

## HEGEMONÍA Y UNIVERSALIDAD

Eduardo Sota

Facultad de Filosofía y Humanidades – U.N.C.

[eduardomsota@gmail.com](mailto:eduardomsota@gmail.com)

### MESA 03: Poder y Teoría Social: concepciones y debates actuales

Bien podríamos rotular nuestro trabajo como el ‘retorno del universal’ parafraseando otra consigna anterior en el tiempo y título de su libro –‘El retorno de lo político’ (1999)- formulada por Ch. Mouffe para destacar la creciente importancia que en el ámbito académico y de la esfera pública adquiriría nuevamente la noción y práctica de la política como desafío a la visión “pospolítica” la cual concebía que asistíamos a un debilitamiento de las identidades colectivas, el éxito del mundo libre sobre las pretensiones totalitarias y la disolución de los conflictos mediante los resultados alcanzados por los consensos. En realidad, a la caída del campo socialista, le ha sucedido una explosión de conflictos étnicos en Europa y fuera de ella, la emergencia de otros bloques económicos y una heterogeneidad de demandas particularistas, de género, étnicas y regionales, además de las agudas tensiones reveladas por las tendencias globalizadoras y las reivindicaciones de carácter local por lo que, nuevamente, la dimensión antagonista y conflictiva constitutiva de la vida social ha sido nuevamente inscripta en la superficie del espacio público contrastando con la antipolítica que quería instaurar el neoliberalismo. Probablemente uno podría concebir que lo que algunos denominan el ‘retorno del universal’ es parte del mismo fenómeno del regreso de la política en cuanto la fragmentación derivada del desplome de los falsos universalismos tuvo consecuencias indeseadas, tales como la exacerbación de las políticas de las diferencias; ante esto no es casual el regreso de esta temática aunque, antes bien, como problema a elucidar que como una adopción ingenua y nostálgica del mismo.

Veamos a continuación, las formas más frecuentes en que han sido abordadas diversas acepciones y usos en distintos contextos de la noción de universalidad. Nos valdremos de Benhabib para elucidar los diversos sentidos y alcances de dicho término:

- i) Una de las controversias que se desarrollan en torno a ésta supone unas tesis que se comprometen con la existencia de una naturaleza o esencia humana que caracteriza quiénes somos como humanos mientras que otras, sin sostenerse en naturaleza alguna, afirman, sin embargo, la capacidad de formular principios morales pasibles de ser universalizables y de vivir conforme a ellos.
- ii) Otro nivel de elaboración del término es el asociado a una estrategia de justificación cuyo ramillete de conceptos epistémicos son, entre otros, ‘imparcialidad’, ‘objetividad’, ‘neutralidad’, etc. Este universalismo justificacionista no se imbrinca, necesariamente, a un esencialismo aunque sí sostiene el contenido normativo de la razón humana. Frente a ellos se encuentran las diversas variantes de contextualistas para quienes todas las estrategias justificacionistas están cautivas en determinados horizontes históricos y culturales.
- iii) Además de los sentidos de carácter más bien epistemológicos mencionados, el universalismo tiene un significado moral no menos importante por el cual todos los hombres, independientemente de las condiciones de género, étnicas, de clase, etc., deben considerarse como iguales morales lo que requiere el mismo trato respetuoso. Un problema filosófico es si esta tesis puede defenderse con cierta independencia de las precedentes.
- iv) Finalmente, el universalismo puede tener un sentido jurídico. A pesar de que muchos filósofos puedan ser escépticos sobre la racionalidad humana no excluya a que puedan “exhortar a que las siguiente normas y principios sean respetados universalmente por todos los sistemas jurídicos. Todos los seres humanos merecen ciertos derechos básicos, que incluyen, como mínimo, el derecho a la vida, la libertad, la seguridad, a un juicio justo...” (Benhabib, 2006 : 64)

Delimitado con mayor vigor el posible mapa que contiene los diversos nudos significativos del término en cuestión, en lo que sigue desarrollaremos diversas perspectivas al respecto pero restringidas preferentemente al terreno de los puntos (iii) y (iv), aunque incluimos entrelazadas con ellas y no menos crucialmente, la

dimensión política del universalismo, entendiendo por tal el acuerdo intersubjetivo que debería propiciarse en la sociedad democrática con los crecientes síntomas de fragmentación señalados.

En efecto, posicionados en el marco de un pensamiento posmetafísico cotejaremos, sin embargo, los fueros del universalismo y del particularismo y los efectos de la presencia o ausencia de poder en las relaciones entre ellos.

Precisamente, en el plano político Habermas es el epítome de la defensa de la superioridad moral y de la validez universal de la democracia liberal. A diferencia de otras estrategias argumentativas dirigidas a articular las tradiciones del liberalismo apoyadas en las libertades individuales y la democracia sostenida en la soberanía popular, Habermas pretende justificar la cooriginariedad del republicanismo y del liberalismo, de la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, en su apoyo mutuo:

El buscado nexo interno entre derechos humanos y soberanía popular consiste, por lo tanto, en que los derechos humanos institucionalizan las condiciones comunicativas para la formación de una voluntad política racional. Los derechos que hacen posible el ejercicio de la soberanía popular no pueden ser impuestos al ejercicio de la misma como restricciones externas (Habermas, 2000: 152).

Bajo esta empresa de armonización subyace el intento de revestir de una suerte de validez universal a la democracia liberal e inmunizarla así de toda crítica identificada, en todo caso, como una expresión irracional y retardataria.

Con una no menor convicción y entusiasmo por la defensa de la sociedad liberal democrática Rorty, sin embargo, se desembaraza de las pretensiones de validez universal ya que para él estas pretensiones reposan en la creencia de una “dignidad humana intrínseca, derechos humanos intrínsecos y una distinción ahistórica entre las exigencias de la moralidad y las de la prudencia” (Rorty, 1996: 267). A las personas portadoras de estas creencias las denomina como kantianas para distinguirlas de las hegelianas quienes asumen que la dignidad humana deriva de la misma dignidad comunitaria de pertenencia y no puede apelarse a nada que no sean los méritos relativos

de la misma, y no pudiéndose apelar a unos criterios imparciales que estén por encima de dicha comunidad.

La kantiana importa una visión transcultural y ahistórica de la “racionalidad” y de la “moralidad” mientras que la hegeliana, con la que el autor se identifica, es tipificada como “liberalismo burgués posmoderno” para expresar la adhesión y lealtad a las democracias noratlánticas asumiendo la tradición burguesa ilustrada pero tomando distancia, en línea con Lyotard, de las metanarrativas modernas para inclinarse por las narrativas históricas posmodernas que se respalda menos en la filosofía que en las artes tanto para desplegar como para modificar la autoimagen de un grupo determinado. La lealtad a la comunidad se sostiene menos en un ‘fundamento’ que en los vínculos sociales e históricos que mantenemos con los otros miembros a los fines de la deliberación moral y política a la vez que la propia imagen del grupo se refuerza en contraste con otros grupos; “esto significa que el análogo hegeliano naturalizado de la “dignidad humana intrínseca” es la dignidad comparativa de un grupo con el que una persona se identifica” (ibid: 271).

La estrategia conveniente en defensa de estas democracias occidentales no debería insistir en el racionalismo ilustrado habermasiano y sí asumir su carácter etnocéntrico lo que requiere persuadir a los no occidentales sobre las bondades de las instituciones occidentales tales como la tolerancia religiosa, el permiso de matrimonios mixtos, etc., propendiendo a que las mismas tengan un alcance universal lo que no implica una suerte de justificación de su validez universal.

A pesar del carácter más contextualista y de su énfasis en una retórica persuasiva antes que racionalista a la habermas, ambos no cejan de propiciar la universalización del estilo de vida liberal. Al respecto Mouffe concede que si bien Rorty no es un racionalista y se alinea con aquellos que conciben al sujeto como una construcción social no acepta, sin embargo, que

la objetividad social se construya mediante actos de poder. De ahí que no pueda admitir la dimensión hegemónica de las prácticas discursivas y el hecho de que el poder se encuentra en la esencia misma de la constitución de las identidades. Como Habermas, quiere mantener la visión de un consenso que no implicaría

ninguna forma de exclusión, y la posibilidad de alguna forma de realización de la universalidad (Mouffe, 2007: 95-96)

Luego de este recorrido, nos introduciremos en la obra intelectual de Laclau la que ha estado marcada, en cierto modo, por el papel decisivo que ha jugado la noción de hegemonía aunque la misma ha sufrido diversas caracterizaciones. En efecto, Howarth (2008) destaca que el citado autor ha desarrollado tres modelos de hegemonía. El primero de ellos bajo el legado de la tradición marxista. Un segundo, formulado en la importante obra *Hegemonía y estrategia socialista* e inspirado en las concepciones posestructuralistas del lenguaje y la sociedad bajo las cuales se concibe que las identidades de todos los elementos ‘ideológicos’ son contingentes y negociables. El tercer modelo es desarrollado, en parte, como respuesta a ciertas críticas de Žižek en su obra *Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* y reelaborada en *Emancipación y diferencia*. En esta instancia se introduce el decisivo concepto de “significante vacío” que es la condición misma de la hegemonía en tanto que un significante particular sea ‘democracia’ o ‘pueblo’ se vacía de su sentido particular para llegar a representar la ‘plenitud ausente’ de un orden simbólico. ‘Plenitud ausente’ que no es sino el nombre de un universal ‘contaminado’, sin embargo, de las particularidades de la que procede.

Veamos con mayor detenimiento este último modelo en el que la noción de universalidad juega un rol crucial. El autor señala que el fin de la guerra fría constituyó la última manifestación del Iluminismo cuyos contendientes identificaban sus propios objetivos con los de una emancipación humana global y a cuyo colapso le sucedió una fragmentación social y política y una redefinición de la relación entre universalidad y particularidad. El escenario actual está dominado por la polarización entre una posición que privilegia el universalismo de modo unilateral vía consenso dialógico que lleve a la superación de todo particularismo y otra posición que celebra el particularismo y contextualismo puros. La tesis en cuestión que propone el autor es que la mediación entre ambas “sólo puede ser una mediación hegemónica (que implica un referencia a lo universal como lugar vacío), y que la operación que ella realiza modifica las identidades, tanto de lo particular como de lo universal”. (Laclau, 1996: 9).

Las relaciones entre ambos términos han atravesado, históricamente, diversas modalidades. Una primera, correspondiente a la filosofía antigua clásica, impone una

frontera infranqueable entre lo universal y lo particular por lo cual no hay mediación entre ambos y lo particular sólo puede corromper lo universal. En el cristianismo la línea divisoria ya no es dentro de la cosa misma, entre un estrato profundo y otro superficial “sino aquella entre dos series de eventos: los que son parte de una sucesión finita y contingente, por un lado, y los que pertenecen a la serie escatológica, por el otro” (ibid: 48). La relación entre ambos órdenes es opaca y fue caracterizada como de *encarnación* en cuanto que no hay ningún tipo de relación racional entre el cuerpo que encarna lo universal y lo particular. Esta noción es la matriz de la del agente privilegiado de la historia, destinada a ejercer una profunda influencia en nuestra tradición intelectual, a través de figuras tales como las de una “clase universal”. Una tercera, la de la modernidad, fue el propósito de ocluir la lógica de la encarnación, en cuyo caso Dios tenía que ser reemplazado por la Razón como fuente y garante universal con una lógica propia y distinta a la de la intervención divina. La opacidad que supone la inconmensurabilidad entre el universal que debe ser encarnado y el cuerpo encarnante tiene que ser eliminada y, en su lugar, postular un cuerpo que sea en sí lo universal. En el caso de Marx, por ejemplo

El cuerpo del proletariado ya no es un cuerpo particular en el que se encarna una universalidad externa a él: es, por el contrario, un cuerpo en el que la distinción entre particularidad y universalidad es anulada y, como consecuencia, la necesidad de cualquier tipo de encarnación es definitivamente erradicada (ibid: 50).

El residuo encarnacionista subsiste, sin embargo, en tanto que el cuerpo que el universal encuentra no es otro que el de una cierta particularidad, en este caso, la cultura europea del siglo XIX de modo tal que, a la vez de ser una particularidad, es al mismo tiempo la expresión de una esencia humana universal. Esta rémora encarnacionista era presuntamente superada por el mismo universalismo europeo ya que su propia identidad había sido construida a través de la anulación de esta lógica de la encarnación y de la universalización de su propio particularismo. Así, la expansión imperialista era presentada investida de una función universal de modernización, civilización, etc.

Esta narrativa histórica nos conduce, según Laclau, a asumir el carácter infranqueable de la demarcación entre lo universal y lo particular o, lo que es lo mismo, el

reconocimiento que el universal no es sino un particular que ha pasado a ser dominante por lo que no hay forma de acceder a una sociedad reconciliada. Asistimos, en la actualidad, a una creciente proliferación de particularismos, acompañada de una renuencia a recurrir al paraguas de la universalidad bajo la sospecha de encubrir un viejo sueño totalitario. Sin embargo, estos particularismos, puros, en el sentido de asumirse como desvinculado de toda universalidad que lo trascienda, es una operación paradójica y que se niega a sí misma en cuanto que las reivindicaciones de las diversas minorías –sexuales, étnicas, etc.- aceptan el particularismo como único principio normativo, tiene que aceptar, por lo mismo, a toda clase de grupo reaccionarios e, incluso, a aquello que abogan por su discriminación. Para regular estos conflictos se tendrá que apelar, inexcusablemente, a ciertos principios generales.

Ahora bien, desarrollemos más pormenorizadamente esta dialéctica de lo particular-universal bajo la cual se constituye la propia identidad. En la medida en que estoy penetrado de una falta constitutiva en cuanto que no alcanzo a configurar plenamente mi identidad pues el elemento antagonizante lo impide, ello implica que lo universal es parte de mi identidad; “lo universal emerge a partir de lo particular, no como un principio subyacente que explicaría lo particular, sino como un horizonte incompleto que sutura una identidad particular dislocada” (ibid: 56). Dentro de esta perspectiva, tenemos un nuevo retrato de la relación particular-universal ya que lo particular sólo se afirma en el movimiento contradictorio de sostener una identidad diferencial y, simultáneamente, anularla incluyéndola en un medio no diferencial.

Tres son las conclusiones políticas que Laclau quiere destacar sobre su propia alternativa relativa a lo universal. Una es que la lógica particularista no es una salida progresista deseable puesto que la construcción de identidades encerradas en sí mismas implica suscribir a una suerte de lógica del apartheid ya que ésta no es sólo un discurso del opresor sino que permea también las identidades de los oprimidos y ambas no pueden ser distinguidas ya que son concebidas como mera diferencia. Esta lógica de la diferencia no es sino una política conservativa ya que entraña la ambigüedad inherente a todas las formas de oposición radical:

La oposición, a los efectos de ser radical, tiene que poner en un mismo terreno tanto lo que afirma como lo que rechaza, de modo que el rechazo pasa a ser una

forma especial de afirmación. Pero esto significa que un particularismo comprometido realmente con un proceso de cambio sólo puede ser fiel a este compromiso rechazando lo que niega la propia identidad y, a la vez, a esta última (ibid: 59).

Otra conclusión relativa a una segunda posible línea de acción para los grupos particularistas que nos advierte el autor, es aquella por la cual un sistema opresivo o de cierre puede ser combatido de dos maneras: o bien sencillamente por una inversión que produce un nuevo cierre o a través de la negación de ese sistema en su dimensión universal, o sea la negación del principio de cierre como tal. Un ejemplo sería afirmar que los valores universalistas de Occidente son una suerte de propiedad intrínseca de sus grupos dominantes pero ese mismo vínculo histórico entre esas dos dimensiones puede ser denunciado como un hecho contingente e inaceptable y propiciar su transformación, vinculando y extendiendo el universalismo a las demandas de los sectores oprimidos. Esta segunda operación, o sea, la negación de que los valores universales sean vinculados necesariamente con un contenido particular es lo que posibilita deconstruir las instituciones democráticas y redefinir continuamente los contenidos concretos de esa universalidad.

Un última derivación que quiere señalar es que al no tener el universal un contenido propio sino que es un horizonte en expansión de acuerdo a la cadena de reivindicaciones equivalenciales que se articulen, eso mismo pone de manifiesto la asimetría continua ente lo universal y lo particular ya que lo universal es inconmensurable con lo particular pero no puede, empero, existir sin este último. Pero esto mismo es la condición de la democracia en cuanto que lo universal no tiene ni un contenido ni un cuerpo necesarios, razón por la cual diversos grupos compiten por dotar a sus particularismos de representación universal:

La sociedad genera todo un vocabulario de significantes vacíos cuyos significados temporarios son el resultado de una competencia política. Es este fracaso final de la sociedad en constituirse como sociedad lo que hace infranqueable la distancia entre lo universal y lo particular... (ibid: 68)



Veamos en qué consiste esta noción de “significante vacío” que, en principio y en sentido estricto carecería de significado y, sin embargo, continúe siendo parte integral de un sistema de significación. El sistema se funda en aquello que excluye en el sentido que todas las diferencias positivas que lo constituyen se desdibujan frente a ese otro, por lo que aquí se anuncia la posibilidad de un significante vacío, es decir, un significante de la pura cancelación de toda diferencia. Para que esta operación sea posible y lo que está más allá de la exclusión sea reducido a la pura negatividad también tiene que cancelar sus diferencias mediante una cadena de equivalencias de aquello que el sistema demoniza a los efectos de significarse a sí mismo. Nuevamente, se insinúa acá el significante vacío en cuanto las cadenas equivalenciales disuelven las diferencias. Ahora bien, la cuestión sería responderse porqué la negatividad de lo excluido requieren la producción de significantes vacíos para significarse a sí mismos. La respuesta es que el sistema puede significarse a sí mismo como totalidad en tanto privilegie la dimensión de equivalencia hasta el punto en que su carácter diferencial es casi enteramente anulado. Así, y para avanzar en la caracterización de esta noción, nos dice Laclau:

Puede haber significantes vacíos dentro del campo de la significación porque todo sistema significativo está estructurado en torno a un lugar vacío que resulta de la imposibilidad de producir un objeto que es, sin embargo, requerido por la sistematicidad del sistema (ibid: 76)

Y este significante vacío es, a la vez, inadecuado para representar ese objeto por lo que se plantea qué es lo que determina que sea un significante y no otro el que asuma esa función significativa. Esto da lugar a la relación entre significantes vacíos y política y hegemonía. Retomando la lógica equivalencial que atraviesa el significante vacío, se pueden destacar tres dimensiones de la relación hegemónica.

La primera es que la desigualdad de poder es constitutiva de ella, lo que posibilita que un sector social determinado haga valer sus propios objetivos particulares y que sean compatibles, a la vez, con el resto de los miembros de la cadena de equivalencia por lo que esa particularidad no permanece meramente como tal sino que está contaminada por la cadena de equivalencias que viene a representar.

Como resultado de esta imbricación, y como segunda dimensión, “hay hegemonía sólo si la dicotomía universalidad/particularidad es superada; la universalidad sólo existe si se encarna –y subvierte- una particularidad, pero ninguna particularidad puede, por otro

lado, tornarse política si no se ha convertido en el locus de efectos universalizantes” (Laclau, 2003a: 61). Como dijimos, en tanto lo universal no puede representarse directamente, sino a través de su pasaje por las particularidades es, por lo mismo, una universalidad imposible en tanto es una representación distorsionada en cuanto los medios de representación van a ser inherentemente inadecuados, ya que a pesar de asumir una función de representación universal no por ello dejan de ser particularidades. En el marco de estas relaciones en las cuales las identidades particulares asumen la representación de algo diferente a sí mismas, no hay algo a lo que corresponda algún concepto, lo que no obsta para que se active un proceso de nominación para la emancipación global el cual adoptará el carácter de un significante vacío mientras más laxo y extenso sean las conexiones entre ese nombre y su significado original específico. Esta peculiaridad de la nominación nos lleva a la tercera dimensión de la hegemonía la cual “requiere la producción de significantes tendencialmente vacíos que, mientras mantienen la inconmensurabilidad entre universal y particulares, permite que los últimos tomen la representación del primero” (2003a: 62). Dado que no nos hallamos ante una sociedad unificada en torno a una determinación en última instancia – sea la economía, el “espíritu del pueblo”, etc.-, la totalidad no puede ser directamente representada en un plano propiamente conceptual, por lo que esta totalidad fallida será un horizonte antes que un fundamento. Decimos fallida ya que la universalidad es una plenitud ausente y está, por el contrario, contaminada por una cadena de particularidades, en propiedad con una que asume una significación universal inconmensurable con ella misma; la identidad hegemónica pasa a ser, pues, del orden del significante vacío:

el equivalente general estará al mismo tiempo por sobre la cadena (como su representante) y a la vez dentro de ella, y porque la cadena incluirá algunas equivalencias pero no otras. No hay, estrictamente hablando, un significante que sea realmente vacío sino significantes de vacuidad tendencial (Laclau, 2003c: 303).

Ahora bien, ascendiendo en abstracción, podríamos señalar que el precedente análisis no se mueve en el dominio de un análisis formalista a priori sino que, y como corolario del mismo, lo abstracto es una dimensión formal hacia lo cual “tiende” lo concreto

mismo y es allí donde encontramos el locus de lo universal. El discurso de los derechos humanos, por ejemplo, afirma los derechos de las personas como tales, con independencia de sus condiciones de raza, género, etc., y tales abstracciones, a su vez, provocan efectos concretos en tanto se materializan en instituciones y prácticas. Así, la lógica de los significantes vacíos pertenece a este nivel de lo abstracto concreto o universal y cuanto mayor sea la cantidad de demandas sociales que se inscriba en un campo de representación determinado, mayor será su vacuidad en tanto se reducirá su capacidad de representar en forma exclusiva intereses particulares. Este abstracto concreto consiste en una contaminación mutua entre lo abstracto y lo concreto porque “depende de cada contexto social e histórico cuáles serán los significantes que llenarán la función de representar un universal vacío” (2003b: 194). La hibridación, pues, es el resultado de esta contaminación en la que universalismo-particularismo son inescindibles. El estatus que le reserva Laclau a la universalidad

...es el de ser el precipitado de una operación de equivalencia, lo cual significa que lo “universal” nunca es una entidad independiente sino tan sólo un conjunto de “nombres” que corresponden a una relación siempre finita y reversible entre particularidades (2003b: 196).

Este ‘universal’ que emerge de lo particular mismo, fija parcialmente el sentido de lo social y articula, por lo mismo, el bloque hegemónico que instituye. Así,

la articulación hegemónica supone efectos de suturación. Una relación hegemónica articula las diferencias a través de un elemento (punto nodal o significativo vacío) que asume la representación de la totalidad. Además, encarna cierta configuración que no es más que un orden suturado, ya que la sutura indica la imposibilidad de la fijación de un orden como una totalidad coherentemente unificada (Biglieri & Perelló, 2011: 50)

Como vemos, hemos dado cuenta de una sustracción de lo universal del juego de lenguaje de la filosofía clásica y su inscripción en el lenguaje político en el que bajo un contexto de pluralismo inerradicable se trata de llegar a acuerdos intersubjetivos en que lo universal juega un papel decisivo. Claro que este universal contingente y producto de

relaciones de poder hegemónicas está lo bastante distante tanto del programa habermasiano de acuñar una universalidad que corresponda a un rasgo esencial de racionalidad de “hombre” como del universalismo rortyano que se expande como fruto de estrategias retóricas de persuasión privadas, sin embargo, del soporte de la fuerza.

## BIBLIOGRAFÍA

- BENHABIB, S. (2006) *Las reivindicaciones de la cultura*. Bs. As, Katz,
- BIGLIERI & PERELLÓ, (2011) “The Names of the Real in Laclau’s Theory”. *Filozofsky vestnik*, Vol. XXXII, Number 2, 2011, 47-64
- BUTLER, LACLAU, ZIZECK (2003) *Contingencia, Hegemonía, Universalidad*. Argentina, FCE.
- HABERMAS, J. (2000) *La constelación nacional*. Bs. As, Paidós.
- HOWARTH, D. (2008) “Hegemonía, subjetividad política y democracia radical”, en *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Argentina, FCE
- LACLAU, E. (1996) *Emancipación y diferencia*. Argentina, Ariel.
- \_\_\_\_\_ (2003a) “Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad”, en Butler, Laclau, Zizeck, *Contingencia, Hegemonía, Universalidad*
- ----- (2003b) “Estructura, historia y lo político”, en Butler, Laclau, Zizeck, *Contingencia, Hegemonía, Universalidad*
- ----- (2003c) “Construyendo la universalidad”, en Butler, Laclau, Zizeck, *Contingencia, Hegemonía, Universalidad*
- MOUFFE, CH. (1999) *El retorno de lo político*. Bs. As., Paidós.
- MOUFFE, CH. (2007) *En torno a lo político*. Bs. As., FCE.
- RORTY, R (1996) *Objetividad, relativismo y verdad*. Paidós, Bs. As.