

Crítica filosófica de la violencia como afirmación de lo humano

Philosophical critique of violence as an affirmation of the human

Dra. Soledad Escalante Beltrán
Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Grupo de investigación
“Sobre Identidad y Alteridad, entre el Yo y el Otro”, Lima, Perú
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2826-3051>
Contacto: soledad.escalante@uarm.pe

RESUMEN

La filosofía es una expresión de la razón ante la concomitancia de la necesidad y la urgencia con que apremia el anhelo de saber. Esta se encuentra en la antípoda de la violencia, que es la renuncia al empleo de la razón y, por consiguiente, también a la búsqueda de la razonabilidad que se requiere para desplegar los bienes del espíritu en el interior de la comunidad, donde el individuo se reintegra al cuerpo social. No obstante, hace falta que la filosofía parta de un núcleo afirmativo para buscar desplegar las virtualidades y las potencialidades humanas. En este artículo, se argumenta que la crítica filosófica de la violencia requiere discernir las distintas formas de violencia para saber en qué sentido la filosofía es una respuesta a la violencia que afirma lo humano.

Palabras clave: pensamiento crítico, razón, violencia, logos

ABSTRACT

Philosophy is an expression of reason in the face of the concomitance of the need and urgency with which the desire to know is pressing. This is the opposite of violence, which is the renunciation of the use of reason and, therefore, also of the search for reasonableness that is required to deploy the

goods of the spirit within the community, where the individual is reintegrated into the social body. However, it is necessary for philosophy to start from an affirmative core to seek to unfold human virtualities and potentialities. This article argues that the philosophical critique of violence requires discerning the different forms of violence to know in what sense philosophy is a response to violence that affirms what human is.

Keywords: critical thinking, reason, violence, logos

Introducción

Definir a la violencia en función de la renuncia al uso de la razón implica tomar una posición entre dos potencias humanas que se presentan simultáneamente en la sensibilidad, interpelando y exigiendo un curso de acción. Este trabajo no pretende establecerlo como un falso dilema. La exigencia de dar razón de nuestras elecciones está en el corazón mismo del nacimiento de la filosofía como praxis destinada a labrar continua y pacientemente un discurso que justifique la renuncia a la violencia como opción válida y razonable para responder a las exigencias morales que impone la vida en común. Si la violencia está allí, como una alternativa latente y actual, siempre asequible, entonces, cada palabra filosófica pensada, sentida y enunciada es ya logro del esfuerzo permanente por apaciguar, derrotar y, eventualmente, extinguir la violencia. Sin embargo, profundizamos en este estudio la tensión entre el carácter autoritario de la violencia y su potencial para presentarse como excesivo y, por lo tanto, vulnerable a la crítica.

Cada palabra que la filosofía formula se postula como un triunfo sobre la violencia, tanto más si la filosofía se esfuerza por apropiarse discursivamente de la violencia para discernir sus tipos, sus causas, sus efectos y, sobre todo, las formas de combatirla y de suprimir sus consecuencias. No es una labor sencilla, sino que recuerda el arduo y laborioso camino que es la filosofía desde sus orígenes. Para Walter Benjamin, una crítica de la violencia es una filosofía de su historia que aborda el desarrollo histórico de la violencia con discriminación y decisión. Una crítica de la violencia debe, basada en el más mínimo

atisbo de podredumbre, discernir el mito y probar que la inevitabilidad de la violencia es errónea. De esta manera, una crítica de la violencia puede impulsar una salida de la impotencia implícita del mito hacia una visión de la responsabilidad política en la que los agentes configuran su propio destino (Buck-Morss, 1991, p. 78).

La puesta en acto de la violencia y su persistencia en el tiempo han conllevado a que se tome la violencia como un recurso natural para normar la convivencia. Quizá porque es un recurso fácil, ya que implica un menor esfuerzo mental y alienta el conformismo en que se asienta la satisfacción del placer que produce la pereza mental. Es más sencillo reprimir que dialogar. Eso es lo habitual en sociedades con fuertes tendencias tiránicas, tiranizantes y absolutistas. Benjamin vuelve al carácter selectivo de la violencia en su trabajo sobre la filosofía de la historia, en el que afirma que los movimientos contra el fascismo deben reconocer que la experiencia de este no es la excepción, sino la regla histórica que, sin embargo, solo tiene como objetivo a los oprimidos. La tradición requiere que los teóricos participen en su crítica de la violencia (Benjamin, 1991). No obstante, la naturalización de la violencia representa la rendición del espíritu que se doblega ante la furia de sus pulsiones más aberrantes y que no sabe cómo salir del círculo del sadismo, porque tampoco sabe cómo buscar ni dónde agenciarse las herramientas para pasar del sadismo al autoanálisis constructivo: la simplicidad de la violencia se opone a la complejización y, por tanto, a la ganancia de complejidad que implica el uso activo de la razón.

En esa línea, la violencia intersubjetiva refuerza la violencia estructural y se adhiere a las estructuras mentales del sujeto pasivo de la violencia, ralentizando la agencia de la racionalidad y la razonabilidad. Además de la violencia explícita naturalizada, hay también una violencia escondida, soterrada, que compele a la filosofía a hacer su desvelamiento, su develación y su descubrimiento. Al respecto, Benjamin afirma lo siguiente:

Si se asegura la existencia de la violencia fuera de la ley, como pura violencia inmediata, esto prueba que es posible la violencia revolucionaria, la más alta manifestación de la violencia pura del hombre, y muestra por qué medios es menos posible y también

menos urgente para la humanidad, sin embargo, es decidir cuándo se ha realizado violencia pura en casos particulares. Pues sólo la violencia mítica, no divina, será reconocible como tal con certeza, a menos que sea en efectos incomparables, porque el poder expiatorio de la violencia es invisible para los hombres. (Benjamin, 1991)

Si la violencia divina “es invisible a los hombres”, es imposible determinar si tal “violencia pura e inmediata” se realiza en actos humanos particulares. Todo lo que se puede afirmar es que el actor “puro” cree sinceramente que está persiguiendo fines divinos. Esto sitúa la acción fuera del esquema de medios-fines. El punto de Benjamin refleja la visión de Kant sobre la ley pura del deber moral: para Kant, los motivos morales son inescrutables e incognoscibles para los seres humanos, y esto es lo que protege la pureza de la ley moral. De la misma manera, para Benjamin no se puede determinar la presencia de la violencia divina y revolucionaria en actos particulares. Esto deja a Benjamin con el problema de que la violencia divina como tal solo puede describirse y representarse como la negación de la violencia mítica: “Toda violencia mítica, legislativa, que podemos llamar ‘ejecutiva’, es perniciosa. Perniciosa también es la violencia ‘administrativa’ conservadora de la ley que le sirve. La violencia divina, que es el signo y el sello pero nunca el medio del despacho sagrado, puede llamarse violencia ‘soberana’” (Benjamin, 1991).

Un análisis de la violencia

Un análisis actual de la violencia implica realizar una síntesis filosófica: la búsqueda de esta contribuye y consolida un programa de investigación en proceso activo y continuo. Se trata, en principio, de reconocer las bases ideológicas de los pretendidos “fundamentos teóricos” de la violencia y “someterlos” a un análisis minucioso que despeja la ilusión de la simplificación abstracta para dirigir la mirada crítica hacia la pluralidad concreta y magmática de lo empírico, paso necesario para adecuar el *logos* al nuevo estado de cosas en el fenómeno y a partir de allí, por consiguiente, ofrecer la *episteme* extraída de la reflexión filosófica que el pensamiento crítico aplica sobre la violencia cuando la toma como objeto de sus consideraciones y como motivo

de sus operaciones intelectuales. Se trata de una cuestión polémica y controvertida, porque desmiente y desmitifica el tabú de la violencia y lo discierne formalmente desde un enfoque terapéutico, formativo y constructivo. Con ello, hacemos explícito que la violencia está del lado de los males sociales y que es necesario y urgente tratarla clínicamente. Sorprende, además, cuán tardíamente la filosofía ha dado ese paso que se requería para oponerse, no ya solo formalmente, sino frontalmente a la violencia. Hasta finales del siglo XIX, la violencia era percibida por la filosofía social como un mal necesario. La filosofía social no llegaba a poner en tela de juicio esa pretendida necesidad, porque la filosofía social había caído en la trampa de la naturalización. Quizás haya que pensar en Nietzsche y, concretamente, en *La genealogía de la moral* (1887), para encontrar los primeros esfuerzos contemporáneos por desmontar las bases ideológicas que posibilitan y suscitan una recepción acrítica, ingenua y naturalizada de la violencia. Las dimensiones de la violencia han sido discernidas y labradas teóricamente en el último siglo.

Según Adorno, la teoría disponible a principios del siglo XX redundaba en consecuencias aporéticas y afirma, sistematizando los rezagos del régimen violentista arcaizante, una antropología social y psicológica con carácter impositivo y doctrinario. Desde este punto de vista, la sociedad se organiza de acuerdo con el orden jerárquico natural. La democracia desmiente esa pretensión cuando reconoce la igualdad constitutiva, aunque todavía es una tendencia en proceso de fortalecimiento. Por su parte, el determinismo hobbesiano que mecánicamente se aplicaba a la cuestión de la violencia no va más allá de un sociologismo inconciliable con la libertad. Luego, el existencialismo preconizó un individualismo radical que postulaba la metafísica del absurdo, sin ofrecer una racionalización más acabada de la violencia. De hecho, podría interpretarse que el existencialismo es una interiorización radical de la violencia estructural y un momento aporético de la razón, que está en busca de un camino reflexivo que la reconduzca hacia la eticidad. Las respuestas contraexistencialistas confundieron el existir con la nihilidad a partir del remanente metafísico que impide ver lo concreto como lo real, a despecho de la precariedad constitutiva de la creación humana en todos sus estratos. A falta de un sentido permanente

y estable, por un lado, y a consecuencia de la dificultad de la razón para desarrollar mejores instrumentos hermenéuticos para labrar el sentido, por otro, fácil era contentarse con el absurdo y la conciencia de ser para la muerte. ¿Cabe lugar para la responsabilidad moral frente a lo absurdo de la existencia? ¿Cómo pasar de esa fase negativa del pensamiento a una fase afirmativa? Si no se pasa de la ausencia de sentido absoluto a la construcción de un sentido actual —aunque limitado— en su horizonte, luego, la maldad se banaliza y nadifica: el mal se naturaliza, la violencia gana actualidad y se vuelve galopante hasta que la naturaleza humana, estigmatizada ahora con el mal, inhibida de ponerle límites a la mala acción, enseguida pasa a poner en peligro a la naturaleza planetaria. El descontento del hombre por la rebeldía y la independencia del mundo establece una relación hostil entre el hombre y el mundo, que gesta un anhelo de revancha y alimenta un sentimiento de odio contra la vida. Es la fase negativa de la relación hombre-mundo, anthropos-planeta, con tintes metafísicos, como si se tratara de una lucha de la voluntad contra sí misma, lucha enconada que remite al pesimismo schopenhaueriano y a la teología de Spinoza.

Para decirlo de una forma más clara: si bien es cierto que los tratados de filosofía política tematizaban la violencia, no por ello desarrollaban especialmente una crítica. Vale decir que si, por un lado, las teorías de la responsabilidad moral defendían un tejido antropológico que imbrica un sujeto moral, moralmente libre y con capacidad plena de reconocimiento, no por ello este sujeto abstracto arraigaba en la realidad; además, por otro lado, el estructuralismo demostró que las prácticas culturales del reconocimiento hacían perfectamente posible la fluencia entre estructuras sociales, psíquicas y científicas, aunque esa influencia repercutiera traumáticamente sobre el sujeto moral concreto. Con todo, el estructuralismo logró poner de manifiesto a un sujeto moral, libre y autónomo que creaba culturas, sentidos y significados.

Insuficientes para constituir una crítica abolicionista, las glosas dispersas sobre la violencia en la tradición crítica manifiestan una preocupación incipiente por su naturaleza. En efecto, se trata de saber qué es la violencia, pero la tradición todavía se halla lejos de querer explicar cómo así la noción de renuncia a la violencia repercute en la

afirmación de la razón y uno de sus más grandes logros: el pensamiento crítico. En esa línea, cuando se agotaron los recursos críticos del temprano enfoque social y estructural de la violencia, la crítica comprendió que había elementos psicológicos e incluso neurológicos y mentales que requerían una explicación que no redujera todo a la estructura social inserta en el sujeto por la tradición oral mediante la educación y las costumbres, pues la libertad de la acción moral no puede ser sustraída y enajenada por la inercia del mecanicismo. La psicología de la violencia implicó el desarrollo de una teoría que recaía en las mismas aporías cuando diluía la individualidad en la psicología de masas y retornaba al mecanicismo a falta de una mejor explicación. Entonces, se clarificó que la interacción entre lo social, lo psicológico y lo mental conformaba una antropología existencial que requería ser actualizada aquí y ahora. La tradición contemporánea sacó a flote los constructos teóricos y redescubrió que los marcos morales no agotaban el repertorio de la violencia institucionalizada y naturalizada.

“La potencia para la violencia está inscrita en la naturaleza humana”, denunciaron los nihilistas. Sin embargo, también lo está la potencia para renunciar a la violencia: la educación es el medio para pasar de la barbarie hacia la razonabilidad. El sujeto no usa más las palabras, sino que es, más bien, habitado por las palabras y nutrido por la tradición: se habla en lenguaje ajeno, extraño, asequible, hasta que se aprende a crear nuevas expresiones con él, es decir, hasta que se labra un lenguaje propio más allá de la apropiación temprana. Razón y *logos* contienen la violencia y su alianza la vuelve pura potencialidad vacía y formal, carente de sustancia, esencialmente abstracta. En esa suspensión del pensamiento, se formula la aparición de una disyuntiva que se debate entre dos alternativas simultáneas que se excluyen mutuamente, pero no definitivamente, pues solo desde su parcialidad aparecen como opuestas, mas solo como momentos de la dialéctica de la maduración de la razón y de lo razonable que queda plasmado en el *logos*: se formaliza la nueva situación con un *logos* racionalizado que describe el nuevo estado de cosas en el mundo con un nuevo lenguaje y que, paradójicamente, abre la posibilidad de la humanización que nos deja de plano, al día de hoy, en el Antropoceno (Harari, 2017).

No podemos dejarnos ganar por la razón sin más, pues hay que reconocer que es precisamente el extremo racionalismo el que conduce a la puesta en forma del nacionalsocialismo como una expresión perversa del genuino esfuerzo de dar u ofrecer razón. Suena paradójico, pero no hay paradoja ni contradicción allí donde la razón se subordina a los motivos de la supresión del reconocimiento: sobrevive el racionalismo instrumental que opera en un nivel abstracto alejado del fundamento.

Gran acierto de Benjamin, por eso, es sostener que incluso en el acuerdo logrado por medios pacíficos y no violentos está implícita la posibilidad de una solución violenta en caso de incumplimiento y ruptura del acuerdo. La violencia aparece aquí como solución aporética: su aplicación supone una ruptura también violenta del acuerdo. Benjamin sitúa a la violencia entre los medios y no entre los fines: en el mundo premoderno, la violencia es apreciada como un recurso legítimo para impartir justicia: para restituirla o para implantarla. Sin embargo, la supresión de la dignidad humana, límite primero y último del reconocimiento, no solo desvirtúa la justicia como aspiración humana de armonía plena no violenta, sino que también pone de manifiesto la inviabilidad formal de una aplicación radical hasta el último extremo.

La teorización de Benjamin sobre la violencia y la historia también nos orienta hacia momentos en los que se rompe el mito y se expone la violencia. Estas instancias son un verdadero estado de excepción, que trastornan el estado de excepción que él identifica como una norma histórica y puede ser provocado por los grupos a los que se dirige:

La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en el que vivimos no es la excepción sino la regla. Debemos alcanzar concepción de la historia que está de acuerdo con esta idea [...] [y] [...] darnos cuenta de que es nuestra tarea lograr un verdadero estado de excepción, y esto mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo [...]. El asombro actual de que las cosas que estamos experimentando son ‘todavía’ posibles [...] no es el comienzo del conocimiento, a menos que sea el conocimiento de que la visión de la historia que le da origen es insostenible. (Benjamin, 2021)

Si el derecho positivo es cambiante y se adecua a los fenómenos sociales imprevisibles y no necesarios, una postura demasiado ortodoxa puede dar lugar a una situación límite de terror en la que el verdugo deba ejecutarse a sí mismo una vez que haya ejecutado a todos los demás a consecuencia de la extrema susceptibilidad del Estado. Para superar el formalismo, debemos ir más allá de Benjamin y buscar en la filosofía contemporánea un ancla que nos ayude a reconocer el nudo de la cuestión.

Una síntesis filosófica

En esa línea, con Karl-Otto Apel podemos reinterpretar el giro cartesiano y el giro lingüístico como dos momentos claves para el retorno a la intersubjetividad dialógica como condición de posibilidad de un entendimiento universal razonable. Si Descartes parte del hecho formal del pensamiento relacional para afirmar la identidad del sujeto que conoce y se conoce en el acto de conocer, sobre lo que Kant querrá trazar el camino de vuelta hacia la otredad, Apel parte del reconocimiento de un hecho más básico aún.

A contracorriente de los filósofos del lenguaje, que operan en lo abstracto formal del lenguaje, es decir, del lenguaje como estructura comunicativa triádica, que obvia a los interlocutores contingentes y precarios en beneficio de los interlocutores atómicos ideales, Apel vuelve a lo tangible: somos seres del habla. En nuestra capacidad de un hablar razonable, podemos encontrar las condiciones de posibilidad, la confianza de alcanzar un consenso después de superar “la discordia y la solidaridad de todos los sistemas” (Merleau-Ponty, cit. en Santuc, 2005, p. 240).

La investigación se apoya también en Adorno y Weil. De una parte, Adorno abunda en material empírico para ilustrar las limitaciones de las teorías sociológicas de la violencia a comienzos del siglo xx, dominadas por el estructuralismo. Estas teorías hacían del individuo una pieza prescindible del engranaje social y caían en el determinismo apoyándose en argumentos nihilistas y teoteleológicos que negaban la libertad individual. La violencia forense que se aplicaba clínicamente a

los enfermos mentales en la psicología teísta decimonónica retrocedió ante la ola humanista que propugnaba cierto individualismo y que llega al sentido común desdibujado como culto a la personalidad.

La fragilidad del organismo humano que se pone de manifiesto a través de los padecimientos psíquicos destaca la grave situación de la salud mental: neurosis, fobias, paranoias, demencias y otras patologías aportan al estrés social y agravan la crisis. El reporte clínico de la salud mental y la sustancia de su diagnóstico le abrieron paso al psicologismo y otros discursos afines que divulgaron mitos y sofismas destinados a divulgar la propaganda —la violencia es inevitable— para que cunda la inseguridad, el miedo y el pánico: caldo de cultivo para la escalada de la violencia, que pretende inhibir la reflexión y anquilosar progresivamente el pensamiento crítico. El conservadurismo de esta posición quedó disuelto con la crítica de Weil.

La estructuración sistemática de las tesis de Weil (1998) contra la tesis sofística que justifica la violencia explica los mecanismos ideológicos a través de los cuales el nihilismo naturalista “oculta” la violencia y la hace natural —adscrita a la naturaleza humana—. La más radical de las tendencias sostiene con encendido tono polémico que la violencia está adscrita a la naturaleza humana de un modo ingénito e inalienable. Esta tesis no se sostiene y cae por sí sola, porque contradice astutamente la razonabilidad para afirmar la razón naturalmente libre de violencia por la vía de la doble negación. La tesis escéptica sostiene la inevitabilidad de la violencia: representa la posición del pesimismo trágico. Lo que no dice la tesis escéptica es que ella es solo un instrumento negativo en el proceso dialéctico (la causa formal de la violencia es el destino, la justicia cósmico-divina). La tendencia más moderada sostiene que alguien tiene que ejercer el control de la violencia y eso solo puede hacerlo el Estado para combatir precisamente otras formas ilegítimas promovidas por corrientes inciviles y anticivilizatorias. ¿Será que no podemos renunciar a la violencia que tengamos que resignarnos a simplemente asignarla a un responsable que se haga cargo?

La violencia perjudica la convivencia saludable y pacífica que necesita cada ser humano para desarrollarse. La capacidad para el *logos* es clave. Renunciar a la violencia es optar afirmativamente por

el cultivo de la razón por desplegar la capacidad para el *logos*, para poner en acto esta capacidad a través del proceso de aprendizaje que emprende la razón.

Conclusión: la filosofía como afirmación de lo humano

Finalmente, hemos visto que la dialéctica razón-logos conduce, por un lado, a una dimensión genética, que mira hacia el origen de la relación razón-logos como principio fundante del discurso razonable; por otra parte, también conduce a una dimensión evolutiva, que estudia los cambios obrados en el sujeto por el acto hablante del lenguaje. No basta solo con que la obra actuante del habla fluya en la interioridad formal del sujeto: el aprendiz tiene que fraguar su propio estilo después de haberse nutrido de los estilos formativos de sus maestros.

El *logos* es la comunidad de los hablantes. En efecto, la logización del lenguaje por parte del sujeto implica el reconocimiento intersubjetivo en la entrega, la donación y la transmisión del lenguaje desde una generación hacia otra dentro de la comunidad. La generación más joven cobra conciencia del carácter hereditario del lenguaje. Es lo razonable de la razón que afirma, en el reconocimiento, lo común y semejante que hay en los seres humanos, esto es, el lenguaje articulado por la razón.

Por último, de acuerdo con Santuc (2005) y Weil (1984), lo otro de la filosofía no es la contradicción, sino la violencia. Esta última conduce a un cúmulo oscuro de sensaciones y sentimientos aberrantes que enferman, con su efecto nocivo, a la sensibilidad humana. En cambio, la filosofía parte de un núcleo afirmativo que busca desplegar las virtualidades y las potencialidades humanas, ya que no solo postula un fundamento, sino que lo encuentra en su propio despliegue: los productos de la razón —el arte, la ciencia y la filosofía— permiten vislumbrar las mejores posibilidades para la vida humana en este planeta, pero a condición de buscar un límite que sostenga el equilibrio que posibilita la relación ser humano-mundo, tanto en la dimensión planetaria como en la dimensión intersubjetiva.

Referencias

- Apel, K. O. (1981). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Paidós: Madrid.
- Aristóteles. (1999). *Política*. Madrid: Gredos.
- Benjamin, W. (1920-1921?). „Zur Kritik der Gewalt“. In *Walter Benjamin Gesammelte Schriften*, vol. II.1, herausgegeben von R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999, pp. 179-204.
- . (2021). Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política. Alianza Editorial.
- Buck-Morss, Susan. (1991). *The Dialectics of Seeing. Benjamin and the Arcades Project*. M.I.T. Press.
- Castoriadis, C. (1989). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets.
- Cortina, A. (2008). *La Escuela de Frankfurt. Crítica y utopía*. Madrid: Editorial Síntesis.
- . (1981). *Origen de la dialéctica negativa: T. Adorno, W. Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Siglo Veintiuno.
- Escalante, S. (2018a). ¿Por qué el fantasma de Marx sigue recorriendo Latinoamérica? *Instituto Goethe en Sudamérica, Plataforma Humboldt*.
- . (2018b). Reflexiones sobre la identidad y el reconocimiento. *Nombres*, Revista Académica del Reniec.
- . (2018c). Dialéctica, negatividad y no-identidad en Theodor Adorno. En C. Monteagudo y P. Quintanilla, eds., *Los caminos de la filosofía*. PUCP.
- . (2017). Desarrollo crítico del pensamiento filosófico de Walter Benjamin: Baudelaire y la crítica de la modernidad en el *Libro de los pasajes. Cuadernos de Ética y Filosofía Política*. Revista de la Asociación Peruana de Ética y Filosofía Política ASPEFIP.

- . (2015). “Desde la teoría crítica a la ecología profunda”. En N. Bernex y A. Castro, eds., *Río+20 Desafíos y perspectivas*. PUCP.
- Estermann, J. & G. Collet, Hg. (2002). *Religion und Gewalt*. Lit Verlag.
- Harari, Y. (2017). *Sapiens. De animales a dioses*. Penguin Random House.
- Hegel, G.F.W. (1966). *Fenomenología del espíritu*. Tr. de W. Roces. FCE.
- Hirschman, A. (1991). *Retóricas de la intransigencia*. FCE.
- Hobsbawm, E. (2011). *Historia del siglo XX*. Crítica.
- Joas, H. & W. Knöbl. *War in Social Thought: Hobbes to the present*. Princeton University Press.
- Jonas, H. (2004). *El principio de responsabilidad*. Herder.
- Lloyd, G. (1996). *Spinoza and the Ethics*. Routledge.
- . (1994). *Part of Nature: Self-knowledge in Spinoza's Ethics*. Cornell University Press.
- Macherey, P. (2011). *Hegel or Spinoza*. University of Minnesota Press.
- Perine, M. (1987). *Filosofia e violência: sentido e intenção da filosofia de Eric Weil*. Edições Loyola.
- Platón. (1986). *República*. Gredos. Introd., trad. y notas de C. Eggers Lan.
- Popper, K. R. (2006). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós.
- Ramírez, M. T. (2007). Ilustración y cultura. Kant y Hegel: dos modelos del concepto de cultura en la filosofía moderna. *Lámpara de Diógenes* 14-15: pp. 168-178.
- Santuc, V. (2014). *Antropología existencial para una filosofía de la expresión obediente*. UARM.
- . (2005). *El topo en su laberinto: introducción a un filosofar posible hoy*. UARM.

- . (1999). *Ética y política, ¿qué nos pasa?* CEDEP, Escuela Superior de Pedagogía, Filosofía y Letras Antonio Ruiz de Montoya.
- . (1998). El nuevo hombre mundial: el topo en sus laberintos. En F. Chamberlain, ed. *Neoliberalismo y desarrollo humano: desafíos del presente y del futuro*. Instituto de Ética y Desarrollo Antonio Ruiz de Montoya.
- Sloterdijk, P. (2009). *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. Pretextos.
- . (2000). *Normas para el parque humano. Una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*. Siruela.
- Valls Plana, R. (1994). *Del yo al nosotros*. PPU.
- Weil, E. (1998). *Logique de la philosophie*. Vrin.
- . (1984). *Filosofía política*. Edições Loyola.
- . (1982). *Philosophi et réalité. Derniers essais et conférences*. Beauchesne.