



POSTMODERNIDAD Y PERSPECTIVAS PARA LA DEMOCRACIA: UN REPLANTEAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO

*Xiomara Martínez Oliveros**

Resumen

La prospectiva futurizante como idea de planificabilidad del futuro- contenida en la concepción de Progreso que se acuña en la segunda mitad del siglo XVIII, descansa en la conjunción Razón-Historia y supone, tanto la primicia de la ciencia como vía y complemento de la lógica del devenir histórico, como la "introducción de un sentido que coincide con la dirección de la historia"¹. El universo sónico de la arquitectura

del Orden como fin en sí mismo, deja paso al sentido del Orden para realizar la Libertad. Desde allí, la legitimidad de lo político se convulsa con el tiempo social, en un movimiento frenético, acumulativo e irreversible de búsqueda de Libertad.

Palabras clave: *Postmodernidad, Democracia, Libertad.*

Recibido: 05-12-97 • Aceptado: 15-04-98

* Socióloga Dra. en Ciencias Sociales. Prof. Escuela de Estudios Internacionales U.C.V.

1 Cfr.: Marramao, 1983:119.

Postmodernism and Perspectives as to Democracy: An Ethical-political Restatement

Abstract

The futurized perspective as a planned idea of the future, contained in the idea of Progress which was born in the second half of the 18th century, is based on the conjunction Reason-History, and supposes both the primacy of science as the way and the complement to the logic of future history, and the "introduction of a sense (or feeling) which coincides with the direction of history". The significant universe of the architec-

ture of Order as an end in itself, gave way to the sense of Order to achieve Liberty. Since then, the legitimacy of the political was co-validated with social time, in a frenetic movement, both accumulative and irreversible, in search of Liberty.

Key words: Post-modernism, Democracy, Liberty.

Tiempo histórico y Razón -como sujeto trascendente de la emancipación moderna- se concentran en la potencia simbólica del futuro. La política se presenta como acción que busca y construye situaciones mejores, siguiendo la esencia transpolítica del factor-tiempo. La política opera sobre el sentido de un tiempo acumulado cada-vez-mejor, y los movimientos colectivos "presentan sus pretensiones como legitimados ya por la Historia" (Marramao, 1983:119). La representación se universaliza e inicia su propia crisis permanente.

Ya en el siglo XX, la correspondencia directa entre el desarrollo de la Razón, la libertad, la felicidad y la abundancia, es pensada hegemoníamente como el resultado del funcionamiento efectivo de una idea de Progreso sustentada en el despliegue socio-económico de los procesos de trabajo y los procesos de valorización capitalista (para este entonces en su fase fordista), sobre el soporte considerado inefable del desarrollo científico-tecnológico, y bajo la guía de la planificación estatal. Todo ello, avizorado como la gran esperanza del siglo XX de la Post-guerra, llegados a la década de los noventa no puede ser considerado más que un acto de fe.

Desde los años sesenta se evidencia en forma contundente la disolución de la fuerza creadora y liberadora de la Modernidad y sus paradigmas universalizantes. Desde aquí, la legitimidad de lo político y su carácter proyectivo, imbricado tanto en la norma como modelo estructural de reproducción del poder como en la dinámica de los movimientos colectivos, se deslegitima. El sentido-centro del tiempo presente como sacrificio ya no tiene contrapartida de felicidad

en el tiempo futuro. Las ideas constitutivas de la substancialidad de la razón moderna no tienen correlato en los eventos de este siglo, y el tiempo, en vez de "viajar" al progreso, parece "viajar a la entropía" en la medida en que el futuro pierde su sentido referencial y su potencia simbólica. La finalidad se convierte en serialidad (Deleuze) y el futuro-fin en futuro-pasado (Marramao), como tiempo simplemente a consumir: eternidad infinita de un tiempo histórico que se hace "homogéneo y vacío", a la vez que se condensa en lo efímero del lapso de las vidas individualizadas (Debray). Viajamos hacia lo ignoto y la contemporaneidad nos hace "inaprehensible" (Negri). Descentración y pluralización que vacían de sentido societal totalizante tanto a las constelaciones discursivas como a las acciones sociales.

La homogeneidad del tiempo histórico, referida a la democracia de masas, se presenta ahora como disipación-fragmentación del contenido substancial de la modernidad. Se extingue la carga simbólica de proyección y futurización contenida en el tiempo del Progreso. Asistimos también a la propia aniquilación del presente², ante un movimiento frenético por lo instantáneo, donde las éticas colectivas pierden su "profundidad de tiempo" (Debray, 1995:41). La Democracia parece reducirse a un acto momentáneo, "en vivo y directo" (como inmediatez discontinua), de elección entre alternativas de consumo frente a la impotencia y debilitamiento de los referentes ético-políticos.

A juicio de Marramao (1983:200), este tiempo hipermoderno opera como una "tiranía omnicomprensiva y totalizadora de la "facticidad" presente", que se teje en la configuración de una sociedad fuertemente segmentada y compleja, y en la que parecen diluirse las posibilidades de síntesis, dada la estructura

2. Aludimos al presente como representación del contexto y del proyecto de vida en el tiempo asumido como real de los sujetos; ese presente opuesto y sacrificado por la teleología futurista del progreso. En la aniquilación tardomoderna de este presente, lo que aparece como tal es simplemente instante vaciado de ética y limitado a la inmediatez hedonista y vital más banalmente individualizada, en los términos de la política indiciaria caracterizada por Debray, como componente del Estado (videopolítica) actual (Debray, 1995:39, 40 y ss-): "La pérdida de las grandes metas ideales del viaje ('la marcha hacia el Progreso) sumerge a cada uno en la incertidumbre de lo que hay que transmitir, de modo que el "public message tranquiliza como último punto de anclaje", acomodamiento, en fin, con lo que es, y conformidad con lo que venga. (Debray, 1995:152-153).

diferenciada, antagonizada e irreductible de las demandas sociales. Lipovetsky diría "personalización" intensiva y difundida de los libre-electores-clientes-consumidores. Para Habermas, por su parte, ocurriría el desarrollo de "un equivalente funcional de la formación de ideologías", donde la forma totalizadora del saber cotidiano permanece difusa, y "la conciencia cotidiana queda despojada de su fuerza sintetizadora, queda fragmentada" (Habermas, 1990:501).

Desde esta perspectiva, la representación política (como **síntesis universal**) muestra inevitablemente su particularidad ocasional frente a los otros contenidos particulares, inefectivizándose, con ello, la representación misma, tanto en la dinámica político-decisional como en la dinámica de diversificación y entrelazamiento de los distintos intereses sociales. Ubicadas esas dos dinámicas en la base de la racionalidad del Estado Moderno, la plétora de representación aparece ahora imposibilitada de expresarse no sólo en el espacio social como normativización y sometimiento a la Ley legítima, sino también de transcribirse metapolítica y transpolíticamente en el tiempo social referido al sentido necesario del progreso.

Asistimos así, con la **dinámica fraccionante** y excluyente del capitalismo actual, a una **impotencia política** que convive con la acentuación de las prácticas autoritarias. Pero, a la vez, también asistimos, con la pérdida del sentido-centro y la erosión de los paradigmas jerárquicos o axiales de la racionalidad, a una difusión del tiempo, que pierde su significado teleológico y naufraga en el presente de una pluralización de sujetos a la deriva. Desde esta perspectiva asistimos, definitivamente, a una implosión de la **crisis del sujeto moderno**, inherente tanto a la pérdida del sentido-centro, a su pretensión soberana de racionalidad universal y, fundamentalmente, a su posible muerte referida a las potencialidades emancipatorias adscritas a la construcción del proyecto democrático.

En esta situación posmodernizada de crisis del sujeto y su identidad, el Poder junto con sus formas jurídico políticas de Estado, Partidos, etc., pierde también sus criterios modernos de fundamentación metapolítica (legitimidad). Los proyectos se hacen "autotélicos" para cada particularidad en la medida en que la contextualidad homogeneizante-futurizante del proyecto democrático, vinculado a la racionalidad del Estado, se diluye y la política no sigue, como en el siglo XIX, los impulsos sociales democrático-igualitarios.

El ejercicio de **Autoridad** se hace, igualmente, precario como punto de

encuentro en el **Consentimiento**, como ética de lo colectivo, como Poder Legítimo, y remite ahora a una proliferación de plexos axiológicos que fragmenta en múltiples direcciones al tejido social y hace que el Poder -como relaciones de fuerza- "tenga que legitimarse en marcos de justificación **ad-hoc**"(Lanz, 1993:7). La Democracia pierde, en particular, desde la perspectiva del individualismo neoconservador de este fin de siglo, su "magna humanista" y, a la vez, se **despolitiza** en el acto de contraposición absoluta y excluyente de Libertad y Justicia, es decir, entre el libre arbitrio del Poder y aquella triada moderna inseccionable de Ética, Derecho y Estado.

El Poder va creando sus nuevas formas de **Normalidad u Orden interior** (Foucault), que en el imaginario político de la "condición posmoderna" se traduce, con la "muerte del sujeto", en la prescindencia de la **crítica** como herencia ética de la Modernidad ilustrada. La definición **autónoma** de sus condiciones de vida se supedita a la dispersión y fragmentación de las prácticas. La Voluntad Moral se disuelve y el individuo des-subjetivizado se pierde en la multitud. Todo esto, en el proceso de "declive del espacio público como ámbito de confrontación de proyectos ideológico-políticos y, por ende, de implicación vital de los sujetos -individuales y colectivos." (Téllez, 1997:6).

La Fragmentación y el descentramiento posmodernizados de lo político se enfrentan, justamente, con el sentido colectivo contenido en el proyecto trascendente del individuo comulgando con la ética teleológica de la Modernidad. Ello se evidencia, en particular, en las imposibilidades crecientes para la identificación colectiva de intereses, metas, fines comunes, etc., representados en y por sujetos emancipantes (en la peculiar subjetividad del "nosotros" como entidad colectiva trascendente de la Modernidad), a partir de postulaciones ideológicas universalizantes en torno a la naturaleza humana. La trascendencia del Sujeto Moderno, como registro de lo colectivo, representable en un conjunto de intereses orgánicos, articulados como fuerza por una voluntad realizativa-a-futuro de proyectos existenciales está, sin duda, fuertemente erosionada y cada vez más desplazada por la irrupción de la lógica neoutilitaria, pragmática e individualizante (Sujeto Narcisista) (Téllez, 1996: 167-186), como tendencia del clima socio-cultural posmoderno. La "muerte del Sujeto" moderno y su voluntad emancipatoria supone, en el discurso posmoderno, la clausura del futuro en tanto proyecto acabado de sociedad alternativa del Sujeto único y trascendente proyectado en el tiempo por venir.

La quiebra del ideal de emancipación moderno es celebrado por Vattimo

en tanto posibilidad de advenimiento de la libertad como "erosión del principio de realidad". En línea con los postulados de Nietzsche y Heidegger, el sentido de realidad se expresa como pretensión metafísica de conocer, apropiarse y adecuarse a la estructura necesaria de lo real, en una voluntad de dominio que reduce las cosas, y al propio hombre, al nivel de la apariencia mensurable, manipulable y sustituible. De tal modo, pues, la "pérdida de la realidad" sería una efectiva posibilidad emancipatoria consistente en el desarraigo (*dépaysement*), como liberación de las diferencias, asumido con la "conciencia aguda" de la historicidad y la contingencia de cada particularidad: "Vivir en este mundo múltiple significa hacer experiencia de la libertad entendida como oscilación continua entre pertenencia y desasimiento" (Vattimo, 1994:19).

Desde esta noción, indudablemente que la democracia se traduce como débil acuerdo transitorio, cambiante con el acontecimiento y el azar, porque ella misma es contingencia histórico-cultural. Heterogeneidad y simultaneidad de los acontecimientos serían los componentes del presupuesto post-histórico de la condición posmoderna -de complejidad y caos- de las sociedades actuales. La idea de emancipación se traduce aquí no como fin último, sino como posibilidad presente de prácticas y efectos de emancipación (Vattimo, 1994:17), no como el reencuentro con "perdidas" o "alienadas" identidades o autenticidades predeterminadas, sino como un abreviado efecto de desarraigo que se pone de manifiesto en la primera identificación de la particularidad. De esta manera, la época posmoderna es una posibilidad de existencia de sujetos débiles, que ante la muerte de los dioses, fundamentan sus prácticas y discursos en acuerdos parciales, provisionales y contingentes. De hecho, la afirmación de la pluralidad que se produce y reproduce en el marco de la propia sociedad de mercado actual, se avisa posmodernamente como presencia-posibilidad de cambio radicada en el propio hecho-reconocimiento de existencia de las diferencias. En este sentido, el giro posmoderno redimensiona el tratamiento de los efectos de carácter autogenerativo de los sistemas descentrados que convierten a la actividad en la fuente reformadora, y se plantea, por el contrario, las posibilidades emancipatorias que puedan haber con la multiplicación de las imágenes del mundo, de las racionalidades "locales", con la liberación de las diferencias, del dialecto.

Sin embargo, asumir la Muerte de los Metarrelatos (Lyotard, 1986) y la contingencia absoluta de los fundamentos de legitimación o criterios de obligatoriedad del poder, puede muy bien, como señala Vattimo en su ensayo "Desencanto y Desilusión" (1994:199), conducir al descubrimiento de la igualdad y al

reconocimiento de las diferencias, pero no excluye también la posibilidad de una **"pura y simple liberación del juego de fuerzas y, por lo tanto también, de la voluntad de violencia o de predominio"**(S.N.). Efectivamente, coincidimos con Vattimo en que desencanto no se limita a una pretendidamente ingenua postulación de la reciprocidad comunicativa y de igualdad formal entre los individuos, tal como presenta la tradición liberal, desde los clásicos hasta Rawls, Rorty y Habermas³. Sobre todo, porque el planteamiento liberal no puede resolver la aporía que se desprende del tránsito dicotómico del individuo autárquico y egoísta al ciudadano. Esa tensión política básica de la modernidad, que con el derrumbe de las ideologías, se incapacita cada vez más para dar respuesta a la pregunta ¿Por qué debo ser moral?

Para Vattimo, esta situación traduce la inevitable insurgencia de la "voluntad de vivir", la cual, dejada a su libre arbitrio, reduce la vida social a la desnuda lucha del todos contra todos⁴. Aquí justamente, es donde introduce la necesidad de un replanteamiento ético que con el desencanto del mundo, nos impulse "hasta el extremo de que podamos ironizar también sobre nosotros mismos" (Vattimo, 1992:202). La ética de Vattimo, como capacidad de trascender la lógica de la lucha por la vida, remite, no obstante, a la voluntad de poder, y se manifiesta como una debilitada "piedad" o solidaridad para con el sufrimiento fundada en "esa especie de vocación de 'disolverse que justamente emerge como el rasgo de desencanto que nace de la modernidad". Es decir, que el único vínculo que nos inclinaría a una socialidad estetizada⁵, frente al sufrimiento del otro, resultaría de la propia autocompadecencia fugaz -que puede ocurrir o no- ante la toma de conciencia de nuestra absoluta finitud y terrible intrascendencia en

3 "No traicionar el desencanto significa también darse cuenta de que éste no puede limitarse a una pura y simple instauración de la reciprocidad comunicativa, o de la igualdad entre los individuos; es decir, al liberalismo [...] cuyo sólo defecto, como en el fondo piensa Habermas, estaría en que puede realizarse en la estructura de la sociedad liberal burguesa"... (Vattimo, 1992:200).

4 *La Voluntad del Poder como lucha de todos contra todos*, se puede traducir, en esta derivación, como la naturalización o aceptación de la política del más fuerte, quien también -siguiendo la misma lógica puede "asirse" de la muerte de Dios para no sentir obligación de justificar o intentar legitimar su poderío ante nadie.

5 En los términos de dar "una textura especial a los hechos de la realidad social bruta"(Martín, 1984:40), y como propensión de encubrimiento de las asimetrías y rugosidades sociales.

el mundo. Una piedad, por tanto, ajena a cualquier consideración afín a los temas humanistas e ilustrados de los derechos humanos (Vattimo, 1992:203).

El sentido de inmanencia afirmado por Vattimo -cerrado a todo orden, ley fija, racionalidad inherente o verdad trascendental, negando a toda clase de identidad absoluta-, circunscribe al hombre dentro del flujo incesante de la "voluntad de poder", como principio natural activo, sin argumentos para su vida y sin justificaciones para su muerte. Una voluntad de poder, que no es instrumento sino la vida misma, y que puede ser tanto sana como degenerada, dionisiaca o decadente. La ética, desde tal perspectiva, da paso al concepto central de "superación de sí", en el que la vida -siempre entendida como la vida de un individuo, y por tanto, siempre con objetivos individuales- se da nueva forma y se supera a sí misma ampliando su poder, viviendo el drama de inexorabilidad de la inmanencia: el eterno retorno, como recurrencia inacabable de estados transitorios traducible en el amor feti. En esta concepción, de asentimiento a la incertidumbre y a la creatividad continua, se radicaliza el proceso de secularización de los principios de normatividad política inaugurados con el planteamiento ilustrado (sin valores a priori, más allá de lo que los seres humanos deciden en el ejercicio de su autonomía). En este caso, el contexto de la inmanencia está marcado efectivamente por la transitoriedad, la tragedia y el carácter multifacético de la vida. Implica, por tanto, autonomía limitada y finita en el proceso autoestructurante de los seres humanos. A partir de aquí, creemos que es imposible erradicar la cuestión del Sujeto, en tanto ella remite a la pregunta por las condiciones históricas de su constitución como *agencement* vital, sin teleologías que lo condicionen o prefiguren.

Sin embargo, es pertinente alertar que las nociones modernas de contrato y consenso, materializadas en el Estado democrático y la Ley, pudieran traducirse también, desde una derivación de la perspectiva nietzscheana, sólo como expresión de la "moral del resentimiento", de la "moral del esclavo" que se afirma negando a los demás y sacrificando su libertad en aras de la seguridad proveída por la "red imaginaria de leyes y categorías fijas". Con esta derivación, se corre el peligro de que, con el afán de resistir a la metafísica objetivadora, olvidemos lo que en el Estado y la Ley actual hay en la historia de la lucha por la democracia, y por criterios más humanos para la convivencia social, resumidos, por ejemplo, en los universales de los *Derechos Humanos*.

Por esa razón, nos parece sumamente necesario deslindar la cuestión de la inmanencia radical, de una aporética visión del mundo signado absolutamente

por la imposibilidad de nexos que involucren al yo y al nos-otros, como parte auténtica en la definición de lo humano, de nuestra manera de existir y de proyectarnos en el ser. Una visión que se coloque al margen de este nexo, hace imposible incluso, como dice Luc Ferry (1991:15), cualquier ética, toda vez que no se puede introducir inteligibilidad cuando lo razonable y lo justo son considerados ilegítimos. Si nada mueve a la piedad, si nada mueve a la solidaridad, ¿por qué apelar a la ética como matriz de la voluntad de poder? Parece innegable que con la responsabilidad del hombre, que surge de la muerte de Dios, resurge también e inevitablemente la necesidad de una perspectiva ética⁶ a partir de la cual se reintroduce subrepticamente la marca de la subjetividad y su proyecto de dominio autónomo de la práctica humana sobre el devenir (sin desconocer las determinaciones de su componente azaroso y contingente), y no del devenir sobre la práctica.

Con esta última afirmación reivindicamos, apoyándonos en Yovel(1995), la inmanencia del mundo como horizonte abierto a interpretaciones múltiples y parciales, donde los seres humanos tenemos un papel constitutivo ontológico: "El mundo incorpora la actividad interpretativa del hombre; y el ser-ahí del hombre ilumina y da sentido a lo que en sí mismo es opaco" (Yovel, 1995:384). Pero ese acto interpretativo es antes que nada *Praxis*, es decir, acción de vivir, decidir y relacionarnos con el mundo, como portadores, traductores y proyectores de sentido interiorizado⁷ (no desde el aislado yo cartesiano, ni del sujeto trascendental kantiano). Esto presupone la ambivalencia de la condición personal, tanto en su posibilidad de determinación en un contexto social amplio, como en su más profunda e indeterminable individualidad. El individuo siempre es contingencia impredecible y, sin embargo, a través de él existen las formas históricas generales, por lo tanto, el individuo también tiene el poder y la

6 "El recurso a la ética supone un cierto compromiso con los procesos de subjetivación que llevan a la identificación de algún tipo de intereses, a la colectivización de determinados planos de la individualidad, a la medición entre lo privado y lo público"(Lanz, 1996:72).

7 "Es como entidad interior al mundo ('natural) como la raza humana cumple su papel en el ser, y también como criatura social, miembro de colectivos históricos a cuyo funcionamiento y modificación contribuye. El ser humano cumple su papel mediante la práctica, esto es, la encarnada interpretación del ser que precede a las imágenes culturales explícitas. Aquí radica la peculiar contribución de Marx a la filosofía de la inmanencia" (Yovel, 1995:385).

responsabilidad de socavar esas formas históricas y abrirlas a las transformaciones.

De esta manera, radicalizando la secularización y el desencanto del mundo, no podemos menos que afirmar, con Toni Negri (1994) que "el poder constituyente es un sujeto", no progresivo, sino "antítesis continua de toda progresión constitucional", por lo tanto, de **un sujeto que debe ir más allá de la modernidad**, en la medida en que ella se ha definido como desarrollo del pensamiento totalizante y de la racionalidad instrumental, imbricada en la propia lógica capitalista de producción del mundo y de la organización social⁸. Se trata de una trascendencia de la Modernidad que implique el replanteamiento de los sujetos individuales y colectivos⁹, la afirmación de la potencia de la multitud en lo político, que la modernidad había disuelto en lo social (léase Mercado, Historia, Progreso, Astucia de la Razón, etc.), y posmodernamente, en la producción de sentidos massmediáticos.

La posibilidad de ser -nunca como absolutez o totalidad- de esta **utopía ético-política**, alude a que, efectivamente, la idea no es (o no debe ser) la Razón hegeliana que se (o se tiene que) realiza en la tierra, porque la tierra es, desde nuestra concepción, el resultado de lo que las prácticas sociales mismas (de los hombres finitos) -en sus contingencias, con sus voluntades y con sus proyectos particulares, pero también en la forma en que se inscriban y/o las relaciones particulares que adopten con las determinaciones institucionales (cruzadas por una política de poder que se proyecta y reproduce en el tiempo) vayan disponiendo. De esta forma, el sentido aquí dado a la *utopía* es el de una idea que rechaza la proyección totalitaria de una Razón a futuro, pero que **si** piensa en la posibilidad de un futuro distinto que se-va-definiendo y va haciéndose a partir de la conjunción o encuentro de distintas voluntades políticas, en un replantea-

8 "La filosofía política moderna no nace de la administración, sino del miedo. Su racionalidad es instrumental para los fines del ordenamiento sólo en la medida en que lo es del lado de la represión. La angustia es la causa, la represión el efecto de la racionalidad instrumental. Lo moderno es pues la negación de toda posibilidad de que la multitud pueda expresarse como subjetividad" (Negri, 1994:395).

9 Ni sujeto individual, como entidad empírico-psicológica intradeterminada, al margen de toda determinación social constructiva de su condición de sujeto, ni sujeto colectivo trascendentalizado, en el que se "engulle" a los sujetos particulares y a los individuos social e históricamente constituidos.

miento afirmativo de la cuestión del Sujeto. No se trata, como se colige de lo dicho, de oponer, a la evidencia de una sociedad, "la evidencia de otra, como se podría oponer puntualmente el bien y el mal" (Mafessoli, 1977:46), sino de una acentuación de lo posible, "como crítica radical de lo dado, de lo aparente. Se trata de la práctica de la subversión" (Mafessoli, 1977:48). La utopía es, desde esta óptica, energía que impulsa hacia el conflicto con la realidad, y que a la vez, nos permite:

... 'habitar' en esta zona de conflicto. No estar en un lugar abstracto del mundo [...] sino en la zona donde la mutación misma, siendo nuestro horizonte, se vuelve el lugar del descubrimiento, de la invención, y de las percepciones de la felicidad en la caducidad (Rella, 1989:255).

Bibliografía

- CASULLO, N. (1989) (Compilador) **El Debate Modernidad Posmodernidad**, Buenos Aires: Punto Sur, 1989.
- DEBRAY, R. (1995) **El Estado Seductor**, Buenos Aires: Edic. Manantial.
- FERRY, L. (1991) **Filosofía Política. El Derecho: La Nueva Querrela de los Antiguos y los Modernos**. México: FCE.
- FERRY, L. (1991') **Filosofía Política. El Sistema de las Filosofías de la Historia**. México: FCE.
- HABERMAS, J. (1989) **Teoría de la Acción Comunicativa. T.I**. Buenos Aires: Taurus.
- HABERMAS, J. (1990) **Teoría de la Acción Comunicativa. T.II**. Buenos Aires: Taurus.
- HABERMAS, J. (1990') **Pensamiento Posmetafísico**, Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. (1991') **Escritos Sobre Moralidad y Eticidad**. Barcelona: Edic. Paidós.
- LANZ, R. (1993) **El Discurso Posmoderno/Crítica de la Razón Escéptica**. Caracas: UCV.
- LANZ, R. (1993') "Discurso Democrático y Posmodernidad", **Ponencia para el Seminario Post-Doctoral "La Democracia y la Sociedad del Nuevo Milenio"**. Valencia-Venezuela 28-29 octubre, mimeo.
- LANZ, R. (1996) "Lo que el Fin de la Política Quiere Decir", en Revista **RELEA**. No.1. Caracas: FACES -UCV
- LANZ, R. (1996') (Coord) **¿Fin del Sujeto?**, Mérida-Venezuela: C.P. ULA.
- LYOTARD, J.F. (1986) **La Condición Posmoderna**. Madrid: Cátedra.

- LYOTARD, J.F. (1992) "Notas Sobre Sistema y Ecología", en G.Vattimo: **La Secularización de la Filosofía Hermenéutica y Posmodernidad**. Barcelona: Gedisa.
- MAFFESOLI, M. (1977) **Lógica de la Dominación**. Barcelona: Edit. Península.
- MAFFESOLI, M. (1994) "La Socialidad en la Posmodernidad", en Vattimo, G. **En Torno a la Posmodernidad**. Bogotá: Anthropos.
- MARRAMAO, G. (1983) **Poder y Secularización**. Barcelona: Península.
- MARRAMAO, G. (1993) "Paradojas del Universalismo". Revista de **Filosofía Política** N°1, Madrid.
- MARTIN, G. (1984) **Ensayos de Antropología Política**. Caracas: Tropykos.
- NEGRI, T. (1992) **Fin de Siglo**. Barcelona: Paidós.
- NEGRI, T. (1993) **La Anomalía Salvaje**. Barcelona: Anthropos.
- NEGRI, T. (1994) **El Poder Constituyente. Ensayo Sobre las Alternativas de la Modernidad**. Madrid: Edit. Libertarias/Prodhufi.
- RELLA, F. (1989) "Arqueología de lo Inmediato" (Entrevista realizada por Mercedes Daguerre y Guilio Lupo) N. Casullo. **El Debate Modernidad Posmodernidad**.
- TELLEZ, M. (1997) "El Concepto de Posmodernidad: Desconstrucción del CRO-NOS". Caracas, FHE-UCV, mimeo.
- TORRES-RIVAS, E. (1990) (Compilador) **Política, Teoría y Métodos**. San José: Editorial Universitaria Centroamericana-Educa, 1990.
- VATTIMO, G. (1987) **El Fin de la Modernidad**. Barcelona: Gedisa.
- VATTIMO, G. (1992) **Ética de la Interpretación**. Buenos Aires: Paidós.
- VATTIMO, G. (1992) "Metafísica, Violencia y Secularización" en Vattimo G. (Compilador). **La Secularización de la Filosofía. Hermenéutica y Posmodernidad**. Barcelona: Gedisa.
- VATTIMO, G. (1994) "Posmodernidad: ¿Una Sociedad Transparente?, en Varios. **En Torno a la Posmodernidad**. Bogotá: Anthropos.
- YOVEL, Y. (1995) **Spinoza, el Marrano de la Razón**. Barcelona: Anaya & Mario Muchnik.