

# Una aproximación indecorosa a las categorías: democracia y ciudadanía

## An Indecorous Approximation of the Categories: Democracy and Citizenship

*Ana Julia Bozo de Carmona\**

### Resumen

La experiencia socio-política de fin de siglo se caracteriza por la crisis del modelo de Estado moderno y de la Democracia como régimen político. La posibilidad de una reconstrucción democrática de los sistemas políticos exige una labor deconstructiva de los conceptos básicos sobre los cuales se ha fundado el discurso democrático. Representaciones tales como ciudadano, consenso, soberanía, legitimidad, unidad social, interés general, son significaciones desmentidas por la facticidad socio-política. Se presenta una invitación a repensar los conceptos fundantes de la teoría democrática moderna en un esfuerzo por aprehender las complejas dinámicas y prácticas de fragmentación y pluriculturalidad características de la fractura finisecular.

**Palabras clave:** Democracia, ciudadanía, política, consenso.

### Abstract

The end-of-the-century social-political experience is characterized by crisis in the model of the modern state and in democracy as a political regime. The possibility of a democratic reconstruction of political systems requires a deconstructive effort as to the basic concepts on which democratic discourse is based. Representations such as citizen, consensus, sovereignty, legitimacy, social unity, and common interest are of unreliable significance due to social-political operability. An invitation to rethink these fundamental concepts of modern democratic theory is made in a effort to comprehend the complex practice and dynamic of fragmentation, and the pluricultural characteristics of secular fracturing.

**Key words:** Democracy, citizen, politics, consensus.

\* Instituto de Filosofía del Derecho “Dr. José M. Delgado Ocando”. Facultad de Ciencias Jurídicas y Política de la Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.

Vivimos una experiencia de emergencia de indescifradas realidades socio-políticas y jurídicas que parecen anunciar la agonía de la modernidad y su proyecto ilustrado de convivencia política democrática.

¿Puede la democracia como modelo de interacción política inscrito en la construcción liberal o neoliberal, sobrevivir al colapso del paradigma moderno de filosofía, pensamiento y acción?

¿Es posible construir una democracia “de nuevo cuño” inscrita en una concepción política que no exija la referencia necesaria a categorías racionales reconocidas como verdaderas y con legitimidad universal?

El modelo filosófico-político moderno o ilustrado es el origen o sustrato teórico de las democracias liberales contemporáneas características de los países del Atlántico Norte.

Ese modelo implica una interpretación metafísica de la democracia y otros problemas políticos fundamentales, tales como: la ciudadanía, la cultura cívica, la legitimidad política, la justicia de un régimen, la legalidad estatal, etc. Interpretación metafísica que está en la base de la democracia de corte liberal o neoliberal occidental como la única forma perdurable y legítima de convivencia política, sin la cual se impondría el despotismo o la anarquía.

Esta reflexión, inspirada Lyotard, Luhmann, Derrida, Nietzsche, Maffesoli, pretende sugerir algunos contextos alternativos desde donde trabajar con la democracia y la política.

Aquí se sostendrá que la posibilidad de sobrevivencia de la democracia como modelo político explicativo de la experiencia socio-política de fines de siglo (experiencia signada por dicotomías tales como: globalización/ reivindicación de las alteridades particulares comunitarias(1); Norte/Sur; neoliberalismo/neo-populismo, etc.), implica una labor previa de deconstrucción de la política –como práctica- y de la democracia –como discurso legitimador de aquella práctica.

La Teoría Política moderna presentó la democracia liberal (neoliberal, según la derivación más próxima en la historia), como una categoría totalizante sustentada en un discurso metafísico; una aproximación deconstructiva de la democracia debe deshacer tal vocación totalizante.

Contradecir la tendencia totalizante no resulta fácil si no se asume la ruptura con la racionalidad cognitiva-instrumental de la modernidad, inclinándonos hacia formas de saber que replantean la recreación y el cultivo de la estética.

Presento esta reflexión como un ejercicio de desplazamiento retórico deconstructivo circunscrito a ciertos conceptos y categorías básicas que están en la base de las democracias liberales occidentales.

Un prerequisite para participar en este ejercicio será, sin duda, romper con algunas de nuestras más caras representaciones. Por ejemplo, la representación de ciudadano (construida sobre la ficción individuo); la representación de unidad social (construida sobre la ficción de interés general); la representación de justicia

(construida sobre la ficción de igualdad, entre otras. A continuación me detendré sobre algunas “rupturas”.

1. La unidad del orden social se propone como sustancial y se ubica como un *príus* ontológico frente a la democracia como práctica cumplida en esa unidad. Se afirma que la unidad sustancial de la sociedad es “previa a” y condiciona la democracia.

Pero, la unidad social ha probado ser una unidad sólo funcional producida por el discurso político-jurídico de las democracias modernas.

Claude Leford denomina este desplazamiento explicativo como “desustancialización de la unidad social” (Leford, C., 1988).

Tanto los sujetos como las instituciones y relaciones carecen en absoluto de significado sustantivo si las consideramos previas e independientes del orden de significaciones en las cuales ellas son conocidas. Lo sustancial sólo puede ser apprehendido cuando es mediado por la red sígnica puesta por los discursos(2).

“No hay un sólo aspecto de pura factualidad al cual categorías de significación sean agregadas posteriormente; más bien, son estas categorías con sus particulares significaciones, las que constituyen la concreta particularidad de lo fáctico” (Cassirer, 1993: 210).

La unidad social es una creación discursiva del orden legal (normativo). No existe una categoría ontológica tal como orden social antes de ser creada por el derecho. En otras palabras, es la positividad jurídica la que determina el concepto y alcance o complejidad de la unidad del orden social.

Fácticamente, la característica constitutiva del orden social es la fragmentación.

La división social sustancial se manifiesta en las luchas por el reconocimiento de identidades y diferencias en nombre de una etnia, de una nación, del género, de la homosexualidad, etc. (Cf. Benhabid, S., 1998).

Nuestra condición contemporánea está marcada por la emergencia de nuevas formas de identidad política alrededor de todo el mundo y por la intensificación de perplejidades y tensiones entre la igualdad universal de los seres humanos proclamada por la teoría democrática y, la insurgencia de identidades comunitarias que reclaman el reconocimiento de su desigualdad.

Es una experiencia cotidiana percibir tendencias contradictorias. Por una parte, el proceso de globalización avanza a pasos acelerados extendiendo una civilización holística y –al parecer- homogeneizante que incluye desde Hong Kong hasta Lima; desde Pretoria hasta Helsinki a través de la integración virtual vehiculada por las redes informatizadas que han hecho posible aquel trastocado sueño de ubicuidad del ser humano.

Pero, por otra parte y simultáneamente, esa globalización se hace acompañar de una desintegración cultural y colectiva. India y Turquía, para citar dos de las más tempranas y antiguas democracias del tercer mundo, están en el epicentro de una lucha violenta que pone en entredicho el proyecto mismo de la democracia secular y representativa. ¿Necesito mencionar, además en este contexto, la guerra civil en la ex-Yugoslavia, o la destrucción de Chechenia por los rusos, o los conflictos nacionalistas de Azerbaiyán, Armenia, Macedonia y Grecia, o las continuas masacres tribales en Ruanda o, la fractura anárquica y sangrienta del orden político en Colombia?

Se despliega ante nuestros ojos una dinámica social que estamos lejos de comprender, pero que constata un vaivén peligroso y continuo entre la integración social mundial (a la que apuestan los crédulos de la globalización) y, la desintegración cultural y la reinsurgencia de movimientos separatistas étnicos, nacionalistas, religiosos y/o culturales (que atemoriza a quienes apostamos por la fragmentación y la reivindicación de un multiculturalismo).

Los reclamos de identidad por parte de grupos humanos, incluyen diferenciarse a sí mismos de otro/s que es/son distinto/s; de manera que la política de reconocimiento de identidades colectivas es, siempre y necesariamente, una política de creación de diferencias. Lo perturbador de este dato fáctico es la inevitable dialéctica entre identidad y diferencia que ese dato muestra, sino la creencia atávica -pero generadora de prácticas violentas- según la cual las identidades pueden ser mantenidas y garantizadas sólo eliminando las diferencias y las "otredades".

Estos desarrollos muestran que la universalización de la democracia liberal, la cual sólo algunos años antes Francis Fukuyama (1992) había enarbolado como el punto final de la evolución ideológica del ser humano, está muy lejos de ser una realidad.

La así llamada, por Fukuyama, "Aldea Global", visualizada como una consagración del modelo de democracia liberal, no parece ser el fin de la historia. Más que una aldea global, este inicio de siglo nos muestra la coexistencia de heterogéneas aldeas particulares que comparten un espacio global.

2. La esfera de lo público en las democracias occidentales de corte liberal se concibe como capaz -por sí misma- de producir normas y acuerdos políticos legitimadores de la unidad y estabilidad sociales, independientemente de las diversas concepciones del mundo y de la vida propias de etnias, clases, género y/o comunidades religiosas particulares. Se postula una independencia de la esfera de lo público en relación con la multiplicidad cultural y diversidad étnica.

Si aceptamos el hecho de que la tradición occidental es sólo una particularidad cultural más, la tesis de la autosuficiencia de lo público para proveer los recursos necesarios y suficientes que garanticen la unidad y estabilidad sociales, parece agotada. Tales recursos deben ser provistos por un consenso entre los miembros de las diversas comunidades culturales que hacen vida en un espacio político (3). Se impone una detotalización de la esfera de lo público para derivar hacia una interdependencia cultural de la misma.

De acuerdo con la tradición política de las democracias occidentales, la esfera de lo público es el ámbito de actividad donde se discuten y ejecutan decisiones acerca de la estructura institucional básica de la sociedad por los ciudadanos, quienes asumen la posición de individualidades libres e iguales, innata a la naturaleza humana.

La esfera de lo público, asume así una significación profundamente moral y metafísicamente totalizante ya que ajena a la doble variación representada por la pluralidad comunitaria y por la modificación de las representaciones morales debida a cambios epocales, acepta que la identidad cívica nominal (todo individuo es libre y es igual a los demás) constituye el sustrato productor y legitimador de la unidad y estabilidad sociales.

La totalización de la esfera de lo público impone a la sociedad un proceso de secularización cultural; esto es la aceptación necesaria de una única concepción (occidental e ilustrada) del mundo y de la vida que desestima la legitimidad e incluso la existencia de creencias y valores propios de comunidades étnicas, religiosas, de clase o de género particulares, los cuales deben sacrificarse en beneficio de conservar cada individuo su condición de “buen ciudadano” que aspira a la unidad y estabilidad sociales (Bien común).

3. El desgaste de las construcciones ilustradas sobre la razón y la naturaleza humana ha permitido un develamiento que muestra la nominalidad de la categoría ciudadano sobre la cual se apoya la definición de lo público.

El individuo, entendido como ciudadano o sujeto político innato es una abstracción cómoda y conveniente, pero ontológica y antropológicamente inexistente. Por efecto de las normas y su performatividad, la diversidad queda sofocada y en un plano de ficción metafísico, todos los individuos son ciudadanos iguales frente al Estado Soberano.

Ahora bien, en el plano sensible, un gran número de “ciudadanos” de las democracias liberales no actúan como individuos libres ni iguales en el espacio político por múltiples determinaciones -económicas mayormente- y, en consecuencia desarrollan escasas o ninguna de las habilidades cívicas que permiten una participación en el proceso de toma de decisiones, teóricamente productor de la unidad y estabilidad sociales

Tales individuos (que no ciudadanos) o bien se automarginan política y culturalmente como por ejemplo la secta de los Amish; o bien participan en movimientos culturales y políticos reactivamente hostiles al status como por ejemplo las guerrillas colombianas o los indígenas de Chiapas; o bien son excluidos por la violencia indirecta debida a circunstancias como el hambre, la pobreza, la insalubridad, la criminalidad, el analfabetismo (real, funcional y ahora informático), etc.

Estos grupos de individuos o ciudadanos nominales pertenecientes a comunidades étnicas, religiosa, de clase o de género, no necesariamente minoritarios, ostentan en las democracias occidentales de corte liberal un estatuto cívico claramente secundario o subordinado que contradice, en la práctica, el proceso de se-

cularización imperativa al que se inclina la concepción política occidental en lo tocante a la esfera de lo público. La aspiración totalizadora de la esfera de lo público ha colapsado.

La categoría de sujeto políticamente relevante, aquí identificada con ciudadano, es interpelada por su falta de coincidencia con el individuo real interactuante en contextos coyunturales de vida, el cual carece de las condiciones mínimas para participar en la construcción de decisiones en torno a cuestiones políticas relevantes.

4. La cultura política de la modernidad construyó el concepto de ciudadano a partir de los conceptos de autonomía del individuo y autonomía de la razón y, por esa vía infirió la categoría identidad cívica.

La autonomía individual se asumió como innata a la naturaleza humana y, así, un *prius* histórico y antropológico. La autonomía de la razón en relación al establecimiento de lo verdadero se concebía sólo sujeta a sí misma.

La teoría política moderna de corte liberal identificó la justificación de las dinámicas y acuerdos políticos con la aplicación práctica de aquella autonomía de la razón y aún más, concluyó que las actitudes, disposiciones y valores propios de la definición de ciudadanía resultaban una consecuencia necesaria de la autonomía individual y racional. De forma que, así como la razón humana indefectible y autónomamente tendía a la verdad; la condición de identidad cívica tendía a juicios políticos éticamente correctos.

El origen de tal paralelismo se remonta a 1620. Se produjo en Europa una reacción escéptica contra cualquier pretensión de verdad sobre doctrinas religiosas y argumentos de autoridad después de sufrir más de cien años de luchas civiles justificadas por tales disputas. Aquel escepticismo, identificado todavía hoy en día con Montaigne, encontró una alternativa en Descartes quien entendió que el escepticismo y el estado de guerras religiosas conducía a otro escepticismo: si la razón y el discurso racional eran incapaces de resolver las disputas doctrinales, entonces se legitimaba el uso de la fuerza para alcanzar dicha resolución.

Descartes rescata la autonomía de la razón en la cual se funda el proyecto ilustrado moderno. A partir de la autoevidencia y universalidad de su "*Cogito ergo sum*", Descartes distingue las proposiciones verdaderas cuyo contenido puede ser clara y distintivamente inferido, desde el punto de vista neutral culturalmente, de la pura representación decontextualizada, de las proposiciones que no lo son. Los enunciados verdaderos sólo para ciertos propósitos, en ciertos contextos o para cierta audiencia (léase: comunidades religiosas, étnicas, de clase o de género particulares) no son enunciados verdaderos. Tales discursos se medirían por otros parámetros distintos al de verdad, parámetros derivados de contextos externos y circunstancias accidentales; criterios arbitrarios y dependientes. La razón autónoma es externa a tales juicios.

Hobbes extendió el vocabulario y estilo de argumentación propios de ese discurso cognitivo cartesiano al campo de los asuntos políticos: su propuesta ra-

dicó en construir una ciencia de la moral y la política que fundara las pretensiones normativas de la política en los criterios derivados de la razón autónoma.

Pero fue Kant, quien nos ofreció la más acabada expresión del vínculo moderno entre la normatividad política y la doctrina de la razón autónoma.

La normatividad de los enunciados políticos, en la formulación kantiana, deviene indubitadamente del ejercicio autosuficiente de la razón humana autónoma. Huelga aclarar que la razón pura kantiana se entiende que utiliza criterios neutros e inferidos de la razón en sí; excluyéndose del uso racional los criterios producto de compromisos y/o lealtades culturales particulares.

El ser humano utiliza la razón en función de criterios y concepciones ajenos a contextualizaciones históricas y, externos a cualquier particularidad comunitaria (étnica, de sexo, de clase, etc.). El académico o científico es la persona pública paradigmática porque posee un conocimiento que es universal y sus juicios son estrictamente racionales, inferidos de la razón científica y neutra.

Kant da por sentada la vinculación metafórica entre el punto de vista autónomo de la razón pura y el punto de vista normativo del ciudadano individual. La encarnación social de la razón autónoma es el académico o intelectual autónomo y, el intelectual autónomo es otro nombre para designar al ciudadano autónomo. En consecuencia, la capacidad de conocimiento y la capacidad para la libertad política son, por definición, mutuamente implícitas e interdependientes.

Esa asimilación metafórica entre el punto de vista del ciudadano individual y el de la razón autónoma resulta en que la identidad cívica ostente una prioridad ontológica sobre la identidad comunitaria. Para la concepción política de la modernidad el punto de vista del sujeto cognoscente puro y contemplativo es el modelo ideal del punto de vista del ciudadano activo.

La apuesta por una deconstrucción de la comprensión de lo político y, específicamente, de la democracia, requiere que diseñemos una nueva manera de entender la naturaleza de la ciudadanía cuya definición no dependa del ejercicio de la razón en el sentido, metafísica y epistemológicamente, privilegiado que se le atribuye en la teoría política moderna.

Para nosotros, hoy en día, la doctrina de una razón humana como facultad autónoma y universal ha perdido credibilidad. La empresa humana cognoscitiva que se originó con la física matemática de Galileo y, la doctrina de la razón autónoma cartesiana como una explicación de aquella empresa, no serían hoy reconocidas por sus fundadores.

El estado actual de la ciencia la convierten en un espacio internamente complejo; donde trabajan sujetos cognoscentes autónomos no reductibles a un estereotipo universal; financiado por entes heterogéneos y transnacionales; militarmente vital, económicamente imprescindible; donde se practica investigación profesional y se trabaja a partir de recursos informáticos con multiaudiencias pluriculturales. La razón humana autónoma como categoría absoluta y autosuficiente es un concepto sencillamente obsoleto.

La asimilación entre el individuo capaz de usar la razón y el ciudadano competente para producir juicios políticos éticamente correctos o verdaderos, no explica ya nuestra experiencia de ciudadanía política.

“Una de las cosas que ha dejado el ultradesarrollo de las sociedades en la era del capitalismo tardío es la necesidad de reconocer que, más allá de los ideales liberales de igualdad y de la tabula rasa democrática, existe una ineludible pluralidad, una multiplicidad cultural y una diversidad étnica, que de alguna manera fragmenta los cimientos de la racionalidad moderna...

“Los ideales de la democracia formal, de los sistemas equilibrados de poderes, de la libre oferta y demanda, de los mercados sin fronteras, de las autopistas universales de información y comunicación, de la univocidad conceptual en torno a los derechos humanos, se encuentran en la conjunción de una crisis. Allí la tenemos, expresada puntualmente en las crisis electorales, en los desequilibrios de los vectores del poder, en los mercados imperfectos irregulables bajo la dogmática liberal, en la economía de dos mundos que se disputan una riqueza indistribuíble. En los conflictos étnicos y en el no disimulado racismo de las altas civilizaciones” (Esparza, J., 1997).

5. El sujeto político, en este escenario, es el ciudadano. Pero tal ciudadano no se identifica con el sujeto cartesiano sino con un individuo inscrito en un específico contexto comunitario, contexto que a su vez se reacomoda en un mundo de racionalidades fragmentadas y disímiles.

Los integrantes de contextos culturales distintos se distinguen no sólo en cuanto a la habilidad para manejar el vocabulario, las categorías y los criterios de valoración políticos, sino en la adopción de las habilidades cívicas tendientes a lograr acuerdos para la resolución de los conflictos.

Las condiciones cívicas no son innatas ni un derivado de la razón humana autónoma, sino que son productos culturales determinados por variables nutricionales, anatómicas, económicas, educativas, etc. contextualizadas según la pertenencia del ciudadano a cada comunidad cultural.

La ciudadanía, se presenta como una categoría relacional que debe ser construida atendiendo a las fragmentadas identidades comunitarias que caracterizan la sociedad de fines de siglo (4).

6. La idea de la soberanía popular como legitimadora de la acción política y, la idea de consenso mayoritario o significativo como estrategia para justificar la práctica política de los gobernantes electos es otro de los aspectos que requiere ser revisado.

La representación como relación jurídico-política llamada a garantizar la identidad democrática entre gobernantes y gobernados es una representación ile-

gítima y viciada de mediaciones tales como parlamentarismo, paternalismo, clientelismo, burocratismo, corrupción.

En las democracias partidistas tradicionales, particularmente las vividas en América Latina, los gobernantes representan los intereses del partido y/o de los grupos económicos que han cooptado las estructuras del gobierno. La representación partido/afiliados se torna también ilegítima por las dinámicas verticales y élitescas de toma de decisiones y de elección de líderes políticos.

Las reacciones antipartidistas han permitido la emergencia de líderes personalistas, cuyos seguidores sustituyen al partido, bien sea que adopten ésta u otra denominación. La representación en torno al líder se tiñe de legitimidad, pero tal legitimidad no alcanza a los funcionarios del gobierno, quienes resultan electos sólo como consecuencia de su inscripción en las filas de los seguidores del líder.

La mayoría numérica como principio dilucidador de los intereses colectivos sociales reduce la democracia a una estrategia instrumental que permite la formación de un gobierno.

Los intereses colectivos son un concepto vacío, ya que la instancia social es una masa desorganizada de individuos aislados cuyos intereses son tan incongruentes entre sí que la intención, decisión u opinión de la mayoría debe ser resuelta aritméticamente. (Cf. Dewey, J. 1969).

Los expertos en mediciones cuantitativas han ahondado sobre las limitaciones y desviaciones de este tipo de medición. En todo caso, existe en el ámbito científico-político gran escepticismo acerca de la idoneidad de elecciones repetidas (y los consiguientes mecanismos de contabilización de votos y votantes) para producir la coherencia entre las decisiones colectivas y las preferencias mayoritarias.

La utilidad de los referendos es significativa porque alimentan la ilusión de participación política de los ciudadanos y permiten la alternancia de las “élites” que manejan el poder político. Pero, tal utilidad no es argumento probatorio de la cualidad de las elecciones para expresar la voluntad popular mayoritaria o para mostrar la formación de un consenso.

La consensualidad fundada en una opinión mayoritaria o en el interés social es una falacia que refiere a un consenso sólo discursivo o formal forjado entre una audiencia no pertinente.

El trajinar hacia una práctica dialógica, legitimadra de la acción política compatible con las realidades de este fin inicio de milenio, pasa por la violencia de renunciar a los cómodos referentes de ciudadanía, igualdad, participación, etc. tal como los hemos entendido a partir del discurso democrático ilustrado.

7. Sugerimos un punto de partida que inicie su danza con los siguientes giros:

La interlocución o práctica dialógica debe concebirse y practicarse de forma tal que permita un intercambio imbricado en criterios valorativos y concepciones del mundo y de la vida sin espacios comunes.

La utopía del consenso es renunciable. Trabajemos para hacer posible un sistema plural que conjugue los disensos en una especie de consenso operativo cuya naturaleza sea esencialmente procedimental. (La propuesta es forjar acuerdos funcionales para “poder vivir juntos” (tal como reza el título del libro de Alain Touraine) sin ambicionar una ética homogénea o universalible.

La práctica social en la postmodernidad está constituida por redes de enunciados de la más diversa índole: denotativos, valorativos, técnicos, prescriptivos, experienciales, afectivos, estéticos, virtuales, etc. inspirados y comprometidos con muy distintas estructuras culturales.

Nada hace pensar que este conjunto de enunciados pueda entenderse a partir de metanarrativas sobre las cuales pueda constituirse un sentido común o consenso al modo que pretenden Habermas y otros autores exponentes de la así llamada *Ética Discursiva*.

Se impone una definición de audiencia pertinente (o interlocutor pertinente a los efectos e construir aquel consenso operativo) como categoría constitutiva de la condición de ciudadanía. Nutrición, educación, información sobre las opciones, criterio ilustrado, sensibilidad, juicio estético, aparecen como variables determinantes de pertinencia.

El consenso operativo -si lo hay- debe ser local y contextual; es decir obtenido entre los interlocutores pertinentes y siempre sujeto a eventuales rescisiones.

Sugiero indagar y desconstruir los complejos de relaciones socio-políticas para iniciar una actividad reconstructiva que se entrene en la práctica de convivir con la diversidad, la diferencia, la emergencia de nuevas subjetividades, la pluriculturalidad, y la pérdida de eficacia explicativa de universales tales como ciudadano, voluntad popular, destino histórico, Estado Soberano y tantos otros.

## Notas

1. Sobre el fenómeno de afirmación de los particularismos culturales, como los llamados movimientos de “Asianización”, “Hinduización”, o “Reislamización”, Véase Huntington, S., 1996).
2. Esta orientación se inspira en la “práctica discursiva” expuesta en **Arqueología del saber** (Foucault, M., 1979 ) y en la “Ontología del lenguaje” (Echeverría, R., 1996).
3. Sobre esta estrategia consensual para el logro de un acuerdo sobre cuestiones fundamentales en un régimen político Véase Rawls, J., 1985.
4. Sobre el problema de la identidad en la postmodernidad, Véase Bozo de Carmona, A. 1998.

## Referencias

- Arendt, Hannah (1973). **On Revolution**. New York, Penguin.
- Benhabid, Seyla (1998). *Democracy and Identity. In Search of the Civic Polity*. **Philosophy & Social Criticism**. Vol. 24, N° 2/3.
- \_\_\_\_\_ (1996). *Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy*. **Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political**. Ed. Seyla Benhabid. Princeton NJ, Princeton University Press.
- Bozo de Carmona, Ana Julia (1998). *Hacia una Teoría del Derecho Postmoderna*. **Dikaiosyne**. Revista del centro de Investigaciones Jurídicas de la ULA. Número 1. Mérida, ULA.
- Cassirer, Ernst (1993). *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriff*. **Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache**. Ed. Ernst W. Orth. Leipzig, Reclam.
- Dewey, John (1969). *The Ethics of Democracy*. **Early Works of John Dewey, 1882-1898**. Vol. I, ed. Jo Ann Boydston. Carbondale, Southern Illinois University Press.
- Echeverría, Rafael (1996). **Ontología del Lenguaje**. Chile, Ed. Dolmen, 1996.
- Esparza Bracho, Jesús (1997). *Contrapolítica y Derecho de un nuevo orden*. Ponencia presentada en el Seminario "Derecho Oficial, Contracultura y Semiótica del Derecho". Sao Paulo, Agosto.
- Focault, Michel (1979). **Arqueología del Saber**. Trad. Aurelio Garzón del Camino. México, Ed. Siglo XXI.
- Fukuyama, Francis (1989). **The end of the history and the Last man**. New York, Free Press, 1992. See also **The end of the history**.
- Habermas, Jürgen (1996). **Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy**. Trad. Williams Rehg. Cambridge MA, MIT Press.
- Huntington, Samuel (1996). **The clash of civilizations and the remaking of world order**. New York, Simon & Schuster.
- Kelsen, Hans (1981). **Vom Wesen und Wert der Demokratie**. Ira edición, 1929 Tübingen, Mohr.
- \_\_\_\_\_ (1968). *Das Wesen des Staates*. **Die Wiener Rechtstheoretische Schule**. Vol. 2. Ed. H. Klecatsky, R. Marcic y H. Schambeck. Viena, Europa Verlag.
- Leford, Claude (1988). **Democracy and Political**. Trad. D. Macey. Cambridge, Polity Press.
- Rawls, John (1985). *Justice as fairness: Political not Metaphysical*. **Philosophy and Public Affairs**. Número 14.
- Sandel, Michael (1982). **Liberalism and the Limits of Justice**. Cambridge, Cambridge University Press.
- Touraine, Alain (1998). **Igualdad y Diversidad. Las nuevas tareas de la democracia**. Argentina, Fondo de Cultura Económica.

