

El pensamiento para-postmoderno en Arendt y Cioran



Leticia Barrios Graziani

Ph.D. Doctora en Ciencias Sociales, Universidad de Carabobo.
Venezuela. Profesora de Sociología del Trabajo
leticiabarrios@hotmail.com

Recepción: 25 de junio de 2008 | Aceptación: 26 de octubre de 2008

Resumen

Con este ensayo se pretende explorar las posturas de Arendt y Cioran, así como sus proximidades con las concepciones postmodernas. Ambos autores han adquirido una importancia fundamental en el campo del pensamiento crítico contemporáneo. La complejidad de sus planteamientos hace que sus ideas sean poco propensas al encasillamiento en tendencias o en corrientes bien definidas. Por tal motivo, se realiza una modesta revisión del desencuentro de estos pensadores con tres cuestiones fundamentales de la llamada modernidad: el sujeto histórico, la Aufklärung en las acciones humanas y la idea de la utopía social.

Palabras clave

Postmodernidad
Sujeto
Razón
Para-postmoderno
Utopía
Pensamiento

The Thought for-Postmodernism in Arendt and Cioran

Abstract

This essay intends to explore Arendt and Cioran's stances, as well as their proximities with postmodern conceptions. Both authors have acquired a fundamental importance in the field of the contemporary critical thought. The complexity of their approaches make their ideas little prone to be categorized according to tendencies or to well-defined currents. For this reason, a modest revision of the disagreements of these thinkers with three fundamental matters of the so-called modernity is made: the historical individual, the Aufklärung in human actions and the idea of social utopia.

Key words

Postmodernism
Individual
Reason
For-postmodern
Utopia
Thought

Introducción



El concepto de para- postmodernidad, entendido en su justo sentido, significa dirigirse hacia, aproximarse a la postmodernidad (De La Garza *et al.*, 2008). Ni Arendt ni Cioran se consideran a sí mismos postmodernos; sin embargo, muchos de sus planteamientos se centran en una crítica irreductible a los valores y a los conceptos de la modernidad.

La cercanía de estos autores con lo postmoderno viene dada por el ánimo que caracteriza sus obras. La definición de Callinicos (1998) permite entender como una declaración autobiográfica el estado actual del espíritu de un sector de la intelectualidad occidental, traumatizada por las decepciones del socialismo real y del Estado benefactor.

La postmodernidad se manifiesta de diversas maneras; una de estas, consiste en reivindicar el nuevo individualismo, que bien pudiera ser el caso de Arendt. Otra expresión radica en confrontar las paradojas inherentes al ser humano y a la sociedad y caer en la absoluta postración, postura claramente manifestada en la obra de Cioran. Aunque de manera distinta, ambos ponen en tela de juicio lo que Lyotard (1999) denomina los metarrelatos, que no son otra cosa que los aspectos que han marcado la modernidad, tales

como: la razón, el progreso, la libertad, el trabajo, la tecnociencia y el cristianismo.

En consecuencia, ser postmoderno significa desconfiar de los metarrelatos de la modernidad, es no creer que sean válidos ni legítimos. Según Lyotard (1986), el discurso postmoderno tiene como puntos de partida tres aspectos fundamentales:

- a. La muerte de un sujeto que se autodefine como criatura, efecto o analogía de un principio absoluto y trascendental.
- b. La muerte del principio que garantiza la certeza y la posibilidad de la unidad interna en el sujeto, llámese dicho principio razón, espíritu o conciencia.
- c. La muerte de la teleología en la historia y, con ello, del principio de esperanza que permite derivar hacia el futuro la promesa de una redención individual en un reencuentro universal.

Los significados de las muertes anunciadas por Lyotard son múltiples. Según Vattimo (1990), implican que la sociedad ya no tiene unidad, de manera que ningún personaje, ninguna categoría social, ningún discurso posee el monopolio del sentido. Para Touraine (1995), por su parte, la postmodernidad es incompatible con lo esencial

del pensamiento social heredado desde hace dos siglos, especialmente con nociones como las de historicidad, movimiento social y sujeto. Mientras que para Jameson (1991), la postmodernidad se caracteriza por la esquizofrenia, pues el encierro perpetuo del presente suprime el espacio que permite construir la unidad de la cultura.

Estas muertes declaradas por Lyotard y que definen la condición postmoderna están presentes en las obras de Cioran y en menor medida en Arendt. Para verlo en detalle, a continuación se analizan las posturas de estos dos autores frente a tres aspectos significativos de la modernidad: la idea del sujeto histórico, la *Aufklärung* en las acciones humanas y la utopía social como realización de la historia.

Hannah Arendt

Arendt discrepa de la concepción del sujeto como colectivo y se inclina por el individuo o el ser humano como centro y problema. En su obra *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental* (2007) difiere de la concepción marxista. Considera que la clase obrera, haciendo de la emancipación del trabajo su bandera y de la igualdad política el instrumento, termina por convertir a la política en un fin sin sentido. Según la autora alemana, la forma correcta de la política está expresada en Aristóteles ya que, para él, la actividad más auténtica de la condición humana es la libertad y no la necesidad, como lo plantea Marx.

De este modo, el espacio público como topos del logos se funda en la victoria del

hombre sobre el aspecto animal de su vida, de ese *animal laborans* y de ese *individuo socializado* que aún en la utopía comunista sigue estando mutilado. Según Kristeva (2003), Arendt se aproxima, en este aspecto, a la noción de *Gestell* de Heidegger, que en efecto le deja a la actividad humana pocas oportunidades. No obstante, la autora propone soluciones como el nacimiento, el perdón y la promesa los cuales representan reordenamientos de la temporalidad del ser humano.

Así las cosas, se entiende por acción libre la de hombres que conviven en un espacio público y político, hombres en posesión justamente de esa prerrogativa que es la libertad sin adjetivación y que solo puede ser originaria del ciudadano de la polis. Si esta libertad se comprende como lo hace Marx, como salida de la necesidad, ya no se puede hablar más de política, sino de lo contrario a ella, es decir, de la ausencia de libertad característica del totalitarismo.

Como señala La Porta (2003), tales planteamientos convierten a Arendt en heredera directa de Tocqueville, ya que para comprender la condición humana busca la respuesta en los griegos, de modo tal que su reflexión no puede ser relacionada

de manera simplista con el pensamiento progresista sino, por el contrario, debe insertarse en el surco del pensamiento liberal que le es más afín.

En su obra *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, Arendt (2003) expone el dilema entre razón y condición humana. En este caso, la condición "inhumana" demostrada por los nazis, que justificaba el



exterminio y el horror, no es resultado de la locura ni del placer de matar sino de personas normales. Quiere decir, que la aplicación y ejecución de ideas o planes de exterminio humano y horrores similares, nacen de la racionalidad de una idea y se materializan con la racionalidad de un plan. El nazismo es interpretado, de este modo, como un fenómeno racional.

¿Cómo entiende, entonces, esta autora la condición humana? Para Arendt (1993, 23), "la condición humana consiste en que el hombre sea un ser condicionado, para el que todo lo dado o hecho por él se convierte en una condición de su propia existencia", lo que implica que el ser humano no es un ser constituido de una vez y para siempre, ya que permanentemente está cambiando su propia condición; esto ocurre debido a las circunstancias que encuentra y en las cuales se da como humano.

Pero Arendt está lejos de caer en el determinismo, porque si la acción de la liberación es un hecho individual, también lo es la responsabilidad de pensar y reflexionar. En este aspecto, coincide con autores como Garfinkel (2006), quienes rechazan el planteamiento de que los individuos son actores sociales que siguen irreflexivamente las normas impuestas por la sociedad. Él enfatiza que la reflexividad caracteriza las formas como el hombre utiliza el conocimiento y, por tanto, está presente en aquellas situaciones que se requieren analizar, manejar y transformar.

Varios autores (Jonas, 2000; Espósito, 2000) dejan entrever la fuerte tendencia hacia la intersubjetividad en el pensamiento arendtiano, aspecto este que sobresale en gran parte de sus obras, donde recalca, además, la idea de "la unicidad del ser":

Con la creación del ser humano apareció en el mundo mismo el comienzo como principio, lo que, desde luego, solo quiere decir que la creación del ser humano, en tanto alguien, coincide con la creación de la libertad. (Arendt, 1993, 18)

En tal orden de ideas, podría entenderse que Arendt se aproxima en muchas ocasiones a la postura idealista de la filosofía y específicamente a su vertiente ontológica; de ese modo, la idea del sujeto histórico pierde fuerza y el tratamiento que tiende a darle a este aspecto está más próximo a los planteamientos de los postmodernos.

Este carácter idealista de la autora resulta un aspecto polémico de su obra. Sin embargo, cuando se analiza especialmente su concepción de *la condición humana*, dicha postura se destaca en la periodización de la historia y en la carga valorativa y normativa que expone. A propósito, vale recordar la polémica entre Arendt y Adorno en relación con Walter Benjamin: uno de los aspectos que Adorno (2001) señalaba era el carácter idealista de Arendt, y veía en ella una filósofa que, por su influencia heideggeriana, caía en la identificación del sujeto y el objeto, es decir, en la posición idealista de la verdad como producto de la conciencia.

Por otra parte, los interrogantes de Arendt, sus definiciones y desarrollos corresponden a la problemática humanista. En este punto es oportuno traer a colación las consideraciones planteadas por Althusser, quien señala que es precisamente la filosofía idealista la que descansa, en todos sus aspectos y desarrollos, sobre la problemática de la naturaleza humana; así lo explica:

Para que la esencia del hombre sea atributo universal es necesario, en efecto, que sujetos concretos existan como datos absolutos; ello implica un empirismo del sujeto. Para que estos individuos concretos sean hombres es necesario que lleven en sí toda la esencia humana, si no de hecho, por lo menos de derecho; ello implica un *idealismo de la esencia*. (Althusser, 1975, 78)

De acuerdo con Althusser, la alternativa frente al empirismo-idealismo del sujeto y al empirismo-idealismo de la esencia es el materialismo histórico, por lo cual la pareja individuo-esencia humana es reemplazada por conceptos nuevos como fuerzas productivas, relaciones de producción, etc.

Con respecto a la *Aufklärung*, Arendt coincide en varias de sus obras, en torno al tema de la razón, con su principal maestro; particularmente, en *Los orígenes del totalitarismo* (2004). Según Heidegger (1994), en el mundo administrado y con el reinado de la técnica, el devenir de la razón habrá consistido en no fijarse ya objetivos por sí misma, en transformarse de razón objetiva que procura ser, en razón puramente instrumental. Paralelamente, la voluntad ya no está asignada a ningún fin; el dominio del mundo ya no apunta, como en Descartes o en la Ilustración, a emancipar a los hombres y procurarles felicidad, sino que se transforma en la búsqueda del dominio por el dominio mismo.

Para Ferry y Renaut (2001), Heidegger manifiesta un punto de vista similar a los teóricos de Frankfurt. Según Horkheimer (2002), la sociedad moderna ha generado una razón instrumental, y con ella, la masificación y la alienación de los individuos; por tanto, una destrucción de la conciencia.

Arendt no comparte totalmente el nihilismo de Heidegger. En *Los ensayos de comprensión 1930-1954* (2005) concibe el hombre real como un ser dotado de acción y entendimiento que puede y debe velar por el cuidado de un mundo. Allí, esos conceptos que definen la condición humana se desenvuelvan real y eficazmente.

Con el concepto de "acción", Arendt (2002, 38) establece sus diferencias con el nihilismo: "Sólo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un Dios son capaces de ella, y sólo ésta depende por entero de la constante presencia de los demás".

De este modo, el carácter originario de la vida humana es la praxis en el sentido aristotélico de acción; distinta de la producción y de la teoría. La acción es la actividad humana por excelencia puesto que mediante ella se revela el ser del hombre. Ni la labor ni el trabajo permiten esta revelación, pues son actividades sometidas a la necesidad y al orden natural. La praxis así entendida es condición del aparecer del ser del hombre: "una vida sin

acción ni discurso está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser vida humana porque ya no la viven los hombres" (Arendt, 2002, 200).

En este punto, precisamente, se sostiene la crítica arendtiana de las ideologías totalitarias. Las ideologías reifican al hombre, anulan toda posibilidad de "acción" y lo reducen a un mero juguete de la naturaleza. Arendt (2004, 571) rechaza toda categoría socializante del ser humano, ya que la considera una amenaza para la libertad del hombre. Niega que la ideología pueda ser liberadora, pues en ella subyace la intención de la dominación o el ejercicio irrestricto del dominio:

La ideología promete explicar todo el acontecer histórico, la explicación total del pasado, el conocimiento total del presente y la fiable predicción del futuro [...] el pensamiento ideológico se torna independiente de toda experiencia de la que no puede aprender nada nuevo incluso si se refiere a algo que acaba de suceder. Por eso, el pensamiento ideológico se torna emancipado de la realidad que percibimos con nuestros cinco sentidos e insiste en una realidad «más verdadera», oculta tras todas las cosas perceptibles, dominándolas desde este escondrijo y requiriendo un sexto sentido que nos permita ser conscientes de ella.

A partir de una definición ontológica de la libertad humana en la esfera pública, la autora concibe la pluralidad como la condición de la acción, de la vida política, de la libertad. Y a través de esta interpretación se puede entrever en Arendt (1993, 22) una aproximación a la utopía, más cercana a lo político que a lo social: "Si la acción es la única actividad que se da entre los hombres sin intervención de cosas o materia, es precisamente, la pluralidad, la que hace posible esta actividad".

Finalmente, para Arendt, el ser humano es un ser de palabra y acto; origen y principio de la libertad, que además es poseedor del *liberum arbitrium*. Esto significa que el hombre es capaz de decidir por sí solo a partir de un motivo, y es apto para elegir entre lo bueno y lo malo.

Emile Cioran

Emile Cioran considera al hombre aislado del contexto social y de los otros hombres. Su postura se acerca a la interpretación existencialista de "solo el hombre existe". El ser humano es un ser incompleto, finito y frustrado frente al sistema ordenado, englobante y determinista que lo rodea.

Así define Nuño (1980, 165) la postura existencialista:

El existencialismo entiende el carácter precario y ambiguo de la realidad humana y ha reconocido en todo momento, y aún con manifiesta complacencia en ciertos casos, la primacía de una realidad extraña al hombre ante la cual éste se encuentra en situación de incómodo enfrentamiento.

Desde esta perspectiva, el sujeto es para Cioran (1988b, 72) una categoría inexistente, muerta, que en el mejor de los casos estará a merced de la naturaleza vil del ser humano:

El pueblo se sabe ya a qué está destinado: a sufrir los acontecimientos y las fantasías de los gobernantes, prestándose a designios que lo invalidan y lo abruma. Cualquier experiencia política, por avanzada que sea, se desarrolla a sus expensas, se dirige contra él: el pueblo lleva los estigmas de la esclavitud por decreto divino o diabólico.

Este autor acompaña su noción del sujeto con el escepticismo cínico, que consiste en concebir el mal como parte esencial y componente de la vida; esto significa que interpreta al hombre como un ser esencialmente "malo". En el *Ensayo sobre el pensamiento reaccionario* afirma que "el mal es algo natural, el mal posee el mismo valor que el bien, al que incluso supera en indestructibilidad y plenitud" (Cioran, 1985, 21).

Esta concepción se encuentra expresada con amplitud a lo largo de toda su obra, especialmente en *Breviario de podredumbre*:

En la escala de las criaturas sólo el hombre puede inspirar un asco perdurable. La repugnancia que provoca un animal es pasajera; no madura en el pensamiento, mientras que nuestros semejantes alarman nuestras reflexiones, se infiltran en el mecanismo de nuestro desapego del mundo para confirmarnos en nuestro sistema de rechazo y aislamiento. (Cioran, 1988a, 12)

También se puede entender el existencialismo de Cioran como una suerte de antihumanismo. Para Ferry y Renaut (2001, 12), el antihumanismo contemporáneo es:

La tendencia filosófica de repudio de la modernidad que, rencoroso o angustiado, a menudo injusto, a veces legítimo, se ejerce en nombre de un punto de vista situado en una exterioridad radical que reduce todo compromiso con la modernidad a un acomodamiento.

La postura del autor rumano se acerca también a lo que se conoce como nihilismo, tal como lo define Heidegger (2000, 32):

Cuando los valores supremos se desvalorizan y surge la experiencia de que el mundo no corresponde ni corresponderá jamás a lo que creemos de él idealmente, cuando surge incluso la sensación de que todo no hace más que ir hacia lo malo y lo vano, y que este mundo, por lo tanto, es el peor de los mundos, un «pessimum», entonces aparece la actitud que en la época moderna suele llamarse «pesimismo», la creencia de que en el peor de estos mundos la vida no vale la pena ser vivida ni afirmada.

En síntesis, en Cioran se encuentran juntos existencialismo, antihumanismo, nihilismo, irracionalismo y pesimismo. Todo ello se puede resumir en una clara conciencia de la barbarie, que se embarga de un espíritu destructivo y reniega de todo vestigio de la *Aufklärung*, rechazando la existencia de una posible conciencia crítica y racional. En este autor predomina la convicción de que se avanza irremediamente hacia la destrucción. Su "doctrina de la caída" significa que no hay otra posibilidad en el desenlace de la historia que la propia decadencia:

Ningún desenlace, ninguna solución existe a los conflictos que asolan a las sociedades, ni posibilidad alguna tampoco de cambio radical que pudiera modificar su estructura: la historia, tiempo idéntico, es el marco en que se desarrolla el proceso monótono de nuestra degradación. (Cioran, 1985, 28)

Fernando Savater (1990) explica bien el pesimismo cioranista; lo define como la postura teórica que considera que los más altos ideales humanos (felicidad, justicia, solidaridad, etc.) nunca podrán ser conseguidos de manera satisfactoria ni individual ni colectivamente. Es el dolor y la contrariedad los que tienen una presencia abrumadora y determinante en la existencia humana. Frente a ello, la muerte se convierte en la única liberación definitiva.

En este orden de ideas, la utopía es para Cioran igualmente inaceptable. Él, una vez más, cuestiona todo tipo de fe o esperanza en doctrinas, sean estas de derecha o de izquierda, ya que resultan irrelevantes las diferencias que pueda haber entre

unas y otras, lo fundamental es que todas ofrecen una redención. En este sentido, señala:

Pasar de una concepción teológica o metafísica al materialismo histórico es simplemente cambiar de providencia [...] coinciden en lo profundo, participan en la misma naturaleza y no se diferencian más que aparentemente, en la máscara que asumen. (Cioran, 1985, 14)

Cioran expresa con ácidos aforismos las mismas ideas en todas sus obras. De esta forma, recoge la profunda reacción ante los rasgos más acusados del hegelianismo, a saber, la completa racionalización de todos los procesos tanto naturales como históricos y la absoluta integración o totalización de lo individual en el conjunto. Al respecto, Nuño (1980) considera que la reacción antihegeliana de este sello termina por reivindicar de alguna manera la autonomía del individuo, en tanto realidad irreductible, o por exaltar las tendencias irracionales.



Conclusiones

1. Del pensamiento arendtiano se desprende una visión del sujeto individual, o una suerte de "individualismo asociativo", es decir, un sujeto que se asocia, pero que ha de permanecer independiente y libre. La conciencia y la responsabilidad no provienen de ideología alguna. De allí se puede inferir el concepto de libertad positiva, esto es, que el hombre puede cambiar cuando quiera sin la necesidad de una conciencia externa.
2. Arendt comulga con lo postmoderno en la medida en que la acción colectiva pierde toda existencia. Su rechazo a la disolución del individuo en los colectivos sociales y al determinismo histórico es evidente en sus planteamientos: "Sin la libertad mental para afirmar o negar la existencia, para decir sí o no, no sería posible acción alguna, y la acción es, desde luego, la verdadera materia prima de la política" (Arendt, 1973, 13).
3. Lo postmoderno descalifica las ideologías y declara la obsolescencia de las vanguardias. Según la pensadora alemana, la ideología impide la autodeterminación de los individuos y conduce a los totalitarismos. La condena a la ideología también aparece con insistencia en el pensamiento reaccionario, tal como se aprecia en la obra de Popper (2006). Así mismo, su crítica a los totalitarismos, según Cerroni (1976), se inserta en la tradición del anticomunismo tal como aparece en las obras de J. L. Talmon (1952) y Aron (1968).

4. El debate postmoderno se centra políticamente en el dilema autoritarismo y democracia (Laclau y Mouffe, 2004). Para Arendt, este pareciera ser un tema de interés, pues en su obra se prefigura la utopía liberal del pluralismo. Para ella, la condición indispensable de la política es la irreductible pluralidad que queda expresada en la diferencia entre los individuos. Autores como Blackburn (1976) consideran que la sociedad plural es un agradable eufemismo del capitalismo, desarrollado ampliamente en la tradición sociológica de Parsons (2000) y Dahl (2002). Las teorías pluralistas conciben a los individuos como seres pasivos, privados de protagonismo social y garantes de la paz social.
5. Con respecto a Cioran, sus ideas representan un síntoma del pensamiento postmoderno contemporáneo, el cual se encuentra inmerso en el irracionalismo y en lo que Lipovetsky (1998) denomina la superindividualización de los seres. A la *Aufklärung* le siguió el desarrollo de pensamientos ubicados en la corriente irracionalista de la filosofía, profundamente pesimistas, los cuales tienden a culpar a esta de muchas calamidades, tales como los totalitarismos y el exceso de optimismo.
6. Marx y Engels (1975, 112) explicaban estos vaivenes del pensamiento occidental; decían que a la fase ascendente de una ideología o "conciencia constructiva" le seguía su liquidación y su ruina o "conciencia destructiva". De acuerdo con este razonamiento marxista, Cioran podría ser considerado como un representante de la decadente ideología burguesa.
7. La conciencia de la destrucción en Cioran se puede entender como resultado de las profundas tendencias contradictorias de la sociedad contemporánea, roída por todo tipo de antagonismos; en este sentido, la filosofía irracionalista representa la exposición paradójica de una imposible racionalización de lo irracional (Nuño, 1980).
8. Ahora bien, queda por contestar la pregunta que hiciera Marcel (1976, 34): ¿Quién tiene, pues, la culpa? Los existencialismos, nihilismos y otros ismos afines responden con precisión: ¡Inculpables no hay! Las perspectivas ontológicas ven la culpa en el ser humano. Arendt lo relaciona con la incapacidad de pensar o reflexionar y, al mismo tiempo, con la ausencia de libertad. Finalmente, una última interrogante: ¿Seguirá el desasosiego de los seres humanos, expresado tanto en Arendt como en Cioran, el que siga marcando el rumbo del pensamiento contemporáneo?

Bibliografía

Adorno, T. (2001). *Sobre Walter Benjamin*. Madrid: Cátedra.

Althusser, L. (1975). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.

Arendt, H. (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Madrid: Encuentro.

Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Madrid: Caparros.

_____. (2004). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.

_____. (2003). *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.

Arendt, H.. (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.

_____. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

_____. (1973). *Crisis de la República*. Madrid: Taurus.

Aron, R. (1968). *Democracia y totalitarismo*. Barcelona: Seix Barral.

Blackburn, R. (1976). *Introducción a la cultura burguesa*. Medellín: La Oveja Negra.

Callinicos, A. (1998). *En contra del postmodernismo*. Bogotá: El Áncora.

Cerroni, H. (1976). *Teoría política y socialismo*. México: ERA.

Cioran, E. (1988a). *Breviario de podredumbre*. Madrid: Taurus.

_____. (1988b). *Historia y utopía*. Barcelona: Tusquets.

_____. (1985). *Ensayo sobre el pensamiento reaccionario*. España: Morgana.

Dahl, Robert (2002). *La democracia y sus críticos*. Barcelona: Paidós.

De La Garza, E. y J. Celis. (2008). "Crítica a la razón para-postmoderna (Sennet, Bauman, Beck)", *Revista latinoamericana de estudios del trabajo*, 19. Valencia, Venezuela. pp. 9-38.

Espósito, R. (2000). "¿Polis o comunitas?", Fina Birulés (Coord.): *El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, 92-117.

Ferry, L. y A. Renaut. (2001). *Heidegger y los modernos*. Buenos Aires: Paidós.

Garfinkel, H. (2006). *Estudios en etnometodología*. Madrid: Anthropos.

Heidegger, M. (2000). *Nietzsche II*. Barcelona: Destino.

_____. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal.

Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Barcelona: Trotta

Jameson, F. (1991). *Post-modernism of the culture logic of late capitalism*. London: Verso.

Jonas, H. (2000). "Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt", Fina Birulés (Coord.): *El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, pp. 9-23.

Kristeva, J. (2003). *El genio femenino. 1. Hannah Arendt*. Buenos Aires: Paidós.

Laclau, E. y C. Mouffe. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

La Porta, L. (2003). "Gramsci, Arendt y la revolución", *Herramienta*, 22 (Revista de debate y crítica marxista). Buenos Aires, pp. 127- 140.

Lipovetsky, G. (1998). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.

Liotard, J. F. (1999). *La postmodernidad explicada a los niños*. Barcelona: Gedisa.

_____. (1986). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.

Marcel, G. (1976). *Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Marx, K. y F. Engels. (1975). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Pueblos Unidos.

Nuño, J. (1980). *Sentido de la filosofía contemporánea*. Caracas: UCV.

Parsons, T. (2000). *El sistema social*. Madrid: Alianza Editorial.

Popper, K. (2006). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Madrid: Paidós.

Savater, F. (1990). "El pesimismo ilustrado", *Razón, tradición y modernidad: Re-visión de la ilustración hispánica*. Madrid: Anagrama, pp. 84- 339.

Talmon, J. L. (1952). *The origins of totalitarian democracy*. New York: Beacon Press.

Touraine, A. (1995). *Crítica de la modernidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Vattimo, G. (1990). *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós.