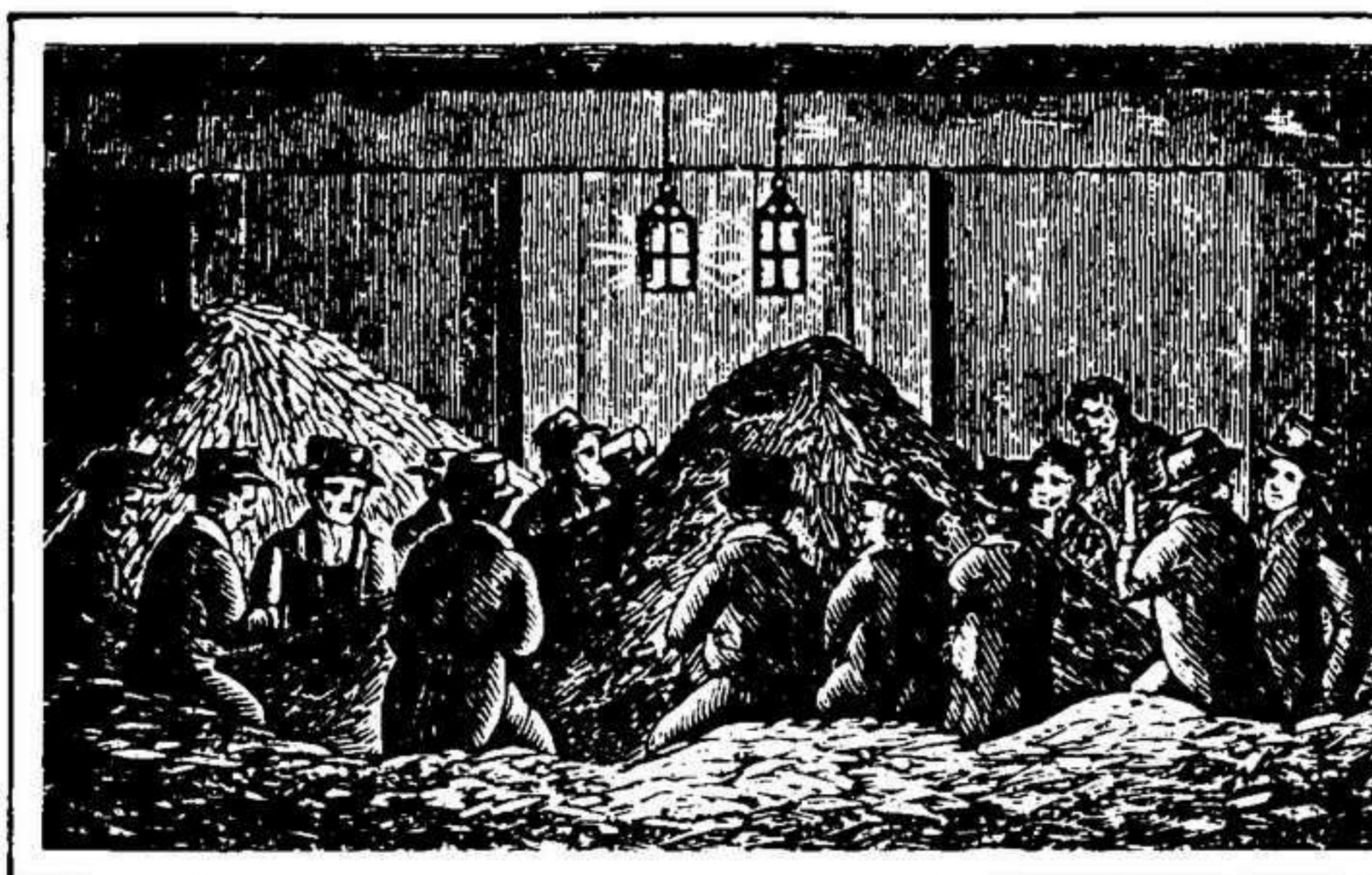

LA DEMOCRATIZACION EN UNA CULTURA POSMODERNA

Norbert Lechner

análisis y debate



4

Crear una cultura política democrática

La lucha política es siempre también una lucha por definir la concepción predominante de lo que se entiende por política. ¿Qué significa hacer política? ¿Cuál es el campo de la política? Las preguntas nos remiten a la cultura política. Este tema, de por sí difícil de estudiar, plantea dificultades aún mayores en los procesos de democratización. Aquí no se trata solamente de analizar la(s) cultura(s) política(s) existentes, sino de *crear* una cultura política democrática. Por poco que profundicemos los procesos de democratización, constatamos que la génesis de una cultura política democrática es uno de los aspectos centrales. Me quiero referir a un momento habitualmente no considerado: el contexto internacional.

La importancia del ambiente ideológico-cultural internacional en las luchas políticas de cada país es particularmente notoria en el caso de las sociedades lati-

noamericanas, cuya organización y pensamiento políticos se desarrollan, desde la época colonial, bajo la influencia de la tradición ibérica y anglosajona. Al respecto contamos con importantes estudios históricos. Pero la influencia del pensamiento político occidental no se debe sólo a una tradición intelectual, propia al «mestizaje cultural» de nuestras sociedades. Estas se han «capitalizado» tan extensiva e intensivamente que no podríamos interpretar la realidad nacional sin recurrir a las categorías explicativas del capitalismo. Tanto el marco externo como la dinámica interna de América Latina están condicionados por la «lógica» capitalista. Sin embargo, cualquiera que se haya referido al Estado y la burguesía, al individuo o la racionalidad, sabe el carácter «sui generis» de la realidad latinoamericana. Ahora bien, si toda teoría ilumina algunas cuestiones y escamotea otras, en el caso de América Latina las dificultades son todavía mayores. Las concepciones y prácticas políticas que elaboramos en nuestros países no pueden prescindir del debate político-ideológico en los centros metropolitanos; pero estos esquemas interpretativos, a su vez, tienden a distorsionar nuestros planteos de los problemas que enfrentamos.

Me permito recordar esta dificultad bien sabida para prevenir contra análisis demasiado lineales. No le faltan buenas razones a quienes parten de una «definición mínima» de la democracia para investigar los factores que favorecen u obstaculizan, aceleran o frenan el desarrollo de un régimen democrático. En efecto, los estudios funcionalistas suelen ser más claros y acotados. Más fructífero, sin embargo, me parece un enfoque dialéctico que aborde en conjunto las formas de democratización y los problemas históricos de determinada sociedad. Con ello aludo a las transformaciones ocurridas en las sociedades bajo la dictadura; independientemente de cómo califiquemos tales transformaciones, el hecho es que la sociedad es otra. La dictadura no es un mero paréntesis y, en consecuencia, no podemos repetir formas anteriores. Pero no se trata sólo ni principalmente de considerar las nuevas condiciones sociales. Junto con las experiencias de ruptura, hay líneas de continuidad; nuestros países arrastran problemas históricos —basta citar la cuestión nacional o la cuestión social— que incluso fueron agravados por el régimen militar. Bajo este punto de vista, el autoritarismo pertenece a un ciclo pasado y expresa su crisis. De ahí la demanda por nuevas formas de concebir y hacer política.

La búsqueda de nuevas formas de hacer política, la elaboración de nuevas concepciones de la política, se insertan en un contexto internacional que podríamos denominar cultura posmoderna. La pregunta es: *¿en qué medida, 1) la cultura posmoderna contribuye a generar una cultura política democrática que 2) sea capaz de responder a los problemas históricos de nuestras sociedades?*

Sin entrar en el debate acerca de la «posmodernidad» quiero señalar dos elementos del actual «clima cultural». *Por un lado, expresa un proceso de desencanto*, particularmente el desencanto de las izquierdas. Estas ya no creen en el socialismo como meta predeterminada ni en la clase obrera como sujeto revolucionario y aborrecen de una visión onmicomprensiva de la realidad. Intelectualmente, ello conlleva una crítica de aspectos centrales del marxismo y, más general, de toda una tradición política: crítica a una filosofía de la historia, a la idea de sujeto, al concepto de totalidad. Es una crítica que toma distancia, sin pretender elaborar un paradigma alternativo. Este carácter más bien expresivo de la cultura posmoderna se muestra, *por otro lado, en el surgimiento de una nueva sensibilidad*. Me llaman la atención dos rasgos: el desvanecimiento de los afectos, un enfriamiento de las emociones y, por otra parte, una erosión de la distancia histórica-

crítica, aplanando la vida social a un *collage* sin relieves. Aunque sean rasgos propios de una sensibilidad principalmente estética, contrarrestados por otras tendencias (el énfasis en la subjetividad y, en particular, en la autenticidad e intimidad o el papel del fundamentalismo político-moral), hay que tener en cuenta este «estado de ánimo», primordialmente juvenil, al repensar el significado actual de la política.

Dicho en términos muy generales y tentativos, creo ver en la cultura posmoderna la expresión de una *crisis de identidad*. Ella refleja la falta o erosión de una articulación de los distintos aspectos de la vida social que permita afirmar la experiencia de un mundo vital común. Pues bien, ¿no es la desarticulación o, para usar una expresión habitual, la «heterogeneidad estructural» uno de los grandes problemas históricos de la sociedad latinoamericana? ¿No es precisamente la fragmentación del tejido social uno de los efectos más graves del autoritarismo? Aún cuando el problema de identidad sea ciertamente una cuestión fundamental en la constitución del orden en América Latina y sea posiblemente una de las causas de la convulsión en los países de Europa y América del Norte, no se trata del mismo fenómeno. No es la ocasión para explorar y contrastar las raíces históricas, el marco social y las interpretaciones teóricas en uno y otro caso. No obstante, aunque se trata de fenómenos de desarticulación diferentes, estas experiencias diferentes remiten a un problema político compartido: la elaboración de un marco de referencia colectivo.

Aunque las sociedades latinoamericanas tengan que elaborarse una identidad social razonable por encima de todo a partir de su propia —heterogénea— modernidad, el clima posmoderno no les es ajeno. El debate que se desarrolla en Europa y Estados Unidos sobre la posmodernidad contribuye, creo yo, a reflexionar precisamente la articulación de un orden colectivo por medio de una cultura política democrática. En particular, dirige nuestra atención sobre dos dificultades básicas. Por una parte, la indeterminación del espacio de la política. Una vez que el espacio político deja de ser visto como un ámbito natural y/o inmutable, surge la pregunta por los límites que distinguen lo político de lo no-político. Es interrogarnos acerca de qué pertenece a la política y también qué cabe esperar de la política. Según sean trazados esos límites, se establece cuáles aspectos de la vida social pueden ser articulados en una identidad política. Por otra parte, llama la atención sobre la precariedad del tiempo. Lo políticamente posible depende del tiempo disponible, de nuestra disposición sobre el tiempo. Si no logramos producir continuidades temporales, tampoco logramos constituir identidades colectivas.

La indeterminación del espacio de la política

Desde la década de los 30 y especialmente después de 1945 las sociedades latinoamericanas viven un proceso de modernización de efectos contradictorios¹. Las dinámicas de secularización y de marginalización social cuestionan los fundamentos del orden establecido, incluso en aquellos países que parecían haber resuelto la cuestión nacional y la cuestión social. En este marco veo la «inflación ideológica» de los 60. Respondiendo a una amenaza de disolución y atomización social, nace la búsqueda de una visión totalizadora capaz de unificar el proceso social. Aún bajo signos políticos distintos o antagónicos, esa búsqueda de identidad sigue una pauta similar. Me parecen característicos tres rasgos.

1. La sacralización de los principios políticos como verdad absoluta. Ello conlleva un doble efecto: hacia dentro, fomenta y consolida fuertes identidades colectivas, propias de comunidades religiosas. El precio de la cohesión interna es, hacia fuera, la rigidez en la distinción, una intransigencia en las negociaciones. La pureza teme la contaminación; mayor es la consistencia ideológica de un grupo y más tiende a la demonización del adversario.

2. La sacralización de los principios constitutivos de las identidades se vincula estrechamente con una resignificación de la utopía. Esta es visualizada como una meta factible, de la cual se desprendería determinada «necesidad histórica». Al identificar la utopía con un futuro posible se logra una gran movilidad social para procurar aquellos «cambios irreversibles» que hagan realidad el orden prometido. Se trata de una política instrumental, referida a un objetivo predeterminado y, por tanto, ciega a la producción y selección de diferentes opciones. La percepción del presente como «transición» motiva una conducta abnegada y de sacrificio, pero que desprecia con facilidad las conquistas del pasado.

3. La fuerza utópica descansa en una noción de totalidad, no como instancia articuladora, sino como identidad plenamente realizada. No sólo los límites divisorios entre clase o grupos, también los límites distintivos entre lo público y lo privado, entre teoría y práctica, entre trabajo manual e intelectual, entre cultura y política, aparecen entonces como fronteras obsoletas. El resultado es un sugerente cuestionamiento de los espacios establecidos, pero también con inseguridad acerca del ordenamiento social. En lugar de elaborar un nuevo sistema de distinciones, se tiende a extender determinada racionalidad, propia de un espacio, a toda la vida social: la búsqueda de una visión totalizadora desemboca en una posición sectaria/totalitaria.

Para completar y, a la vez, resumir el cuadro esbozado sólo me queda resaltar la carga religiosa que conlleva este tipo de política. Toda política implica una dimensión religiosa y teológica. Pero en estos casos, para compensar las experiencias de exclusión y desamparo radical, se acentúa el momento religioso de tal modo que la política asume, al menos implícitamente, la redención del alma. Ello otorga a la política revolucionaria su mística y, por otro lado, hace del autoritarismo (a pesar del aséptico lenguaje neoliberal) una «cruzada de salvación». Pero no se trata de un fenómeno específico de América Latina. Si consideramos el auge del fundamentalismo en Estados Unidos, vislumbramos la importancia de la motivación religiosa (sea como «religión civil») para contrarrestar el sentimiento de incertidumbre. De ser la incertidumbre una característica constitutiva de la democracia, como sostienen algunos, la demanda de certidumbre debiera ocupar un lugar privilegiado en los estudios de democratización.

Sobre este trasfondo se perfilan los cambios que caracterizan el actual clima democrático en América del Sur (hablo de «clima» porque sabemos poco del arraigo efectivo de las convicciones y conductas democráticas). En la construcción de un sistema político democrático sobresalen, bajo el punto de vista que nos interesa, dos tendencias. Observamos, en primer lugar, una fuerte revalorización de la secularización. Por oposición al mesianismo introducido por la perspectiva revolucionaria de los 60 y exacerbado por el autoritarismo, la secularización tiene hoy una connotación exclusivamente positiva, sin mayor reflexión sobre su potencial desestabilizador. Para la consolidación democrática aparece imperioso desvincular la legitimidad de la verdad y restablecer el ámbito de la política como espacio de negociación. Para instaurar un clima de transacción sería in-

dispensable aliviar la política de los compromisos ético-religiosos, origen de la anterior intransigencia, y de expectativas desmesuradas. Se trata en resumidas cuentas de «descargar» una política sobrecargada. Ello exige no sólo desmontar la búsqueda de redención y plenitud, sino también cierto des-compromiso en los valores, motivaciones y afectos involucrados. En la misma dirección apunta también la segunda tendencia: *el llamado al realismo*. Reaccionando contra una posición «principista», contra una visión heroica de la vida y un enfoque mesiánico del futuro, se replantea la política como «arte de lo posible». La pregunta por lo políticamente posible desplaza el anterior énfasis en lo necesario («necesidad histórica»), a la vez que se opone a lo imposible: no repetir un pasado que se mostró inviable ni pretender realizar una utopía no factible. Aparte de sus intenciones críticas, la invocación del realismo es un llamado a la construcción colectiva del orden. El orden no es una realidad objetivamente dada; es una producción social y ésta no puede ser obra unilateral de un actor, sino tiene que ser emprendida colectivamente. De ahí, la revalorización de las instituciones y los procedimientos, o sea, de las formas de hacer política por encima de los contenidos materiales.

Ambas tendencias buscan restringir el anterior espacio de la política, considerado desmesurado. ¿Cuáles serían los límites adecuados del espacio político? Al hablar de «adecuado» me refiero a límites reconocidos por todos, pero también a una delimitación que permita articular identidades colectivas. Este conflicto, más larvado que explícito, acerca de los límites del espacio de la política, me parece que es uno de los terrenos privilegiados en la génesis de una nueva cultura política. Por ahora, no han cristalizado marcas claras. Un primer paso ha sido tomar conciencia del anterior «complejo de omnipotencia» política y, por tanto, de la especificidad de los distintos campos sociales. Se percibe la tensión entre política y moral, política y cultura, Estado y política, etc. Estas tensiones son asumidas, pero no elaboradas (ni siquiera casuísticamente) a falta de criterios. ¿Qué nos aporta la cultura posmoderna al respecto?

Quiero señalar dos fenómenos que insinúan cierta contemporaneidad entre el clima democrático en América Latina y el contexto cultural internacional; ambos fenómenos iluminan las dificultades de la democracia moderna.

El llamado a una secularización de la política puede apoyarse en la cultura posmoderna en tanto ésta implica cierto desvanecimiento de los afectos, propiciando una conducta *cool* e irónica. En este sentido, la «moda» internacional contribuye a enfriar la carga emocional de la política, disminuyendo las presiones y, por tanto, permite al ámbito político adquirir mayor autonomía. Tales tendencias probablemente favorezcan una consolidación democrática en nuestros países. Pero no por eso entramos en la «posmodernidad». La cultura posmoderna no orienta un proceso de secularización; es un producto. Más exacto, es la expresión de una hipersecularización. Quizá debamos entenderla como una racionalización «ex post» de un desencanto; pero una racionalización mimética, no reflexiva. Dicho en términos políticos: la cultura posmoderna asume la hipersecularización en su tendencia a escindir las estructuras sociales de las estructuras valorativas, motivacionales, emocionales. Es decir, acepta la visión liberal de la política como «mercado»: un intercambio de bienes. ¿Y qué pasa con los bienes no transables? Me refiero a los derechos humanos, a necesidades psicosociales como el arraigo social y la pertenencia colectiva, a la necesidad de referentes trascendentales, pero también a los temores y el deseo de certidumbre. No veo en la cultura posmoderna una reflexión al respecto. Al contrario; su crítica a la noción de suje-

to (en parte, sin duda, justificada) tiende a socavar las bases para repensar la política. Al identificar la lógica política con el mercado y el intercambio no puede plantearse el problema de identidad. Este, sin embargo, es precisamente una de las tareas que enfrenta la cultura política democrática.

También el llamado al realismo tiene, a primera vista, una afinidad con la cultura posmoderna. Ambos rechazan las grandes gestas, son sensibles a lo nuevo, a los «signos de la calle», exploran lo político en la vida cotidiana. Ante todo, desdramatizan la política. Visto así, la cultura posmoderna alimenta un realismo político en tanto prepara una nueva sensibilidad acerca de lo posible; sensibilidad que podría ayudar a reducir la distancia entre los programas políticos y las experiencias cotidianas de la gente. En cambio, no veo que la cultura posmoderna reflexione sobre el problema principal del realismo: los criterios de selección. Una vez descubiertas y formuladas las posibilidades, ¿qué opción seleccionamos como la mejor posible? El debate acerca de lo posible remite a lo deseable. Necesitamos este criterio no sólo para jerarquizar las posibilidades, sino igualmente para evaluar lo eficiente y lo exitoso de una gestión política. Quiero decir: el realismo no mira solamente lo que es, sino también lo que podría y debería ser. Exige pues una anticipación del futuro; justamente lo que está ausente en la cultura posmoderna. Volveré más adelante sobre la falta de futuro, pero adelanto un aspecto fundamental —la renuncia a una idea de emancipación. Junto con criticar al determinismo y la visión teleológica de la historia se abandona toda referencia a la emancipación (cualquiera sea su formulación). Este abandono me parece problemático. Aparentemente la cultura posmoderna se libera de ilusiones iluministas; en realidad, sin embargo, pierde noción de la historia y, por encima de todo, pierde capacidad para elaborar un horizonte de sentido. Ahora bien, ¿no enfrentan los procesos de democratización precisamente la tarea de producir un nuevo «sentido de orden»? De ahí la importancia de la cultura política. Si no lográramos desarrollar un nuevo horizonte de sentidos la institucionalidad democrática quedaría sin arraigo: una cáscara vacía.

En resumen, creo que el ambiente posmoderno nos ayuda a desmitificar el mesianismo y el carácter religioso de una «cultura de militancia», a relativizar la centralidad del Estado y del partido y de la misma política; por otro lado, introduce a la actividad política una socialibilidad menos rígida y un goce lúdico. En este sentido, contribuye a replantear los límites de la política, aunque no aporte criterios para acotar el campo. Por el contrario, incrementa la indeterminación de los límites y, por consiguiente, el conflicto en torno a ellos. Ello dará a los procesos de democratización su dinámica, pero también una inestabilidad.

La precariedad del tiempo

Hoy es casi un lugar común hablar de una «crisis de proyectos». Después de los años sesenta y setenta, volcados al futuro y, por tanto, con una perspectiva optimista no sólo acerca de la sociedad por hacer, sino y por encima de todo, acerca de la capacidad misma de construir un nuevo orden, después de dos décadas de fracasos aquella época nos resuena hoy como el apogeo final, retrasado, de la idea de progreso. En ningún país el fracaso de la visión heroica, casi prometeica, del desarrollo está tan a la vista como en Chile. Ni las políticas desarrollistas de Frei, ni las reformas socialistas de Allende, ni las medidas neoliberales de Pinochet cristalizaron en un proceso de transformación social sostenido y estable. No es que no hubiese habido cambios; los hubo y muchos de ellos radicales.

Pero eran —para usar términos historiográficos— más eventos que procesos. Vivimos hasta hoy y de modo cada vez más dramático el tiempo como una secuencia de acontecimientos, de coyunturas, que no alcanzan a cristalizar en una «duración», es decir, un período estructurado de pasado, presente, futuro. Vivimos un *presente continuo*.

Aunque menos brusca, la experiencia de los otros países de la región no es muy diferente. Ni el supuesto «milagro económico» de los militares brasileños o las reformas populistas de los militares peruanos, ni siquiera los recursos extraordinarios que en su momento ofreció el petróleo a los gobiernos de México y Venezuela, se tradujeron en un «estilo» consolidado. No me refiero sólo a la ya proverbial inestabilidad política del continente. El problema de fondo es que ninguna experiencia logra crearse, más allá de la retórica del momento, un horizonte de futuro. Incluso países con un orden social relativamente estable se enfrentan a una ausencia de futuro. Hay proyecciones, pero no proyecto. En cuanto el presente se restringe a una repetición recurrente, el futuro a su vez se restringe a un «más allá»: el mesianismo es la otra cara del ensimismamiento.

Tal vez la crisis de proyectos en América Latina sea hoy más notoria pues se inserta en un contexto internacional que potencia el presente como único tiempo disponible. El hecho es lamentado por unos y festejado por otros. Hay quienes critican la falta de una perspectiva y, por ende, de criterios que nos permitan elegir deliberadamente nuestro futuro; otros, en cambio, elogian la liberación de una previsión omnipresente y un destino ineludible que no dejaba espacio a la experimentación, la aventura, el acto gratuito. El hecho es que nos encontramos cara a un tiempo sin horizonte, sea que hablemos de un futuro radicalmente abierto donde «todo es posible», sea que nos sentimos atrapados recurrentemente por el pasado.

«La modernidad —decía Baudelaire— es lo transitorio, lo fugaz, lo contingente, la mitad del arte, siendo la otra lo eterno y lo inmutable»². En esta ansiedad casi histérica por lo nuevo, lo efímero, la moda, se expresa una rebelión contra las funciones normalizadoras de la tradición, pero sin perder la referencia al pasado. Sólo en relación al pasado es concebible la modernidad; el descubrimiento de lo que es moderno se nutre de la memoria. Esta tensión se quiebra en la posmodernidad. Se borra el pasado y, en consecuencia, la distancia histórica que daba relieve a la actualidad. Condensando el tiempo en un solo presente, la vida social deviene una superficie plana, un *collage*. Eliminada la perspectiva, la mirada en profundidad, todo vale —*everything goes*. Y, precisamente porque todo es posible, cada posibilidad es efímera, consumida al instante.

En este aceleramiento del tiempo ya nada se afirma; incluso *la identidad sucumbe al vértigo*. En este sentido me referí a la cultura posmoderna como expresión de una crisis de identidad. En realidad, ¿cómo afirmar una identidad en un presente recurrente? No es casual que se evoque al esquizofrénico como figura emblemática. La pérdida de identidad que caracteriza a la esquizofrenia puede ser entendida como el resultado de una experiencia desarticulada en que los diferentes elementos aislados, desconectados, discontinuos no se estructuran en una secuencia coherente. El esquizofrénico no conoce un «yo» porque «carece de nuestra experiencia de la continuidad temporal y está condenado a vivir en un presente perpetuo con el que los diversos momentos de su pasado tienen escasa conexión y para el que no hay futuro concebible en el horizonte»³. En ausencia de un sentimiento de identidad que persista a lo largo del tiempo, el esquizofrénico

co no sólo es nadie, sino que tampoco hace nada. Para ello tendría que tener un proyecto y ello implica comprometerse a una cierta continuidad. Al romperse las continuidades temporales mediante las cuales nosotros seleccionamos y ordenamos los distintos aspectos de la vida, la visión del mundo deviene indiferenciada: una sumatoria ilimitada de elementos yuxtapuestos. El esquizofrénico no «filtra» el presente, por lo que tendrá una experiencia mucho más intensa, pero finalmente abrumadora. Vive intensamente el instante, pero al precio de petrificarlo. A falta de ponerle límite al presente, de dimensionarlo, se ahoga en una inmediatez sin fondo.

La creatividad de la cultura política

¿Qué se desprende de lo anterior para la elaboración de una cultura política democrática en nuestra región? Hemos visto, por un lado, las dificultades por determinar qué abarca una política democrática, cuál es su espacio. No se acepta ya la identificación de la política con el Estado o el partido ni una identificación del espacio político con la esfera pública. Se rechaza el enclaustramiento de la política, pero tampoco se acepta que todo sea política. La vida social ha quedado descentrada; sin embargo, requiere estructuración. No sólo exige normas que distingan lo bueno de lo malo, lo lícito de lo prohibido; igualmente importante son los criterios para definir lo posible y lo deseable, lo legítimo y lo racional, lo normal y lo eficiente. De la elaboración de tales criterios depende —en forma y contenido— qué política hacemos. Pues bien, creo que estos criterios no están determinados, incluso en aquellos países en que existe un acuerdo sobre las «reglas de juego» constitucionales. Estas son necesarias, pero no suficientes para acotar el campo de lo políticamente decible/decidible.

Por otro lado, hemos visto la precariedad del tiempo. No disponemos de un concepto fuerte de tiempo, capaz de estructurar pasado, presente, futuro en tanto «desarrollo» histórico, ni siquiera compartimos horizontes de temporalidad conmensurables. Nuestra conciencia del tiempo se muestra sumamente volátil, resultando difícil acordar plazos y sincronizar expectativas. En resumen, nuestras capacidades de calcular y controlar el tiempo son muy débiles.

La incertidumbre acerca del espacio y del tiempo deja traslucir las *crecientes dudas sobre nuestro poder de disposición efectivo*. ¿Qué grado de incidencia real, de control racional y efectivo sobre los procesos sociales tienen los hombres y mujeres hoy en día? Quedan lejanos los días en que la humanidad se sentía llamada a «transformar el mundo». El sentimiento de omnipotencia que reinaba en los 60 ha cedido el lugar a un sentimiento de impotencia. No hay que llegar al extremo del neoliberalismo, pero su ofensiva ya no solamente contra la intervención estatal, sino contra la idea misma de la soberanía popular, es un signo de la época. Al cuestionar la construcción deliberada de la sociedad por sí misma no se cuestiona sólo a la democracia; se cuestiona toda la política moderna. La fe que depositáramos antaño en la fuerza de la voluntad política se ha diluido. Pero no sólo desaparece el voluntarismo; se tiende a restar importancia a toda acción política. La sociedad latinoamericana ya sería demasiado compleja, demasiado entramada en un contexto internacional demasiado rígido, como para que pudieran introducirse cambios mayores. Incluso un gobierno de reformas tendría que contentarse finalmente con algunos «cambios simbólicos». Que esa imagen de improductividad surja de la cultura posmoderna no deja de ser una paradoja. Justamente aquella cultura que desmonta el determinismo y se abre radicalmente a

explorar el campo de lo posible, desemboca en una visión de lo existente como lo necesario.

Probablemente los fenómenos esbozados no sean elementos constitutivos de una «onda larga», sino síndrome de un compás de espera. Pero mientras tanto, también los procesos de democratización se encuentran en un «compás de espera».

¹ Germani Gino: «Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna», en Germani y otros: *Los límites de la democracia*, CLACSO, Buenos Aires, 1985, tomo I.

² Citado por Frisby, David: «Georg Simmels Theorie der Moderne», en Dahme & Rammstedt (eds.): *Georg Simmel und die Moderne*, Suhrkamp Frankfurt, 1984.

³ Jameson, Frederic: «Posmodernismo y sociedad de consumo», en Foster, Hal (ed.): *La posmodernidad*, Ed. Kairos. Barcelona, 1985.

«Posmodernismo: Lógica cultural del capitalismo tardío». *Zona Abierta*, núm. 38.
