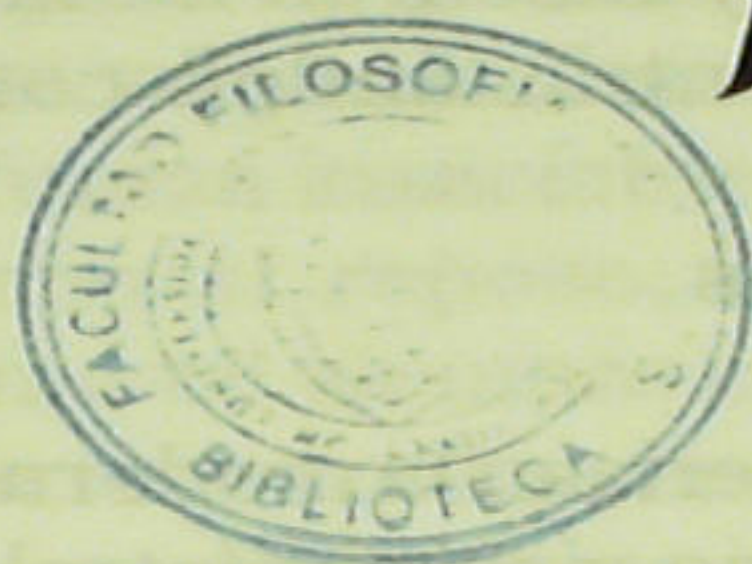
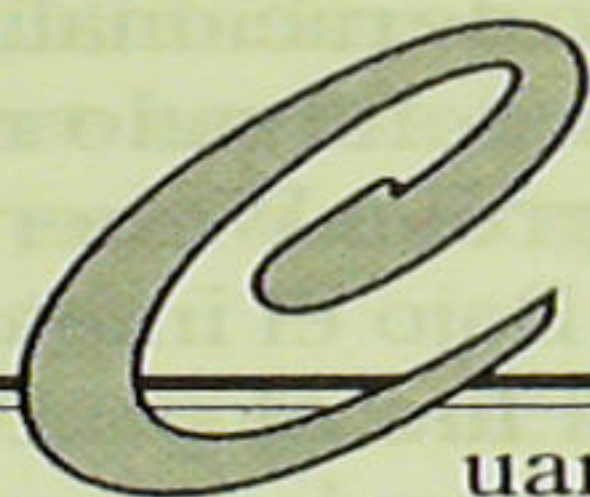


POSMODERNIDAD Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

J. Amando Robles Robles



«...la primera inquietud que nos plantea el presente cuando se vive como posmoderno es que no estamos viviendo en el presente, no estamos donde estamos sino 'después'» (F. Fehér, La condición de la posmodernidad, en Agnes HELLER y Ferenc FEHER, **Políticas de la posmodernidad. Ensayos de crítica cultural**).



uando se piensa en los términos en que aquí vamos a hacerlo, en las relaciones entre posmodernidad y teologías cristianas occidentales, y más específicamente aún, entre posmodernidad y teología de la liberación, de inmediato emergen ante nosotros dos paradojas. Si la relación de las teologías cristianas con la modernidad ha sido casi siempre de «antipatía», y por ello de tensión y conflicto, y si la posmodernidad es la denuncia y deconstrucción de lo que la modernidad tiene de absoluto, entre teologías y posmodernidad era de esperar una relación de «simpatía». Más aún en el caso de la teología de la liberación, tan crítica de la modernidad como de la teología liberal en general, hija de aquella. Pero no ha sido así. Señal, como sucede siempre en el caso de paradojas, de que las relaciones son más complejas de lo que parecen.

Explicar por qué ocurre así nos reta a entender: 1) qué es la posmodernidad y qué significado tiene; 2) cuál es la relación, más allá de todas las tensiones, conflictos y denuncias, de las teologías cristianas en general, y de la teología de la liberación en particular, con la modernidad;

3) en qué medida y por qué la posmodernidad es un cuestionamiento a dichas teologías; y, en fin, 4) en qué medida y por qué también puede suponer una oportunidad y un aporte. Tales son los puntos que abordaremos en el presente trabajo.

1. LA POSMODERNIDAD, DECONSTRUCTORA DE ABSOLUTOS

Como el nombre *posmodernidad* lo sugiere, entre modernidad y posmodernidad se da una relación muy estrecha, a la vez que una pretensión, por parte de esta última, de radical incompatibilidad. Ello implica que para conocer el fenómeno y discurso de la posmodernidad tenemos que hacerlo comparándola y contrastándola con la modernidad.

1.1 La modernidad y sus absolutos

Es sabido que los rasgos que caracterizan la modernidad, en relación con las sociedades tradicionales, con una visión central del mundo, son básicamente la descentración y la relativización de esa visión del mundo. Según Weber esto ha sido producto de dos procesos, uno de racionalización religiosa y otro de racionalización social¹, que se han reforzado mutuamente en sus efectos, y que en su origen y primer desarrollo Weber los ha visto solamente surgir y desarrollarse en Occidente. Bajo el impacto de ambos procesos, aunque el que Weber más estudió fue el proceso, o procesos, de racionalización religiosa, la visión del mundo que en las sociedades estamentales y agrícolas es única y central, sufre un proceso de descentración y, por lo mismo, de relativización en su significatividad. Ello ocurre con el paso de la agricultura a la industria como base de vida y de una organización estamental a una organización en clases sociales.

A partir de ese momento, ya no hay una visión del mundo, ya no hay un solo centro de interpretación y de sentido, sino varios, y más que una sola visión central del mundo, muchos universos de sentido, religiosos y no religiosos. La nueva visión del mundo será progresivamente descentrada, diferenciada, fragmentada, con diferentes esferas de valor, como son la ciencia, la moral y el derecho, y el arte. Cada esfera con su verdad, con su valor, con su autonomía. Pero aunque haya pluralidad de centros y de esferas de valor, todavía hay eso, centros y valores. La sociedad, y la realidad toda, se construye siguiendo una relación sujeto-objeto, que la posmodernidad va a llamar metafísica, y que se convierte en referencial y

normativa para el sujeto. Siempre habrá algo objetivo, una significación, un sentido, seguro y valioso, descubrible por la razón, que servirá al hombre de fuente de valor y de referencia. Y este algo objetivo, en el fondo siempre absoluto por humilde que sea, se encontrará detrás de todo esfuerzo racional y objetivo del sujeto, sea en la razón misma, en la filosofía, en el arte, en el humanismo que se construye, en la historia.

Como consecuencia de todo ello, es cierto, la modernidad va a ser sinónimo de una carrera contra reloj por superarse continuamente a sí misma, sus productos, sus logros. La historia de la modernidad es la historia de todos los «...ismos». Apenas ha descubierto y creado algo nuevo, una perspectiva diferente, se lanza en pos de otra novedad superior, más distante y lejana. Como si lo último una vez logrado le resultara obsoleto. Una fuerza insaciable de novedad y de superación le impulsa, sin dejarle tiempo al reposo, a la asimilación. En cualquier caso, la modernidad como tal siempre cree en esa novedad y en esa superación. Es más, porque cree en ellas, es porque vive persiguiéndolas, para, como un don Juan, sumar las nuevas conquistas a las ya alcanzadas, y lanzarse antes que nadie a la persecución de otras nuevas. Por más que la racionalidad se estilice, se subjetivice y se relativice en sí y en sus logros, siempre creerá haber encontrado algo nuevo, objetivo, seguro, que, por serlo, será ontológico, metafísico, normativo.

1.2 Inauguración de la posmodernidad

La posmodernidad propiamente tal, o «la condición posmoderna» como gustan decir en general los posmodernos, se inaugura cuando no se puede apelar a ese sentido, a esa significación, a ese valor, a esa norma última, porque el hombre ha descubierto que de facto no existen, que no los necesita ya, y que cuando se dan, sirven de justificación a proyectos totalitarios. ¿Cómo la posmodernidad ha llegado hasta aquí?²

Heredando de la modernidad sus mismas armas, el discurso racional, y sus desarrollos: la crítica psicológico-social de la realidad representada en Marx y Freud, la crítica de la propia razón y de su ciencia objetivadora y dominadora principalmente a partir de Nietzsche, y el escepticismo de la filosofía del lenguaje representada en L. Wittgenstein, el aporte más radical de todos, donde la razón se diluye en «juegos de lenguaje», y estos, en «formas de vida»³. El resultado es una razón crítica aplicándose al sujeto, a sus productos sociales, a sus soportes culturales,

como lo es el mismo lenguaje. Efecto de todo ello, una razón radicalmente consciente de la fragilidad de sus construcciones, escéptica de la pretendida objetividad de sus explicaciones y sistemas, más aún de las promesas de libertad, de progreso humano, desarrollo social y felicidad, que la racionalidad hiciera en su momento de mayor euforia, en la Ilustración.

Pero el solo desarrollo de la razón no bastaría, aún ni con todo su enorme poder de criticidad y de relatividad, para que adviniese la posmodernidad. Fueron necesarias la producción de un conocimiento sistemáticamente aplicado a la realidad, en orden a obtener nuevos conocimientos y así, indefinidamente, de nuevas tecnologías, y con ellas, la aparición de nuevas condiciones materiales y sociales de vida. Nos referimos a la ciencia como nuevo tipo de conocimiento, a la nueva función que tiene este, a la revolución informática y de la comunicación. Toda una nueva revolución en el conocimiento, en la escritura, en la tecnología, que está constituyendo ya la nueva base material de nuestra vida social y cultural, y que por lo tanto está significando transformaciones sociales y culturales radicalmente nuevas. No es de extrañar que sea así. Ya otras veces ha ocurrido en la historia, y muy posiblemente tampoco esta sea la última. Siempre que las sociedades han transformado profundamente sus condiciones materiales y sociales de vida, han visto transformarse profundamente su forma de pensar la realidad, de orientarse en ella, sus valores, su cultura. Veamos cuáles son algunas de las transformaciones más importantes que sustentan lo que conocemos como posmodernidad.

1.3 Transformación en la relación sujeto-objeto

Aludíamos más arriba a la transformación en la visión del mundo cuando las sociedades pasan de ser agrarias y estamentales a ser sociedades industriales y organizadas en clases sociales. Otro tanto sucedió en las sociedades que pasaron de la caza y la horticultura como actividad económica principal a la agricultura. En ambos tipos de sociedades se dio y se da una relación sujeto (S)-objeto (O) de acuerdo con el modelo emisor-receptor⁴. En las sociedades parentales es lo empírico, lo vital, lo sexual y lo parental lo que ofrece los parámetros para entender e interpretar toda la realidad, de tal manera que todo está emparentado, hombres, actividades y naturaleza, todo está doblado de significación y de valor, y la relación S-O en el fondo es una relación S-S.

Con el paso a la agricultura como actividad económica base de la

sociedad, se sigue dando una relación S-O de acuerdo con el modelo *emisor-receptor*, pero donde la relación es asimétrica. El S es anterior y está por encima del O, que existe gracias a la forma que le dio el S, como la vasija recibe la existencia y la forma que le da el alfarero. El ejemplo no es casual, se trata de sociedades agrícolas, esto es, artesanales. Instrumentos de trabajo prolongan los miembros del S, y este a través de ellos imprime su forma al O. Son las sociedades de las grandes visiones centrales del mundo. Algunos autores las llaman ideologías, para mostrar su gran diferencia con los mitos que caracterizan las sociedades parentales. Estas visiones centrales del mundo o ideologías son los paradigmas del nuevo saber, del nuevo orientarse y del nuevo actuar.

En las sociedades cuya economía se basa fundamentalmente en la industria, que se caracterizan por el trabajo realizado con máquinas, instrumentos de los ingenieros, que ya no prologan sino que en parte sustituyen los miembros del ser humano, la relación S-O comienza a autonomizarse de aquel. Y este quiebre en la relación hace que la visión central del mundo salte hecha añicos en diferentes direcciones, que no exista ya más en tales sociedades una visión central del mundo sino muchos centros diferentes de conocimiento, de interpretación y de sentido, incluso de sentido último de la vida y de la historia. El pluralismo racional conlleva el pluralismo de esferas de valor, la relativización de los valores y de las conclusiones pretendidamente objetivas a que llega la razón.

En las sociedades posindustriales o posmodernas, la relación S-SO se ve sustituida por una relación mucho más compleja, por la relación $S-S(s^*-o^*)O$, donde la relación s^*-o^* hace referencia a una autonomía operadora, de sistemas y procesualidades. En este modelo de relación el S es parte del O, es un O más, un sistema más, con sus procesualidades.

Esta transformación está en la base de la posmodernidad como realidad material y social. En virtud de ella ni el S ni el O pueden pretender presentar situaciones ontológicas de privilegio sobre el resto de la realidad⁵. La relación metafísica, de objetividad, de normatividad y verdad que parecía existir entre ellos, no existe. De ahí la función de deconstrucción que se arroga la posmodernidad frente a la modernidad. Deconstrucción y no superación. Se trata de mostrar la futilidad de sus pretendidas novedades, de sus últimos sentidos, de sus fundamentos y de su necesidad de fundamento, de sus pretendidas superaciones; se trata de de-

construir cuanto la modernidad construyó con ínfulas de objetividad, novedad y absolutez. Pero no para superarlo por otra cosa, como ella siempre hizo o pretendió hacerlo, no para hallar algo que, ahora sí, sería nuevo y absoluto, sino para ubicarnos en los pedestales dejados vacíos a nosotros y a los objetos en esa relación débil y frágil que nos une, desprovista de toda aureola metafísica, pero auténticamente verdadera.

Hemos señalado una transformación muy importante, y de naturaleza material y social, a la vez que cultural. Señalemos algunas deconstrucciones más que caracterizan la posmodernidad como experiencia y como discurso.

1.4 Algunas transformaciones y deconstrucciones más

1.4.1 El «fin de la historia»

Algo que caracteriza el discurso de la modernidad es la idea de historia, con sus corolarios, como bien dice Vattimo, el concepto de progreso y el concepto de superación. La posmodernidad, por el contrario, aun presentándose como novedad en relación con la modernidad, se caracteriza por la experiencia del «fin de la historia», al caracterizarse igualmente por la disolución de la categoría de lo «nuevo». Es de suma importancia entender bien esta expresión, porque la teología de la liberación frecuentemente da muestras de no haberla entendido. Cuando los posmodernos hablan de «fin de la historia» no niegan que van a seguir dándose acontecimientos, y unos detrás de otros. Tampoco se refieren a un posible final atómico de la humanidad -acontecimiento, por lo demás, nunca descartable-, ni a un posible «ocaso de Occidente», sino a una experiencia cotidiana que ya ha llegado a las masas⁶: «el progreso convertido en *routine*»⁷, según expresión de Arnold Gehlen, que introdujo el término de *post-histoire*⁸ para calificar esta experiencia; la incapacidad del progreso para hacer experimentar sus logros como algo «nuevo».

Téngase en cuenta que nuestra experiencia anterior de la historia como una realidad lineal y teleológica, independientemente de la óptica con la que se le mirase, providencialista, funcionalista, dialéctica, materialista, se trataba también de una experiencia, no de que la historia fuera realmente así; experiencia que se correspondía con un determinado marco de condiciones materiales, sociales y culturales. Si la hipótesis de que estas han cambiado es cierta, es lógico que estemos viviendo ahora

un cambio en dicha experiencia. Y en efecto, lo que está a la base de esta nueva experiencia dominante son las nuevas tecnologías informáticas. Estas en forma acelerada van cubriendo los campos más variados, con su poder para darnos accesibilidad a realidades antes muy dispersas y lejanas en tiempo y espacio, o mejor aún, para hacérselas presentes, independientemente de que pertenezcan al pasado o al futuro. Ello sucede al ejemplo de la experiencia que cotidianamente hacemos con nuestras computadoras. Hoy sabemos que lo que llamábamos historia se puede contar de muchas maneras, dicho de otra forma, que hay muchas historias, tantas como formas de vida. Y tenemos tal capacidad para hacerlas presentes, mediante reconstrucción o simulación -la sociedad posmoderna es también la sociedad de la imagen y del «simulacro»⁹- que el pasado y el futuro se acortan para dar lugar cada vez más a una experiencia del presente. Es «la historia de la época actual en la cual todo, mediante el uso de los nuevos medios de comunicación, sobre todo la televisión, tiende a achatarse en el plano de la contemporaneidad y de la simultaneidad, lo cual produce así una deshistorización de la experiencia»¹⁰.

Este es, en términos muy generales, el sentido en que los posmodernos hablan de «fin de la historia». Totalmente diferente del «fin de la historia» de Fukuyama, para desgracia nuestra el más difundido entre nosotros. En su obra **El fin de la historia y el último hombre**, advierte que el tema del libro vuelve a una cuestión muy vieja: «si al final del siglo XX tiene sentido que hablemos de nuevo de una historia direccional, orientada y coherente, que posiblemente conducirá a la mayor parte de la humanidad hacia la democracia liberal». Y dice textualmente, «la respuesta a la que llego es afirmativa»¹¹. Como podrá juzgar el lector, no puede darse mayor distancia entre los posmodernos y Fukuyama. Para este todavía tiene sentido hablar de una historia direccional, orientada y coherente, la historia de la Ilustración. No solamente tiene sentido, sino que la fuerza que la orienta es la expansión «universal» del mercado libre y una fuerte tendencia a la democracia liberal. Fukuyama tiene una concepción de la historia típicamente moderna. Con razón para apuntalarla recurre al siglo XIX, a Hegel y al concepto de este «la lucha por el reconocimiento». Fukuyama y su concepto de fin de la historia deben ser ubicados en la tendencia que algunos han llamado «la contra-ilustración neoconservadora», juntamente con otros estadounidenses como D. Bell, L. P. Berger, J. Kirpatrick y M. Novak¹².

1.4.2 *Muerte de la metafísica, del humanismo, del arte, de Dios*

Aunque la «disolución» de la historia es quizás la característica que más distingue la historia contemporánea de la «modernidad», todavía cabe señalar otras experiencias sumamente importantes. Nos referimos a las experiencias convergentes del final o muerte de la metafísica, del humanismo y del arte, que según algunos autores pueden descubrirse teóricamente presentes en Heidegger, y al nihilismo y la «muerte de Dios» planteados por Nietzsche. La metafísica, el humanismo y el arte constituyen otras tantas pretensiones de «fundar» correlativamente, en términos de valor y de referencia, sujeto y objeto, lo que implica una concepción metafísica de ambos. «El sujeto concebido humanísticamente como autoconciencia es sencillamente lo correlativo del ser metafísico caracterizado en términos de objetividad, esto es, como evidencia, estabilidad, certeza indudable»¹³. Pero, si como vimos más arriba, entre sujeto y objeto ya no se da espontáneamente como experiencia una relación axiológica, de significación y de valor, sino por el contrario, la experiencia de su facticidad, de su materialidad y procesualidad, entonces no hay necesidad de «fundarse» más allá de su propia relación, en una realidad más profunda y última. La metafísica, el humanismo y el arte, cada uno a su manera, son esfuerzos por encontrar fundamentos que aseguren la razón y en los cuales la razón se asegure. Pero en la sociedad contemporánea tales esfuerzos fundamentadores no se los siente necesarios, por el contrario, se los siente peligrosos, por ser incubadores y portadores de valores totalitarios.

«La muerte de Dios» no es otra cosa que muerte de la metafísica y del humanismo, no de Dios como objeto de creencias de hombres creyentes. Creyentes seguirá habiendo y, por consiguiente, Dios y Dioses. Pero no con la función metafísica, de fundamentación, que tenían antes. «Dios ha muerto» significa que en la experiencia actual ya no es cultural y socialmente necesario un «centro» fundador de la realidad objetiva y del sujeto. Si no hay centro, el hombre como «centro» también ha muerto, y muere el antropocentrismo que lo suscita. La muerte de Dios y del hombre es el reconocimiento del carácter superfluo de todo fundamento. ¿Todo esto lleva a un ateísmo teológico? No necesariamente. En todo caso, se trata de un ateísmo felicitario y desprendido, diferente de los anteriores.

1.4.3 *Los metadiscursos en crisis*

En fin, otra gran característica, correlata de las anteriores, es la crisis

y caída de los grandes relatos, de los metadiscursos, tema muy recurrente en los teóricos posmodernos. Hasta el punto de que, simplificando al máximo, como advierte Lyotard, «se tiene por 'posmoderna' la incredulidad con respecto a los metarrelatos»¹⁴. En otro lugar dirá: «El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación»¹⁵. Es obvio, los grandes relatos son los relatos al servicio del sentido de la historia entendida como progreso sin fin, del fundamento, de lo absoluto, tales los discursos de la Ilustración con sus promesas de emancipación, de libertad y de felicidad para el hombre. Promesas incumplidas, no sólo a causa de los intereses económicos, sociales y políticos de las clases dominantes, sino por su mismo carácter metafísico, dominador y alienante. Por su parte el análisis de la filosofía del lenguaje ha mostrado la naturaleza de «juego del lenguaje» de tales discursos y su función de legitimar todo tipo de discursos subordinados. Pero la legitimación de estos nace de la inmanencia en sí misma de las reglas del juego que les dan validez. En todo caso, el hecho es que los metadiscursos han perdido la credibilidad que ostentaban, y como estima Lyotard tal pérdida es masiva, se puede observar en la gran mayoría de la gente¹⁶.

Cabría señalar otras características. Aquí hemos retenido las que, a efectos de la presente reflexión, nos parecen ser las más importantes. Al final del bosquejo que hemos hecho de tales características, el lector se habrá dado cuenta de hasta qué punto el pensamiento posmoderno abarca al mismo tiempo problemas y campos, como el cognitivo, el ético, el estético y el político. Lo cual lleva a pensar que estamos ante un pensamiento, en principio, responsable y humanista, capaz de portar un nuevo modelo de sociedad más justo y humano, aunque no le sea ajeno el riesgo bien real de idealización de la sociedad posindustrial, con efectos de paralización, pasividad y conformismo. Pero una cosa los posmodernos han dejado en claro, que la modernidad, con sus promesas y metadiscursos, tampoco ha sido ni es la solución.

2. TEOLOGIAS, TEOLOGIA DE LIBERACION Y MODERNIDAD

Son demasiadas las convergencias en las críticas que la posmodernidad dirige a la modernidad, además de sus continuas apelaciones a la experiencia, más masiva de lo que pareciera, como para poder rechazar de plano el discurso posmoderno y las inquietudes que lo alimentan. De

cualquier modo, en nuestro caso, el conocimiento de planteamientos del discurso de la posmodernidad tiene ya una primera función: la de ayudarnos a percibir hasta qué punto la modernidad subyace o está explícita en los discursos teológicos cristianos.

Es cierto que la teología cristiana ha tenido y aún tiene un diferendo con la modernidad por la autonomía que esta reconoce a la realidad social y humana. Ello se entiende bien si se tiene en cuenta que la modernidad en Occidente ha significado un proceso de secularización, y con frecuencia de secularismo. En otras palabras, se ha construido frente a lo religioso, y a lo religioso cristiano. Y ello en tres áreas muy importantes para la sociedad y para el cristianismo: en el área del saber o de la ciencia y de la técnica, en el área política con la separación de Estado e Iglesia, y en el área social con la laicización de la sociedad¹⁷. En cuanto ideologías y fuerzas integrantes del secularismo estos tres fenómenos son conocidos históricamente como cientifismo, laicismo y estatalismo, y han sido parte de un proceso voluntario, dirigido y ordenado de desplazamiento, e incluso destrucción, de lo religioso. En su doble manifestación, secularizadora y secularista, pero sobre todo en esta última, este triple proceso fue desde el siglo XVIII y aún antes, como es bien sabido, fuente de continuos conflictos y tensiones. Piénsese en las relaciones conflictivas entre ciencia y fe, y en la dificultad de la Iglesia Católica para aceptar la democracia y el voto como fuente de poder. En un principio fueron los planteamientos en sí la fuente del problema. Posteriormente, fue la autonomía-independencia¹⁸, para utilizar la expresión de Valadier, que ha caracterizado la modernidad, lo que no ha podido ser avalado por la Iglesia. Porque, en cuanto al resto del discurso de la Ilustración, la Iglesia aprendió a asimilarlo y a no ver problema en ello. Así lo reflejan las teologías modernizadoras que se han venido sucediendo desde finales del siglo pasado y principios de siglo XX hasta hoy.

Así, las teologías se apropiaron del metadiscurso de la Ilustración en cuanto significaba la concepción de una historia teleológicamente dirigida, y en cuanto a sus promesas de progreso indefinido, desarrollo humano, emancipación y felicidad. No lo suscribían tal cual, porque siempre recordaron la realidad interruptora del pecado y la dependencia de Dios de todo proceso. Pero en el resto articularon su metadiscurso teológico sobre las coordenadas del metadiscurso de la modernidad. Salvado el principio de que, en última instancia, el éxito dependería de Dios, porque, al fin de cuentas, todo ello era parte de su voluntad creadora-redentora y

de su plan de salvación, voluntad y plan en la que el ser humano es central en su calidad de sujeto relativamente autónomo, el resto se acordaba perfectamente con las premisas cristianas. Así delimitado el discurso de la modernidad, no solamente la Iglesia y las teologías se lo apropiaron sin problema, sino que, apropiado, con frecuencia reivindicaron y siguen reivindicando que los valores fundamentales de la modernidad, como son los valores de libertad, dignidad, igualdad y justicia, tienen su raíz histórica en la religión cristiana, son aporte de esta a la modernidad. El Papa Juan Pablo II expresa esta reivindicación convencidamente y con frecuencia, aunque no haya pasado de ser una hipótesis probable. A raíz de tal asimilación y apropiación, el metadiscurso teológico ha ido asumiendo el carácter histórico-teleológico y antropocéntrico que le caracteriza.

La expresión más extrema de identificación del discurso teológico con la modernidad ha sido la llamada teología de la secularización. Esta teología se basa en la valoración positiva, y hasta optimista, del fenómeno y proceso de la secularización. Acepta positivamente la sociedad secularizada como tal, con su dualismo característico, realidades temporales autónomas por una parte, a las que se reconoce un valor cristiano por su misma autonomía, y la fe vivida fuera de esas realidades por otra. Su interlocutor es el hombre secularizado, y el interés que le mueve es cómo ayudar a este hombre a seguir siendo creyente en un mundo secularizado. En realidad su función social y sus resultados son otros, como ha denunciado continuamente la teología de la liberación. En primer lugar, es una teología legitimadora del statu quo de la sociedad occidental secularizada y de su proceso de secularización, y, en segundo lugar, es una teología que, consciente o inconscientemente, busca en esta sociedad y en su futuro un lugar para el cristianismo y la religión.

La teología de la liberación ha sido muy crítica, como acabamos de apuntar, de la teología occidental en general y de la teología de la secularización más específicamente¹⁹. Desde un primer momento ha sido muy consciente de sus limitaciones. Lo que denuncia en ellas es su carácter idealista, en los dos sentidos de abstracto y optimista, su dualismo, así como la interpretación abstracta que hace de la revelación bíblica y el reduccionismo teológico al que la somete. Es una teología a la que preocupa más los problemas de la fe que los de la caridad, una religión interiorizada y privatizada sobre una religión pública y de compromiso social y político, y que a su sociedad secularizada prefiere proponer más un «sentido» que una «conversión», un «cambio». En otras palabras, su

noción de pecado también es intimista y personal, no social e institucional. La salvación que contempla es más de individuos que de sociedades y de pueblos. Como la teología de la liberación muestra, sufre de la distorsión burguesa de la revelación cristiana. En nuestros términos, diríamos que son teologías montadas sobre las coordenadas fundamentales del discurso de la modernidad en su variable burguesa.

Ahora bien, la teología de la liberación, pese a haberse construido tan crítica y distante de las teologías occidentales contemporáneas, se articula todavía sobre coordenadas esenciales del discurso de la modernidad, aunque ello sea en una variable diferente, la «proletaria». Decimos esto porque es evidente que la teología de la liberación nunca ha renunciado a conceptos como una historia con «telos», a un proceso y un final emancipadores y liberadores, a una utopía intrahistórica. Al contrario, como es bien sabido, ha hecho de ellos las coordenadas de su discurso, constituyéndose de paso, al igual que las demás teologías, en un gran relato en el sentido denunciado por los posmodernos. Es cierto que ha mostrado y muestra tener una percepción más crítica del pecado, como realidad social e institucional, además de individual y personal, quebradora del plan de Dios para los hombres. Pero no por ello su visión deja de ser optimista. Todo lo más, el pecado supone retrasos. Pero un día, en la historia, el Reino de Dios, la utopía cristiana, será una realidad. Los actores de esta utopía serán el pueblo y los pueblos, vanguardizados por los pobres. La historia tendrá un final feliz, y será resultado de sectores, que cada vez se amplían más en el discurso de la teología de la liberación, pero que siguen siendo concretos y minuciosamente caracterizados. En otras palabras, la teología de la liberación, como las demás teologías, y ello pese a sus grandes diferencias con ellas, no ha hecho abandono de referentes absolutos, incluso ubicados intrahistóricamente. No solamente no ha hecho abandono sino que se construye una y otra vez sobre ellos. Y en este sentido la teología de la liberación es moderna.

Nada raro que, en los años setenta y ochenta y en América Latina, haya sido notable la «simpatía» teórica entre teología de la liberación y marxismo. El marxismo es un metadiscurso, como tantos otros del siglo XIX y de nuestro siglo, típicamente moderno. Ello sucedía cuando ya en las sociedades que entraban en la posmodernidad, como las sociedades del Primer Mundo, el discurso marxista no era creíble. En América Latina lo fue durante casi tres décadas seguidas, desde los sesenta hasta finales de los ochenta, porque nuestras condiciones sociales, culturales y políti-

cas, eran bien diferentes y lo hacían plausible y creíble. Por otra parte, para desgracia de nuestra capacidad autocrítica, el marxismo que recibimos fue doctrinario y monolítico, reducido a fuentes muy contadas. Aparte del marxismo de Marx, de Lenin, y del marxismo estructuralista de Althusser, de Lukacs y de Kosik, sólo nos beneficiamos del marxismo más culturalista y flexible de Gramsci. De la Escuela de Frankfurt y su «teoría crítica», sólo conocimos, vía la psicología, a Eric Fromm, y en los finales de los sesenta, cuando estuvo de moda, a Herbert Marcuse. No conocimos al resto, a Walter Benjamin, Adorno, Horkheimer, Habermas, y otros más, tan críticos de la modernidad y del marxismo. Es ahora que Habermas comienza a ser conocido entre nosotros. El conocimiento de la «teoría crítica» nos hubiese beneficiado mucho.

Finalmente, la relación teología de la liberación, modernidad, y absolutos, fue tan fuerte que el discurso frecuentemente se hizo ideológico, en el sentido de exclusivo y excluyente, y por lo tanto de terror, en el sentido indicado por Lyotard: «Di o haz eso, si no no hablarás»²⁰.

3. LA POSMODERNIDAD Y LA CRISIS DE LAS TEOLOGIAS

Con la crisis de la modernidad las teologías modernas también han entrado en crisis, incluida la teología de la liberación, y ello aunque no lo reconozca. Al contrario, no sería equivocado interpretar la negación de la crisis, al igual que sucede en otras esferas de la vida humana, como claro indicador de su existencia y de su impacto.

Quizás el hecho más revelador, por lo patético, fue la celebración del Concilio Ecuménico Vaticano II (1962-1965) por parte de la Iglesia Católica, y los años que le siguieron. El Concilio fue justamente recibido y alabado casi unánimemente por todos, católicos y no católicos, creyentes y no creyentes, como la gran reconciliación histórica de la Iglesia Católica con el mundo moderno, con la modernidad. Toda su celebración, desde la propia convocatoria, todos sus documentos, en especial su documento con rango de *constitución*, **La Iglesia en el mundo actual** (1965), sus mensajes y gestos, transmitían y transmiten aún ese espíritu y ese ambiente. Los obispos y teólogos no modernos, conservadores, fueron una minoría. De ella formó militantemente parte el obispo integrista monseñor Lefebvre, fiel exponente de quienes no han podido aceptar la modernidad y sus valores, y que en el 90 terminaría siendo oficialmente excomulgado por la Iglesia Católica junto con quienes le siguieron. Sin

embargo, muy pocos años después del Concilio, en 1975 -¡apenas diez años terminado aquel!-, el Papa Pablo VI publicaba el documento llamado **Evangelii nuntiandi**, planteando, a la demanda y con los aportes del Sínodo de los Obispos de 1974, la evangelización como problema: ¿qué es evangelizar?, ¿cómo evangelizar?, se preguntaba fundamentalmente el documento. Es cierto que, en cuanto al fondo, la primera pregunta es retórica para el documento. El énfasis está puesto en la segunda. ¿Pero, de verdad, aquella pregunta era tan retórica como se creía?

La Iglesia pareciera nunca haber dudado de lo que es evangelizar. En el mismo documento se enfatiza que es «transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad», «convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva de los hombres, la actividad en la que ellos están comprometidos, su vida y ambientes concretos». Para ello la Iglesia es consciente que «lo que importa es evangelizar -no de una manera decorativa, como con un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces- la cultura y las culturas del hombre...»²¹. Pero se trata de orientaciones muy formales, por lo mismo poco operacionales. Lo que revelan es un imaginario de una cultura laica nueva como desarrollo y expansión de la anterior. ¿Pero qué sucede cuando la cultura nueva es radicalmente nueva? ¿Cuándo los soportes, los mecanismos, los referentes representacionales y axiológicos de la cultura cambian en forma insospechada? Obviamente, las orientaciones demasiado generales no valen en estos casos, y las cuestiones retóricas se convierten en cuestiones reales y radicales. Y esto es lo que sucedió en un tiempo extremadamente corto.

Decíamos que fue un hecho patético, tan patético como puede ser para una Iglesia reconciliarse finalmente, después de siglos -concretamente, después del siglo XVI- con un mundo, con la modernidad, ir abrazar ese mundo, y cuando lo hace, sentir que el mundo moderno ya no está ahí, ha desaparecido, se acaba de desplazar a otro lugar más lejano, más difícilmente reconocible. Aunque costó mucho, al fin de cuentas era fácil dialogar con la modernidad. Se trataba de un diálogo entre meta-discursos. Pero ¿cómo dialogar ahora con los pequeños relatos, con el «fragmento», que caracteriza la posmodernidad?

Lo que venimos de decir resulta más plausible si tenemos en cuenta lo que señalan ciertos analistas: que a través de las manifestaciones estudiantiles del 68 era la posmodernidad la que se manifestaba²². En la

medida en que esta apreciación es cierta, hay que concluir que la Iglesia se reconciliaba con un mundo, con una sociedad, con una cultura, que estaban desapareciendo.

Se puede alegar que la Iglesia Católica era consciente de que la humanidad estaba entrando en una etapa histórica nueva. Efectivamente, en el documento ya resaltado, **La Iglesia en el mundo actual**, muestra en forma literal la conciencia que tenía de ello. «El género humano se halla hoy en un período nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al mundo entero». Pero, como decíamos respecto de lo nuevo de la nueva cultura, los cambios han sido y son mucho más transformadores de lo que el imaginario de entonces dio pruebas. En todo caso, un documento como la **Evangelii nuntiandi**, aun y con todo lo importante que ha sido para la Iglesia Católica, es un documento que, por su contenido y objetivos, testimonia en forma fehaciente la crisis por la que atraviesa el discurso teológico. No ya el discurso teológico escolástico, sino el discurso más progresista de diez años atrás, el del propio Concilio Ecuménico Vaticano II. Y los documentos que le han seguido no han dejado en ningún momento de reflejar la misma conciencia de crisis, una crisis aún no superada, resultado del impacto que ha tenido y tiene la posmodernidad en el discurso teológico.

En un momento se podía pensar que la teología de la liberación constituía la excepción. Así lo creía ella misma y lo repetía con frecuencia: la teología de la liberación no está en crisis, lo que está en crisis es la teología institucional y la teología del Primer Mundo en general, la teología de los países ricos, de los países del Norte. Pero la crisis en la teología de la liberación es un hecho. Lo testimonia la forma de negarla, la manera de rechazar el discurso de la posmodernidad, pero sobre todo, algunos de los argumentos más utilizados en favor de su vigencia como teología de la liberación.

La caída de los socialismos, y con ellos en cierto modo del marxismo, no afectaría, se argumenta, a la teología de la liberación, su enfoque, su método, sus categorías, porque la utilización que la teología de la liberación hizo del marxismo fue muy extrínseca a sí misma. Esto último es cierto. También no es fácil mostrar la existencia de una relación directa entre caída de socialismos, crisis del marxismo como metadiscurso y crisis de la teología de la liberación. Aunque fenómenos como el que

vivimos en el 89 y seguimos viviendo nos afectan a todos. Por más diferencias que hubiese entre los socialismos reales o soñados de América Latina y los socialismos del Este europeo, estos, para bien o para mal, constituían puntos de referencia. Nuestra hipótesis, sin embargo, es que crisis del marxismo y crisis de las teologías, incluida la teología de la liberación, forman parte del mismo síndrome de crisis, la crisis de la modernidad y de sus metadiscursos.

Por ello no se puede evitar la crisis recurriendo simplemente a otras categorías, de la antropología y psicología social más que de la sociología, como a veces se viene postulando en la teología de la liberación. El malestar sentido actualmente con el uso de las categorías sociológicas no va a desaparecer cambiándolas por otras de otras disciplinas. Es cierto que la teología de la liberación, acusada frecuentemente por la Iglesia institucional de utilizar mucho la sociología, pecó más bien de utilizarla poco y, sobre todo, en una función más práctica que teórica. Es algo, pues, a corregir. La incorporación de análisis multidisciplinarios e interdisciplinarios enriquecerá el análisis y la interpretación teológicos. Pero, el problema es grave. Los metadiscursos antropológicos, psicológicos, históricos, y científicos en general, también están en crisis. Se trata más bien de un cambio de actitud, de paradigma, de enfoque.

Por último, el discurso de la teología de la liberación se cree científicamente necesario y correcto, porque los pobres seguirán existiendo siempre entre nosotros, porque incluso, con la aplicación por doquier de las políticas económicas neoliberales, la pobreza y los pobres han aumentado en el mundo entero; y porque se trata de un discurso visceralmente ético, que parte de la identificación con el dolor y con quienes sufren. Que sea necesario no hay duda, y para los cristianos imperativo, como lo es el Evangelio, en el que la opción por los pobres es parte esencial. Que sea correcto tal como está articulado, que sólo exista una manera de articularlo, la que se ha seguido hasta ahora, es bien diferente. Por ejemplo, no pareciera correcto seguir pensando en términos de vanguardismo, de actores sociales mesiánicos, llamados a dirigir la historia, de valores o fuerzas conduciendo teleológicamente la historia. Cada vez más los humanos hacemos la experiencia, y sabemos, que somos nosotros quienes construimos la historia y para ello no contamos con planos y garantías previas. Por otra parte, los imperativos éticos, aunque necesarios, no garantizan sin más la verdad científica. Es ideal la integración de ambos, pero la existencia de uno no asegura la verdad del

otro. Pero, en fin, si hemos traído aquí estas reacciones por parte de la teología de la liberación, es porque en ellas podemos leer otras tantas manifestaciones «confesadas» de impacto y de crisis.

Hay quienes tienen argumentos para pensar que se trata de fenómenos de moda, que serán pasajeros, que la posmodernidad no es más que una etapa de la modernidad. Y puede ser cierto²³. No tenemos argumentos apodícticos para negarlo, nos movemos en hipótesis. Pero, aunque fuera en forma coyuntural, el impacto cuestionador del fenómeno llamado posmodernidad en los metadiscursos teológicos no es una hipótesis, es una realidad.

El impacto es ambiguo, y hasta ahora sólo hemos resaltado los efectos «negativos». Pero también puede tener y estar teniendo efectos «positivos». Este será el último punto que nosotros abordaremos, limitándonos, a título de sugerencias, a indicar algunas posibilidades.

4. LA POSMODERNIDAD COMO CHANCE

No deja de ser curioso que sea Vattimo, considerado como uno de los autores posmodernos más radicales, el que más presenta la condición posmoderna como posibilidad y *chance* positiva²⁴ para la sociedad y para el hombre. Lo que Vattimo enfatiza hablando en general, es particularmente válido para el cristianismo y sus teologías, sin querer con esto atenuar el desafío que el cristianismo encuentra en el diálogo con la posmodernidad.

La teología en general puede aprender e inspirarse mucho de la posmodernidad, como experiencia y como discurso, en la lucha de esta contra los absolutos. Esta lucha es conocida en teología como una lucha contra los ídolos. Solamente, que, como muestra el discurso posmoderno, la lucha va más allá de lo que con frecuencia ha imaginado la misma teología. Porque ídolos son las imágenes y los conceptos, incluidos los contruidos por la propia teología, que sustituyen a Dios, y el mandato radical de Yahvé al hombre de no encerrarle en una imagen, en un concepto, vale también para las teologías, y quizás ante todo y principalmente para ellas.

La posmodernidad permite al cristianismo revalorizar la teología apofática, la teología que se caracteriza más por negar lo que Dios no es

que por afirmar lo que es, convencida de que dada la naturaleza infinita que se le atribuye a Dios, este lo conocemos más negativamente que afirmativamente. Y en efecto, hay motivos más que sobrados para preguntarse si las teologías no han pecado con frecuencia de ser locuaces, en cuyo caso la posmodernidad tendría para ellas el valor de un llamado de alerta y de una corrección. Con la ayuda de la posmodernidad la teología puede liberarse de muchas de sus falsas seguridades, de su hipertrofia de discurso, de sus ambiciones universalistas e imperialistas, que en el fondo constituyen otras tantas debilidades.

Para Mardones el pensamiento posmoderno, al deconstruir la metafísica de la realidad como objetividad, que ha impregnado el concepto mismo que las teologías se han hecho de Dios, es un pensamiento que recuerda el honor de Dios frente a los ídolos. Y ello de tres maneras: a) impidiendo que, con el crepúsculo de los ídolos de Nietzsche, se pueda hacer de Dios un ídolo conceptual, como casi siempre ocurre; b) mostrando que no hay modo de hablar directamente de Dios, del Ser, sino débilmente, oblicuamente; que no se puede pretender hablar de Dios objetivamente; y c) abandonando el hablar de Dios en términos de Ser, de «ser supremo», para acceder al ámbito del amor²⁵.

El desencantamiento de la razón, que tanto caracteriza a la posmodernidad, no significa escepticismo ante la realidad, ante la vida, ante el misterio. Al contrario, como muy bien señala Mardones, «la actitud posmoderna postula una y otra vez una apertura a la realidad, al manantial de la vida y del ser, que juzga cerrado por el conceptualismo y la logificación moderna occidental»²⁶. En consecuencia, el desencantamiento de la razón de los posmodernos es una forma de defensa del misterio. Aquí, de nuevo, pueden coincidir posmodernidad y teologías.

Ver la realidad en términos de misterio, no es negarse a entenderla, y entenderla incluso racionalmente. Es reivindicar que la realidad es más amplia que nuestro conocimiento, y dar prioridad a la experiencia en sentido pleno. Como parte de esta experiencia, el pensamiento no puede ser más que tentativo y fragmentario, incluso cuando imagina y planea la nueva sociedad. La advertencia de Mardones es muy adecuada: «no podemos anticipar un modelo de sociedad futura justa, humana y racional. Hay que construirla prácticamente»²⁷.

En los aportes y *chances* que hemos señalado puede ver reflejada su

posibilidad también la teología de la liberación. Algunas de las que han sido y siguen siendo sus más acertadas preocupaciones pueden encontrar legitimación y asidero en el pensamiento y discurso posmodernos, al igual que el correctivo necesario. Así, su preocupación por desontologizar a Dios y por ubicarlo históricamente en el contexto de las relaciones sociales y humanas; la prioridad dada a la práctica sobre la reflexión abstracta, a la ortopraxis sobre la ortodoxia, al amor sobre la fe, a los pobres sobre el sistema, incluso la opción por los pobres. Para no hablar de la conciencia correcta que siempre tuvo la teología de la liberación respecto de la teología del Primer Mundo como una teología abstracta, secularista, universalista. Gracias a la posmodernidad Europa, por ejemplo, experimenta «el desenmascaramiento de su propio universal europeo como mero particular», como dice Fehér²⁸. Esa conciencia de la teología de la liberación podría ayudarle ahora, aprovechando las posibilidades que le brinda la posmodernidad como experiencia y como pensamiento, a superar autocríticamente los absolutos objetivistas e historicistas que aún le amarran y a autodescubrirse igualmente como un mero particular. Como en el Evangelio, será al precio de su *kénosis* que logre su salvación como teología de la liberación y la de los otros.

NOTAS

1. Para una primera visión del fenómeno de la posmodernidad en contraste con la modernidad, el lector puede consultar varias recopilaciones de trabajos que van en ese sentido: Hal Foster, et al., **La posmodernidad**. Kairós, Barcelona, 2a. ed., 1986; Josep Picó (compil.), **Modernidad y posmodernidad**. Alianza Editorial, Madrid, 1988; cf. Jürgen Habermas, **Teoría de la acción comunicativa, T. I**. Taurus, Madrid, 1987. P. 212 y ss.
2. Es verdaderamente a título de hipótesis que nosotros asumimos aquí la posmodernidad como una época diferente de la modernidad. De todos modos, en este nuestro trabajo el énfasis lo ponemos no en esta hipótesis sino en los efectos que el fenómeno de la posmodernidad tiene en las teologías cristianas occidentales. Porque la posmodernidad como nueva época histórica y nuevo tipo de sociedad bien puede ser una hipótesis, pero los efectos que conocemos de ella, aunque sean ambivalentes y ambiguos, sí son bien reales.
3. Para un desarrollo más amplio de estos puntos, cf. José Ma. Mardones, **Posmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento**. Sal Terrae, Santander, España, 1988. Pp. 33-43.
4. El modelo formal completo es S-SO, que expresa la condición antropológica del ser humano, en el sentido que el hombre se relaciona con el hombre relacionándose con los objetos y viceversa. El modelo y su aplicación lo tomamos de Mariano Corbi, en su obra **Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas**. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1983, porque nos permite entender el cambio en la relación básica sujeto-objeto de la posmodernidad. Por cierto, que el autor nunca menciona este término, sino más bien el de «época científico-técnica».
5. Sobre la disolución ontológica del sujeto y del objeto, desde un punto de vista filosófico, cf. Gianni Vattimo, **El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna**. Gedisa, Barcelona, 3a. ed., 1990, *passim*. En esta obra, y como advierte desde la primera línea de la Introducción, Vattimo se propone aclarar la relación que vincula los resultados de la reflexión de Nietzsche y Heidegger con los discursos más recientes sobre el fin de la época moderna y sobre la posmodernidad. En ella puede encontrar el lector desarrollos de las experiencias que caracterizan la posmodernidad, como la de «el fin de la historia», y la muerte de la metafísica, del humanismo, del arte y de Dios.
6. «Lo nuevo de la crítica posmoderna es su radicalización -dice José Ma. Mardones- y un rasgo sociológico que la acompaña: el desencanto racionalista ha llegado a las masas y no únicamente a los intelectuales», *op. cit.* P. 57.
7. G. Vattimo, *op. cit.* P. 14.
8. G. Vattimo, *op. cit.* Pp. 14 y 95.
9. Jean Baudrillard, **Cultura y simulacro**. Kairós, Barcelona, 1978; **Las estrategias fatales**, Anagrama, Barcelona, 1984; **El éxtasis de la comunicación**, en Hal Foster, et al., **La posmodernidad**. Kairós, Barcelona, 2a. ed., 1986. Pp. 187-197.
10. G. Vattimo, *op. cit.* P. 17.
11. F. Fukuyama, **El fin de la Historia y el último hombre**. Planeta, Barcelona, 1992. P. 13 y *passim*. «Al plantear de nuevo la cuestión de si existe algo así como una historia universal de la humanidad, reanudo una cuestión que se inició a comienzos del siglo XIX»

- (sic) (p. 14). Aunque Fukuyama advierte que la historia direccional y orientada por la razón puede terminar, sobre todo por falta de lo que él llama *megalothymia*, esto es, la fuerza que brota del deseo en los seres humanos de ser reconocidos como los mejores, y ello gracias a una formalización de esta fuerza, él tiene un concepto emancipador de la historia al estilo de la mejor Ilustración. Para un concepto tan optimista se apoya en las buenas noticias -«una revolución liberal en economía ha precedido a veces y a veces ha seguido la marcha hacia la libertad política en todo el mundo»- que ha habido en la segunda mitad de este siglo, y tiene dos interpretaciones complementarias: una económica, tomada de «la lógica de la ciencia natural moderna», y antropológico-cultural, tomada de Hegel, «la lucha por el reconocimiento». La fidelidad a ambas asegura el éxito de la historia. Quienes se oponen a esta tesis, «los pensadores más profundos del siglo XX», según él mismo reconoce, son pesimistas, impactados por los terribles acontecimientos que tuvieron lugar en la primera mitad de siglo. Fukuyama parece desconocer que los pensadores posmodernos no son pesimistas. Quizás es que los desconoce *tout court*. Porque es un hecho que en la abundante bibliografía de su obra no aparecen citados.
12. Así cataloga acertadamente a estos últimos José Ma. Mardones en su obra aquí varias veces citada, p. 44. Entre los catalogados en esta tendencia no solo hay autores estadounidenses.
 13. G. Vattimo, *op. cit.* P. 42.
 14. J. F. Lyotard, **La condición posmoderna**. Cátedra, Madrid, 1989. P. 10.
 15. **Ibid.** P. 73.
 16. «La nostalgia del relato perdido ha desaparecido por sí misma para la mayoría de la gente». P. 78.
 17. Cf. Paul Valadier, **La Iglesia en proceso**. *Catolicismo y sociedad moderna*. Sal Terrae, Santander, España, 1990, todo el primer capítulo, *Proceso a la secularización*. Pp. 19-62.
 18. **Op. cit.** P. 29.
 19. José Comblin, *Crítica de la Teología de la Secularización*, en **Fe y Secularización en América Latina**. Colección IPLA, n° 12, Instituto Pastoral Latinoamericano, Quito, 1972. Pp. 35-51.
 20. **Op. cit.** P. 86. «Se entiende por terror la eficiencia obtenida por la eliminación o por la amenaza de eliminación de un 'compañero' del juego de lenguaje al que se jugaba con él. Este 'compañero' se callará o dará su asentimiento, no porque sea rechazado, sino porque se le amenaza con ser privado de jugar (hay muchos tipos de privación)». **Ibid.** P. 114. El paréntesis es de Lyotard.
 21. Pablo VI, Exhortación Apostólica, **Evangelii nuntiandi**, n°s. 18 y 20.
 22. «Como teoría social, dice Agnes Heller, el posmodernismo nació en 1968. Para decirlo de alguna manera, el posmodernismo fue la creación de la generación de la alienación desilusionada con su propia percepción del mundo». Agnes Heller, *Existencialismo, alienación, posmodernismo...*, en Agnes Heller y Ferenc Fehér, **Políticas de la posmodernidad**. *Ensayos de crítica cultural*. Edic. Península, Barcelona, 1989. P. 239.
 23. Así para Ferenc Fehér la posmodernidad «no constituye un período histórico ni se trata de una tendencia con características bien definidas. La posmodernidad es el tiempo y el espacio privado-colectivo que se inserta en el tiempo y espacio más amplio de la moder-

nidad...». Agnes Heller y Ferenc Fehér, *Políticas de la posmodernidad. Ensayos de crítica cultural*. Ediciones Península, Barcelona, 1989. P. 9. Ver de estos dos mismos autores *La condición política posmoderna*, en la misma obra. Pp. 149-161. J. Habermas sostiene que no hay razón para considerar superada la modernidad, porque esta es todavía un proyecto incompleto. Jürgen Habermas. *La modernidad, un proyecto incompleto*, en Hal Foster, et al., *La posmodernidad*. Kairós, Barcelona, 2a. ed., 1986. Pp. 19-36. En fin, para Gérard Raulet la posmodernidad representa una nueva y más radical crisis de la modernidad. G. Raulet, *De la modernidad como calle de dirección única a la posmodernidad como callejón sin salida*, en Josep Picó (compil.), *Modernidad y Posmodernidad*. Alianza Editorial, Madrid, 1988. Pp. 321-347.

24. G. Vattimo, *op. cit.* Pp. 18, 158 y 159.
25. *Op. cit.* Pp. 102-104.
26. *Ibid.* P. 100.
27. *Ibid.* P. 112.
28. Agnes Heller y Ferenc Fehér, *op. cit.* P. 11.