



EL SOCIALISMO EN LA CRISIS DE LA MODERNIDAD

Joaquín CALOMARDE

Las siguientes palabras de Sloterdijk pueden resultar significativas del espíritu del tiempo, de esa ontología del presente de la que hablará Foucault y que hoy, a la par que análisis, son, en sí mismas, un síntoma de la situación concreta por la que atraviesa el concepto de Modernidad. «Il en résulte notre première définition: le cynisme est la fausse conscience éclairée. C'est la conscience malheureuse modernisée, sur laquelle l'Aufklärung a agi à la fois avec succès, et en pure perte. Cette conscience a appris sa leçon d'Aufklärung, mais ne l'a pas mise en pratique et, sans doute, n'a pas pu la mettre en pratique. Aisée et misérable tout à la fois, elle ne se sent plus concernée par aucune critique de l'idéologie; sa fausseté est déjà armée de ressorts réflexifs» (1). La crisis de la Modernidad es el problema por excelencia en la reflexión filosófica, ideológica y política de las sociedades occidentales contemporáneas. La desaparición, en el marco del presente, de los grandes tópicos que constituyeron el pensamiento y la acción en los sesenta y setenta: la deconstrucción neoestructuralista de la Razón hegeliana, la posibilidad práctica del marxismo y sus categorizaciones morales sacrosantas, la analítica del poder foucaultiana, la filosofía del deseo deleuziana, etc... ha sido sustituida por la crítica exhaustiva del concepto mismo de la Modernidad. La posmodernidad quizá dibuje, más que aclare, el perfil ideológico de este final de siglo, en el que el pensamiento socialista debe tomar posiciones frente, por un lado, al desafío neoconservador y, por otro, a la pro-

pia tópica de un marxismo lejano y, ya hoy, en franco declive intelectual. El cinismo individualista moderno señalado por Sloterdijk, entre otros, supone fundamentalmente que la tarea crítica está propiamente en entredicho y que la propia Modernidad debe someterse a análisis y revisión.

Lo que ocurre es que esta tarea, la crítica es, como es sabido, uno de los grandes inventos programáticos de la Ilustración. Baste recordar en dos citas el planteamiento riguroso que el pensamiento kantiano realiza del problema: «La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia, sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro ¡Sapere aude! Ten el valor de servirte de tu propia razón: he ahí el lema de la Ilustración» (2). Y ese valor, al que hace referencia la proclama de Kant se concreta, como es sabido, en la actividad crítica y autoanalítica de la propia Razón ilustrada. Bien. Si como señala Habermas la Modernidad adquiere conciencia de sí misma en y a partir de la reflexión hegeliana, hoy, en tanto que dicha tematización metafísica y dialéctica de la Razón se ha cumplido, estaríamos claramente fuera de la Modernidad. No tanto porque ésta hubiese sido olvidada o traicionada, sino por algo más simple que, a veces, el propio Habermas no ve, porque el proyecto Moderno se ha cumplido. En ese sentido deberíamos entender y valorar el fenómeno ideológico de la posmodernidad. Personalmente no creo que el pensamiento posmoderno suponga un cambio de paradigma, pero sí un conjunto de matizaciones, alguna de ellas muy importante, contra los tópicos que constituyeron el proyecto Moderno: autoconciencia de la razón sobre sí misma (en su versión hegeliana) o consecución revolucionaria de un nuevo orden social (en su versión marxiana). Desde luego, desde cualquiera de esos presupuestos o interpretaciones ontológicas, la Modernidad ha muerto.

¿De qué modo podemos hoy pensar un proyecto socialista que asuma, analice y se sitúe con referencias a esa muerte de la Modernidad? Caso de que no la asumamos como la principal caracterización ideológica de nuestro momento presente, ¿de qué manera justificaríamos un proyecto emancipatorio, ilustrado y crítico en una sociedad altamente individualizada, cínica (en el sentido empleado por Sloterdijk) y posmoderna? Digamos lo que queramos, la presión de la praxis social acabará con las razones teóricas que no den razón de ella. Esto, lo sepamos o no, es quizá una de las poca regularidades históricas con las que contamos en el momento presente.

Obviamente, antes de contestar a la cuestión referida a las posibles señas del proyecto socialista en la crisis de la Modernidad,

conviene que, aún a modo de resumen, certifiquemos en qué consiste semejante crisis y cuáles son, someramente, las posiciones encontradas tanto en lo que se refiere a su diagnóstico como tal crisis cuanto a la solución radical de la misma.

De entre las diversas posiciones que se dan del fenómeno en el pensamiento contemporáneo señalaríamos dos: el discurso de Habermas y el de Lyotard. Aunque sólo sea como muestra, creo que las concepciones al respecto de cualquiera de los dos son de lo más significativo. La posición habermasiana al respecto queda perfectamente nítida en su trabajo *La Modernidad: un proyecto inacabado*. En él afirma Habermas que «La posmodernidad se ofrece decididamente como una antimodernidad» (3) afirmación ésta que constituye el fundamento de todo su discurso filosófico y político con respecto al tema. Según Habermas, «La idea de la Modernidad está estrechamente relacionada con la evolución del arte europeo. Pero lo que he denominado el proyecto de la Modernidad se nos aparece exclusivamente cuando superamos la limitación a que hasta ahora hemos sometido al arte. Max Weber ha caracterizado a la Modernidad cultural señalando que la razón sustantiva que se expresa en las concepciones religiosas y metafísicas del mundo, se separa en tres momentos que solamente pueden conjugarse de modo formal (a través de la fundamentación argumentativa). En la medida en que las concepciones del mundo se fragmentan y los problemas tradicionales se dividen entre los puntos de vista específicos de la verdad, la justicia normativa, la autenticidad o la belleza y se pueden tratar como cuestiones del conocimiento, como cuestiones de justicia o como cuestiones de gusto» (4). Así pues, la Modernidad cumpliría institucionalizándolo el programa kantiano de la filosofía de las facultades: Razón pura especulativa, Razón práctica y juicio estético. Es conocida la posición de Habermas. Consiste en líneas muy generales en los siguientes puntos: en primer lugar, una reivindicación del proyecto moderno, digno hijo de la Ilustración europea, en contraposición a lo que él denomina el discurso de la antimodernidad (tópico general que englobaría tanto al pensamiento del neoestructuralismo americano a lo D. Bell o al europeo, caso, según Habermas, por ejemplo, de J. F. Lyotard); en segundo lugar, esa reivindicación del uso moderno de la razón le lleva a esa reformulación del proyecto que, asumiendo las críticas de reificación racional tanto weberianas como de Adorno y la escuela de Frankfurt, hiciera hincapié en el avance liberador que supone el cumplimiento de la razón tecnocientífica y la democracia política en las sociedades europeas desarrolladas; en tercer lugar: formulación de una teoría de la acción comunicativa sobre la que sustentaría un uso tripartito de la racionalidad agrupada en tres complejos predominantes: racionalidad cognitivo-instrumental, racionalidad ético-práctica y racionalidad estética. Esta sin duda es la mayor aportación habermasiana al programa de la Modernidad superador del concepto de reificación adorniano. La

Razón (véase la Dialéctica Negativa) no puede adujar de sí misma en el antirracional y no reificado mundo del arte (que Habermas valora como la negatividad) sino que puede, a través de la teoría de la acción y racionalidad comunicativa, asumir la desaparición tanto de la metafísica como del propio proyecto Frankfuriano. Así, continúa Habermas: «El proyecto de la Modernidad, formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración, consiste en desarrollar las ciencias objetivando los fundamentos universalistas de la moral, el derecho y el arte autónomo, sin olvidar las características peculiares de cada uno de ellos, y al mismo tiempo, en liberar de sus formas esotéricas las potencialidades cognitivas que casi manifiestan y aprovecharlas para la praxis, esto es, para una configuración racional de las relaciones sociales» (5). Este sería el objetivo final de esa refundación crítica del programa de la Modernidad habermasiano: alcanzar a través de la noción de práctica comunicativa una real racionalización de todas las instituciones sociales y políticas. Y, sin duda, que debe ser ahí, y no en otro lugar, donde quepa hablar de un proyecto socialista democrático. La profundización de la democracia, política social y económica ¿no es acaso una ilustrada manera de contribuir a la mayor y urgente racionalización de la vida social e individual? ¿qué otro sentido puede hoy tener, en los países desarrollados de la Europa occidental, el proyecto de emancipación socialista? Ahora bien, el problema es que el mantenimiento de ese proyecto exige, a mi juicio, situarse fuera del planteamiento habermasiano más ortodoxo, porque la justificación teórica del mismo precisa de otro concepto distinto del de Modernidad o posmodernidad, concretamente me estoy refiriendo al concepto de transmodernidad (del que luego hablaré), que nos va a servir muy eficazmente para superar las estériles dicotomías entre habermasianos y posmodernos. Hay que recoger, empero, del proyecto de Habermas lo que en él mismo es rico y significativo. Básicamente, a mi juicio, el intento de considerar a la Modernidad como un proyecto que comenzó a fraguarse en el movimiento Ilustrado y que debe superar la reificación alienante de la sociedad del trabajo tal y como la conocemos en nuestros días. «Una reorientación diferenciada de la cultura Moderna como una praxis de la vida cotidiana, basada en las herencias vitales, pero empobrecida por el nuevo tradicionalismo, solamente se conseguirá cuando la modernización capitalista, cuando el mundo vital pueda extraer de sí instituciones que limiten la peculiar dinámica sistemática de los sistemas de acción económica y administrativos» (6). En eso consiste el proyecto emancipatorio habermasiano. Por ello su planteamiento es un riguroso discurso Moderno. La defensa, pues, del conseguimiento democrático, pluralista y desarrollado del Estado del bienestar está asegurada. Lo que ocurre es que la crisis evidente que dicho Estado Social padece en todos los países de Europa es consecuencia tanto de la propia crisis económica del 73 como del progresivo agotamiento del modelo de la sociedad del trabajo heredado del siglo XIX. El socialismo,

desde ese punto de vista, no puede sino reivindicarse como un discurso antidogmático, que pugna por restablecer la dignidad histórica en los países poscapitalistas desarrollados (empleando terminología querida para Touraine) de un proyecto emancipatorio, racional y moderno.

Lo que ocurre es que dicho proyecto, justamente en lo que tiene de necesario frente al desarrollo de los movimientos neoconservadores, necesita, igualmente, comprenderse como epifenómeno, a la par que ilustrado y moderno, simulado y transmoderno.

Frente al planteamiento habermasiano de la Modernidad como proyecto inacabado, Lyotard formula explícitamente la perentoriedad de su fallecimiento, mejor, de su superación por y a través de la cultura posmoderna. Entremos escuetamente en ello «Nuestra hipótesis —señala sintéticamente Lyotard— es que el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad llamada postindustrial y las culturas en la edad llamada posmoderna» (7). Luego, se trata de una variación paradigmática. ¿Cuáles son, según el pensamiento lyotardiano, sus características definitorias? Sintéticamente podríamos señalar las que siguen: la Modernidad es el conjunto lingüístico constituido por los grandes relatos de emancipación (entiende Lyotard por Gran relato los sistemas especulativos clásicos omnicomprensivos de los fenómenos sociales, éticos, científicos, políticos, estéticos, etc...), así pueden señalarse los siguientes: el relato cristiano de la redención, el relato ilustrado de la emancipación de la ignorancia y el servilismo a través del acceso a formas no alienadas de conciencia y de igualdad, la narración especulativa de la realización de la misma en lo concreto (Hegel), la fabulación marxista de la emancipación de la explotación y de la consiguiente alienación por la socialización del trabajo, o, por último, el relato capitalista de la emancipación de la pobreza por medio del desarrollo tecnoindustrial. Todos estos grandes relatos que son la modernidad misma entiende Lyotard que están justificados y legitimados para toda la humanidad recurriendo a una idea sustantiva y crítica de Razón fundamentante, en última instancia, metafísica. Así pues, si todos estos relatos se han cumplido en tanto que los relatos filosóficos o ideológicos, la metafísica ha muerto, justamente porque en sus relatos se ha cumplido explícitamente. En tanto que la Modernidad es la resultante de las diversas interacciones especulo-pragmáticas de los relatos, dicha Modernidad igualmente se ha cumplido, luego, la época ya no es Moderna, sino posmoderna. Lyotard caracteriza a esta posmodernidad de un modo inequívocamente claro: la posmodernidad supone la no credibilidad del gran relato por falta de legitimación racional metadiscursiva (no existencia de una razón metafísica). Dicha falta de legitimidad viene dictada en cada uno de los campos de investigación racional por una grafragmentación de usos lingüísticos no reductibles a un paradigma racional universal

y de sentido para todos ellos, por otro lado, el propio concepto Moderno de Razón queda deslegitimado. Si, por lo tanto, no hay razón general, sino tan sólo un conjunto de «juegos de lenguaje» legitimados provisionalmente por la aceptación de sus reglas por los jugadores (instituciones culturales incluidas), ¿cómo podríamos seguir manteniendo la uniformidad funcional de la Razón que caracterizaba al proyecto Moderno? La respuesta por parte de Lyotard es clara: de ningún modo. El diagnóstico lyotardiano es implacable para con el planteamiento de Habermas. Claro: «El metalenguaje universal es reemplazado por el de la pluralidad de sistemas formales y axiomáticos capaces de argumentar enunciados denotativos, esos sistemas están descritos en un metalenguaje universal, pero no consistente» (8). Por ello el proyecto de refundación y profundización habermasiano de la Modernidad está deslegitimado al ser considerado, por parte de Lyotard, como un ejemplo más de gran relato moderno sin sustento lingüístico posible. Igualmente, el planteamiento de Lyotard deja fuera de juego la formulación, siquiera hipotética, de un discurso político general con carácter emancipatorio basado, como es el caso en Habermas, en una acción comunicativa que active la racionalidad como un producto directo del consenso público y crítico de la práctica argumentativa. Quizá por esta razón Lyotard parece confundir, a mi juicio, fragmentación de la práctica discursiva con liquidación y fragmentación del Estado Social en clara alusión y defensa del Estado Mínimo, alusión ésta, aprovechada por Habermas, para tildar al planteamiento Lyotardiano de neoconservador.

A modo de síntesis entre ambas posiciones, habría, sin duda, que situar el pensamiento de Albrecht Wellmer (9). Dicho autor apuesta decididamente por el esquema formal hegeliano cuando afirma la posibilidad, admitiendo a Lyotard, de una continuación habermasiana de la Ilustración. Admite junto a Lyotard una irreductible pluralidad de juegos de lenguaje y entiende esa pluralidad tanto (habermasiana desde el punto de vista de la división kantiana de la razón pura, práctica y estética), como en el sentido wittgensteniano de los juegos de lenguaje locales organizados por reglas de uso. Por otro lado, «Lo que Lyotard ha formulado para el plano del pensamiento posmoderno permanece todavía sin formular para el plano de la praxis posmoderna» (9). Esto es lo esencial en el planteamiento de Wellmer, es decir: «Contra el universalismo democrático de la sociedad burguesa, podemos objetar hoy que la democracia se queda en algo irreal mientras no penetre los juegos de la vida social, contra Marx y el anarquismo hay que objetar que eso no puede significar un estado de inmediatez y armonías generales, contra el racionalismo (...) que no cabe esperar ni legitimaciones últimas ni fundamentaciones últimas, pero esto no significa ni que haya que despedirse del universalismo democrático y del individuo autónomo, ni que haya que dar por cancelado el proyecto marxiano de una sociedad autónoma, ni que

haya que despedirse de la razón. Significa más bien que hemos de pensar el universalismo político-moral de la Ilustración, las ideas de autodeterminación individual y colectiva, de razón y de historia de una nueva forma. En la tentativa común de hacer eso es donde yo vería el genuino ímpetu posmoderno hacia una autotrascendencia de la razón» (10). En conclusión, Wellmer, siguiendo en esto a Habermas, plantea que lo que realmente está en cuestión es la «permeabilidad» perfectamente moderna, claro —de los discursos (es decir, el de la racionalidad cognitiva-instrumental, ética-práctica y estética)— y en ese sentido se permite apuntar una superación del concepto moderno de Razón que se autotrasciende lingüísticamente en una interacción de juegos de racionalidades evidentemente plurales.

Se comentaba más arriba que la singularización del proyecto socialista democrático sólo podría efectuarse, a mi parecer, desde la transmodernidad. Ciertamente la vigencia de ese término filosófico es enormemente nueva. Corresponde en nuestro país al discurso de Rosa María Rodríguez Magda, quien, en su último libro *la transmodernidad* (11) hace referencia, asumiendo a su vez el planteamiento de la filosofía de la simulación de Baudrillard, a ese concepto del siguiente modo: «La transmodernidad es la pervivencia de las líneas del proyecto moderno en la sociedad posmoderna, su tránsito y reiteración «rebajados», su copia distanciada, fragmentada, hiperreal; la síntesis necesaria para que, aceptando un relativo cambio de paradigma, no ahogemos en la banalidad todo el esfuerzo hacia una emancipación progresiva. Se trata de utilizar las características de la sociedad y el saber posmodernos para continuar la modernidad por otros medios. Porque también la Modernidad penetra y reverbera nuestro presente. La Modernidad es el proyecto y la posmodernidad su fragmentación, la transmodernidad su retorno simulado en lo plural». Así, pues, desde el concepto de transmodernidad, cabría reafirmar el uso de la razón desde los siguientes supuestos: uso regulativo y formal de ciertos valores e ideas, multiplicidad de juegos de lenguaje, asunción del compromiso ontológico (Pace Quine) momentáneo, ejercicio crítico débil (en el sentido de Vattimo), asunción de la fragmentariedad posmoderna y, a la par, del ideal democrático ilustrado para la sociedad que conlleva igualmente un retorno escéptico e irónico a la vida privada (véase op. cit. cap. 6). Creo personalmente, y así lo afirmo, que sólo desde este concepto de la transmodernidad es posible retomar la justificación racional y política del proyecto socialista. Precisamente porque desde él se asume la posmodernidad sin someterla a la modernidad habermasiana y se rebaja la ortodoxia, en algunos momentos relativamente autoreferencial y acrítica del propio planteamiento de Habermas, en aras de un mayor pragmatismo intelectual.

Desde el punto de vista de este pragmatismo intelectual del que

se habla, es, precisamente, desde donde es posible abordar la legitimación intelectual del proyecto socialista. Hay que considerar para ello que dicho proyecto no debe buscar sus señas de identidad, a mi juicio, en un ejercicio o uso teórico de la razón, sino, y es la tesis que voy a defender, en un ejercicio o uso práctico de la misma.

Antes de seguir conviene aclarar los términos en los que se plantea el problema. La distinción entre uso teórico o práctico de la razón es kantiana. Bien, no es desde esa fundamentación racional desde la que se habla. Tampoco quisiera entrar en la distinción habermasiana, antes mencionada, entre los tres complejos de racionalidad. Si atendemos, exclusivamente, al punto de vista de la teoría, todo es perfectamente legítimo según el metadiscurso que elijamos. Por el contrario, el discurso sobre la práctica, si no busca una fundamentación teórica que no precisa, puede jugar con los conceptos aislándolos de sus compromisos ontológicos cualquiera y desvelándolos como ideales regulativos (ahora sí en sentido kantiano) de la acción, bien individual o bien colectiva. Si además sumamos, admitiendo esta vez a Habermas, que dichos ideales regulativos no son trascendentales, sino, más simplemente acuerdos racionales argumentativamente revisables y consensuadamente pactables, tendremos la posición práctica, que no especulativa, desde donde creo posible redefinir el proyecto socialista en la crisis de la Modernidad.

El socialismo tiene que reivindicar para sí, como marco teórico, pero sobre todo, insisto, práctico, la tradición ilustrada. No se trata tanto de reinventar la Ilustración, sino de situarse, como proyecto inequívocamente moderno, dentro de la tradición que le corresponde. La Ilustración, hoy, no puede ser un argumento especulativo. Nadie puede honestamente reivindicar para sí el proyecto de razón ilustrada, después de las críticas de Nietzsche, Marx, Freud, la escuela de Frankfurt, etc... pero sí se puede, y se debe, vindicar el uso regulativo práctico de los ideales ilustrados que hoy podemos pactar y asumir democráticamente como valores formales del ejercicio práctico del pensamiento y la acción políticas: libertad, igualdad y solidaridad. Por otro lado, queda claro que dichos conceptos no describen ningún fundamento nouménico, sino que se muestran como reguladores de la acción práctica y sólo desde ella pueden ser considerados y valorados en su vertiente social, política, intelectual y axiológica en sentido estricto. El socialismo, en este sentido, tiene que asumir y repensar los fundamentos de la tradición ilustrada, que es la suya propia, y único ámbito mental en el que es posible como proyecto emancipatorio.

Por otro lado, el socialismo debe asumir como parte integrante de su discurso político que tanto la organización de la producción, y justamente por ello, el reparto de la propiedad son las fuentes

fundamentales de los complejos de desigualdad social. La fórmula de origen marxiano es otro de los postulados de la pragmática política del proyecto socialista. Mas, no creo posible ningún proyecto de esa naturaleza que no contemple claramente esa implicación, en la posibilidad de organizar el sistema social de modo que en él sean compatibles una organización de la producción altamente competitiva y rentable, con un índice cada vez menor de explotación es otro de los axiomas prácticos irrenunciables del proyecto del socialismo.

El socialismo democrático tiene que incorporar a su propia tradición y el concepto ilustrado del individualismo. Son los individuos, y los colectivos sociales en tanto colectivos individualizables, los responsables de la acción social. Esto significa obviamente que la historia no puede, en algún modo, sólo pensarse desde el punto de vista de las categorías del materialismo histórico, ni tan siquiera es posible una visión teleológica del proceso histórico, tal, que desde ella es posible, sensu estricto, la legitimación racional del mismo. El postulado práctico de la acción individual es básico a la hora de repensar las posibilidades futuras del socialismo frente a los proyectos de naturaleza neoconservadora.

La democracia representativa es el principio regulativo básico de la acción política. Su legitimación, entiendo, debe ser considerada fundamentalmente desde el punto de vista del ejercicio racional sobre y desde la práctica y, este ejercicio racional, exclusivamente puede estar sustentado en un uso de la argumentación pública y de la contrastación democrática de pareceres. El proyecto socialista democrático no tiene sentido alguno si no se entiende, justamente, como una profundización, con todas las consecuencias, de la democracia representativa: esto es, de la democracia política, la democracia social y la democracia económica. Esos y no otros son los parámetros de la acción política del discurso socialista. Semejante concepción de la democracia es, justamente, la que diferencia, esencialmente, al proyecto socialista democrático de las opciones y discurso neoconservadores. La teoría de la justicia, por ello resultante, podría perfectamente intentar legitimarse racionalmente a través de su uso regulativo práctico en las libertades de elección individual, competencia en el mercado e igualdad solidaria. Semejante igualdad nada tendría que ver con el igualitarismo sustancial y, me permito apuntarlo, netamente reaccionario. Se es igual en el sentido de que se tienen progresivamente las mismas posibilidades de acceso y seguimiento del mundo del trabajo, la cultura, etc. Se es, en dicho sentido, igual, cuando el tejido social y valorativo nos permite diferenciarnos justamente por todas y cada una de las peculiaridades y excepciones personales que deben tender a ser consideradas como lo más enriquecedor, y liberador, del tejido social mismo.

Por último, el proyecto del socialismo democrático debe legitimarse, igualmente desde y en el ejercicio práctico de la razón, como un intento de convertir la argumentación consensuada, y crítica en criterio regulador de las relaciones, conflictos e intereses sociales contrapuestos. La permanente revisibilidad de los acuerdos, las argumentaciones, las verificaciones y los pactos es lo que permite mantener la confianza en ese ejercicio racional práctico que es, hoy por hoy, y desde la transmodernidad como marco teórico general, el único baluarte práctico de la acción pública en las democracias representativas dentro del marco de la presente crisis general de la Modernidad.

(1) Sloterdijk, P. *Critique de la Raison Cynique*, 1987, Paris, Christian Bourgois editeur, pág. 28.

(2) Kant, I. *¿Qué es la Ilustración?* en *Filosofía de la Historia*, F. C. E., México, 1975, pág. 13.

(3) Habermas, J. *La Modernidad: un proyecto inacabado*, en *Ensayos Políticos*, 1988, Barcelona, Península, pág. 265. Al respecto puede consultarse el cap. I de la obra *El discurso filosófico de la Modernidad*. Madrid, 1989, Taurus.

(4) Idem, op. cit. pág. 273.

(5) Idem, op. cit. pág. 277.

(6) Idem, op. cit. pág. 281.

(7) Lyotard, J. F. *La condición posmoderna*. Cátedra, Madrid, 1984, pág. 13.

(8) Op. cit. pág. 82.

(9) Wellmer, A. *La dialéctica de la Modernidad y Posmodernidad en Modernidad y Posmodernidad* (compilación de Josep Picó), Alianza Editorial, Madrid, 1988, pág. 135.

(10) Op. cit. pág. 137.

(11) Rodríguez Magda, R. M.) *La Transmodernidad*. Anthropos, Ed. Barcelona, otoño 1989.