

NOTAS

RELIGIÓN E INDIVIDUALISMO EN LA MODERNIDAD. REFLEXIONES CON OCASIÓN DE UNA PANDEMIA

JOSÉ MARÍA VÁZQUEZ GARCÍA-PEÑUELA
Universidad Internacional de La Rioja (UNIR)

La modernidad en Europa occidental comportó, desde el punto de vista religioso, dos fenómenos en cierta manera contradictorios. Por una parte, la unidad religiosa, que había sido una constante de la Edad Media, saltó por los aires como efecto directo de la Reforma protestante. El luteranismo, además, llevaba en sí un principio de fragmentación al postular la no sujeción a autoridad magisterial alguna y el rechazo a la idea de estructura jurídica e institucional en la comunidad cristiana. De otra parte, la aparición de los Estados nacionales tuvo lugar en muchos casos en un panorama de guerras de religión que provocó que esos nuevos Estados nacieran o se consolidaran como Estados confesionales. La religión iba a actuar en ellos como elemento de cohesión y como factor de refuerzo de las nuevas identidades nacionales. Así lo propició, como es sabido, el *cuius regio eius et religio*, implantado tras la Paz de Westfalia en 1648.

La Reforma, indudablemente, actuó como un factor de subjetivización religiosa. El principio de libre interpretación de las sagradas escrituras con el consiguiente rechazo de un magisterio doctrinal dotado de autoridad, desembocó, andando ya los siglos XVII y XVIII, en un pietismo individualista que no necesitaba ni de liturgias comunitarias ni de sacerdotes para vivir un cristianismo íntimo, lo cual, por otra parte, resultaba muy del agrado del espíritu ilustrado, que consideraba ese tipo de religiosidad mucho más receptiva a los postulados de la tolerancia y, en esa misma medida, alejaba la posibilidad de nuevas guerras de religión. Por esta razón, los ilustrados podían pasar por alto que el pietismo protestante hundiera sus raíces en el desprecio luterano hacia la razón y se sometiera, consiguientemente, al sentimiento y la experiencia íntima de la relación con lo divino.

La actitud del racionalismo empirista de Hume, en este sentido, recoge esta visión del cristianismo pietista cuando entiende que las creencias religiosas tienen su hábitat propio en el ámbito de lo emotivo, mientras que los conocimientos y postulados científicos se mueven en el de lo racional. Esta visión

rompió definitivamente con la concepción medieval de la teología escolástica, que aplicaba los recursos del intelecto al estudio racional de la revelación sobrenatural y a la proyección de esta sobre toda la realidad, ya que relegó lo religioso al ámbito de lo vivencial y emotivo. En cierta manera, la concepción de Hume ha perdurado hasta la actualidad, cuando la respetabilidad de la religión para buen número de intelectuales no creyentes reside en el respeto que se debe mantener ante las emociones y sentimientos de los demás, más que en la intrínseca razonabilidad de los contenidos de sus creencias.

La otra vía de aceptación de la religión por la mentalidad ilustrada fue la propiamente racionalista, esto es, la del sostenimiento de una religión natural resultante de someter las creencias religiosas a una suerte de depuración de todos los elementos «positivos», entendiendo como tales los establecidos por las autoridades confesionales que, según las cuales, se extraen de las revelaciones sobrenaturales que se dieron en la historia. A través de esa depuración obrada por el filtro de la razón, la religión quedaría reducida a un núcleo de verdades puramente racionales, admisibles por todas las personas no fanatizadas por las autoridades y los dogmas religiosos. Tales verdades serían pocas y tales como la existencia de un Dios creador y ordenador del universo y del hombre, al que dota de un alma inmortal y que debe actuar rectamente según los dictados de la razón. Esta religión natural es la de los deístas europeos de la Ilustración y se presentará, como lo hizo el derecho natural racionalista, como una religión que puede ser aceptada por todos y que será un elemento de paz entre las naciones y entre los hombres. Solamente quienes, como Hume, negaban las bases metafísicas de la naturaleza humana, rechazaban también esta religión natural, fruto de una razón bienintencionada, pero quizá poco congruente a la hora de sacar las consecuencias últimas del *cogito* cartesiano.

Pero, en realidad, la mayoría de los ilustrados eran personas creyentes en el Dios cristiano. Muy pocos fueron ateos como el Barón d'Holbach. El propio Voltaire tenía a la cristiana como la religión verdadera, pero el suyo era un cristianismo despojado de ritos y dogmas, quintaesenciado como religión natural, tal como dejó escrito en el primero de los artículos dedicados a la religión en su *Diccionario Filosófico*:

«¿Hubiera sido posible para el espíritu humano admitir una religión, no que se aproximara a la nuestra, sino que fuera menos mala que todas las otras religiones del universo juntas? ¿Y cuál sería esa religión? ¿No sería la que se propusiera la adoración del Ser Supremo, único, infinito, eterno, creador del mundo, la que nos reuniera a ese ser como premio de nuestras virtudes, y que nos separara de él como castigo de nuestros crímenes? ¿La

que admitiera pocos dogmas que son asunto eterno de disputa, la que enseñara una moral pura, sobre la que jamás se disputara?»

Esta visión de la religión, a la vez, y paradójicamente, emotiva y razonable, era realmente propicia para fomentar un alejamiento respecto de las confesiones religiosas establecidas y, en esa misma medida, para que los seguidores de los ideales ilustrados dejaran a un lado la visión comunitaria e institucional de lo religioso y se adscribieran a una religiosidad individualista, en la que el *ubi* natural de relación con la divinidad fuera exclusivamente el ámbito de la propia y personal conciencia.

En 1789, como primer fruto jurídico-político de la Revolución, la Asamblea Nacional, hace su Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, «en presencia del Ser Supremo y bajo sus auspicios». Resulta muy significativo que en esta Declaración, propiamente, no proclame la libertad religiosa, sino la libertad de opiniones, entre las que incluye las religiosas, que no las presenta como «creencias», sino como ideas.

Los regímenes políticos liberales que, tras la Revolución Francesa, se fueron implantando como sucesores de las monarquías absolutas europeas a lo largo del siglo XIX, tuvieron características muy diversas. No es fácil señalar terminantemente unos rasgos definitorios comunes a todos, pero sí puede apuntarse que, en ellos, la manera en que se concibe la libertad de los ciudadanos es distinta de cómo se contemplaba en el Antiguo Régimen. La libertad del individuo resulta ser su cualidad más preciada y se entiende como ausencia de vínculos no voluntarios respecto de personas, poderes, instituciones y corporaciones. El catálogo de derechos y libertades que posee cada cual y que, en principio, es igual para todos, no depende de su pertenencia a un grupo determinado de personas al que alguien se adscribe por razones de nacimiento. Los derechos se poseen individualmente y están ordenados a preservar la libertad de los ciudadanos. Ese es también el fin de la Constitución que, como nueva categoría normativa, irrumpe en la historia política de Occidente. Así la contempla la Declaración de 1789 cuando expresa, en su artículo XVI, que «una sociedad en la que la garantía de los derechos no está asegurada, ni la separación de poderes determinada, no tiene Constitución».

El ideal igualitario de la Revolución explica la aversión del nuevo régimen a los llamados cuerpos intermedios. Es la pertenencia a ellos, a la nobleza, a los gremios, a las corporaciones, a las órdenes y congregaciones religiosas, etc., la que provoca las desigualdades entre los individuos. Muy tempranamente, como medio, también, de proteger la libertad económica y de comercio, se publicó en Francia, el 14 de junio de 1791, la ley de Le Chapelier, que prohibía las

corporaciones en su artículo primero, en el que se establecía que «siendo una de las bases fundamentales de la Constitución francesa la desaparición de todas las corporaciones de ciudadanos de un mismo estado y profesión, queda prohibido establecerlas de hecho, bajo cualquier pretexto o forma que sea».

En realidad, la primera Constitución francesa no se aprobó por la Asamblea Nacional, hasta unos meses después: el 3 de septiembre de ese mismo año de 1791 y en su preámbulo se proclamaban claramente los mismos principios:

«La Asamblea Nacional, queriendo establecer la Constitución francesa sobre los principios que acaba de reconocer y declarar, decreta la abolición de las instituciones que vulneraban la libertad y la igualdad de derechos. Ya no hay nobleza, ni pares, ni distinciones hereditarias, ni distinciones de órdenes, ni régimen feudal, ni justicias patrimoniales, ni ninguno de los títulos, denominaciones y prerrogativas que derivaban de ellas, ni órdenes de caballería, ni ninguna de las corporaciones o condecoraciones para las se exigían pruebas de nobleza o suponían distinciones de nacimiento; ya no existe más superioridad que la de los funcionarios públicos en el ejercicio de sus funciones.

Ya no hay venalidad, ni adquisición por herencia de ningún oficio público.

Ya no hay, para ninguna parte de la Nación, ni para ningún individuo, privilegio o excepción alguna al derecho común de todos los franceses.

Ya no hay gremios, ni corporaciones de profesiones, artes y oficios.

La ley ya no reconoce ni los votos religiosos, ni ningún otro compromiso que sea contrario a los derechos naturales o a la Constitución.»

En esta universal proscripción de toda forma de socialidad, salvo la gran entidad política que constituye la Nación, resuena de alguna manera la doctrina de Rousseau, para el cual, y en contra de lo que se venía considerando desde la antigüedad, la clave de la comprensión del hombre, deja de estribar en que este sea un ser social por naturaleza. La naturaleza humana es, para los revolucionarios, primaria y básicamente, individual.

La fobia anticorporativa del liberalismo revolucionario francés se concentró con especial fuerza en las congregaciones religiosas y, en general, en toda estructura eclesiástica. Se publicó toda una cascada de normas tendentes a la nacionalización de los bienes eclesiásticos, a la supresión de monasterios y conventos y a la disolución de las órdenes y congregaciones religiosas. Los sacerdotes seculares resultaban más tolerables que los monjes y frailes por entender que atendían a las necesidades religiosas de los ciudadanos, pero fue

al precio de pasar a ser una especie de funcionarios dependientes, no de la organización eclesial, sino del Estado, como dejó de manifiesto la obligación que se les impuso, para que pudieran seguir ejerciendo su función, de jurar la Constitución Civil del Clero que, aprobada por la Asamblea Nacional en 1791, comportaba esa sujeción al nuevo Estado surgido tras el fin de la monarquía absoluta.

Seguramente, la doctrina filosófica, o, más ampliamente, la actitud intelectual con mayor repercusión en la consideración de la religión por las clases cultas de Occidente fue el positivismo. La hipótesis de Comte de que el recurso a lo sobrenatural era propio de los pueblos que se encuentran en un primer estadio, que denominó teológico (en el sentido de religioso), en el que la falta de conocimientos sobre la naturaleza les empujaba a buscar explicaciones de los fenómenos que observaban en ella en las deidades o en poderes ultraterrenos, resultaba sugestivo para quienes su humus cultural era el proporcionado por la Ilustración. Ese primer estadio, que Comte venía a equiparar a la historia de la humanidad hasta la Edad Media inclusive, era sustituido por uno posterior y más avanzado que denominaba metafísico, en el que se daba una mayor relevancia a la razón y se elaboraban unos conceptos y categorías abstractas, no verificables y que venía a situar en el periodo que abarcaba desde el Renacimiento hasta la Revolución Francesa. El tercer estadio se inauguraba con el Siglo XIX y lo denominaba positivo. Era el estadio definitivo, en el que la humanidad contaba con los conocimientos con que le dotaban las ciencias positivas. Lo positivo, de *positum*, puesto, era lo dado, los datos, que se extraían de la observación de los fenómenos naturales y de la experimentación. Todo lo no observable, lo que no cabía someter a experimentación porque no era mensurable, no es que el positivismo lo considerara incognoscible, sino que, directamente, lo reputaba inexistente.

Esta visión positivista del mundo, en cierta manera, resultó avalada por los progresos científicos que se dieron desde los decenios iniciales del siglo XIX y que una orientación pragmatista hizo que se tradujeran en adelantos técnicos, que repercutieron muy rápida y directamente en la llamada Revolución Industrial. Las sociedades europeas, a partir del primer tercio del siglo XIX cambiaron de faz muy rápidamente. Sus poblaciones crecieron a partir de entonces como nunca antes lo habían hecho y gravitaron desde el medio rural al urbano, donde se ubicaron las industrias. El comercio de los productos de la nueva fabricación industrial y de la agricultura se vio fuertemente impulsado por el transporte mediante los barcos de vapor y los ferrocarriles; y el nivel de renta de la población, que, con altibajos, se mantenía en un mismo rango de magnitudes desde la Edad Media, se multiplicó muy notablemente. En el mundo del Derecho se

aportaron las fórmulas societarias y contractuales necesarias para la creación de las grandes compañías mercantiles, que fueron el instrumento para que se llevasen a cabo las ingentes inversiones que se necesitaban para las nuevas industrias y sistemas de transporte. Esas fórmulas jurídicas propiciaron un nuevo modelo de propiedad, el capitalismo, desvinculado del tradicional dominio sobre los bienes raíces, y la extensión de las sociedades anónimas como propietarias de las grandes empresas de las que dependían buena parte de los trabajadores fabriles, lo que significó un nuevo tipo de relación jurídica y económica entre los empleadores y los asalariados.

En la segunda mitad del siglo XIX el ideal del progreso es acogido por los intelectuales y los líderes políticos y llega también a las clases populares. Los términos temporales en los que se desenvolvía la vida de un adulto eran suficientes para constatar cómo los cambios de todo tipo hacían que mejorasen las condiciones de vida de las personas en una época, por otra parte (y sobre todo tras la Guerra Franco Prusiana), relativamente pacífica en la que los conflictos bélicos en Europa no fueron ni muchos ni muy sanguinarios.

Las obras de Spencer supusieron un respaldo teórico muy influyente (pues fue el ensayista más leído de su época en el ámbito anglosajón, donde de sus obras se editaban centenares de miles de ejemplares a un lado y otro del Atlántico) a la idea del progreso, considerado, a partir de él, como una evolución necesaria de la sociedad. En realidad, Spencer hizo de la evolución de toda la realidad, tanto física y natural, como humana y social, el nervio de su filosofía. Tanto la naturaleza como la sociedad evolucionan continuamente y el conocimiento humano se cifra, en última instancia, en conocer esa evolución constante.

Algunas ideas sobre la evolución expresadas por Herbert Spencer, fueron anteriores a la publicación por Darwin, en 1859 de «El origen de las especies», que tuvo también una importantísima influencia en los intelectuales de su tiempo y que, con las lógicas rectificaciones, obradas por los descubrimientos posteriores, sobre todo en el campo de la genética, siguió manteniendo hasta la actualidad. En «El origen de las especies» Darwin no se refería a la especie humana y, por tanto, las consideraciones que realizaba eran de carácter meramente biológico. Sin embargo, cuando, animado por sus seguidores que habían echado en falta esa referencia, publicó en 1871 su obra «El origen del hombre», Darwin realizó consideraciones que, realmente, se alejaban del campo de la biología para entrar en el de la filosofía, ya que venía a negar la dimensión espiritual humana, pues cifraba en nada más que un mayor grado de evolución la diferencia entre el hombre y otras especies superiores de animales.

Tempranamente, distintos seguidores de Darwin, adoptaron posturas de acusado materialismo, al estimar que yendo hacia atrás en la historia del mundo era explicable el inicio de la vida sin la intervención creacional divina. Con frecuencia, esta postura se presentaba como la única coherentemente científica, de manera que quienes la sostenían, ordinariamente, consideraban a quienes mantenían creencias religiosas, en la época del progreso, como personas con planteamientos anticuados, vinculadas a una cierta visión primitivista y supersticiosa del universo. En realidad, presentar la inexistencia de lo sobrenatural, como una conclusión científica, era –y sigue siendo– una contradicción. La ciencia, por definición, solo toma en consideración los datos observables, tangibles. Solamente ellos constituyen su objeto de estudio. Y, lógicamente, solamente a ellos pueden referirse sus conclusiones. Querer sacar en el ámbito de la ciencia conclusiones sobre cuestiones que atañen a aspectos espirituales, intangibles o sobrenaturales es acientífico, tanto si esas conclusiones intentan avalar el teísmo como el ateísmo. Ese desbordamiento del método científico que se da al intentar aplicar el método de las ciencias positivas o experimentales a saberes de otra índole, como los de carácter filosófico o teológico, es un cientifismo que se ha de considerar epistemológicamente ilegítimo, porque consiste en un palmario *non sequitur*.

No obstante, la postura petulantemente cientifista fue moneda común en el último tercio del siglo XIX, sobre todo entre la intelectualidad de las principales potencias europeas que no tuvieron empacho en aceptar los postulados eugenésicos que se hicieron derivar de las teorías evolucionistas, o en justificar la colonización de grandes territorios de otros continentes sobre la base de que la acción civilizadora de los europeos –muy poco proclives al mestizaje en esa expansión colonial– era una consecuencia de su supremacía cultural y biológica. Todo debía estar subordinado al impulso del progreso y al avance de la civilización.

Ciertamente, el progreso científico y, sobre todo, tecnológico resultó, a nivel popular, una especie de aval también para la postura cientifista que postulaba un materialismo ateo. Algunos otros factores incidieron en el hecho de que, por primera vez en la historia de Europa, una parte importante de su población se alejase de los planteamientos religiosos. A nivel socio político, la extensión del marxismo, propiciado por las Internacionales Obreras, a un buen número de naciones supuso la propagación entre las nuevas masas obreras industriales de la visión propia del materialismo dialéctico de la religión como un factor de alienación. No obstante, conviene decir que el marxismo acogió el ideal de Progreso adaptándolo a su visión de necesaria evolución de las estructuras económicas y sociales hacia la futura sociedad socialista.

Por otro lado, significativamente, Nietzsche, ya en el último tercio del siglo XIX, se hizo eco de este abandono del cristianismo, tanto por parte de intelectuales como de obreros, y proclamó la «muerte de Dios», como negación de toda trascendencia y de toda metafísica. Y, derivadamente, de toda verdad. La filosofía multifacética de Nietzsche, tuvo particular incidencia, a nivel de divulgación, bastante después de su muerte, sobre todo, a partir de mediados del siglo XX. No obstante, de manera casi inmediata sí parece que resultó muy influyente en la obra de Freud, en la cual, la religión se presenta como una impostura y una de las principales instancias represoras en la búsqueda de la felicidad humana. La doctrina de Freud, a pesar de que su base filosófica, sustentada en el materialismo y en el cientifismo, no resultaba muy sólida, será también uno de los elementos de mayor influencia cultural en el siglo XX.

El ideal del Progreso como impulso imparale quedó como aniquilado por los hechos históricos de la primera mitad de ese siglo XX. La técnica y la producción industrial, al servicio de la fabricación de armamento, fueron, certeramente, considerados como una de las causas de los horrores de la Primera Guerra Mundial. Nunca hasta entonces el mundo había visto morir tantos millones de personas en los campos de batalla y en las ciudades europeas de la retaguardia. Los avances científicos y técnicos estaban detrás de las armas tan mortíferas que fueron empleadas por los contendientes: ametralladoras, artillería, gases, bombas aéreas, etc.

Las circunstancias particulares que se dieron en Rusia, que en la Gran Guerra tuvo alrededor de siete millones y medio de bajas en su ejército y unas condiciones económicas en la retaguardia que soliviantaron a los obreros y campesinos, hicieron que triunfara, tras la caída pocos meses antes de la monarquía, la revolución soviética de octubre de 1917. Desde 1918, primero en la República Federativa Soviética y más adelante (desde la Constitución de Stalin de 1936 para toda la URSS), se garantizaba constitucionalmente la «verdadera libertad de conciencia», con la separación de la Iglesia del Estado y «la libre propaganda religiosa y antirreligiosa». Sin embargo, en la práctica, el Estado soviético impuso durante décadas un régimen persecutorio de la religión y una educación pública conforme a la doctrina del materialismo dialéctico que llevó a que un porcentaje muy alto de la población se adscribiera a la increencia religiosa. Algo similar pasó en los países del Bloque del Este, unos decenios más tarde.

El periodo de entreguerras, resultó, tras la Gran Depresión, también un desmentido del ideal del Progreso decimonónico. Europa vio surgir en distintas naciones nuevos movimientos políticos totalitarios que eran marcadamente antiliberales y anticomunistas. El triunfo del nacionalsocialismo en Alema-

nia (y, secundariamente, del fascismo en Italia), abocó a una nueva contienda mundial más devastadora aún que la de 1914, y que concluyó con una demostración práctica del poder destructor, inimaginable hasta entonces, del armamento atómico.

Seguramente, buena parte de la humanidad en el siglo xx se encontró sin las claves necesarias para lograr entender el sentido de los terribles acontecimientos que le tocó vivir. Y la filosofía imperante desde la Primera Guerra Mundial, el existencialismo, no contribuyó a esa búsqueda, sino que, más bien, lo que hizo fue dotarla de una coraza de escéptico cinismo. Sartre, apoyó su existencialismo en la inexistencia de Dios: «il n'y a pas de nature humaine puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir». El hombre no tiene determinación previa al uso de su libertad: será lo que quiera ser. Pero en esa autorrealización, los obstáculos vendrán puestos por los demás. De ahí la terrible expresión sartriana de que «el infierno son los otros».

La ausencia de una naturaleza humana en la concepción del existencialismo ateo comportará, consecuentemente, el rechazo de una ley moral universal de la que derivar preceptos para todas las personas. El dominio sobre la biología reproductiva, al menos desde el punto de vista negativo de evitación de la concepción, en conjugación con esa ausencia liberadora de normas morales, llevó a la llamada revolución sexual a partir de los años sesenta. El sexo no estaba ya en función de previos compromisos de vida en común o al servicio del proyecto fundador de una familia, de una nueva agrupación humana. Se pasó a ver, sobre todo por los más jóvenes, como una práctica descomprometida, episódica, de un placer que los atavismos religiosos había vetado durante demasiado tiempo. Y también, unos decenios más adelante, como una práctica «anómica»: no hay estándares sexuales. No hay sexualidades normales y desviadas. ¿En virtud de qué se podría hablar de prácticas *contra natura*, si no existe naturaleza humana?

A partir, también, de mediados de los años sesenta, la confesión cristiana más numerosa y geográficamente más extendida, la Iglesia católica, entra en una crisis muy acusada, a raíz de la celebración del Concilio Vaticano II, que supuso una caída sin precedentes en el número de sacerdotes y religiosos y en el abandono de la práctica religiosa por buena parte de sus fieles. Perdió, también, en esa crisis, el empuje proselitista que desde mediados del siglo anterior había desplegado en muchos de los países del llamado Tercer Mundo.

Así, en buena medida, en el último cuarto del siglo xx muchos podían dar por próximo el levantamiento del acta de defunción de lo religioso en un mundo que cada vez parecía más alérgico a cualquier tipo de creencia. Y no solo de las creencias religiosas, la repulsión alcanzaba a cualquier tipo de convicción

firme porque, quizá como consecuencia de la mala conciencia que los países occidentales adquirieron por los procesos de colonización y de descolonización de los países del Tercer Mundo en el último siglo y medio, buena parte de la intelectualidad y de los académicos adoptaron el relativismo cultural como clave de comprensión de la realidad. Todas las culturas serían igualmente válidas y no se podría hablar de superioridad de unas sobre otras, pues no habría unos cánones culturales universales que seguir o imitar.

No obstante, como en tantas ocasiones en la historia del hombre, la realidad vino a aportar elementos de contraste para estas visiones de la religión y de la cultura. A finales de los años setenta, en Irán, una nación de las más occidentalizadas del Oriente Medio, triunfa una revolución islámica que transforma ese Estado en una especie de república teocrática, bajo el mando de autoridades religiosas. Poco antes, había sido elegido Papa un cardenal polaco, Karol Wojtyła, cuya actuación, tuvo mucho que ver con la caída del régimen comunista soviético, algo que ningún experto en geopolítica hubiera sido capaz de prever ni siquiera en los inicios del decenio en que aconteció la caída del comunismo y el fin de la llamada Guerra Fría. Ese protagonismo recuperado por lo religioso en la política mundial, tuvo su correlato en un retorno por parte de muchas personas en Occidente a una visión más positiva de la religión, si bien, en muchas ocasiones con unos planteamientos de carácter difuso, intimistas y sincréticos, con opciones de carácter individual hechas «a la carta» y sin sujeción a mecanismos de pertenencia, ni adscripción a sistemas dogmáticos y morales. Es decir, la religión tomada como fuente de consuelo anímico individual, alejado de prácticas comunitarias, y, en muchos casos, como canal de comunión con la naturaleza y el cosmos.

Todos estos fenómenos se inscriben en la constelación de planteamientos intelectuales y vitales de la llamada posmodernidad, que no es sino una exacerbación de la propia modernidad. La modernidad llevada al extremo. En la posmodernidad el hombre parece conformarse con la constatación de que su vida carece de sentido: «Todo esto, mi vida, la de los demás y el mundo en el que las vivimos no tienen sentido: pero, no pasa nada porque ¿por qué tendría que tenerlo?».

En realidad, una concepción del mundo abierta solo a la ciencia y a la técnica, que responden exclusiva y legítimamente al *cómo* de los hechos naturales, no puede aportar nada en ámbito de la teleología, no puede dar a conocer ningún *para qué*. La visión posmoderna del mundo es, por tanto, una visión prevalentemente superficial, que valora la apariencia personal y pendiente de cultivar la propia identidad individual, hasta el punto de que ha sido calificada, justamente, como narcisista. Con el cambio de milenio, por otra parte, la posi-

bilidad de hacer accesibles a todo el mundo, a través de las tecnologías de la información y de la comunicación, las propias imágenes, pensamientos y opiniones, se ha convertido prácticamente en universal, sin que sea necesario un esfuerzo mínimo, ni intelectual ni económico, para esa especie de ultradifusión de las propias aportaciones. La libertad prácticamente irrestricta de publicación de contenidos en la red comporta, por un lado, una democratización en el acceso a la información más valiosa: desde el propio ordenador se puede acceder a miles de revistas científicas, a fondos archivísticos y a reproducciones digitales de valiosos incunables, por ejemplo, pero, por otro, significa el riesgo de se propalen todo tipo de peligrosas falsedades tendentes a conformar una opinión pública favorable a oscuros intereses económicos o políticos y de contenidos de gran eficacia deshumanizadora, como resulta ser el marasmo gigantesco de una pornografía cada vez más indigna y que está por ver el efecto que tendrá sobre quienes la han frecuentado desde su infancia y adolescencia, pero que, con seguridad, se puede decir que no ayudará en absoluto a fomentar los valores de compasión y respeto por los demás, ni una visión espiritual del ser humano.

La propia idea de dignidad de las personas, que mayoritariamente se acepta como fundamento de los derechos humanos, resulta muy difícil de fundamentar en una cultura reacia a buscar fundamentos, quizá porque, de una manera no del todo consciente, sabe que son difíciles de encontrar una vez cerrado el acceso a la metafísica. Y esa misma cerrazón dificulta, igualmente, la defensa de la universalidad de tales derechos humanos ante los planteamientos de carácter multiculturalistas que no dudan en motejarlos como etnocéntricos.

Otra nota en la que se puede constatar que la época llamada posmoderna es una especie de exasperación de la modernidad resulta ser el acusadísimo individualismo que impregna las sociedades actuales. Entendida la libertad personal como ausencia de vínculos, el posmoderno cada vez tiende a establecer un menor número de ellos, y, los que establece, es al precio de que no sean muy firmes. La perdurabilidad de las relaciones matrimoniales ha dejado de verse como algo valioso y las legislaciones persiguen que las rupturas sean lo más indoloras posibles, por tanto, rápidas y fáciles de conseguir. Las relaciones de parentesco, sobre todo, en los jóvenes, se consideran como algo en muchas ocasiones efímero o pasajero (de un día para otro se tienen nuevos hermanos, primos y tíos) cuando no algo artificial o incluso sometido a transacciones económicas: puede un nuevo hermano ser «encargado» y nacerá, a miles de kilómetros, de una mujer que permanecerá siempre ajena a esa nueva relación de fraternidad. Evidentemente, todas estas posibilidades plantean en ocasiones problemas éticos (y jurídicos) que no tienen una solución que deje indemne la

dignidad de todos los concernidos, porque, en realidad, la ética no es fácil que aporte criterios satisfactorios a situaciones a las que se ha llegado prescindiendo de ella. Sería tan difícil como intentar buscar un pacto de caballeros para poner fin a una pelea entre rufianes.

También por estos dilemas éticos, la posmodernidad ha puesto fin a la entronización del saber científico o tecnocientífico, al que quizá no con toda justicia, se le asignó una parte importante del terror de Auschwitz y del pánico a una guerra nuclear que ha acompañado a la humanidad, sobre todo entre el final de la II Guerra Mundial y la Caída del Muro. Para los intelectuales, además, cuestiones tales como las incertidumbres epistemológicas que acompañan a determinadas conclusiones de la física cuántica o a la teoría del caos que, en cierto modo, parecen contradecir el carácter apodíctico que hasta el siglo XX se asignaba al conocimiento científico, es otro motivo más para, sino tanto como para desconfiar de la ciencia, sí para no atribuirle en exclusiva la aportación de conocimientos a las personas.

Finalmente, la época posmoderna, ha dado por superado el postulado del liberalismo político de que lo religioso debe quedar circunscrito al ámbito puramente privado de los ciudadanos. La laicidad se entiende de una manera diversa y se la denomina, con frecuencia, abierta o positiva. Efectivamente, las religiones, en unas sociedades que tienen asumida la laicidad de las estructuras estatales como algo suficientemente asentado, y en las que no parece que haya riesgo de confusión entre las instancias eclesiásticas y las del Estado, pueden tener un papel importante, tal como expresó en 2005 Habermas, nada complaciente, por otra parte y como es sabido, con los postulados posmodernos: «el Estado liberal tiene interés en que se permita el libre acceso de las voces religiosas tanto en la esfera público-política como en la participación política de las organizaciones religiosas. El Estado no puede desalentar a los creyentes y a las comunidades religiosas para que se abstengan de manifestarse como tales también de una manera política, pues no puede saber si, en caso contrario, la sociedad secular no se estaría desconectando y privando de importantes reservas para la creación de sentido».

La presencia de la religión en el espacio público actual puede, indudablemente, dotar a las personas, creyentes y no creyentes, de vínculos que les ayuden a vivir en una época complicada y en la que, precisamente por esa carencia de vínculos, paradójicamente y, cómo se ha visto, reivindicada hoy con tanta intensidad, la existencia humana resulta con frecuencia tan difícil.