

La postmodernidad y la crisis de los valores religiosos

M. Fernández del Riesgo

«Hubo tiempos en que Dios habitaba con normalidad en la cultura occidental. Hoy Dios es un ausente. Y lo más llamativo es que no se nota. No se le echa en falta a este huésped, que era lo necesario y fundamental para la vida de otros hombres en otras épocas». El hombre de la sociedad contemporánea «se ha instalado en un sentido de la vida inmanente»¹. Y más que militancia atea, lo que abunda es la indiferencia agnóstica. En las nuevas generaciones se da el tipo de «joven sin preguntas»: «Parece que las inquietudes se agotan frente a lo cotidiano o el próximo futuro más o menos planificable. Las cuestiones últimas o penúltimas no parecen existir en las vidas de los jóvenes»². En fin, abunda el hombre arreligioso: «...actualmente lo sobrenatural, entendido como una realidad plena de sentido, está ausente o muy alejado del horizonte de la vida de muchas personas —muy probablemente de la mayoría— que parecen administrarse muy bien sin ello»³.

Ahora bien, ¿hay características de la sociedad actual que propician el indiferentismo último?; o dicho de otro modo ¿hay factores y portadores del agnosticismo en nuestro medio social?

1. Factores del agnosticismo en nuestro medio social

Dos instituciones configuradoras de la sociedad moderna han sido «la producción económico-industrial y el estado burocrático-administrativo»⁴. La

¹ José M.ª MARDONES. *Raíces sociales del ateísmo*. Fundación Santa María. Madrid, 1985, p. 9.

² *Ibid*, pp. 10-11.

³ P. L. BERGER. *Rumor de ángeles*. Herder, Barcelona, 1975, p. 21.

⁴ José M.ª MARDONES, *O.c.*, p. 14.

época moderna fue profundamente configurada por la revolución científica y el consecuente desarrollo de las ciencias experimentales. Ella fue testigo de la matematización del Universo y de los fundamentos del pensamiento mecanicista. La proyección práctica de todo esto fue la mecanización de la producción y la tecnología, que revolucionaron la economía.

En esta tremenda aventura el hombre moderno fue cobrando conciencia de sus propias capacidades creadoras y manipuladoras de la naturaleza. Conciencia que se desarrolló pareja al racionalismo naturalista y a la idea moderna del progreso. Para el hombre ilustrado, las mejoras materiales y morales del individuo estaban sujetas a un tratamiento científico de las mismas⁵. La idea moderna de progreso implicaba una esperanza secularizada que presentaba la siguiente estructura: radical fisiocentrismo vinculado a una esperanza «hesiódica», mundaneidad, necesidad (que descansaba en la propia naturaleza humana), totalidad (el progreso abarcaba todos los órdenes de la naturaleza humana), y comunitariedad⁶. Claro que, a la larga, este progreso se redujo, prácticamente, a la productividad, gracias al desarrollo tecnológico y al control tecnocrático.

En toda esta evolución del pensamiento y de la cultura, tuvo también mucho que decir el Liberalismo. «Liberalismo entendido como una actitud racional y mentalidad que reflexiona sobre el hombre, la sociedad, la política y la economía, creando una nueva «Weltanschauung» y una nueva moral laicizada. El espíritu del liberalismo es naturalista en cuanto que es proclive a eliminar los valores y finalidades trascendentes, y elabora una antropología de la felicidad que entiende esta última como tendencia y disfrute de los bienes naturales. Esta antropología pone el interés como motor en su sumisión a la naturaleza, y a la naturaleza en la razón. La razón es, pues, la mediadora entre el hombre y la naturaleza, y la auténtica vida moral consistirá en la sujeción a las leyes que postula este racionalismo hedonista»⁷.

El gran sociólogo Max Weber caracterizó a la época moderna como una época de racionalización creciente que se objetivaba, progresivamente, en la especialización científica y la diferenciación técnica de las empresas económicas, y en la organización burocrática empresarial y estatal. Sólo una división del trabajo y de las funciones sociales altamente elaborada y formalizada, aparecía como una medida técnicamente eficaz para la complejidad que iban ad-

⁵ A partir del Renacimiento, la idea de «ser moderno» se identificó con «la creencia, inspirada por la ciencia moderna, en el progreso infinito del conocimiento y el avance infinito hacia la mejoría social y moral». «El proyecto de modernidad formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración consistió en sus esfuerzos para desarrollar una ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales y un arte autónomo acorde con su lógica interna». (J. HABERMAS. «La modernidad, un proyecto incompleto». En VV.AA. *La Postmodernidad*, Kairós, Barcelona, 1985, pp. 20 y 28). Todo ello con la finalidad última de organizar racionalmente la vida social cotidiana.

⁶ Cfr. P. LAIN ENTRALGO. *La espera y la esperanza*. Rev. de Occidente, Madrid, 1962, pp. 197 ss.

⁷ M. FDEZ DEL RIESGO. «Razón técnica y alienación en la sociedad post-industrial». *Cuadernos de Realidades Sociales*, nº 20/21. Madrid, enero, 1982, p. 90.

quiriendo las empresas industriales, y la sociedad en general. El racionalismo burocrático consistiría en una organización estable que posibilitará la cooperación eficaz entre muchos actores sociales. Una cooperación diferenciada y funcional, separada de la vida privada y del centro más profundo de la personalidad del burócrata o funcionario. La impersonalidad de las relaciones secundarias será propia de este tipo de organización⁸.

Podemos decir que el entramado social de la sociedad moderna, configurado básicamente por el modo de producción capitalista y la organización social racional-burocrática, ha sobrevivido, si se quiere más sofisticado, en la sociedad contemporánea.

Las prácticas sociales que encierra este tipo de sociedad, conllevan también un tipo de mentalidad. En la medida relativa en que el pensamiento está condicionado por la vida, las prácticas sociales son un indicador del estilo de pensamiento, si no hegemónico, al menos sí muy relevante. Pues bien, la actividad industrial y la actividad burocrático-administrativa han alumbrado «un estilo de vida social tecnologizado»⁹, y una mentalidad ingenieril y operativo-funcional. El simple uso de artefactos técnicos y automáticos propicia una manera de ver la realidad y de pensar. Todos nos acostumbramos a la repetición de acciones manipulativas, útiles, eficaces, que tienen en su base una mentalidad previsor y controladora en función de leyes científicas. El predominio de esta mentalidad operativa se refleja en un empobrecimiento del pensamiento, que se reduce al razonamiento tecnológico. Se extienden hábitos de pensamiento que marginan el problema entre apariencia y realidad, y en los que se postulan la identificación «entre razón y hecho, verdad y verdad establecida, (...), la cosa y su función»¹⁰. La descripción funcional elimina la crítica y el pensamiento contrastante. Se da una funcionalización técnica del lenguaje reductora del sentido: los nombres de las cosas sólo indican cómo funcionan. Esta petrificación del significado implica un sometimiento a los hechos inmediatos, impidiendo la lógica de la protesta (MARCUSE), y la posibilidad de alumbrar un tipo de pensamiento trascendente. Como nos recuerda Paul Ricoeur, el desarrollo de la racionalidad científica ha ido parejo a un retroceso en las cuestiones del porqué y el para qué, del sentido total y la felicidad humana. La razón instrumental que pregona el desarrollo científico

⁸ «Lo nuevo, lo verdaderamente moderno, ¿no será la contradicción entre la soledad individual y la reunión de las muchedumbres o de las masas en las ciudades gigantes, en las empresas colosales, en las oficinas gigantescas, en los ejércitos, en los partidos? Es el conflicto entre una cierta "atomización" (...) de la vida y una superorganización que la rodea, la acompaña y sin duda la presupone. Se persigue la socialización de la sociedad. Red de relaciones y de comunicaciones que se hacen más densas, más eficaces, y al mismo tiempo, el aislamiento de la conciencia individual y el desconocimiento de lo "próximo" se agravan». H. LEFEBVRE. *Introducción a la modernidad*. Tecnos, Madrid, 1971, p. 173. Cfr. también: J. BAUDRILLARD. *La sociedad de consumo*, Plaza y Janés, Barcelona, 1970, p. 84 y M. FDEZ. DEL RIESGO, *O.c.*, p. 94.

⁹ José M.ª MARDONES, *O.c.*, p. 19.

¹⁰ H. MARCUSE. *El hombre unidimensional*. Seix Barral. Barcelona, 1969, p. 115.

y tecnológico, desentendiéndose de las cuestiones últimas del sentido y de los valores, acaba legitimando el orden social de la tecnocracia.

De aquí, nuestra primera conclusión: el predominio de la mentalidad que destaca los aspectos funcionales, cuantificables y previsibles de la realidad natural, no fomenta o resulta incompatible con aquella sensibilidad y actitud propias del hombre religioso, capaz de sintonizar con las cuestiones últimas y el misterio¹¹. Es decir, «el predominio de la racionalidad instrumental tiende a evacuar la pregunta por el Absoluto». «Dios no tiene cabida donde es expulsada la profundidad y el misterio, y la gratuidad es ignorada». No hay cabida para las cosmovisiones totalizantes, estamos en «la cosmovisión del bricolage»¹².

2. La secularización

Con ello nos vemos abocados al segundo punto de nuestra reflexión: la secularización. «La modernidad es hija de la secularización. Sobre ella se ha cimentado nuestro mundo, con sus logros y fracasos»¹³. Como nos recuerda Andrew M. Greeley, «La religión ha dejado de ejercer un influjo directo sobre las grandes estructuras asociativas que han surgido a lo largo de los últimos cuatrocientos años. El gobierno, los negocios, los sindicatos...». Y además «Un gran número de fenómenos que antes recibían una interpretación directamente religiosa son explicados ahora mediante la ciencia racionalista»¹⁴. Recordemos el tópico del hombre secular: «Un hombre seguro de sí mismo porque cree haber resuelto todos los misterios del universo, hasta el punto de que puede prescindir (...) de todas las preguntas acerca de lo Absoluto. El hombre secular puede pasarse sin lo sagrado. Es primo hermano del hombre tecnológico, que no sólo entiende el universo, sino que lo domina con sus conocimientos científicos y sus recursos tecnológicos»¹⁵. Es más, es posible que esté apareciendo el hombre «post-religioso»: «Sugiere Byran Wilson que puede haber mucha gente que, en una investigación empírica, resulte ignorar o no sentir la necesidad de un esquema cognitivo o de una visión de conjunto del

¹¹ Cfr. COX. *La ciudad secular*. Península. Barcelona, 1968, pp. 83 y 85.

¹² José M. MARDONES. *O.c.*, pp. 33, 36 y 35. El siglo XX ha significado el fracaso de la optimista unificación racional proyectada por el Iluminismo y el positivismo francés: «La diferenciación de la ciencia, la moralidad y el arte han llegado a significar la autonomía de los segmentos tratados por el especialista y su separación de la hermenéutica de la comunicación cotidiana». J. HABERMAS. *O.c.*, p. 28. Esto ha provocado la crisis de la «cultura de los expertos».

¹³ REYES MATE. *Modernidad, religión, razón*. Anthropos. Barcelona, 1986, p. 16.

¹⁴ A. M. GREELEY. *El hombre no secular*. Cristiandad. Madrid, 1974, p. 23. Cfr. también: A. GRUMELLI. «Increencia, secularización y sociología de la religión». En AA.VV. *Cultura de la increencia*. Mensajero. Bilbao, 1974, p. 251; A. FIERRO. *Sobre la religión*. Taurus. Madrid, 1979, pp. 245-246; BERTRAND RUSSELL. *Religión y ciencia*. F.C.E. México, 1965.

¹⁵ A. M. GREELEY. *O.c.*, p. 27.

universo»¹⁶. La increencia de este hombre post-religioso parece manifestarse en «una falta de experiencia de lo sagrado y de sentirse —e incluso ser— sujeto de su autoridad»¹⁷.

El proceso de secularización ha consistido en que sectores de la sociedad y de la cultura, cada vez más numerosos, se han ido sustrayendo a la dominación de las instituciones y símbolos religiosos. Es un proceso socio-estructural que, como dice Peter L. Berger, «Afecta a la totalidad de la vida cultural e ideológica, y puede observarse en el declinar de los temas religiosos en las artes, en la filosofía, en la literatura»... etc.¹⁸. Ello ha significado, en último término, como dice Harvey Cox, «la desaparición de la determinación religiosa de los símbolos de integración cultural»¹⁹.

Se pueden señalar una serie de grupos socio-estructurales y procesos sociales que han vehiculado y propiciado la secularización. Así por ejemplo, la ciencia experimental, el proceso económico moderno, los movimientos revolucionarios, los medios de comunicación y difusión, etc.²⁰. El proceso de racionalización favoreció el «desencantamiento» de un mundo que dejaba de estar atravesado por fuerzas numinosas y superiores. En este sentido, como ha señalado Max Weber, la secularización también fue favorecida por la Reforma protestante, que con su acentuación de la trascendencia divina y su mentalidad antimágica favoreció el desarrollo de la ciencia²¹.

No obstante, la localización originaria de la secularización está en el área económica (proceso de industrialización capitalista), y de ahí se extendió al orden político y a otros órdenes sociales. Y las raíces de la secularización están en los procesos de racionalización que estos fenómenos sociales conllevan. Un racionalismo empirista y pragmático que acabará alumbrando una legitimación autónoma de los diversos órdenes institucionales, y que tuvo como antecedentes el jusnaturalismo del siglo XVII y el racionalismo ilustrado del siglo XVIII. Ello implicará «una desmonopolización de las tradiciones religiosas» (P. L. Berger), que puso en crisis sus «funciones tradicionales» y su «especialización institucional» (Th. Luckmann).

A medida que aumenta la autonomía racional en los diversos sectores

¹⁶ R. CAPORALE. «Hacia una definición de la increencia: problemas y avances». En AA.VV. *Cultura de la increencia. O.c.*, p. 57.

¹⁷ CHARLES Y. GLOCK. «El estudio de la increencia; perspectiva para su investigación». En AA.VV. *Cultura de la increencia. O.c.*, p. 105.

¹⁸ P. L. BERGER. *Para una teoría sociológica de la religión*. Kairós. Barcelona, 1971, p. 155.

¹⁹ H. COX. *La ciudad secular*. Península. Barcelona, 1968, p. 42.

²⁰ Cfr. P. L. BERGER. *O.C.*, p. 158; A. FIERRO. *El crepúsculo y la perseverancia*. Sígueme. Salamanca, 1973, p. 14.

²¹ «El punto de vista decisivo del ascetismo protestante (...) era que así como se reconoce al cristiano en los frutos de su fe, así también el conocimiento de Dios y de sus designios sólo puede extraerse del conocimiento de sus obras. Por eso, la disciplina preferida de todo el cristianismo puritano, bautizante y pietista era la física y aquellas otras disciplinas matemático-naturales que operaban con un método análogo». MAX WEBER. *La Ética protestante y el espíritu del Capitalismo*. Península. Barcelona, 1973, nota 146, p. 182.

institucionales, «La legitimación tradicional desde "arriba" (...) se reemplaza por la legitimación desde "dentro". En este sentido las normas de los dominios institucionales se convirtieron siempre en más y más seculares»²². En fin, «La significación última dejó de ser difundida de modo eficaz desde el nivel de lo sagrado de la realidad a todas las dimensiones de la cosmovisión. Surgió así una pluralidad de sistemas de conocimiento y cada uno de ellos desarrolló una lógica interna propia que tenía su base institucional también propia»²³.

Frente a la hegemonía religiosa de la sociedad tradicional, la racionalidad moderna favorece la contrastación crítica y la pluralización de los mundos de vida en libre competencia. Así, la religión, como un producto cultural más, está también en «situación de mercado» y de «ser vendida» (P. L. Berger y Th. Luckmann); lo cual puede implicar por parte de ella la tentación de la servidumbre hacia las preferencias de los consumidores. Todo esto debilita la estructura de plausibilidad y aumenta la inseguridad al tener el sujeto que elegir lo que antes se daba por supuesto²⁴. Esta situación y la segmentación de la vida institucional, favorece el que la religión se convierta en asunto privado. Por ello la religión, para Th. Luckmann, es ahora «religión invisible». Además la pluralidad de ofertas, hace que esta religión privada sea una «religión a la carta», muy en consonancia con el ethos de la sociedad consumista: «se es creyente, pero a la carta, se mantiene tal dogma, se elimina tal otro, se mezclan los Evangelios con el Corán, el zen o el budismo, la espiritualidad se ha situado en la edad kaleidoscópica del supermercado y del auto-servicio»²⁵. Todo ello significa una relativización de los contenidos religiosos, de tal modo que la religión acaba refugiándose, o en el polo público donde carece de realidad (se reduce a retórica), o en el polo privado donde es real (virtud privada).

He aquí nuestra segunda conclusión: no es de extrañar que en esta sociedad secularizada, pluralista y opcional acabe «sacralizándose» la propia libertad de conciencia con tintes más o menos subjetivistas. Es el antropocentrismo profano de la secularización: el hombre es el creador de cuanto hay de bello y valioso en su mundo, la fuente de toda significación. En la sociedad secular, las verdades y los valores, como la naturaleza y la política, ya no son expresión directa de la voluntad divina, sino lo que piensan y las aspiraciones de hombres concretos en situaciones históricas determinadas. Nadie, pues, tiene derecho a imponer sus creencias y valoraciones a los demás.

²² TH LUCKMANN, «Creencia, increencia y religión». En AA.VV. *Cultura de la increencia*. O.c., p. 27.

²⁴ «Una fe en este clima es una fe a la intemperie. Carece del abrigo cultural de las mayorías cognitivas y de la presión social de las situaciones de monopolio cosmovisional. La fe está amenazada por la falta de plausibilidad socio-cultural». JOSE M.ª MARDONES, O.c., p. 60.

²⁵ GILLES LIPOVETSKY. *La era del vacío*. Anagrama. Barcelona, 1987, p. 118.

3. *La cultura del consumo y sus consecuencias*

Otra característica de la sociedad actual es el consumo de masas, como última salida de la crematística capitalista²⁶. Como afirma Jean Baudrillard, vivimos en el «tiempo de los objetos», sometidos a su ritmo y continua sucesión. Es la época de la «profusión», «la negación mágica y definitiva de la escasez» y la acumulación de los signos de la felicidad²⁷. La publicidad orienta «el impulso de compra hacia redes de objetos, para seducir al consumidor y llevarlo, según su propia lógica a la inversión máxima y a los límites de su capacidad económica»²⁸. Como dice Gilles Lipovetsky, la primacía de las relaciones de seducción. Seducción que, como veremos, se basa en la acumulación y sobremultiplicación de las elecciones espectacularizadas.

La cultura del consumo inculca el «derecho natural a la abundancia». Y la publicidad y la mentalidad consumidora descansan sobre la omnipotencia y manipulación de los signos. Los signos se convierten en pseudo-significantes de significados que la propia sociedad establece. Tal artículo asegura prestigio, calidad de vida, seguridad, felicidad, personalidad, independencia, etc. Vivimos así en una cultura del simulacro (J. Baudrillard), que nos moldea y nos asienta en un mundo de pseudo-gratificaciones frustrantes, y que crea falsas expectativas, en la que juegan las combinaciones artificiales de significantes y significados²⁹. Se da pues, una lógica de la transferencia o de la convertibilidad arbitrarias. Entramos así en un mundo de pseudoacontecimientos que tiene a la base «la sustitución de lo referencial por el código»³⁰. En este desplazamiento juega también la famosa fórmula de McLuhan «el medium es el mensaje». Y es que «el verdadero mensaje que difunden los media T.V. y Radio, aquel que es descifrado y «consumido» inconsciente y profundamente, no es el acontecimiento aparente de sonidos e imágenes, sino el esquema apremiante, ligado a la propia esencia técnica de los media, de desarticulación de la realidad en signos sucesivos y equivalentes (...) mensaje (...) de desglose y espectacularización, (...) de aprovechamiento de la información como mercancía, de

²⁶ «Ya Marx analizaba el punto de vista del consumo y mostraba cómo esta apariencia enmascaraba y revelaba a la vez lo esencial: las relaciones de producción. (...) Se puede mostrar que la sociedad de consumo está orientada por la clase que posee o domina los medios de producción». H. LEFEBVRE. *Introducción a la modernidad*. O.c., p. 179. Y J. BAUDRILLARD nos recuerda que «el problema fundamental del capitalismo contemporáneo no es ya la contradicción entre obtención del máximo de beneficio y racionalización de la producción (a nivel del empresario), sino entre una productividad virtualmente ilimitada (a nivel de la tecnología) y la necesidad de dar salida a los productos. En esta fase se torna vital para el sistema controlar no sólo el aparato de producción, sino la demanda de consumo». J. BAUDRILLARD. O.c., p. 106. «El sistema de las necesidades es el producto del sistema de producción». *Ibid.*, p. 110. Naturalmente esto matiza la afirmación de LIPOVETSKY que recordaremos a continuación.

²⁷ Cfr. J. BAUDRILLARD. O.c., pp. 15 ss.

²⁸ *Ibid.*, p. 17.

²⁹ O.c., p. 113. Cfr. también, J. BAUDRILLARD. *Cultura y simulacro*. Kairós. Barcelona, 1978.

³⁰ J. BAUDRILLARD. *La sociedad de consumo*. p. 180.

exaltación del contenido en tanto que signo»³¹. Así se consume el propio mensaje³² y la propia sustancia del mundo, parcelada e interpretada según el código publicitario.

Este consumo como sistema de intercambio o lenguaje, se basa en la ambigüedad de los signos, que sublima el estatuto de utilidad real de los objetos; de tal manera que no se consume el objeto en sí mismo, según su valor utilitario, sino como signo que nos distingue. Esta cultura del simulacro acaba alumbrando «estrategias fatales»: los objetos privados de su esencia y utilidad reales (su finalidad y referencia), se convierten en formas vacías y fascinantes, ante cuya seducción se abandona el sujeto. La astucia del objeto acaba imponiéndose al sujeto³³. Se da, pues, una fetichización del lenguaje publicitario convertido en un sistema de señales³⁴.

Esta ambigüedad de los signos produce también una «neocultura generalizada en la que ya no existe diferencia entre una tienda de ultramarinos de lujo y una galería de pintura»³⁵. Parece que desaparecen las prelación y codificaciones definitivas (Lipovetsky).

Los productos además son creados para un consumo rápido e inmediato, más allá de la duración de su funcionalidad. Se vuelven obsoletos aunque todavía funcionen bien. Es una fuga de los objetos al servicio del sistema, y una subordinación del sujeto humano a su ritmo³⁶.

El punto de referencia absoluto de toda esta estrategia es la felicidad entendida como consumo hedonista. Se trata, pues, de «la salvación por los objetos»; objetos que procuran la satisfacción de necesidades provocadas artificialmente³⁷. En su sofisticamiento, la publicidad además, fomenta la ilusión de la afirmación de la personalidad a través de la opción individual. La

³¹ *Ibid.*, p. 175.

³² Cfr. *ibid.*, p. 177.

³³ Cfr. J. BAUDRILLARD. *Las estrategias fatales*. Anagrama, Barcelona, 1984, pp. 121 ss.

³⁴ H. LEFEBVRE. *Introducción a la modernidad*. p. 201.

³⁵ J. BAUDRILLARD. *La sociedad de consumo*. p. 19. En la misma línea escribe FINKIELKRAUT: «El pensamiento calculador (...) descubre la utilidad de lo inútil, asalta metódicamente el mundo de los apetitos y de los placeres, y, después de rebajar la cultura al rango de los gastos improductivos, eleva cualquier distracción a la dignidad cultural». ALAIN FINKIELKRAUT. *La derrota del pensamiento*. Anagrama, Barcelona, 1987, p. 125. Ante ello es oportuno recordar la crítica de CARLOS DIAZ: «Esta concepción bancaria de la cultura olvida que el énfasis no debería ponerse en las cosas, sino en las personas, y que las cosas son tan sólo racionalidad instrumental al servicio del hombre». C. DIAZ. *Escucha, postmoderno*. Paulinas, Madrid, 1985, p. 155.

³⁶ J. BAUDRILLARD. *La sociedad del consumo*. p. 74 y MARTIN HARRIS. *La cultura norteamericana*. Alianza, Madrid, 1984, pp. 32 y 39.

³⁷ Son las necesidades falsas de que habló H. MARCUSE. Las verdaderas, para él, se alumbrarán cuando el hombre tenga libertad para dar su propia respuesta, una vez que haya tomado conciencia de su alienación. Lo cual no es fácil, pues el individuo ha sido resocializado para consumir, desconfiando de sus propios juicios y estando pendiente del de los demás, y de las instancias que lo definen. Cfr. CRISTOPHER LASCH. *Consumo, narcisismo y cultura de masas*. Cuadernos del Norte, nº 38, 1986, pp. 19 ss.; y J. BAUDRILLARD. *La génesis ideológica de las necesidades*. Cuadernos Anagrama, Barcelona, 1976.

facilidad con que se suele caer en la trampa, muestra la carencia profunda que padecen muchos ciudadanos de hoy: no saben quiénes son, ni llegan a ser ellos mismos. Por ello la cultura del simulacro llega a su cenit en la pseudopersonalización. El consumo como desenlace histórico del capitalismo, es también una alienación radical. Es la muerte del sujeto que se convierte en una pieza héterodirigida³⁸. Ha aumentado el control colectivo del hombre sobre el medio, pero ha disminuido el autocontrol individual; somos controlados por otros.

Hedonismo individualista y pérdida de relaciones

La cultura del consumo ha promovido un hedonismo narcisista y egoísta, en el que el sujeto, que ha perdido la confianza en sí mismo, proyecta en el mundo sus propios temores y deseos manipulados, sin capacidad crítica, y con una actitud insolidaria. Sucumbe la relación con el otro³⁹ y la conciencia política⁴⁰. Al cesar el capitalismo competitivo, frente a un capitalismo hedonista y permisivo, desaparece el individualismo competitivo en el terreno económico, y revolucionario en el terreno político (respecto a la sociedad estamental). En su lugar surge un «individualismo puro, desprovisto de los últimos valores sociales y morales que coexistían aún en el reino glorioso del homo economicus»⁴¹. Es por ello por lo que Lipovetsky habla de «una segunda revolución individualista». Fruto, según él, de lo que llama, a nuestro modo de ver desacertadamente, un proceso de personalización. En verdad lo que se ha dado es un repliegue individualista, que no tiene nada que ver con un auténtico proceso de personalización. El individuo actual vibra sobre un transfondo nihilista y una búsqueda inútil de significado. El proceso de personalización exigiría profundización crítica y consensualización de una jerarquía de valores, compromiso y apertura al otro. El desarrollo auténtico de la persona exige la mediación de la relación interpersonal. No hay personalización sin desarrollo de la alteridad⁴².

³⁸ Cfr. C. LASCH. *O.c.*, p. 29.

³⁹ «...el hombre contemporáneo ha perdido el yo porque ha perdido en realidad al tú, y por esto no es capaz de encontrar el nosotros». Lo que queda es «un yo puramente centrípeto, hedonista...», fascinado por lo puramente puntual. C. DIAZ. *Escucha, postmoderno*. pp. 41 y 45.

⁴⁰ La autoabsorción del narciso «permite una radicalización del abandono de la esfera pública y por ello una adaptación funcional al aislamiento social (...). El narciso, nueva tecnología de control flexible y autogestionado, socialista desocializando, pone a los individuos de acuerdo con un sistema social pulverizado, mientras glorifica el reino de la expansión del Ego puro». G. LIPOVETSKY. *O.c.* p. 55.

⁴¹ G. LIPOVETSKY. *O.c.*, p. 50.

⁴² Los valores presentan una dimensión intersubjetiva: no son sólo para mí mismo, sino también para los otros, a los que me permite reconocer. Los valores me permiten responder a la llamada del otro (LEVINAS) y presentan la exigencia de comunicarse. En este sentido un proyecto de autorrealización humano marcadamente individualista violenta la condición humana. En este sentido el lugar del valor es «el hombre orientado constitutivamente hacia los demás en el mundo». J. GEVAERT. *El problema del hombre*. Sígueme. Salamanca, 1984, p. 195.

Los modelos «anales» de comportamiento (acumulación de bienes y fomento del ahorro) de la cultura burguesa del siglo XIX, han sido sustituidos en la cultura consumista, por modelos «orales» que hacen al individuo dependiente y alienado⁴³. Este tipo de conducta implica también una libertad sin compromiso para probarlo todo. La libertad no es ya una opción comprometida y coherente en una línea de acción, que madura y progresa con la biografía del sujeto, sino que consiste en no renunciar a nada. «La consigna de ese nuevo hedonismo que rechaza tanto la nostalgia como la autoacusación es colocarse. Sus adeptos no aspiran a una sociedad auténtica, (...), sino a una sociedad polimorfa, a un mundo abigarrado que ponga todas las formas de vida a disposición de cada individuo». «Ya no existe verdad ni mentira, estereotipo ni invención, belleza ni fealdad, sino una paleta infinita de placeres diferentes e iguales»⁴⁴. Cualquier elección o proyecto va acompañado de la posibilidad de su cancelamiento inmediato. Hay que explotar a fondo las infinitas

⁴³ Cfr. C. LASCH, O.C., 20. Y esto refleja una de las contradicciones culturales del capitalismo señaladas por DANIEL BELL. El cálculo racional de los medios, el ascetismo, el autocontrol, la valoración positiva del trabajo y del ascenso personal, que sintonizan con las exigencias del trabajo y del ascenso personal, que sintonizan con las exigencias de la estructura tecnoeconómica, están en conflicto con la búsqueda de gratificaciones inmediatas, el ideal del ocio, la espontaneidad y el rechazo del aplazamiento, que son valores propios de la cultura consumista. Es decir, da la impresión de que el sistema tiene necesidad a la vez, de los hombres como trabajadores, ahorradores y contribuyentes, y de los hombres como consumidores y ciudadanos hipotecados. Cfr. D. BELL, *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza, Madrid, 1977, p. 48. De manera más general, podemos decir que, para D. Bell, el capitalismo avanzado ha perdido su integración, pues se ha convertido en una sociedad que pretende articular tres órdenes regidos por principios difícilmente compatibles. El «orden tecnoeconómico» (producción, estructura profesional, etc.) está regido por la «racionalidad funcional» de la eficacia, el «orden político» está regido por el principio de la igualdad, y el «orden cultural» está regido por el hedonismo. Subyacen, pues, a estos órdenes, tres lógicas antinómicas difíciles como decimos, de armonizar. Claro que, sin desmentir el planteamiento de D. BELL, debemos matizar. Tiene razón LIPOVETSKY cuando afirma que no debemos de cristalizar demasiado la contradicción entre economía y cultura, pues hay que tener en cuenta también las funciones integradoras y productivas del hedonismo consumista. Este último es condición de relanzamiento económico y elemento neutralizador de la lucha de clases: «No existe antinomia simple o unidimensional: el hedonismo produce unos conflictos y neutraliza otros» (G. LIPOVETSKY, O.C., p. 127). Suaviza ciertos conflictos sociales y propicia la crisis de identidad. No obstante, y en términos generales, creo que tiene razón cuando escribe: «A medida que crece el narcisismo, triunfa la legitimidad democrática, aunque sea de madera cool; los regímenes democráticos con su pluralismo de partidos, sus elecciones, su derecho a la oposición y a la información se parecen cada vez más a la sociedad (...) del autoservicio, del test y la libertad combinatoria». Aunque se debilita la militancia, se da «un consenso blando, impreciso pero real respecto a los regímenes democráticos». G. LIPOVETSKY, O.c., pp. 129-130. La despolitización va pareja a una «aprobación muda» y «difusa».

⁴⁴ ALAIN FINKIELKRAUT, *La derrota del pensamiento*. O.c., pp. 115-116 y 121. Claro que como afirma C. DIAZ, «Cuando todo o casi todo ha quedado reducido al binomio placer/displacer, los valores no valdrán por sí mismos, dejarán de ser axiológicamente relevantes (...). Irrisión pues para el imperativo categórico y eclosión de los imperativos hipotéticos, donde, allá cada cual, todo vale (sin considerar que cuando todo vale, nada es valor, y, por ende nada vale)». C. DIAZ, O.c., p. 103.

posibilidades de gozo y diversión. Sin embargo sabemos que no habrá auténtica libertad sin obediencia a la razón, y sin autonomía de juicio para orientarse correctamente. Pero la sociedad de consumo fomenta un sujeto sin referencias propias, sin voluntad y desustancializado. Es el «Yo débil» de la disponibilidad pura.

Teniendo en cuenta todo lo dicho, se comprende que el hedonismo fomenta el «presentismo»; esto es, la desaparición de un sentido de la historia, de la capacidad de retener el pasado, y el vivir en un presente perpetuo. Ya son muy pocos los que creen en el porvenir de la revolución, y el progreso moderno se mira con reservas. Se quiere vivir sobre todo aquí y ahora, y sin cuestionarse sobre alguna posible definitividad⁴⁵. Este estilo de vida, al que especialmente se adhieren los jóvenes, se ha ido imponiendo en toda la sociedad. Como dice Finkielkraut, la juventud se ha convertido en un imperativo categórico para todas las generaciones, y el «proceso de conversión al hedonismo del consumo emprendido por las sociedades industriales occidentales culmina hoy con la idolatría de los valores juveniles»⁴⁶.

Llegamos así a la tercera de nuestras conclusiones: el ethos consumista implica la adhesión a un hedonismo radical (Lyotard habla de una economía de lo libidinal o paganismo estético que desdramatiza la existencia), un presentismo nihilista que favorece el desenganche institucional (se suceden los acontecimientos más allá de todo sistema, revelándose el ser como puro acontecer incompatible con la noción de progreso y de finalidad de la historia), y, en el fondo de todo, una manipulación y desustancialización del sujeto. Todo ello resulta incompatible con las exigencias de conversión y autenticidad religiosas, que implican un vivir responsable, comprometido y fiel a un proyecto de sentido.

4. *Religión y postmodernidad*

Añadamos también, que el carácter privado de lo religioso en la cultura secular, unido al antiautoritarismo, al antiinstitucionalismo, y a la mentalidad consumista, puede arrojar luz sobre el carácter paradójico de cierta religiosidad juvenil. Los jóvenes suelen aceptar ciertas verdades religiosas y pasar de otras, no confían en la Iglesia pero tampoco muestran una hostilidad abierta hacia ella, se entusiasman con la figura de Juan Pablo II y olvidan sus enseñanzas en materia sexual y familiar⁴⁷. A esta manera de comportarse la ha denominado

⁴⁵ Cfr. FREDERIC JAMESON. «Postmoderno y sociedad de consumo». En AA.VV. *La postmodernidad*. O.c., p. 185.

⁴⁶ ALAIN FINKIELKRAUT. O.c., p. 135. Cfr. también G. LIPOVETSKY. O.c., p. 109.

⁴⁷ Especialmente esta incoherencia, es posible que se deba, en parte, a que en las manifestaciones papales se consume el mero espectáculo, el puro significativo más allá del significado: «El éxito que encuentra Juan Pablo II (...) procede de la forma y no de la sustancia de sus declaraciones (...). Su espectáculo, como el de los restantes super-stars, vacía las cabezas para

el sociólogo J. González Anleo «religión light»: «Un tipo de religiosidad caracterizado por su ausencia de dramatismo, su incoherencia doctrinal, su talante asistemático —las creencias no se traducen necesariamente en normas para el comportamiento personal y sus ritos no exigen un soporte institucional—, su «declaración de independencia» en el terreno de los compromisos personales y éticos», etc. Es ésta, pues, una práctica lejana de una religión «que impone exigencias y normas de pertenencia y que reclama un compromiso afectivo y efectivo con la Iglesia»⁴⁸.

Llegamos así a una última conclusión general: la postmodernidad⁴⁹, entre otras muchas cosas, sigue siendo testigo de la crisis de los valores y actitud religiosos⁵⁰. Y ello se comprende si entendemos por postmodernidad el resultado actual que ha alumbrado, por reacción, el proyecto de la modernidad, caracterizado por la fe en las potencialidades liberadoras de la técnica y de la democracia representativa. En términos generales, la postmodernidad se ha ido configurando en nuestro discurso por los siguientes rasgos: mentalidad pragmático-operacional, visión fragmentada de la realidad, antropocentrismo relativizador, atomismo social, hedonismo, renuncia al compromiso y desenganche institucional a todos los niveles: político-ideológico, religioso, familiar, etc.⁵¹. Todo ello es, en alguna medida, consecuencia de la derrota del ideal del racionalismo iluminista y científico-positivista unificadores del

poder llenar mejor los ojos, y no transporta ningún mensaje, sino que los engulle a todos en una grandiosa profusión de luz y sonido. Creyendo ceder únicamente a la moda en la forma, olvida, o finge olvidar, que esa moda tiende precisamente a la aniquilación de la significación». A. FINKIELKRAUT. *O.c.*, pp. 137-138.

⁴⁸ JUAN GONZÁLEZ ANLEO. «Los jóvenes y la religión light». *Cuadernos de realidades sociales* nº 29/30. Enero. Madrid, 1987, pp.29 y 30.

⁴⁹ No nos referimos especialmente a lo que se ha llamado postmodernismo en el ámbito de la estética, y en particular de la arquitectura, que presentan unas connotaciones especiales. (Cfr. CH. JENKS. «¿Qué es el postmodernismo?». *Cuadernos del Norte*, nº 43. Madrid, 1987; IDEM *El lenguaje de la arquitectura postmoderna*. Gustavo Gili. Barcelona, 1985, y G. LIPOVETSKY. *O.c.*, cap. IV). Por el contrario nos referimos, de modo más general, a las características básicas que configuran actualmente el ámbito del pensamiento y de los valores, y las relaciones sociales.

⁵⁰ El valor es una cualidad de muchas realidades heterogéneas que permiten la realización de la persona humana. Por ello, a través de los valores se revela el significado de la existencia del hombre. Además están revestidos de un carácter transindividual e incondicionado, por el que se nos imponen y que descubrimos en la certeza intuitiva. En su dimensión absoluta, los valores también presentan una objetividad jerárquica. Se trata más bien «de esferas o de regiones de valores que presentan incluso cierta autonomía entre sí. Las propias esferas polarizan a las dimensiones fundamentales de existencia y tienden a su realización: valores del cuerpo, valores del espíritu, valores de la persona o valores éticos, valores religiosos». Estos últimos «se refieren a las relaciones con Dios y a las expresiones culturales y comunitarias de tales relaciones». «...los valores religiosos expresan el significado último del hombre, su razón de vivir y esperar». J. GEVAERT. *O.c.*, pp. 201, 203 y 204.

⁵¹ «Aquí como en otras partes el desierto crece: el saber, el poder, el trabajo, el ejército, la familia, la Iglesia, los partidos, etc., ya han dejado globalmente de funcionar como principios absolutos e intangibles y en distintos grados ya nadie cree en ellos...». G. LIPOVETSKY. *O.c.*, p. 35. Cfr. también, p. 217.

proyecto moderno. Como sostiene Lyotard han entrado en crisis las «narrativas maestras» que cantaban las esperanzas y la fe en la liberación de la humanidad, en el proceso y en la desalienación del proletariado⁵². Crisis, pues, de las concepciones omniabarcantes y totalizadoras. Frente a ello, pluralismo, eclecticismo, relativismo, equivalencias e intercambiabilidad.

La postmodernidad se caracteriza, pues, por «una producción excesiva de artefactos y una inflación de la teoría»⁵³. Claro que junto a esto, la postmodernidad es también el rechazo de la reducción instrumental de la razón y el olvido del poder de la imaginación y de los símbolos. En este sentido y paradójicamente, la postmodernidad es también oposición a un burdo pragmatismo, y el despertar de nuevas fórmulas de espiritualidad, que tienen sus orígenes en los movimientos contraculturales de los años 50 y 60. En estos años, ellos fueron la «conciencia desmodernizante»⁵⁴, como reacción crítica a las contradicciones de la modernidad: destrucción de la naturaleza, empobrecimiento del hombre al que se le amputa su libertad, bolsas de pobreza y delincuencia, crisis de identidad, política de bloques y colonialismo, etc. Frente al «desorden establecido», la contracultura postuló sus «contradefiniciones»: gratificación inmediata y no diferida, irracionalidad (formas de conocimiento más allá de las palabras, la conceptualización, el análisis y la explicación), comunismo frente a individualismo competitivo, liberación sexual, cooperación espontánea (organización social filoanarquizante), etc.⁵⁵. En fin, la contracultura fue caldo de cultivo de un neo-misticismo y del descubrimiento de la filosofía y espiritualidad orientales. Y si es cierto que la contracultura acabó manipulada y fagocitada por el propio sistema capitalista que la engendró como reacción, también lo es que las inquietudes espirituales han subsistido hasta nuestros días, e incluso reverdecen. Se está dando lo que José M.^o Mardones llama «la venganza de lo reprimido». Parece que se está produciendo un «reencantamiento del mundo» por vía de una «trivialización de lo religioso (...) que la sitúa en horóscopos, ufologismos o búsqueda de experiencias místicas por los caminos de Oriente»⁵⁶. Un «helenismo religioso» caracterizado por un pulular de «misterios» y prácticas encaminadas a alcanzar el éxtasis, y el encuentro con uno mismo⁵⁷. En EE.UU., por ejemplo, son innumerables las sectas, movimientos, cultos y terapias que componen la oferta espiritual⁵⁸. No vamos a pronunciarnos aquí sobre la posible autenticidad o inautenticidad religiosa de

⁵² Cfr. J. F. LYOTARD, *La condición postmoderna*. Cátedra. Madrid, 1984.

⁵³ CH. JENCKS. *¿Qué es el postmodernismo?* p. 2.

⁵⁴ Cfr. P. L. BERGER, B. BERGER, H. KELLNER. *Un mundo sin hogar*. Sal Terrae. Santander, 1979, pp. 191 y ss.

⁵⁵ Cfr. L. RACIONERO. *Filosofías del underground*. Anagrama. Barcelona, 1977; THEODORE ROSZAK. *El nacimiento de una contracultura*. Kairós. Barcelona, 1978; KEITH MELVILLE. *Las comunas en la contracultura*. Kairós. Barcelona, 1975.

⁵⁶ José M.^o MARDONES. *O.c.*, p. 40.

⁵⁷ Cfr. E. SCHILLEBEECK. «Hacia un futuro definitivo: promesa y mediación humana». En VV.AA. *El futuro de la religión*. Sígueme. Salamanca, 1975, p. 45.

⁵⁸ Cfr. MARVIN HARRIS. *La cultura norteamericana contemporánea*, pp. 157 y ss.

estos movimientos, cuestión compleja y difícil. Probablemente se mezclan en ellos sugestión, magia, búsqueda de lo novedoso o anómalo, y quizá auténticas inquietudes religiosas. Pero lo que sí parece claro es que son testimonio del «fracaso del individualismo utilitarista a la hora de proporcionar una pauta de existencia personal y social» (Robert Bellach). Y es que el consumo y la opulencia no son sinónimos de autorrealización. Se da un rechazo de esa hegemonía de la razón instrumental y de la sociedad organizada y consumista, que no proporcionan una identidad satisfactoria.

Por otro lado, los nuevos movimientos sociales juveniles (pacifismo, ecologismo...) presentan aspectos filo-religiosos: «Algunos tienen una referencia explícita a las confesiones tradicionales; en otros laten viejas resonancias de izquierda, todos están recorridos por un utopismo para-religioso de armonía y solidaridad mundial con los hombres y con la Naturaleza». En algunos aparece una nueva sensibilidad que reivindica «planteamientos éticos con pretensiones de universalidad», que implican «una visión del mundo, de la sociedad y del hombre que rompen con el presentismo dominante y la cerrazón ante las preguntas metafísicas. Se vuelve a poner en juego la existencia y a dar crédito a la realidad desde la creencia en un proyecto»³⁹. Despierta, pues, una inquietud por lo auténtico, que puede hacer renacer la sensibilidad por el misterio que es el hombre.

Recordemos también que la propia filosofía de la ciencia está ayudando a superar la mentalidad empirista. La ciencia experimental está dejando de ser el paradigma sin más, de la racionalidad y el conocimiento objetivo. La teoría científica es sólo fundamentalmente operativa para el control humano de la naturaleza, pero deja intacto el problema ontológico; y en último término, se basa en preconcepciones para-científicas. Así, por ejemplo, sabemos que la representación de los fenómenos intra-atómicos está hoy muy lejos del sentido común. Las partículas atómicas pueden ser cuantos de energía, vibraciones o puntos materiales. Son constructos teóricos, como símbolos y modelos para la práctica manipuladora y predictiva; tienen, pues, un carácter científico. Y la clase de relación entre esos modelos y la realidad que éstos últimos pretenden reproducir, es una cuestión que sigue abierta a la discusión. En fin, el científico, como el hombre de la calle, sigue estando ante el misterio de la realidad (¿por qué hay ser en vez de nada?). Esta situación epistemológica (K. Popper, Lakatos, Kuhn...), favorece, de nuevo, la apertura de la conciencia hacia otras dimensiones de la realidad, y hacia las cuestiones últimas. Hoy se vuelve a plantear como tarea de la filosofía la protección de la racionalidad (K. O. Apel, J. Habermas...), la reivindicación de la idea de verdad, y la elaboración de un campo donde el espíritu pueda atravesar la historia para conquistar ideas y valores universales (Finkielkraut). Y ésta puede ser una buena ocasión para volver a caer en la cuenta de que el sujeto humano, como persona, es un valor supremo que apunta hacia lo absoluto y transhistórico. La postmodernidad, tal

³⁹ José M. MARDONES. *O.c.*, pp. 43-44.

como aquí la hemos descrito, no nos parece un proyecto viable, pues no nos lo parece todo proyecto que prescindiera del sujeto.

Conclusiones

El hombre que, en su devenir, es preocupación e historia (Ortega y Gasset), porque, en alguna medida, tiene que hacerse a sí mismo, se revela constantemente como algo inconcluso, por terminar. Inacabado en su pensamiento y en su acción (experimenta siempre una insatisfacción teórica y práctica), es continua superación y trascendencia. Y por esta razón, el hombre no puede dejar de preguntarse por el sentido y meta de su vida en comunión con los demás seres humanos en el mundo, y por el origen de esa última inadecuación o no coincidencia consigo mismo. En el hombre hay una capacidad de querer, una voluntad de desarrollo y de realización total, que se concreta en una aspiración radical y originaria a ser, a conocer y a amar absolutos, que no satisface ninguna de sus realizaciones particulares. Hay una inadecuación entre su «causa eficiente» y su «causa final». La apertura y expectativa religiosas descansan en esta insuficiencia radical del dinamismo que nos constituye (Blondel). ¿Cuál es la medida de lo humano?, ¿cuál es la medida de su esperanza? Parece que el hombre es demasiado poco para sí mismo. Hay una lógica de la acción que pone, como condición de posibilidad del acabamiento del existir humano, el Absoluto.

En este sentido, las clásicas pruebas de la existencia de Dios de la teología natural —como dice A. Fraijó— más que asegurar la existencia de Dios, muestran la finitud del hombre y del mundo. «Su misión sería la de poner de manifiesto que es necesario ir más allá del hombre y del mundo, si se aspira a lograr un fundamento sólido para la realidad»⁶⁰.

La respuesta religiosa parece haber sido, a lo largo de la historia humana, la forma más frecuente de intentar satisfacer esa necesidad de superar y encontrar significado a las experiencias que amenazan con el caos y el sinsentido: el error, la injusticia, el sufrimiento y la muerte. El hombre es el único animal religioso porque es el único que experimenta una apertura originaria, a través de la cual, busca salvar su indignidad y abandono radicales. Y, hoy por hoy, no parece haber encontrado otra respuesta a su propio enigma⁶¹. Las

⁶⁰ M. FRAIJO. *Realidad de Dios y drama del hombre*. Fundación Santa María, 1985, p. 47. El hombre padece pues, una necesidad radical de Dios, y la filosofía sólo podrá proporcionar argumentos que hagan «razonable» la existencia del Absoluto. Razonabilidad que podrá invitar al hombre a adoptar una actitud de búsqueda y de apertura al Misterio, para ver si éste se manifiesta. (Es lo que M. BLONDEL llamó el «bautismo de deseo»).

⁶¹ La muerte revela que la inadecuación y alienación del hombre no se reduce a las relaciones de dependencia respecto de la naturaleza y de las fuerzas sociales (K. MARX). La inadecuación última que está inscrita en la misma estructura ontológica del ser humano le lleva, no sólo a abrirse al mundo, sino a intentar trascenderlo. Para el neohumanismo marxista, «la derrota de la

actitudes postmodernas encierran, muchas veces, una huida de las cuestiones últimas, que son insoslayables para la condición humana. El hombre tiene necesariamente que enfrentarse a ellas, si quiere vivir humanamente. El hombre actual está necesitado de reconquistar una estructura última cognitiva y normativa, que otorgue orientación y sentido a su vida.

personalidad privada» (la muerte), puede ser asumida desde una actitud altruista de ser para los demás (el «héroe rojo» de E. BLOCH). Capacidad que sólo puede dar la fuerza del amor (LUKACS, GARAUDY, GARDAVSKY...). Pero... ¿no es esto, a la postre algo sobrehumano? ¿De dónde saca el hombre fuerzas para religarse a una «deidad» (el paraíso comunista) que, en último término, no le asegura una afirmación definitiva de sí mismo? Es este el fracaso, en definitiva, de todas las teodiceas seculares, que señala P. L. BERGER (Cfr. *Rumor de ángeles*. Herder. Barcelona, 1975, pp. 53-54). En este sentido, «La auténtica agonía para todo pensamiento de esperanza se sitúa en la muerte. (...) Ante el poder dialécticamente inutilizable de la muerte enmudece el marxismo». (J. MOLTSMANN. «¿Esperanza sin fe? En torno a un humanismo escatológico sin Dios». *Concilium* nº 16. Cristiandad, Madrid, Junio, 1966, p. 217). Como pensaba W. BENJAMIN, el cumplimiento de una ética universal, tendría que tener en cuenta también a los muertos, si no, no se ejercería el principio de la generalización de los intereses. (¿Ante la muerte, qué hacer con la ética? ¿Cómo hacer justicia a los ya irremediadamente desaparecidos?). O dicho de otro modo, el sentido integral de la vida humana, tiene que incluir el destino de los muertos, y esto implica no poder concebir la historia ateológicamente. Por eso para M. HORCKHEIMER, la teología es «la esperanza de que lo injusto no sea la última palabra» y es también «expresión de un anhelo, de una nostalgia de que el asesino no pueda triunfar sobre la víctima». (En VV.AA. *A la búsqueda del sentido*. Sígueme. Salamanca, 1976, p. 106). Es esta temática la que llevó a E. BLOCH a desarrollar su filosofía de la esperanza y de la utopía. En la medida en que la realidad es proceso, la categoría fundamental de su ontología es la de «posibilidad»: la ontología del «aún-no». La materia es posibilidad, y el hombre el articulador y orientador de su proceso. Así el proceso del hombre es capacidad abierta a lo nuevo. Por tanto no está dicha la última palabra sobre la posibilidad de superar la caducidad que segrega el propio proceso de lo real. Y en la medida en que el núcleo central de la existencia humana se halla todavía en el «aún no devenir», no puede ser aniquilado por la muerte. Incluso BLOCH acabará postulando la «exterritorialidad» o inaccesibilidad del núcleo del ser a la muerte. Será la patria de la identidad definitiva. ¿Pero en función de qué? ¿De una exigencia de sentido, de un voluntarismo utópico? ¿Y quién es el beneficiario de esta inmortalidad? ¿El sujeto particular, un sujeto transindividual o superego metapersonal? (RUIZ DE LA PEÑA). Y si la interpretación correcta es esta última, ¿no resulta una escisión algo forzada? En el seno del sujeto estaría lo más noble que lo trascendería como inmortal y de lo que, a la postre, no participaría... ¿Cómo es posible que lo más íntimo de mí ser personal, sea, en definitiva, algo que me escapa como sujeto irrepetible? Por ello creo que tiene razón JANKELEVITCH cuando afirma: «En realidad la inmortalidad misma es a la vez indemostrable y racional, como la muerte es a la vez necesaria e incomprensible». (V. JANKELEVITCH. *La Muerte*. Flammarion. París, 1977, p. 7). O dicho de manera más clara: la esperanza de una realización definitiva del hombre y de la sociedad, sólo puede descansar en la «fe en la resurrección»: «...aunque la unidad de intereses humanos individuales y comunes fuera posible en una sociedad del futuro, quedaría aún sin resolver la cuestión sobre los hombres de generaciones pasadas en la vocación realizada de una generación futura. Sin embargo sin una resurrección de los muertos es imposible que esté abierta a todos los hombres la posibilidad de tomar parte en una sociedad perfecta que realiza la vocación humana». W. PANNENBERG. «Escatología y experiencia de sentido». (En VV.AA. *El futuro de la religión*. p. 175).