

El retorno

En este breve texto, Vattimo se pregunta las causas del retorno de la religión, entendida esta en sentido amplio, dentro de la cultura occidental. Este emerger, aún por concretarse, responde a la configuración social y política de los últimos tiempos, pero no sólo. Tampoco se reduce al fin “fisiológico” de una cultura que, cercana a su muerte se pregunta por el más allá. ¿Qué hay detrás del retorno de la fe y la religión?

Durante mucho tiempo me he levantado pronto para ir a misa antes de la escuela, del despacho, de las clases en la universidad; podría por tanto comenzar este libro añadiendo, también, el fácil calembour de que se trata de una “busca del templo perdido”. Pero, ¿me puedo permitir no ya el calembour, sino el discurso en primera persona? Caigo en la cuenta de que jamás he escrito así, salvo cuando se trata de discusiones, polémicas, cartas al director; jamás en ensayos y textos de carácter “profesional”, crítico o filosófico. Aquí se plantea la cuestión tanto porque las páginas que siguen retoman temas de una larga entrevista a dos voces, junto a Sergio Quinzio, recogida en *La Stampa* por Claudio Altarocca el año pasado, y allí se hablaba en primera persona, cuanto porque el tema de la religión y de la fe parece reclamar una escritura necesariamente “personal” y comprometida, aunque el discurso no será principalmente narrativo y, tal vez, tampoco estará siempre tan netamente referido a un yo narrador-creyente.

En segundo lugar, me parece que debo precisar desde el inicio que si me veo inducido a hablar y escribir de fe y de religión es porque pienso que esto no afecta sólo a un renovado interés personal mío por este tema: lo decisivo es que advierto un renacer del interés religioso en el clima cultural en el que me muevo. Se trata, ciertamente, de una razón vaga, bastante subjetiva también, poco más que de una impresión; pero al intentar justificarla y documentarla entro ya en el desarrollo del tema. La renovada sensibilidad religiosa que “siento” a mi alrededor, en su rigurosa imprecisión e indefinibilidad, corresponde bien al “volver a creer” en torno al que girará mi discurso.

Una mezcla, pues, de hechos individuales y hechos colectivos (¡considerados individualmente!). Es verdad que he llegado a un punto de la vida en el que parece obvio, previsible, y también un poco banal, que uno se replantee la cuestión de la fe. Replantear: puesto que, al menos para mí, se trata, desde luego, del retorno de una temática (digámoslo así, también aquí un término que dice poco) a la que he estado ligado en el pasado. Entre paréntesis, ¿es posible que la cuestión de la fe no sea un replanteamiento? Es una buena pregunta, ya que, como se verá por lo que sigue, encuentro que es constitutivo de la problemática religiosa precisamente el hecho de ser siempre la recuperación de una experiencia hecha ya de algún modo. Ninguno de nosotros, en nuestra cultura occidental – y quizás en todas las culturas-, comienza desde cero en el caso de la cuestión de la fe religiosa.

La relación con lo sagrado, Dios, las razones últimas de la existencia que, en general, son el tema de la religión (advierto que, en adelante, me permitiré usar estos términos sin perseguir su definición rigurosa, al menos en esta especie de conversación en público) es algo que todos vivimos como el representarse de un núcleo de contenidos de conciencia que habíamos olvidado, apartado, sepultado en una zona no exactamente inconsciente de nuestra mente, que habíamos, a veces, rechazado violentamente también como un conjunto de ideas infantiles –precisamente como cosas de otras épocas de nuestra vida, tal vez errores en los que habríamos incurrido y de los que se trataría de liberarse.

Insisto en este asunto de la “recuperación” porque tiene que ver con uno de los temas del discurso que pretendo desarrollar al intentar individualizar la “secularización” como rasgo constitutivo de una auténtica experiencia religiosa. Ahora bien, secularización significa precisamente, y ante todo, relación de procedencia desde un núcleo de lo sagrado del que uno se ha alejado y, sin embargo, permanece activo, incluso en su versión “decaída”, distorsionada, reducida a términos puramente mundanos, etc. Los muy creyentes pueden obviamente interpretar la idea de la recuperación y del retorno como signo de que se trata sólo de volver a encontrar un origen que es la misma dependencia de las criaturas con respecto a Dios; pero, por mi parte, considero que es igualmente significativo e importante no olvidar que este reencuentro

es también el reconocimiento de una relación necesariamente delecta; como en el caso del olvido del ser del que habla Heidegger, tampoco aquí (analogía, alegoría; una vez más, ¿secularización del mensaje religioso?) se trata tanto de recordar el origen olvidado, trayéndolo al presente a todos los efectos, cuanto de recordar que ya siempre lo habíamos olvidado, y que la rememoración de este olvido y de esta distancia es lo que constituye la única experiencia religiosa auténtica.

Pero entonces, ¿cómo “retorna” —si retorna, como creo— lo religioso en mi-nuestra experiencia actual? Por lo que a mí respecta, no me avergüenza decir que en ello interviene la experiencia de la muerte —de personas queridas con las que había pensado recorrer un camino mucho más largo, personas, en algunos casos, que había imaginado, siempre, presentes a mi lado cuando me hubiese tocado a mí irme y que, por otra parte, me parecían estimables también por su virtud (afectuosa ironía respecto al mundo, aceptación del límite de todo ser vivo...) de hacer aceptable y vivible la misma muerte (como en un verso de Hölderlin: *heilend, begeisternd wie du*).

Quizá más allá de estos accidentes, lo que en un cierto momento de la vida vuelve a poner en juego la cuestión de la religión tenga que ver también con la fisiología de la madurez y del envejecimiento. La idea de hacer coincidir lo “externo” y lo “interno”, según el sueño del idealismo alemán (era ésta la definición de la obra de arte de Hegel, pero también, en el fondo, el trabajo de la razón para Fichte), en otras palabras, a lo largo de la vida, la existencia de hecho con su significado adquiere nuevas dimensiones, en consecuencia se da cada vez más relieve a la esperanza de que esa coincidencia, que no parece realizable en el tiempo histórico y en el marco de una vida humana media, se pueda realizar en un tiempo distinto. Los postulados de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios en Kant se justifican precisamente con un argumento de este tipo: hay que tener un sentido del esfuerzo por hacer el bien, por actuar de acuerdo a la ley moral, es necesario poder esperar razonablemente que el bien (es decir, la unión de virtud y felicidad) se realice en otro mundo, dado que en éste evidentemente no se da.

No estoy, sin embargo, del todo convencido de que sea “fisiológica” la renuncia a la coincidencia de existencia y significado en el más acá. Tiendo a creer (como en el caso del retorno de la religión, que se me presenta como un hecho “colectivo”, además de ligado a mi específica experiencia de vida) que el abandono del sueño idealista (en el sentido usual y en el técnico-filosófico del término) está ligado también, o sobre todo, a específicas circunstancias históricas: para alguien, cuya vida coincidiese perfectamente con un largo proceso revolucionario de renovación y construcción entusiasta de un mundo (recuerdo lo que Sartre dice del “grupo de fusión” en la Crítica de la razón dialéctica), la renuncia podría no ser tan inevitable. Si, con todo, una posibilidad así parece absurda cuando se piensa sólo en la revolución (y así sucede en Sartre, donde los momentos de plenitud del grupo en fusión recaen —¿fatalmente?— en lo práctico-inerte, en la routine, en la burocratización), podría no ser tan impensable en el caso, por ejemplo, de una vida de artista.

Se resuelva como se resuelva este no banal problema, no consigo ver mi experiencia de la permanente discrepancia entre existencia y significado como un hecho exclusivamente fisiológico; se me presenta también, francamente, como la consecuencia de un proceso histórico en el que se han quebrado, de forma totalmente contingente, proyectos, sueños de renovación, esperanzas de rescate, también político, con los que me había sentido profundamente comprometido. Tal vez Pascal, el teórico del *divertissement*, diría que, con todo, incluso quien consiguiese vivir toda la vida en un clima de ininterrumpida intensidad proyectiva no haría sino esconder de este modo la amenazante posibilidad de la muerte individual, para la que no hay a la vista ninguna esperanza razonable de rescate. Probablemente no hay solución teórica para este problema. Tal vez la promesa cristiana de la resurrección de la carne invite precisamente a no resolverlo demasiado “fácilmente”, como ocurriría si uno se limitase a remitir todo posible cumplimiento al “más allá”. Que se trate de la “carne” y de su resurrección parece querer decir que, entre los contenidos de la esperanza cristiana, está también la idea de que el cumplimiento de la redención no está en discontinuidad total con nuestra historia y nuestros proyectos terrenos.

Por estos últimos pasajes debería ya resultar clara, al menos, una cosa: que el retorno de la religión y del problema de la fe no carece de relación con la historia mundana y no se reduce

a un mero tránsito de fases de la vida, pensada como un modelo permanente (todos, cuando envejecemos, comenzamos a pensar más en el más allá, y por tanto en Dios). Las ocasiones históricas que reclaman el planteamiento del problema de la fe tienen también, sin embargo, un rasgo en común con la fisiología del envejecimiento: en uno y otro caso el problema de Dios se plantea en conexión con el encuentro de un límite, con el darse de una derrota: creíamos poder realizar la justicia en la tierra, vemos que no es posible, y recurrimos a la esperanza en Dios. Nos amenaza la muerte como acontecimiento ineludible y huimos de la desesperación dirigiéndonos a Dios y a su promesa de acogernos en su reino eterno. ¿Se descubrirá, pues, a Dios sólo allí donde se choca con algo radicalmente desagradable? ¿Por qué la costumbre de decir “que sea lo que Dios quiera” sólo cuando algo va verdaderamente mal y no, por ejemplo, cuando se gana la lotería?

El mismo fenómeno del retorno de la religión en nuestra cultura parece que esté hoy ligado a la enormidad y aparente insolubilidad, para los instrumentos de la razón y de la técnica, de muchos problemas planteados, finalmente, al hombre de la modernidad tardía: cuestiones referentes, sobre todo, a la bioética, desde la manipulación genética a las cuestiones ecológicas, y además todos los problemas ligados al prorrumper de la violencia en las nuevas condiciones de existencia de la sociedad masificada. Contra esta idea de reconocer a Dios sólo allí donde se encuentran límites insalvables y, por tanto, choques, derrotas, negatividad, se pueden levantar numerosas objeciones válidas, incluso desde el punto de vista de los creyentes (recuerdo la polémica de Dietrich Bonhoeffer contra la idea de Dios como “tapagujeros”), pero, sobre todo, desde el punto de vista de la razón “laica”. Dios, si existe, no es, ciertamente, sólo el responsable de nuestros problemas, y tampoco es sólo alguien que se da a conocer principalmente en nuestros fracasos. Sin embargo, este modo de experimentarlo está profundamente ligado a una cierta concepción de la trascendencia, sobre la que volveré más tarde.

Es como si, efectivamente, los prejuicios de nuestra cultura, y aún más los hábitos mentales heredados de una especie de atávica religión “natural” –aquella que ve a Dios en las potencias amenazadoras de la naturaleza, en los terremotos y huracanes de los que tenemos miedo y de los que, en una fase primitiva de la civilización, no sabemos defendernos si no es con creencias y prácticas mágicas y supersticiosas-, indujeran a concebir la trascendencia, ante todo, como lo opuesto a toda racionalidad, como una fuerza que manifiesta su alteridad a través de la negación de todo lo que nos aparece como razonable y bueno. Puede muy bien darse que, en el horizonte de estos prejuicios, la trascendencia divina aparezca sobre todo bajo esta luz, pero la experiencia de la fe también podría estar dirigida a consumir y disolver esta apariencia inicial –siguiendo la máxima evangélica “no os llamo ya siervos, sino amigos”- mientras cierta teología y un cierto modo de vivir la religión, e incluso la autoridad de la Iglesia católica, parecen querer fijarla como definitiva y verdadera.

Que el retorno de Dios en la cultura y en la mentalidad contemporánea tenga que ver con las condiciones de derrota en las que parece encontrarse la razón frente a muchos problemas que se han agrandado precisamente en la actualidad, no quiere decir en absoluto, por lo tanto, que se deba considerar insuperable la imagen de la trascendencia divina como potencia amenazadora y negativa, en cuanto que estos rasgos garantizarían mejor su efectiva alteridad respecto a lo simplemente “humano”. Por lo demás, la dramaticidad de estos problemas abiertos es sólo uno de los factores que determinan hoy la renovada actualidad de la religión. Se pueden recordar, al menos, otros dos tipos de razones, unas más específicamente “políticas”, otras, ligadas a las cuestiones filosóficas. Por lo que se refiere a las razones políticas, éstas remiten, ante todo, al decisivo papel que ha jugado el papado de Wojtyła en la erosión y después en la auténtica disolución de los regímenes comunistas del Este de Europa. A esta presencia política del Papa se une, fuera de la Europa cristiana y católica, la creciente importancia política de las jerarquías religiosas islámicas (con todas sus diferencias) en el mundo musulmán.

Se podrá decir que el nuevo y relevante peso político de las jerarquías religiosas no es causa, sino efecto de la renovada sensibilidad religiosa. Aunque naturalmente, es difícil zanjar claramente la cuestión, encuentro más probable que la política, aquí, sea causa, aunque sólo sea porque la explicación que proporciona es mejor y más determinada; desde la otra hipótesis habría que recurrir o, simplemente, a la Providencia que misteriosamente atrae hoy a los

hombres hacia Dios, o a los discursos, demasiado genéricos siempre, sobre la gravedad de la crisis de nuestro tiempo, que –de acuerdo con el mecanismo al que he aludido antes- debería explicar por qué Dios es de nuevo un elemento tan central de nuestra cultura. Naturalmente, el peso político de las jerarquías religiosas tampoco nace de la nada. Por ejemplo, la atención que, no sólo por parte de los musulmanes en sus países sino también por parte de los gobiernos y de la opinión pública en Occidente, se reserva a los ayatollah de las distintas confesiones no sería tal si no hubiese existido la “guerrilla” petrolífera de los años 60 y, después, el terrorismo de los fundamentalismos islámicos de los decenios siguientes, que tiene mucho más que ver con la época del colonialismo que con el revival religioso.

Un discurso análogo es válido, probablemente, para el mundo cristiano y el papado de Wojtyła. Su compromiso como polaco contra los regímenes soviéticos se ha desplegado en un momento en el que, por razones que no eran ante todo religiosas, aquellos regímenes se resquebrajaban ya. Su hundimiento ha ampliado, finalmente, el alcance de la acción del Papa, contribuyendo a conferirle una nueva autoridad ante la opinión pública. Por lo que se refiere específicamente a Italia, además, parece decisivo otro hecho que no está ligado exclusivamente al pontificado del Papa polaco, pero que ha irrumpido visiblemente justo durante estos años: el final del catolicismo político, en el sentido de que, para Italia, éste había significado una estrecha relación entre elección de fe y orientación (y obligación) electoral. La erosión de esta relación entre fe y política –que ha hecho atendible finalmente la enseñanza de la Iglesia en Italia, también para quienes jamás han sido democristianos, y ha dejado claramente fuera de juego el tradicional anticlericalismo de la cultura laica italiana- no ha sido, ante todo, consecuencia de una madurez religiosa, sino efecto de una configuración distinta del panorama político: debilitamiento del comunismo, caída de los bloques, final de la lucha entre el imperio del bien y el “imperio del mal” (como Reagan llamó en cierta ocasión a la URSS).

He aquí algunas posibles explicaciones “externas”, político-sociales, del renacer de la religión, bien como renovado interés por parte de muchos en la cuestión de la fe, bien como difusa disponibilidad a escuchar la enseñanza de las iglesias y, en Italia, de la Iglesia católica.

VATTIMO G., *Creer que se cree, El retorno*