

Richard Rorty y Gianni Vattimo: *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, edición de Santiago Zabala, Buenos Aires/Barcelona/México D.F.: Paidós, 2005, 128 pp.

Editado originalmente por la Columbia University Press, la versión española de *The Future of Religion* nos muestra un diálogo interesante y sugerente –con una buena dosis de versatilidad temática– sobre el estatuto epistemológico del discurso de la fe religiosa en el laicismo de nuestros tiempos. Siendo la superación definitiva de los metarrelatos un tema crucial que tienen en común tanto el neopragmatismo del estadounidense Richard Rorty como la hermenéutica del italiano Gianni Vattimo, ambos filósofos entran en gran sintonía a la hora de ubicar las nuevas exigencias emergidas desde la necesidad de creer en lo trascendente hoy en día, en el seno de la muerte de los metarrelatos y el advenimiento de un progresivo dominio del pensamiento débil. Dado el tratamiento tan amplio que recibe la terminología teológica, el texto puede conservar su utilidad dentro de la especulación filosófica como una revisión crítica de los efectos generados –en todos los ámbitos de la cultura occidental contemporánea– tras la irremediable crisis de los metarrelatos. Por otro lado, no debemos desmerecer el objetivo, centrado en la hermenéutica de la creencia religiosa desde una alternativa a los dogmatismos y fundamentalismos que constantemente amenazan con objetivizar el mensaje sagrado en el mundo de la vida: precisamente, este libro nos sugiere, de forma directa y sin ir entre líneas, que una crítica de la cultura occidental sensible a las nuevas necesidades del mundo implica necesariamente una revisión de los modos de comprensión del mensaje cristiano, dado el rol inapelablemente relevante que la Cristiandad ha tenido en el forjamiento, delineamiento y desarrollo de la cultura occidental. *El futuro de la religión* contiene una integralidad bien definida, a pesar de que no se trate de un libro concebido exactamente como tal: el texto de Rorty, titulado “Anticlericalismo y ateísmo”, había aparecido originalmente en el libro *Religion after Metaphysics*¹, mientras que el diálogo entre Rorty y Vattimo, dirigido por Santiago Zabala y titulado autónomamente como “¿Cuál es el futuro de la religión después de la metafísica?”, tuvo lugar en París, en diciembre de 2002.

¹ Cf. Wrathall, Mark (comp.), *Religion after Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Santiago Zabala es el encargado de articular la unidad de este ítem, haciendo que su aporte, “Una religión sin teístas ni ateos”, opere como algo más que una simple introducción: este texto brinda un detallado repaso de los temas generales más relevantes del libro, sirviendo así como una guía minuciosa de los principales matices en el tipo de reflexión que se espera motivar en el lector con su posterior seguimiento de los textos de Rorty y Vattimo. De manera firme y segura, Zabala señala que “después de la Modernidad no quedan ya fuertes razones filosóficas ni para ser un ateo que rechace la religión ni para ser un teísta que rechace la ciencia”, debido a que “la deconstrucción de la metafísica ha despejado el campo para una cultura libre de los dualismos que han caracterizado a la tradición occidental” (p. 16). Así, la “muerte de Dios” se muestra como una criatura genuinamente post-cristiana y no como una mera posición antagónica anticristiana. Dualismos tales como eterno-temporal, real-aparente, ser-llegar a ser presuponen que la reflexión filosófica transporta a la razón humana hacia una dimensión independiente de la historia, afirmando así una suerte de antagonismo entre los vértices de cada dualismo, lo cual, a su vez, supone una jerarquización basada en la superioridad ontológica de uno de los vértices sobre el otro. La tarea que surge aquí es la edificación de esquemas arquitectónicos metafísicos que se instauran en meta-relatos capaces de medir y evaluar los niveles de validez de los relatos en general. La alternativa a este tipo de ambición siempre ha residido en las ofertas filosóficas que proponían algún tipo de escepticismo en busca de un mayor balance entre el pensamiento y el contexto de la vida humana, y son justamente Rorty y Vattimo dos de los más arduos impulsores de este tipo de vía reflexiva en el tiempo del fin de la metafísica. Ellos lo llaman pensamiento débil; se trata de una forma de pensar “que no solo abre direcciones alternativas, sino que también recupera la tradición” (p. 18), lo cual, en el caso de la religión, replantea la relación entre Dios y los hombres como un vínculo de solidaridad donde el primero entrega todo su poder a los segundos, vaciándose para posibilitar así la Encarnación y una misión en el mundo que lleva al sacrificio en nombre de la humanidad –por supuesto, nos referimos a la *kenōsis*–. Esta nueva lectura del sentido del mensaje sagrado se condice plenamente con la idea de que “el último logro de la investigación filosófica, tras el fin de la metafísica, ya no tiene que ver con algo que exista independientemente de nosotros, sino más bien con la *Bildung*” (p. 20), pues la sensibilidad religiosa ya no debe concebirse como inherentemente vinculada a una visión privilegiada del universo desde la “totalidad”, sino como un modo más de abrirse hacia la expansión de los horizontes de significado en una continua y nunca acabada configuración de uno mismo en el contexto del “nosotros”.

A partir de aquí, Zabala concluye que “la religión llega a ser un *ethos* universal, una instancia antidogmática que constituye el presupuesto no solo de la hermenéutica,

sino también de la democracia misma” (p. 23), y es en este punto donde puede iniciarse el fructífero diálogo entre Rorty y Vattimo, quienes se reconocen mutuamente como cercanos compañeros de viaje en la tarea de “mostrar que la verdad nunca es objetividad, sino un diálogo interpersonal que tiene lugar en un lenguaje compartido” (p. 25), donde se logran acuerdos sobre preferencias. Justamente se plantea que la secularización es el desenvolvimiento mismo del pensamiento débil: gracias a la secularización, “el hombre se libera de las jerarquías de la creación y de todos los límites, tanto los de la cosmología como los de la teología”, para “aprender a convivir consigo mismo y con su propia finitud, lejos de cualquier nostalgia residual por el absoluto y por la metafísica” (pp. 29-30). Por supuesto, aquí estamos hablando desde la postura optimista de quien defiende algo que adviene para liberarnos de hábitos de pensamiento cuyo lastre histórico es todavía lo suficientemente poderoso como para seguir afianzándose; lo que funciona casi siempre es una tensión entre las nuevas exigencias hermenéuticas de apertura y diálogo y el persistente deseo de objetividad que se propone una y otra vez justificar la diferencia entre verdad y opinión desde la perspectiva privilegiada de aquella. Zabala señala la existencia de esta tensión, dentro de la comunidad eclesial, entre grupos explícitamente enfocados en difundir la caridad y grupos atrincherados en recurrentes posturas dogmáticas y jerárquicas. He aquí el foco específico sobre el cual se orienta el presente libro, a partir de la amalgama entre los enfoques generales críticos del objetivismo que se exponen en los textos de Rorty y Vattimo. En palabras de Zabala, “pragmatismo y hermenéutica se han convertido en filosofías capaces de ir más allá del *logos* metafísico, hacia una cultura del diálogo” (p. 37), y es tomando al diálogo como núcleo de reflexión que se arma una perspectiva explicativa de la religión como una verdadera apertura al otro, como un acto de amistad que toma como modelo la radical amistad de Dios por los hombres demostrada en la *kenōsis*.

Llegamos ahora al texto de Rorty, “Anticlericalismo y ateísmo”. En él, se delinea una reflexión enmarcada en su propuesta crítica contra la tradición objetivista en casi todos los terrenos de la cultura y academia modernas. Sus observaciones sobre lo que han venido a significar el anticlericalismo y el ateísmo están marcadas por el ascenso del antiesencialismo y el historicismo, el cual, a su vez, genera la abolición de la dicotomía entre la racionalidad autosuficiente de la ciencia y la irracionalidad de la teología, al desenmascararla como una falsa dicotomía. En todo caso, observando el precepto pragmatista de objetividad como intersubjetividad, donde opera una dinámica de la verdad compartida en acuerdos y consensos, la arena del conocimiento se revela como un espacio público del cual deberá retirarse la religión, como contendor derrotado, hacia el ámbito privado. En esta situación no se refleja en lo absoluto algo consustancial a la religión, sino una situación específica de la historia, donde la religión

parece adaptarse cabalmente a las exigencias de satisfacción personal que brotan de la soledad del individuo que se plantea cuestiones relativas a la trascendencia. Rorty señala explícitamente al deseo de consenso universal intersubjetivo “como una necesidad humana entre otras que no se superpone automáticamente a todas las demás” (p. 59) que apuntan hacia necesidades privadas. De esta manera, se permite expresar su idea de lo sacro como “algo” que reside en un futuro ideal de diálogo continuo entre grupos humanos de diversos bagajes culturales en busca de una solidaridad que se pueda plasmar en horizontes compartidos. Para llegar a este punto desde su posición personal agnóstica, Rorty ha tenido que esclarecer lo que significa ser ateo: un modo de ser ateo consiste en sostener que “la creencia en lo divino es una hipótesis empírica y que la ciencia moderna ha ofrecido una mejor interpretación de los fenómenos” (p. 51). Otro modo, menos epistemológico y más político, consiste en un anticlericalismo crítico de las instituciones eclesíásticas en tanto que “son peligrosas para la salud de las sociedades democráticas” (p. 53). Rorty se confiesa suscriptor de esta segunda tendencia, pero, en perfecta coherencia con la filosofía pragmatista, lo atribuye a razones meramente contextuales que cimentaron su falta de oído musical para la sensibilidad religiosa –una explicación en las antípodas de cualquier tentación objetivista–.

Es esta misma sensibilidad opuesta al objetivismo la que hace que Rorty tenga objeciones frontales a la denominación de “creencia” para la asunción de una posición religiosa, pues ello retiene a esta dentro del ambiente epistémico. Es a partir de aquí que manifiesta su sintonía con las intenciones de Vattimo de desconectar religión y verdad, así como de abordar la relevancia del espíritu religioso más allá de la mera redención personal. El eje central de Vattimo está en el acto de *kenōsis* de la Encarnación, sacrificio supremo de Dios ante y para los hombres, cuyo mensaje esencial se plasma finalmente en la secularización de nuestros tiempos. En palabras de Rorty, lo que Vattimo nos invita a descubrir es que esta secularización resulta “el cumplimiento de la promesa de la Encarnación considerada como la *kenōsis* en que Dios cede todo a los hombres” (p. 60). De este modo, se anula cualquier posibilidad de justificación para las jerarquías de todo tipo que han venido operando en Occidente y se nos revela más claramente que nunca la necesidad de abrirnos entre nosotros como amigos en un vínculo de caridad (*caritas*). Ninguna idea ni experiencia histórica se asienta como definitiva: en el caso específico de la Cristiandad, ninguna versión debe proclamarse como “la legítima”, siendo así que la caridad inspirada en el evento de la *kenōsis* habrá de cumplirse sin tener que atender a las jerarquías eclesíásticas. Rorty se siente muy cercano a esta reflexión, a pesar de su confesada falta de oído musical para el espíritu religioso, aunque piensa que Vattimo ve exclusivamente, en un hecho del pasado (la Encarnación), el advenimiento de lo sagrado en la vida de los hombres. En cambio, tal

como se señaló antes, Rorty focaliza su sentido de lo sagrado (o lo que más se le parezca) hacia un futuro ideal, basado en “la esperanza de que algún día, en algún milenio indeterminado, mis descendientes remotos podrán vivir en una civilización globalizada en la que el amor será, con mucho, la única ley” (pp. 62-63).

Al llegar su turno con el texto “La edad de la interpretación”, Vattimo se explaya en su propio territorio hermenéutico, abiertamente inspirado en el antiobjetivismo radical de Nietzsche y el concepto heideggeriano de *Ereignis*, para indicar de entrada su pauta principal de aproximación al tema: “la interpretación es el único hecho del cual podemos hablar” (p. 67), y lo más auténtico de ella es su ser eventual, histórico, su acaecer, que es el acaecer mismo del ser. Al reducir toda realidad a mensaje, la hermenéutica, *strictu sensu*, “no es una filosofía, sino la enunciación de la existencia histórica misma en la época del final de la metafísica” (p. 68). Desde el paradigma de la *kenōsis*, para articular una nueva manera de entender y sentir lo cristiano, la hermenéutica se revela como “el desenvolvimiento y la maduración del mensaje cristiano” (p. 70). Esta base conceptual le da a Vattimo una herramienta para contrarrestar la tentación objetivista que ha marcado (y sigue marcando) a los discursos religiosos oficiales e institucionales por muchísimos siglos, adoptando diversos matices y grados de rigidez a lo largo de la historia; una tendencia que se condice con “la pretensión autoritaria de predicar leyes y principios de carácter natural, válidos para todos y no solo para los creyentes” (p. 72). Esta tendencia sigue presente de manera patente y fuerte en el discurso oficial de la Cristiandad contemporánea: el moralismo conservador en temas de sexualidad, la discriminación de género en la organización del sacerdocio, las amenazas de excomunión contra quienes realicen ciertos tipos de actos catalogados como inmorales sin mayores matices, etc. El antídoto contra todo tipo de fundamentalismo religioso que propone Vattimo es “asumir el mensaje evangélico como principio de disolución de las pretensiones de objetividad” (p. 73); mensaje evangélico cuya esencia se manifiesta en la *kenōsis* que posibilitó la Encarnación: vaciamiento y bajada al mundo de los mortales marcada por un destino de humillación y sacrificio, una imagen que se ajusta a la perfección a la muerte de los metarrelatos. Lejos de que esto implique la abolición de cualquier criterio y su consiguiente relativismo chato, Vattimo nos indica que ya es tiempo de ver con absoluta claridad la necesidad de dar prioridad a la caridad sobre la verdad: “la única verdad de la Escritura se revela como aquella que en el curso del tiempo no puede ser objeto de ninguna desmitificación: la verdad del amor, de la *caritas*” (p. 75), una *caritas* abierta a una constante expansión sin un límite objetivo, al modo de la fusión de horizontes gadameriana. Vattimo ve en el pragmatismo de su interlocutor Rorty un síntoma más de las posibilidades de reflexión crítica antifundamentalista que han emergido en el mundo de la cultura con el advenimiento de la

caritas como criterio predominante. Puesto que el pragmatismo rortyano no busca dar razones “ontológicas” para sustentar su antiobjetivismo, sino que apela a una visión del mundo más libre y con proyección humana, establece una robusta compatibilidad con la experiencia cristiana de la verdad, que “reside sobre todo en la escucha atenta y en las interpretaciones de los mensajes” (p. 78).

El diálogo desarrollado entre Rorty y Vattimo, bajo la discreta guía de las preguntas formuladas por Zabala, sirve para hacer fluir las ideas de base dentro de un dinamismo menos controlado y más entusiasta. No haremos aquí un resumen didáctico ni nada parecido, pero sí nos concentraremos en algunos puntos que centraron la atención de los tertulianos del momento. Uno de ellos es referente al vínculo entre Heidegger y el estadounidense Robert Brandom: la crítica que este último hace de la pretensión cientifista de captar el mundo correctamente sobre la base de la correspondencia creencia-objeto viene acompañada de la alternativa de concebir la investigación como camino de encuentro entre creencias, y esta alternativa se completa con la concepción heideggeriana del ser como *logos* en el diálogo (*Gespräch*) (cf. pp. 88-89, 101-103). Otro punto desarrollado con peculiar entusiasmo es el del juego de lenguaje wittgensteiniano, el cual se equipara con la *caritas* en tanto disposición de adquirir/acercarse a las prácticas de los otros y comprender sus modos de vida (cf. pp. 91-92). Esta profundización en el carácter expansivo de una siempre progresiva fusión de horizontes inspira en Vattimo y Rorty cierto recelo sobre la expresión misma “juego de lenguaje”, porque implica la evocación de “reglas”, pero Rorty oportunamente nos recuerda que Wittgenstein era más partidario de referirse a las nociones de prácticas y tradiciones para designar la base siempre contingente de articulación y despliegue de los juegos de lenguaje. Un tercer punto es el balance general del rol que debe ocupar el conocimiento (un deseo constante en nosotros los humanos, al fin y al cabo) bajo esta nueva mirada filosófica que cuestiona frontalmente la pretendida autosuficiencia de cualquier “ontología”. En efecto, la existencia recurrente de perspectivas ontológicas a lo largo de la historia de la filosofía (y sus correspondientes equivalentes en diversas instituciones) no son realmente índices de las formas de ser de objetos “externos” a nosotros, sino de nuestra manera de relacionarnos con ellos. De este modo, bajo esta nueva luz antiontologizante, el conocimiento se piensa como habilidad para resolver problemas bajo reglas que nunca tienen una fijación garantizada, y ya no como una proyección mental privilegiada hacia “esencias” o “estructuras” de los objetos de estudio (cf. pp. 118-119).

El diálogo entre Rorty y Vattimo se explaya a ratos en vistazos a varios aspectos del mundo contemporáneo globalizado dentro del esquema temático específico que los congregaba en dicha ocasión: el vínculo entre estabilidad de las instituciones

democráticas y estabilidad económica, la saturación del modelo capitalista, el diálogo interreligioso e intercultural tras los atentados del 11 de septiembre. Todos ellos son mencionados en estas miradas hacia el transcurrir del mundo, motivadas por la crítica de la cultura desarrollada en los planteamientos antiobjetivistas de ambos interlocutores. Una observación peculiarmente retadora viene de boca de Rorty: citando a Harold Bloom, en su libro *La religión en los Estados Unidos*², plantea que el futuro de la iglesia cristiana institucionalizada ha de enfrentar la creciente tendencia de los creyentes de escindirse de la ortodoxia predominante, para fundar nuevas iglesias desde una escala menor donde sus propias sensibilidades se sientan más genuinamente reflejadas. Ese ha sido el caso, por varios siglos, de las vertientes religiosas emergidas y desprendidas de la ortodoxia anglicana que los colonizadores trajeron a los Estados Unidos. Vattimo ve este fenómeno arraigadamente estadounidense de la dispersión eclesíastica como un síntoma de la tensión entre las exigencias de libertad para la autorrealización personal y las demandas esquematizadas que suelen plantear las instituciones. Cuando Rorty, de inmediato, señala que el ansia de libertad de criterio que mueve a cada grupo escindido a recrear su propia sensibilidad religiosa bien pronto se diluye para “desarrollar su pequeño Vaticano propio” (p. 106), pone énfasis en la irremediable tendencia de toda nueva voz a querer convertirse en “la” expresión de una verdad objetiva, dispuesta a distinguir entre iluminados y perdidos, salvados y condenados, certeza y error. La idea de una liberación plasmada fielmente en un discurso puesto sobre el tapete y compartido en comunidad parece condenada a experimentar en carne propia el tipo de arrogancia epistemológica de la cual pretendía huir, abriendo así el camino hacia lo que finalmente habrá de ser la crisis que le abra los ojos a la “verdad” de la *caritas*. Vattimo ve en la lectura kierkegaardiana del mito de Abraham –como conflicto entre norma general y voluntad personal– un buen diagnóstico para esta situación en la que nos relacionamos con las instituciones, ya sea para cuestionarlas (e incluso derribarlas), como para adherirnos a ellas (cf. pp. 107-109).

Otro punto señalado en el flujo de esta conversación que merece nuestra atención es la aserción de parte de Rorty de que es inútil plantear un diálogo con el Islam y que no podrá ser viable un diálogo entre los mulás del mundo islámico y la democracia occidental (cf. p. 143). Estas ofertas tan fuertes y viscerales deben leerse en el contexto de esta conversación, que tuvo lugar quince meses después de los terribles atentados del 11 de septiembre en territorio estadounidense, y justo en un momento en que, en algunos países europeos, se generaba una especial preocupación por la difusión de ideas integristas en escuelas de formación religiosa musulmana (ejemplos son los

² Cf. Bloom, Harold, *The American Religion: The Emergence of the Post-Christian Nation*, Nueva York: Simon & Schuster, 1992.

casos de los movimientos Hizb at-Tahrir y Estado Califal en Alemania, así como las tensiones que involucraron a algunas escuelas de formación superior religiosa islámica en la capital de Gran Bretaña). La existencia de varios movimientos y posiciones intelectuales provenientes del Islam que muestran una apertura crítica en su lectura del Corán, a contrapelo de las interpretaciones fundamentalistas que ofrecen una base teórica a los grupos terroristas islamistas, así como las diversas campañas de opinión realizadas por autoridades eclesiásticas islámicas no fundamentalistas, dan buena cuenta de que la inspiración para este pesimismo específico de Rorty era, afortunadamente, contingente.

Como balance final, *El futuro de la religión* resulta un libro revelador, especialmente si se busca en él algún tipo de inspiración para nuevas formas de entender el significado y las ambiciones de la religión en nuestros tiempos, así como ahondar en el recurrente tema del fin de los metarrelatos, siguiendo a dos de sus más importantes paladines: Gianni Vattimo y Richard Rorty.

César Mendoza
Pontificia Universidad Católica del Perú