

ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS

ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS

VATTIMO, Gianni. *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1996, 172 págs.

Postmoderno: ¿una sociedad transparente? Esta es la pregunta (título del primer capítulo del libro) con que Gianni Vattimo propone abordar el análisis de la sociedad contemporánea, pregunta que relaciona dos conceptos que necesitan ser clarificados y que sólo en su relación pueden serlo: el concepto de *postmodernidad* y el concepto de *transparencia*. La respuesta a esta pregunta considerará diferentes aspectos de estudio y establecerá, además de nuevos interrogantes, una nueva propuesta de emancipación.

El término *postmodernidad*, tantas veces cuestionado, es reafirmado por el autor, que establece su sentido y validez a través de su relación con el concepto de *modernidad* y con el hecho de que nuestra sociedad “sea una sociedad de la comunicación generalizada, la sociedad de los *mass-media*”. La modernidad terminó cuando se dejó de concebir a la historia como un proceso unitario, como un progreso que tenía como meta un ideal de hombre: el hombre europeo contemporáneo. La crisis actual de la concepción unitaria de la historia responde a variados factores, pero uno de los que ha resultado determinante es el advenimiento de la *sociedad de la comunicación*, que con sus visiones simultáneas, múltiples y diversas del mundo, ha destruido el concepto de unidad con la disolución de los puntos de vista centrales y los ideales únicos. He aquí donde el término *transparencia* adopta su verdadero sentido: esta sociedad postmoderna que es, aparentemente, más transparente (todo se sabe, todo se ve en sus múltiples versiones) no es más consciente de sí misma, más “iluminada”, sino que se presenta como una sociedad más compleja y más caótica. Desde este punto de vista, Vattimo cuestiona la transparencia (que ya se encuentra en el pensamiento de Kant), que se opaca en la profusión informativa, que vuelve cada vez menos concebible la idea misma de una realidad y que quizás cumple con la profesión de Nietzsche “el mundo verdadero, al final, se convierte en fábula”. Sin embargo, en esta visión del mundo postmoderno, Vattimo encuentra un principio emancipador en el proceso de liberación de las diferencias, en el extrañamiento ante las múltiples “racionalidades locales”, en una nueva conciencia de la historicidad, contingencia y limitación de todos los sistemas de valores de esta sociedad plural. Vivir en este mundo múltiple “significa experimentar la libertad como *oscilación* continua entre la pertenencia y el extrañamiento”, libertad problemática, nostálgica de los horizontes cerrados, de las definiciones, de las explicaciones terminantes, pero *chance*, también, de un nuevo modo de ser.

En esta nueva *chance*, el papel de las ciencias humanas y su relación con la sociedad de la comunicación es sumamente estrecha, ya que las ciencias humanas resultan posibles, tanto en su metodología como en su ideal cognoscitivo, por el modificarse

de la vida individual y social, que se plasma en las formas modernas de comunicación. Las ciencias humanas tienden a ver el modo de transmisión por imagen y en forma masiva como un fenómeno cultural que se instala en el centro del discurso contemporáneo; una sociedad se caracteriza y define por las tecnologías de la comunicación de que dispone, y esto muestra un carácter esencial e identificatorio de las mismas, que establecen profundas diferencias en el desarrollo de las sociedades. Este mundo que se constituye en imágenes, esta sociedad que más informa cuantas más tecnologías posee es, sin duda, la sociedad de las ciencias humanas, para las cuales la comunicación es su objeto y su sujeto. El debate metodológico de las ciencias humanas hoy es substancial, porque se instala en la necesidad de un saber que liquide críticamente el mito de la transparencia, a través de la comprensión de la nueva sociedad de la comunicación con sus múltiples narraciones históricas, con sus relatos plurales que nos liberan de la rigidez de los monólogos, propios de los sistemas dogmáticos del *mito*. La estrecha relación entre las ciencias humanas y los massmedia en la comprensión de esta pluralidad de los mecanismos y de los armazones internos, con que se construye nuestra cultura, tiende a obtener una *autotransparencia* de la sociedad, pero sólo en el sentido de que, cuando mejor funciona esta relación mayor será la posibilidad de instalarnos en un mundo menos unitario, menos cierto y menos tranquilizador que el del mito y mayor será también la posibilidad de que esto implique una emancipación. Esta última afirmación necesita una redefinición por parte de la sociedad contemporánea de su posición en su relación con el mito, que en la teoría moderna se definía en relación con una concepción metafísica y evolutiva de la historia, concepción hoy en crisis. La idea del mito como pensamiento primitivo, según las posiciones del arcaísmo, el relativismo cultural y el irracionalismo moderado se han vuelto hoy insostenibles. La desmitificación del mito en la sociedad moderna es también un mito, pero cuando la desmitificación se descubre como mito, el mito recupera legitimidad, aunque sólo como una experiencia de la verdad “debilitada”. El pasaje a la postmodernidad es el momento en que se opera la desmitificación de la desmitificación y hay un retorno al mito. Pero, el sujeto postmoderno que busca en su interior alguna certeza primera se acerca más a Proust que a Descartes, enfrentado a los múltiples relatos de los massmedia y a las mitologías evidenciadas del psicoanálisis. El mito reencontrado de Vattimo no es el renacimiento de una concepción del mito como saber no contaminado por la modernización o la racionalización, sino la superación de esta oposición.

Vattimo considera como particularmente importante el análisis de la experiencia estética en la sociedad postmoderna. Las nuevas condiciones de reproducción y de goce estético que se dan en la sociedad de los *massmedia* se alejan de la definición metafísica del arte como lugar de conciliación o de catarsis. En esta época de reproducción en serie, las obras de arte se han convertido en objetos de consumo

corriente; los recursos técnicos nivelan las obras y las someten a los límites propios de las condiciones del medio; las obras se manifiestan más en su valor *expositivo* que *cultural* (o aurático, en el sentido de Benjamin). Por eso, en realidad, la problemática relación entre estos dos valores se puede resolver sólo si se considera la teoría de shock (*stoss* para Heidegger), del que hablaba Benjamin al considerar el arte más característico de la época de la reproductibilidad técnica: el cine. Para Benjamin, el cine, por la sucesividad de las imágenes, nos acerca a la idea de la muerte, como posibilidad constitutiva de la existencia. Si bien los conceptos de Heidegger y Benjamin no son iguales, coinciden en un rasgo: la insistencia en el desarraigado, la experiencia de extrañamiento que presupone la vivencia de lo estético y que exige una labor de recomposición y readaptación que nunca acaba, ya que este desarraigado es constitutivo no provisional. Es por esto que Vattimo habla del *arte de la oscilación*; oscilación entre lo que es y lo que no es, oscilación como ejercicio de finitud. Los media nos han despojado de la posibilidad de una experiencia estética como aquélla que involucraba auténticamente al sujeto creador o espectador. "Contra la nostalgia de la eternidad (de la obra) y la autenticidad (de la experiencia) hay que reconocer que el *shock* es todo lo que queda de la creatividad del arte en la época de la comunicación generalizada", afirma Vattimo. El shock corresponde a un arte que se centra en la experiencia (excitabilidad e hipersensibilidad), y a esta experiencia corresponde el sentimiento de desarraigado y oscilación que tienen que ver con la angustia y con la muerte.

Vattimo propone, finalmente, que esta transformación que se ha operado en los últimas décadas con respecto al significado general del arte, se puede describir como el paso de la *utopía* a la *heterotopía*. Desde diversos puntos de vista, desde los teóricos y los críticos del marxismo hasta la ideología del *design*, se persegúfa siempre en la modernidad una compleja unificación entre significado estético y significado existencial, o sea, lo que puede denominarse utopía. Asistimos hoy al fin de la utopía; la experiencia de lo bello se asimila más a la experiencia de pertenecer a una comunidad; lo bello no es un valor unitario; en esta cultura de masas, todas las culturas tienen la palabra y este hecho ha declarado el final de la utopía del rescate estético de la existencia mediante la unificación de lo bello. La experiencia de lo bello se constituye, entonces, en el reconocimiento de modelos que hacen mundo y comunidad sólo cuando se dan como múltiples. En este sentido es que Vattimo afirma que "la utopía estética actúa desplegándose como *heterotopía*"; los valores estéticos de una comunidad no pueden ser absolutos ni considerarse universales. Este paso de la utopía a la heterotopía comporta dos aspectos: - un aspecto perceptible que implica la *liberación de lo ornamental*: lo bello ya no es el lugar de manifestación de la verdad; la belleza libera su ornamento, es su significado existencial. El otro aspecto es de nivel ontológico: si consideramos con Heidegger que "el ser no es, sino que acaece", esta experiencia estética como heterotopía, multiplicación de la

ornamentación, desfundamento del mundo, supera las frivolidades y se convierte en una *chance de emancipación* para que "el ser sea lo que no es".

Haydée Isabel Nieto

LOPEZ, L.E. y JUNG, I. (Comps.). *Sobre las huellas de la voz*, Madrid, Morata, 1998, 255 págs.

Las huellas son signos materiales y no sonoros, como la palabra. La escritura es una clase de huella; sin embargo, la comunicación por huella entre humanos siempre se basa en la comunicación oral, que la precisa, la comenta y en buena parte la determina.

Las culturas ágrafas poseen, por un lado, el mundo de la oralidad, mundo donde se dan los desarrollos mentales más complejos del ser humano y, por otro lado, el mundo asociado a la huella-mensaje, mundo anterior a la escritura, con el cual tratan de resolver el problema de la comunicación a distancia. En las sociedades indoamericanas, la escritura no parece contraponerse a la oralidad tradicional, sino que se apoya en ella en busca de complementariedad pues ambas cumplen funciones específicas y diferenciadas. En dicho contexto, la escritura cumple también funciones simbólicas que la han convertido en un nuevo medio de expresión y de comunicación y que están relacionadas con el prestigio social actual de la palabra escrita y con la construcción de nuevas identidades colectivas indígenas.

Los trabajos compilados en este volumen por Luis E. López e Ingrid Jung, lingüistas y educadores que han trabajado con pueblos indígenas americanos, abordan la relación entre oralidad y escritura en pueblos tradicionalmente ágrafos. Fueron preparados en ocasión de dos seminarios internacionales, realizados en Santa Cruz de la Sierra y en Iquique, y del segundo congreso latinoamericano de EIB (Educación Intercultural Bilingüe) de 1996; reúnen las investigaciones de lingüistas y antropólogos latinoamericanos, europeos y norteamericanos que abordan la relación entre oralidad y escritura en pueblos tradicionalmente ágrafos. Los artículos están relacionados con el marco sociocultural y teórico en el que se desarrollan los programas de EIB en Latinoamérica, en general y, particularmente, con el aprendizaje y la enseñanza de la lengua indígena y de la segunda lengua. Aunque estos trabajos están referidos principalmente al contexto latinoamericano, las ideas que aportan los investigadores son también de relevancia para la educación intercultural y para la educación bilingüe en general. Es por ello que también se incluye un trabajo referido al contexto vasco. Por otra parte, la mayoría de los artículos aporta consideraciones de índole teórica y aplicada relativas a la problemática cultural, lingüística y educativa en contextos de diversidad o heterogeneidad sociocultural.

Los compiladores consideran que la ejecución de programas de EIB ha contribuido al prestigio de las lenguas indígenas y a generar en sus hablantes una mayor conciencia respecto de la legitimidad de su utilización como lenguas vehiculares de la educación.

En contextos indígenas, innovar la enseñanza del lenguaje en general, y la enseñanza de las lenguas indígenas en particular, presenta desafíos: hay que plantear estrategias pedagógicas que respondan a las necesidades de comunicación y de aprendizaje de los educandos indígenas.

En el primer trabajo, Bartomeu Meliá - lingüista paraguayo que lucha por la educación bilingüe en Paraguay - hace una revisión histórica de la escritura en Latinoamérica, destacando las reacciones que su presencia suscitó en la población indígena. En su opinión, es necesario ver la escritura como un recurso social y político, para lo cual conviene analizar la historia de cada pueblo en su relación con la escritura, así como la propia historia que la escritura ha tenido en un pueblo determinado. Meliá aboga por una complementariedad de tradiciones, entre la oralidad, que caracteriza al conocimiento indígena, y la palabra escrita para ir camino de una verdadera literatura indígena. Propone el pasaje de una escritura en lengua indígena a una literatura indígena que supere las visiones reductivistas y transcripciónistas que a menudo predominan en la escritura en estos idiomas.

Sobre el mismo tema avanza John Landaburu, estudioso vasco-francés-colombiano de las ciencias del lenguaje y de los idiomas indígenas americanos. Landaburu comienza con una revisión histórica de la escritura, sobre todo en lo que atañe al impacto que ésta tiene sobre la sociedad, la cultura, la mente y la lengua de quienes la utilizan. En primer lugar analiza la historia de la escritura en occidente y revisa la relación que existió entre la escritura en vernáculo y los nacionalismos para considerar la lengua escrita como una contribución a la construcción de una identidad colectiva. Este trabajo destaca como la escritura en una lengua indígena contribuye a que los indígenas descubran y valoren sus propios conocimientos y tradiciones. Plantea que hoy es obsoleto el debate oralidad-escritura porque el acceso a los saberes tradicionales ya no pasa necesariamente por la escritura sino por una diversidad de medios tecnológicos.

Nietta Lindenberg Monte, pedagoga brasileña con amplia experiencia de campo en pueblos indígenas, retoma los puntos de vista esbozados por Meliá y Landaburu y aborda también el tema de la ruptura histórica entre lo oral y lo escrito, coincidiendo en que hoy en día no es posible establecer una división tajante entre sociedades orales y sociedades escritas, incluso entre los pueblos indígenas brasileños de más reciente contacto. En su opinión está en gestación un proyecto étnico emancipatorio indígena, del cual la escritura forma parte; de ello puede preverse que la escritura debe trascender el ámbito escolar y debe comenzar a generar textos y géneros fuertemente marcados por modos orales indígenas de elaboración discursiva.

La discusión en torno a la escritura de las lenguas indígenas es revisada desde una perspectiva histórica, por Rodolfo Cerrón-Palomino, lingüista y filólogo peruano especializado en las lenguas andinas y particularmente en el idioma quechua. Cerrón-Palomino analiza las primeras traducciones que se hicieron del castellano a las lenguas quechua y aimara. Ofrece ejemplos de traducción y adaptación así como de las soluciones léxico-semánticas empleadas por los primeros traductores en el contexto diglósico general (los clérigos del siglo XIX). Concluye en que el paso del registro oral al escrito en una situación típica de colonización tuvo un costo cultural cuyas repercusiones aún persisten en el seno de las sociedades diglósicas que conforman el mundo andino, en el que la traducción como un acto de resistencia al hegemonismo sigue siendo una utopía.

Luis Fernando Garcés, educador y lingüista ecuatoriano, se dedica a la escritura del quechua, especialmente a la variedad quichua-ecuatoriana, analiza la situación de la escritura del quichua luego de quince años de aprobación y uso escolar de una norma escrita unificada. Garcés ofrece información referente al contexto socio-político en el que se logró la constitución de un sistema de escritura unificado para las variantes del quechua habladas en Ecuador.

Xavier Albó, antropólogo y lingüista catalán-boliviano, analiza el ámbito de los medios de comunicación masiva en relación con el fenómeno de diglosia que caracteriza la relación entre el castellano o el portugués y las lenguas indígenas en América Latina. Hace un breve recuento histórico de la presencia de la radio en contextos indígenas y destaca la labor tanto de las escuelas radiofónicas como de diferentes iglesias que difunden este medio.

Héctor Muñoz, sociolingüista chileno-mexicano, analiza algunas de las cuestiones planteadas en los trabajos precedentes relacionándolas con las características actuales de las sociedades indígenas; trabaja, especialmente, lo que atañe a la relación entre los cambios lingüísticos y los cambios sociales. También revisa la problemática de la migración indígena hacia las zonas urbanas que, en las últimas décadas, está modificando los mapas y paisajes lingüísticos, tanto de las tradicionales zonas de refugio de las lenguas indígenas americanas como también de las propias ciudades latinoamericanas. Muñoz considera necesario superar la oposición rígida entre sociedades orales y letradas, así como también concebir el bilingüismo de manera distinta y desde una perspectiva moderna que refleje con mayor fidelidad la manera en que los indígenas conciben y utilizan sus competencias bilingües para resolver problemas cotidianos de comunicación.

Aurollyn Luykx, lingüista y antropóloga norteamericana que trabaja en Bolivia formando docentes para la EIB, plantea la necesidad de asegurar una mayor equidad lingüística en sociedades estratificadas como las latinoamericanas. Para ello comienza con una revisión bibliográfica de nociones sociolingüísticas tales como la diglosia, el bilingüismo individual y el interlecto, entre otros. Para reforzar sus puntos de

vista e introducirse en el campo de la EIB, Luykx analiza algunos contextos bilingües paradigmáticos en diversos lugares del mundo. Respecto de la EIB en contextos indígenas, opina que ésta debería reflejar los cambios lingüísticos antes que intentar frenarlos, como a menudo ocurre, producto de los purismos que inspiran ciertos procesos de normalización idiomática y considera que la continuidad de una lengua está relacionada con la necesidad de mantener los contextos de uso y las funciones sociales que ésta cumple, junto con la exigencia de abrir nuevos y mayores contextos para su empleo extendido.

Itziar Idiazabal, lingüista, investigadora y docente universitaria vasca, presenta una visión retrospectiva y autocritica de la situación del euskera y de los cambios socioculturales que han tenido lugar en Euskadi con la implantación de programas educativos bilingües. Su planteo principal es que el problema principal por el que atraviesan las lenguas minorizadas es precisamente el de la promoción del uso.

Rodolfo Cerrón Palomino comenta la exposición de Idiazabal y revisa la situación de lenguas como el quechua y el aimara. Coincide con la autora vasca en que hay que reencausar los esfuerzos desplegados en la normalización de estas lenguas andinas, de manera que se conceda mayor atención al uso, tanto oral como escrito.

La característica común de los investigadores es la preocupación pedagógica: cada uno de ellos busca unir la investigación con el trabajo práctico en la EIB y con el uso oral y escrito de las lenguas indígenas. La mayoría considera que las fronteras entre lengua oral y escrita se están difuminando. Tras esta constatación, compiladores y autores proponen abandonar esa dicotomía y acercar la realidad indígena actual al contexto postmoderno que viven las sociedades industrializadas en las que la oralidad ha encontrado nuevos rumbos a través de las nuevas herramientas de intercambio y comunicación social disponibles, tales como la síntesis electrónica de la palabra humana, la televisión interactiva, etc.

Surge también como planteo, la necesidad de crear nuevos modelos de descripción que den cuenta de la heterogeneidad real de las sociedades bilingües y plurilingües indígenas, así como la necesidad de elaborar propuestas de normalización más flexibles y sistemas de escritura que tomen en cuenta las características de estos sujetos. Esto es igualmente ineludible por la necesidad de imaginar y desarrollar propuestas educativas que den cuenta de tal diversidad para, desde ella, contribuir a mejorar la calidad de la educación en sociedades que desean seguir siendo plurales.

La crítica que los mismos compiladores realizan es que algunos trabajos tienen una visión homogeneizadora de la diversidad lingüístico-cultural que caracteriza a las sociedades indoamericanas; señalan que, a veces, las propias prácticas de la EIB han contribuido a esta homogeneización y todavía no ha logrado trascender esta visión. Sin embargo, cabe destacar, finalmente, que los trabajos compilados ofrecen una vinculación realista entre las discusiones sobre las funciones y los logros de la educación indígena latinoamericana y los objetivos que la investigación

sociolingüística persigue.

María Vignolles

Mires, Fernando. *El malestar en la barbarie. Erotismo y cultura en la formación de la sociedad política*, Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1998, 261 págs.

Hay obras tan provocativas que sus lectores suelen experimentar la tentación de refutarlas a cada página. Y lo hagan, o no, siempre este impulso será señal de una buena lectura.

Esto es lo que ocurre con el libro que tenemos a la vista, pero aquí cabe advertir que no es fácil la refutación. Son tesis que suman a la elegancia literaria con que están expuestas desarrollos sólidamente estructurados por la lógica y una amplísima erudición. Podrá enfadar cierta imaginería psicologista y algún reduccionismo del espíritu humano a un mero juego mecánico de esquemas psicoanalíticos. Siempre de acuerdo con esos módulos, no dejarán de asombrar los originales, pero, a nuestro juicio, forzados análisis de cuentos infantiles famosos, como Blanca Nieves. Los utiliza el autor para desentrañar el trasfondo de la construcción sexual de la modernidad, tema este último que domina gran parte de la obra. Y sorprenderá todavía más, sin duda, que apreciaciones del todo inaceptables (¿el Padrenuestro, una plegaria represora?) alternen con meditaciones atinadas sobre otros asuntos. Toda esta urdimbre conforma, en conjunto, una obra que desconcierta y desafía a quien no se encuentre en la particular atmósfera ideológica de este pensador chileno, profesor del área de Política Internacional de la Universidad alemana de Oldenburg. Pero aquellas objeciones y este rechazo no son para cerrar los ojos ante el libro ni descartar esta «proposición amistosa», como califica el autor a su trabajo. Y como tal debe tomarse, con la mayor atención. Será muy instructivo.

Tres ideas centrales informan la nervadura de la obra: la primera está constituida por las diferentes influencias que ha ejercido el sexo en la conformación política de los estados, según haya sido la mentalidad de las distintas etapas de la historia, lucubraciones que no por discutibles pierden interés. Todo lo contrario.

La segunda es el enjuiciamiento de las ciencias sociales por sus abstractas construcciones de la sociedad desdeñosas de los aspectos psicológicos de los individuos que la componen, como si éstos nada tuvieran que ver con ella.

Por fin, la última -y principal- de las teorías del libro es el carácter y ubicación del malestar en la barbarie de los tiempos actuales, así como su gravitación en el ámbito político.

Aquí es clave un libro capital de Freud: «El malestar en la cultura». Esa molestia, detectada por el fundador del psicoanálisis- era producto, según él, de las vallas que la cultura -con la preponderante influencia de la religión- oponía a las pasiones

y deseos, especialmente sexuales. Hoy es distinto. De acuerdo con Mires, ese mismo malestar reside ahora en una barbarie que ya no está en el mundo externo a la cultura, como en los tiempos de Freud, sino en su interior, en el seno de la comunidad. Una comunidad desolada.

La desintegración social provocada por las angustias económico-sociales del presente, la mutación de la vida familiar en su intimidad sexual, con deseos, exigencias y miedos inéditos, conforman ese universo bárbaro que perdió el «sentido heroico de la vida» cuando fue abatida la bipolaridad política mundial.

Pero el innegable malestar que produce esa barbarie -cuya existencia nadie puede seriamente poner en duda- contiene, sin embargo, en caso de socializarse, el potente impulso colectivo capaz de cambiar las cosas; un cambio -dicho sea de paso- que es tanto el anhelo del autor como de cualquier espíritu alerta y sensible. Pero ¿qué sentido debe tener ese cambio?

Como la respuesta no está dada expresamente, será tarea del lector desentrañarla de la obra toda, lo que dará al libro -y esto es, acaso, lo más interesante- otro motivo más de polémica atracción. Y también le brindará a quien intente esa búsqueda, o sea capaz de la refutación, estímulos para imaginar de otra manera el cambio imprescindible que permita salir de esta barbarie y su malestar.

Miguel Angel Gori

DERRIDA, Jacques y VATTIMO, Gianni (Comp.). *La religión*, Buenos Aires, Ed. de la Flor, 1997. [L 1923 - V 9673]

El retorno del interés por prácticas religiosas heterogéneas que se viene dando en el mundo occidental es objeto de estudio y discusión de filósofos y teólogos. En las aporías de este debate, Gianni Vattimo trabajó varias hipótesis explicativas. La primera, relacionada con la nueva situación política: la caída del comunismo en la Europa ex soviética no sólo aumentó la autoridad política del Papa polaco, sino que también eliminó el equívoco, ocasionado por la identificación entre religión y política, por el cual la división entre creyentes no creyentes parecía coincidir con la división entre comunistas y no comunistas; pero también en el comunismo militaban cristianos cuya práctica religiosa comenzó a hacerse visible. La segunda hipótesis se vincula con los problemas éticos asociados a los nuevos acontecimientos científicos: el tradicional desarrollo teórico de las reflexiones teológicas se presenta como un lugar de referencia ante problemas éticos inéditos, como los que afronta la bioética, y se acude a la religión buscando respuestas más seguras o sustentadas por los dogmas. Será, después, J. Derridá el que señale la necesidad y la dificultad de disociar los rasgos esenciales de lo religioso como tal de aquellos otros que

fundan los conceptos de lo ético en relación a lo jurídico, lo político o lo económico, desde el momento en que sus conceptos han heredado una matriz religiosa determinada.

Ambas hipótesis vattimianas no parecen explicar el retorno a las prácticas religiosas, sino redefinir el diagnóstico del que parte su especulación: siempre hubo creyentes y, ahora, los creyentes «parecen más» porque se volvieron visibles. También se volvió visible el discurso religioso en tanto se acude a él en términos de consulta acerca de los nuevos problemas éticos.

Es la tercera hipótesis de G. Vattimo, la que aborda la idea de «retorno» en relación con la problemática del arraigo y la identidad, la que resulta explicativa: las sociedades actuales, multiétnicas y multirraciales, en las que impera el nomadismo, tienden a reforzar sus vínculos de pertenencia y afirmación de las identidades locales, étnicas y tribales; uno de los vínculos identitarios que mejor funciona es el de la pertenencia religiosa. Asimismo, la religión se presenta como una propuesta vital frente a los temores de las sociedades avanzadas: el de la pérdida del sentido de la existencia, inevitable acompañante del consumismo; el de la puesta en riesgo de la existencia de la especie a partir de la segunda Guerra Mundial, de la posibilidad de una guerra atómica o de la manipulación genética.

Incluso en el ámbito de la filosofía se reabren las puertas a la religión, dice Váttimo, pero las razones son simétricamente opuestas a las del renacimiento religioso de la conciencia común, que busca en la religión un refugio y un reaseguro contra la amenaza de pérdida identitaria del multiculturalismo.

La filosofía del siglo XX ya no puede identificar la realidad con lo que la ciencia experimental pueda conocer, medir, prever. El conocimiento de la realidad está condicionado por los presupuestos teóricos de los que parte la ciencia experimental y no ha podido dar certezas sobre la existencia o la inexistencia de Dios. Por otra parte, el historicismo, que se basaba en la creencia de que había un desarrollo único, lineal y progresivo de la historia humana y lo pensaba sobre la base del modelo de la evolución de la civilización occidental, se vio privado de bases con la caída del colonialismo y el eurocentrismo. En este sentido, ya no puede pensar que la religión sea una fase infantil del espíritu humano. Frente a la disolución de la metafísica, de las ideologías globales, científicas o historicistas, (frente al carácter abstracto y ficticio de los principios fundamentales de la ciencia, sugerirá A. Gargani), que pretendían explicar todo, incluso la inexistencia de Dios, la filosofía se abre nuevamente a la posibilidad de la religión y puede participar de este renacimiento constituyéndose en la conciencia crítica de este proceso; mostrando, contra los dogmatismos y los fundamentalismos sectarios, que donde ya no hay nadie que por naturaleza mande y nadie que obedezca y donde, al menos en términos de principio, todos tenemos derecho a hablar, a reconocernos y ser reconocidos, el Dios al cual se puede retornar hoy no es el Dios metafísico.

La religión vuelve a presentarse como una exigencia profunda en razón de la disolución general de las certezas racionalistas de las que ha vivido el sujeto moderno, afirma G. Vattimo.

Este libro plasma la discusión entre Jacques Derrida, Gianni Vattimo, Eugenio Trías, Aldo G. Gargani, Vincenzo Vitiello, Murizio Ferraris y Hans-Georg Gadamer, que se dieron cita en Capri, en 1994, para ofrecer sus aportes acerca de la religión. En el debate, actualizan las lecturas de Kant, Hegel, Heidegger, Nietzsche, Levinas, Benjamin, entre otras, y las temáticas vinculadas con el mito, la culpa, la inexplicabilidad del mal, la inevitabilidad de la muerte, la contingencia del ser.

Después de hacer un recorrido etimológico -que H. Gadamer refuta¹-, y a partir del concepto de «*fe reflexionante*» (vs. «*fe dogmática*»), definido por Kant, J. Derrida sitúa la posibilidad de abrir un espacio de discusión:

«Fecha: el 28 de febrero de 1994. Lugar: una isla, la isla de Capri. Un hotel, una mesa alrededor de la cual hablamos entre amigos, casi sin orden, sin orden del día, sin palabra de orden, excepto una, la más clara y la más oscura: religión. ¿Por qué resulta tan difícil pensar en este fenómeno, apresuradamente denominado 'retorno de las religiones'? ¿Por qué resulta tan sorprendente? ¿Por qué sorprende especialmente a aquellos que creían ingenuamente que la religión se opone a la razón, a las luces, a la ciencia y a la crítica (...), como si la primera tuviera que concluir en las otras? ¿La 'vuelta a lo religioso' se reduce a lo que la doxa denomina confusamente 'fundamentalismo', 'íntegrismo' o 'fanatismo'? Este es quizás por cuestiones de urgencia histórica, uno de nuestros interrogantes de partida.»

Ambos oradores -dice H. Gadamer refiriéndose a G. Vattimo y J. Derrida- coinciden en declarar que ni la metafísica ni la teología son capaces de dar una respuesta fundada a la incomprensibilidad de la muerte ni a la pregunta presupuesta en el planteo del encuentro en Capri: «¿por qué hay algo en lugar de no haber nada? (...) Quizás se trate de un problema que el pensamiento humano no puede resolver».

A la luz de las discusiones de estos filósofos, lo que cae es la cuestión de la oposición, largamente sostenida, entre la religión, por un lado, y la razón y la ciencia, por otro.

Elena Vinelli

Notas

(1) «Ni Heidegger ni Derrida me han convencido hasta ahora de que las etimologías puedan enseñarnos algo, una vez que han perdido vigencia en el uso vivo del lenguaje».