Estudios

EL RETORNO DE LOS DIOSES

El retorno de los dioses es un evento particularmente inquietante que tiene lugar en la tecnocrática sociedad de nuestros días. Desde muchos puntos de vista, significa lo que no tiene razón de existir, «lo impensable» desde la perspectiva de la conciencia crítica. Considerada la situación presente con algo de más detenimiento, existe una cierta continuidad entre la sociedad occidental y la irrupción de los magos. Lo que se impone a la conciencia cristiana es una espiritualidad de resistencia.

Lluís Duch

Introducción

HACE tan sólo unos pocos años, Jacob Taubes, recientemente fallecido, afirmaba que cuando fracasa la escatología, surge el apocalipsis; cuando ésta ya no causa impacto, aparece la gnosis (1). Los años sesenta, dentro y fuera de la Iglesia, fueron unos tiempos profundamente marcados por diferentes esperanzas mesiánicas y utópicas. La lucha contra la dictadura, los fervientes anhelos de renovación conciliar, las actitudes primaverales del Papa Juan XXIII, el unánime deseo de alcanzar un futuro más reconciliado, etc., fueron expectativas compartidas por un importante contingente de la población de nuestro país. Eran tiempos difíciles, pero se tenía la certeza de estar en el camino de la paz, la libertad y la justicia. La gran utopía, sin embargo, no se cumplió: 1975, dentro y fuera de la Iglesia, no fue aquel *incipit vita nova* de raíz blochiana con el que, afanosa e ilusionadamente, se había soñado. Casi de improviso, el apocalipsis hacía acto de presencia en forma de desencanto político y sindical, trivialización del cambio, autonomías descafeinadas, crisis petrolera, destrucción (quizás irreparable) de la naturaleza, mediocridad postconciliar, guerra nuclear, etc. La frustración y, a menudo también, la indiferencia ocupaban el lugar dejado vacío por el

(1) Cf. J. Taubes, «Einleitung. Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus oder ein Streit um Marcion, einst und heute»: *Religionstheorie und Politische Theologie.* II: Gnosis und Politik, München-Paderborn, 1984, 9-15.

mesianismo que, durante unos pocos años, había enardecido los espíritus e inflamado las voluntades (2).

Al comienzo de los ochenta, poco a poco, se alcanzó el convencimiento de que «fuera» no había nada que hacer. Era necesario sumergirse en uno mismo, autorreconciliarse, penetrar en el «interior», buscar aquel conocimiento salvador, que ahuyenta la angustia del haber de elegir, actuar u omitir. La gnosis, esa «religión mundial» de que habla Gilles Quispel, se encontraba a la vuelta de la esquina (3).

EN términos generales puede afirmarse que el final de la utopía del Reino de Dios (en sentido cristiano, humanista o marxista) ha dejado vía libre a la opinión, ampliamente compartida por personas que tiempo atrás se distinguieron por su decidida orientación mesiánica, de que la «salvación» se encuentra dentro de uno mismo, que las grandes preguntas son vanos ejercicios retóricos, que, en definitiva, nos encontramos en un tiempo otoñal, en el que no se plantean los graves interrogantes de la existencia humana (como sucede en las épocas marcadas por la escatología o el apocalipsis), sino que se intenta capear el temporal de la mejor manera posible, sin grandes ilusiones y sin optimismos (o pesimismos) desmesurados (4).

Retorno de lo sagrado: ambigüedad de una fórmula

«Lo sagrado» es un término ambiguo, porque se refiere a una realidad que fundamentalmente es ambigua, que abarca elementos muy he-

(2) Los diferentes estudios que, en la década de los setenta, Danièle Hervieu-Léger y Bertrand Hervieu llevaron a cabo en las Cévennes, el sur de los Alpes y los Pirineos franceses sobre los «nuevos monjes», sobre las «comunidades apocalípticas» y los neorrurales, respondían al espíritu de la época: quienes en mayo del 68 mostraron sus frustraciones, su angustia ante el futuro y, sobre todo, la fragilidad de la sociedad del bienestar, se agrupaban en pequeñas y efímeras comunidades que, mediante la frugalidad y un nuevo sentido de la inmediatez comunitaria, querían hacer frente a los difíciles tiempos que se avecinaban. De esos autores véase, por ejemplo, el estudio *Des communautés pour les temps difficiles.* Néo-ruraux et nouveaux moines. Préface de Jean Séguy, París, 1983.

(3) El éxito de un libro como el de E. Pagels, *Los evangelios gnósticos* [1979], Barcelona, 3.ª ed., 1990, sólo se explica por el enorme atractivo que actualmente poseen los fenómenos gnósticos. Debe añadirse que no se trata de una obra de carácter frívolo, como tantas hay en el mercado, sino que la autora, una reconocida autoridad en el estudio de los textos de Nag Hammadi, ofrece un texto de alta divulgación. Una excelente presentación de las múltiples relaciones que la gnosis clásica (siglos II-III d. C.) mantiene con las «gnosis» actuales ofrece G. Filoramo, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio,* Bari, 1990. Debería hacerse hincapié en la sigla «Oriente» como «cajón de sastre» (y no sólo en el momento presente) de tendencias, modas, dietéticas, métodos de meditación, medicinas alternativas, etc.

(4) Me permito remitir a mi estudio *Temps de tardor.* Entre modernitat i postmodernitat, Montserrat, 1990, en el que considero esta problemática más pormenorizadamente.

terogéneos (5). Ante el desencanto provocado por los «intentos laicos» de organizar las sociedades humanas, los occidentales (y eso, en principio, no constituye ninguna novedad) recurren, a menudo, a «lo oriental» («lo sagrado») que ofrece un amplísimo abanico de posibilidades, desde las elucubraciones más refinadas hasta las sencillas recetas de los echadores de cartas de las estaciones de metro de Barcelona (6). Lo que sí parece claro, al menos a los ojos de muchos que confiaron ciegamente en los beneficios de la razón técnico-económica, es que la «vuelta de lo sagrado» es lo que no podía suceder, porque no se acomodaba ni a los criterios del conocimiento científico ni a las estructuras institucionales (religiosas, políticas, culturales) imperantes (7). De hecho, la búsqueda de una nueva *inmediatez,* porque es de eso de lo que se trata en la actual invasión de formas y fórmulas real o supuestamente religiosas, no entraba en los esquemas de quienes, con las necesarias correcciones, habían construido su vida (incluso su vida afectiva) sobre las bases del cientifismo decimonónico (8). A pesar de la «carencia de legitimidad» de las formas y fórmulas religiosas, pseudorreligiosas, mágicas, alquímicas, etc., que supuestamente habían sido declaradas ilegítimas por la razón de

(5) Cf., por ejemplo, el libro de F. A. Isambert, *Le sens du sacré.* Fête et religion populaire, París, 1982. En este artículo no entraremos, en sentido estricto, en la discusión de este tema. Cf. mis estudios *Mircea Eliade.* El retorn d'Ulisses a Itaca, Montserrat, 1983, 95-136; *Religió i món modern.* Introducció a l'estudi dels fenòmens religiosos, Montserrat, 1984, 290-320.

(6) No podemos desarrollar una cuestión que, según pensamos, es recurrente en la historia de Occidente: cuando las formas religiosas, políticas, culturales y sociales fracasan, es decir, en los momentos de crisis globales, los occidentales acostumbran a buscar la «salvación» en Oriente: *ex Oriens lux.* J. L. Schlegel, «Religion et modernité dans la société contemporaine. Analyse sociologique»: *Christianisme et Modernité* («Centre Thomas More»), París, 1990, 273-293, ha realizado un buen análisis de las numerosas y, a menudo, irreconciliables corrientes que conforman la «vuelta de lo sagrado». Desde la perspectiva concreta del esoterismo, véase J. Wichmann, *Die Renaissance der Esoterik.* Eine kritische Orientierung, Stuttgart, 1990. El *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen.* Fakten, Hintergründe, Klärungen (ed. H. Gasper, J. Müller, Fr. Valentin), Freiburg-Basel-Wien, 1990, permite una buena orientación en el complejo mundo de las «religiosidades alternativas». El librito de J. Sudbrack, *Neue Religiosität.* Herausforderung für die Christen, München, 3.ª ed., 1988, constituye una excelente introducción crítica a las nuevas formas religiosas. Menos competente nos parece la exposición de J. Vernette, *Jesús dans la nouvelle religiosité.* Esotérisme, gnoses et sectes d'aujourd'hui, París, 1987.

(7) Véase el interesante art. de W. Ch. Zimmerli, «Wie neu ist die neue Religiosität? Von Konsistenz und Widerspruch in der Suche nach Unmittelbarkeit»: *Wiederkehr von Religion?* Perspektiven, Argumente, Fragen (ed. W. Oelmüller), Paderborn-München-Wien-Zürich, 1984, 9-24.

(8) No deja de ser paradójico que hayan sido algunos físicos teóricos quienes se hayan lanzado a la aventura de buscar una «nueva interioridad». Cf., por ejemplo, las obras de F. Capra, *El punto crucial.* Ciencia, sociedad y cultura naciente [1982], Barcelona, 1985; ID., *El Tao de la física.* Una exploración de los paralelos entre la física moderna y el misticismo oriental [1975], Madrid, 2.ª ed., 1987. Una crítica muy oportuna es la de H.-D. Mutschler, *Physik - Religion - New Age,* Würzburg, 1990, esp. 125-162.

procedencia ilustrada (9) (crítica de la religión, práctica sistemática de la sospecha, desenmascaramiento de tabús, etc.), asistimos, sobre todo por parte de algunos de los que más intensamente habían participado de los beneficios de la modernidad (10), a una «romanización» de la existencia, a un reencantamiento (repaganización) del mundo (11), que, a menudo, va aparejado con un «desencantamiento de la Iglesia».

NO resulta fácil precisar el alcance y el sentido de lo que retorna, porque la sociedad en la que acontece la «manifestación» de los nuevos dioses se caracteriza por la desarticulación, la superposición, el *collage.* Sin embargo, nos atrevemos a formular una afirmación muy genérica que, tal vez, permita captar, en términos generales, *algo* que es común a la gran cantidad de «apariciones», «epifanías» y avatares que irrumpen, a menudo siguiendo las más estrictas leyes del mercado, en nuestra sociedad.

De una manera muy poco precisa puede decirse que lo sagrado es lo separado, lo que se interpreta como cualitativamente distinto de lo profano, lo que interrumpe el ritmo de la normalidad cotidiana y, *hierofánicamente,* establece un marco espacio-temporal que no se rige por las pautas que regulan los *roles* y *status* de la persona más o menos «pública» que somos cada uno de nosotros. En este sentido, lo sagrado no se limita a lo convencionalmente religioso. Quienes viven en algún tipo de marginalidad religiosa o cultural, quienes son «herejes» (en el sentido original del vocablo), quienes se entregan a la pasión amorosa u otro movimiento pasional de gran alcance, etc., dejan irrumpir en sus vidas la sacralidad, lo otro de la vida cotidiana, la contrafigura de los ritmos cansinos y recurrentes de sus ocupaciones y dedicaciones habituales. Análisis sobre lo sagrado como los que esquemáticamente hemos efectuado son frecuen-

(9) Conviene señalar que cualquier «razón histórica» es, en el fondo, una *conservatio sui,* con todos los prejuicios y premisas que, habitualmente, contiene cualquier «marco ideológico».

(10) Véase el estudio de H. Zinser, «Ekstase und Entfremdung. Zur Analyse neuerer ekstatischen Kultveranstaltungen»: *Religionswissenschaft.* Eine Einführung (ed. H. Zinser), Berlín, 1988, 274-284, que analiza la procedencia social, religiosa y cultural de los que asisten, en Alemania, a actos de tipo «new age». Las profesiones liberales, enseñantes y estudiantes superiores copan casi el 80 por 100.

(11) Hace ya algunos años J.-J. Wunenburger, *Le sacré,* París, 1981, 125-126, escribía que muchos sentían una especial inquietud ante el retorno de lo sagrado porque presentían que comportaría un desencadenamiento incontrolado de irracionalismo, de fanatismo religioso y de «crepúsculo de la razón». De hecho, la antigua y la moderna historia de lo sagrado permite albergar tales temores. Sin embargo, este mismo autor se pregunta si la «razón laicizada» occidental puede reivindicar con la conciencia tranquila títulos de hnorabilidad. La razón política y la razón científica han participado, en estos dos últimos siglos, en extrañas aventuras tendentes a la destucción de la libertad y la degradación del hombre y de la naturaleza.

tes en los estudios clásicos (especialmente los morfológicos) de los fenómenos religiosos (12).

EN este contexto lo que nos interesa subrayar es que ese *algo* común de las diferentes modalidades de la real o supuesta vuelta de lo sagrado consiste en la irrupción de lo *no cotidiano,* lo extraordinario, lo que se aparta de las conductas y actitudes consideradas como integradas. Los físicos como, por ejemplo, Fritjof Capra o David Bohm que se han integrado en los informales movimientos de la «new age», en la «conspiración de acuario» para hablar como Marilyn Ferguson, se distinguen, precisamente, por propugnar una «física no cotidiana», que reniega de los reconocidos «maîtres à penser» de la física clásica (Descartes, Newton). Lo mismo podría decirse de los pensadores que trabajan a partir de lo psicológico como, por ejemplo, Ken Wilber o Stanislav Grof: establecen una imagen alternativa de la «profanidad psicológica» y del «tiempo cronológico», para que sea posible alcanzar la plenitud de la mente y la «eternidad en el tiempo» (Eliade). Esa consideración de lo sagrado como «lo otro» de la cotidianidad occidental no se limita a unos textos más o menos elevados, sino que en la «dietética natural», las medicinas alternativas, la agricultura ecológica, el uso de prendas confeccionadas con «tejidos naturales», la masiva sustitución del café por el té, la lectura de textos «orientales», etc., también se detecta el deseo de penetrar en un «nuevo mundo», sagrado e incontaminado, que no tenga nada que ver con lo que Occidente ha impuesto como señal inequívoca de su ciencia y de su tecnología (13).

La vuelta de lo sagrado es, por consiguiente, un gran y variopinto carrusel, en el que tienen cabida todos los productos culturales, religiosos y convivenciales con tal que puedan exhibir un real o supuesto carácter de alternativa o, mejor aún, de negación de *l'establishment.* Ni que decir tiene que esa alternativa o negación, con harta frecuencia, se imponen mediante los mismos mecanismos propagandísticos y de lavado de cerebro que utiliza el «sistema» para imponer en el mercado toda suerte de productos. En múltiples ocasiones, el retorno de lo sagrado no es otra cosa que una simple consecuencia de la dinámica comercial de ese mismo Occidente que hace tan sólo algunos decenios pretendió abolir las «sacralidades» y sustituirlas por una «racionalidad» sin fisuras que fuera capaz de dar razón de la totalidad de la existencia humana.

(12) Nos permitimos recomendar al lector el estudio de M. Eliade, «El ocultismo y el mundo moderno»: *Ocultismo, brujería y modas culturales* [1976], Buenos Aires, 1977, 79-108, 190-197, que hace ya más de quince años detectaba, particularmente en los Estados Unidos, la «invasión de los magos».

(13) No es necesario precisar que esos «productos alternativos» muy rápidamente entran en la ley del mercado y de la competencia.

Lluís Duch

El porqué de un retorno

DEBE subrayarse con fuerza que el retorno de lo sagrado es un fenómeno sumamente ambiguo. Después de haber precisado este extremo, es preciso observar su irrupción desde otras perspectivas. La que resulta más productiva, según nuestra opinión, es la basada en el convencimiento de que esa vuelta tiene lugar a causa de una profundísima insatisfacción, a menudo muy poco tematizada, generada por la dinámica religiosa, cultural y social impuesta por la misma sociedad occidental y la racionalidad que le es propia. En efecto, el real o supuesto retorno de lo sagrado constituye un conjunto de fenómenos, intereses, sentimientos e, incluso, patologías, cuya incidencia en el momento presente no puede ni debe desdeñarse. Lo que debería considerarse con más detenimiento y lucidez no es tanto el «retorno» en sí, sino la sociedad en la que se encuadra la mencionada vuelta. Porque resulta evidente que nuestra sociedad, con sus ya conocidos caracteres de anonimato y burocratización generalizada, no alienta la eclosión de la vivencia comunitaria en el sentido más genuino de la palabra, sino que, por el contrario, promociona las «actitudes glaciales» y los contactos, a nivel personal y colectivo, epitélicos.

Vuelta de lo sagrado y comunidad

No cabe la menor duda de que la vuelta de lo sagrado tiene mucho que ver con la imperiosa necesidad que experimentan muchos contemporáneos nuestros, especialmente los que más vivamente han gustado la «mecánica» de la sociedad moderna (intelectuales, estudiantes, profesiones liberales, sacerdotes, religiosos, etc.), de reencontrar la *comunidad* (14). Quien habla de comunidad se refiere, al mismo tiempo, a la comunicación y a la comunión. Esos tres elementos o, tal vez mejor, esas tres facetas de una misma realidad resultan escandalosamente deficitarios en la actual vida cotidiana.

Desde la perspectiva de este texto, siguiendo a Víctor Turner, entendemos por comunidad «una relación entre individuos concretos, históricos y con una idiosincrasia determinada, que no está segmentada en roles y *status* sino enfrentados entre sí, un poco a la manera del "yo y tú" de Martin Buber» (15). La historia religiosa de la humanidad está plagada

(14) Sobre la situación de lo comunitario en el momento presente, me permito remitir a mi art. «La comunicació religiosa»: *Qüestions de Vida Cristiana* 154 (1990), 43-57.

(15) V. W. Turner, *El proceso ritual.* Estructura y antiestructura [1969], Madrid, 1988, 138. Turner, para evitar confusiones, denomina *communitas* a la comunidad de relaciones inmediatas.

de movimientos y tendencias que, en un momento determinado, han hecho marcha atrás, han renunciado a la «lógica» imperante en aquel ámbito socio-cultural, con la finalidad de reencontrar la inmediatez, sin la pantalla de roles y *status,* de lo comunitario. En su libro, Turner se refiere a dos grandes movimientos: los primeros franciscanos y algunas comunidades apocalípticas modernas, que, en épocas de crisis, intentaron convertirse en *resistentes* de los últimos días (16).

EL déficit comunitario se percibe en amplias zonas del mundo occidental. Con harta frecuencia, se pretende suplir esa carencia por mediación de la *emocionalidad,* que es otra manera de considerar la inmediatez comunitaria a la que alude Víctor Turner (17). El supuesto o real retorno de lo sagrado tiene mucho que ver con el deseo de encontrar una «inmediatez emocional», que permita guarecerse del desamparo espiritual, psíquico y físico que experimentan muchos de nuestros contemporáneos que, algunos años atrás, habían optado por la acción (compromiso social, acción sindical, lucha política, optimismo conciliar, etc.). Con frecuencia, la falta de incidencia sobre las estructuras sociales ha provocado que fueran muchos los que pasaran de las «lógicas institucionales» (movimientos sindicales, partidos políticos, organizaciones de Iglesia) a la «experiencia emocional», a la «nebulosa místico-esotérica» (18), que Françoise Champion caracteriza, al menos en algunas de sus manifestaciones, como «un continuum entre lo espiritual y lo terapéutico». Otro aspecto distintivo de las comunidades emocionales es la «centralidad de la experiencia íntima del sujeto», el cual se impone la tarea de apartarse de los nefastos efectos de la «rutinización del carisma», que ha tenido lugar en las instituciones religiosas oficiales. Por esa razón las comunidades emocionales, «cálidas» las denominó hace ya algunos años Henri Desroche, se significan por una notable fluidez y versatilidad, que contrastan vivamente con la estabilidad e, incluso, rigidez de las comunidades oficiales. Porque lo que esas agrupaciones persiguen no es tanto la consolidación institucional como la *realización* del sujeto por

(16) Cf., además, el libro, ya citado, *Des communautés pour les temps difficiles* (nota 2).

(17) La «emoción religiosa» es un concepto muy vago y fluido, que resulta difícil de distinguir de la «emoción profana». Lo que sí es evidente, a pesar de la imprecisión del término, es que las emociones son poderosos agentes de socialización y de identificación en la moderna sociedad tribal urbana (Cf. F. Champion, D. Hervieu-Léger, «Présentation»: *De l'émotion en religion.* Renouveaux et traditions, París, 1990, 12-13).

(18) Véase F. Champion, «La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychorreligiuses des courants mystiques et ésoteriques contemporaines»: *De l'émotion en religion,* ya citado, 17-69.

mediación de una «conspiración afectiva» de espíritus que poseen una idéntica cosmovisión (19).

Vuelta de lo sagrado y monoteísmo

LAS reflexiones que hace más de setenta años (1919) llevó a cabo Max Weber sobre la presencia cada día más efectiva del *politeísmo* en la sociedad moderna, encuentran, al menos parcialmente, una efectiva verificación en el momento presente. «Los numerosos dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y recomienzan entre ellos la eterna lucha» (20). Lo que caracterizó a la sociedad occidental, conducida por la coalición del espíritu bíblico con el talante griego, fue la búsqueda de un principio único y exclusivo («dios»), que fuera aceptado por todos los miembros de la sociedad. «Estuvimos cegados durante todo un milenio por la orientación exclusiva (o que se pretendía exclusiva) de nuestra conducta en función del *pathos* grandioso de la ética cristiana» (21). En nuestro tiempo, de la misma manera que en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial, son muchos los que están convencidos de que los «dioses», los fundamentos del pensamiento y de la acción, son múltiples y, además, se hallan entre sí en una guerra sin cuartel, porque no existe unanimidad ni en la fundamentación ni en la legitimación de las instituciones sociales, religiosas, culturales y políticas.

En la actualidad existe una nueva derecha pagana politeísta, cuyo rechazo del monoteísmo bíblico constituye una de las señas de identidad de su pensamiento y de su acción (22). El talante adoptado por la nueva

(19) En este contexto debería hacerse una amplia referencia a la inquietante presencia de sectas de todo tipo en nuestra sociedad. Las sectas, tanto si funcionan como multinacionales urbanas con una utilización consecuente de las más refinadas técnicas del *marketing* y del «principio del líder» como si, por el contrario, buscan una implantación agraria, bucolizante, denotan graves carencias en el tejido social y en las formas convivenciales de una sociedad concreta. La actual proliferación de grupos sectarios constituye un angustiado grito de alarma de muchos de nuestros contemporáneos desengañados de las «soluciones» que propone el *establishment* cultural, religioso y político.

(20) M. Weber, *El político y el científico* [1919], Madrid, 8.ª reimpr., 1986, 218.

(21) Weber, *ibid.* Nos permitimos remitir al lector a nuestro estudio *Temps de tardor,* ya citado, 102-105, en donde ofrecemos de una manera más hilvanada el pensamiento de Weber sobre el particular, relacionándolo con la actual situación.

(22) El lector encontrará algunos de los textos más significativos de la nueva derecha pagana politeísta en A. de Benoist - G. Faye, *Las ideas de la «nueva derecha».* Introd. y selección a cargo de Carlos Pinedo, Barcelona, 1986. Pueden consultarse también las obras de P. Krebs, *Die europäische Wiedergeburt.* Aufruf zur selbstbesinnung, Tübingen, 1982; K. Höffkes, *Wissenschaft und Mythos.* Auf der Suche nach der verlorenen Identität, Tübingen, 1983. Hemos analizado esta problemática en *Temps de tardor,* ya citado, 116-122.

derecha ha dado lugar a que Günter Rohrmoser afirmase que nos encontramos en una época de «cultura nietzscheana», que tiene algunos significados paralelismos con la situación alemana de entreguerras (23), en la que se puso de manifiesto el desengaño de muchos que habían confiado ciegamente en las posibilidades de la «razón y de la praxis liberales alemanas» para cambiar la totalidad de las relaciones humanas. Max Weber, en relación con los intelectuales alemanes que, después de la gran catástrofe, buscaban soluciones («huidas») «místicas», escribía en 1919: «Ese interés "religioso" —un poco de boquilla— de las capas intelectuales alemanas de hoy día [1919], están en íntima conexión con desengaños políticos y con el desinterés condicionado por ese hecho» (24). El monoteístico discurso que daba consistencia a la expresión del «destino alemán» se había hundido: el dios germano había abandonado a su pueblo. Era preciso que cada cual recurriese a los dioses paganos, rigurosamente *no bíblicos* que mejor le permitieran resarcirse de la grave derrota física y espiritual que acabó con los sueños de la gran Alemania. En nuestros días también se proclama el final del *monomitismo* y se lleva a cabo una ferviente apología de un *polimitismo ilustrado,* con la finalidad, como escribe Odo Marquard, de subrayar la imperiosa necesidad de poner en circulación múltiples historias, a fin de contrarrestar al imperialismo de la Historia, al Gran Relato (Lyotard) (25).

NO quiero dar a entender que actualmente la situación sea idéntica a la de 1919; idéntica no, similar, tal vez. Al menos en lo que a la difusión del talante politeísta se refiere, es posible establecer notables paralelismos. Pocas épocas como la nuestra han mostrado un talante más «religioso» y eso contra las previsiones de quienes hace unos pocos años señalaban con fuerza la secularización sin fisuras de la mismidad humana. Lo propio sucedió en la Alemania de entreguerras, en donde los numerosísimos grupos «völkisch», en tantos aspectos comparables a determinadas agrupaciones «new age» de nuestros días,

(23) Cf. G. Rohrmoser, *Religion und Politik in der Krise der Moderne,* Graz-Wien-Köln, 1989, esp. cap. I-II. Sobre el pensamiento reaccionario y pagano alemán de entreguerras, cf. L. Duch, «"Mysterientheologie": algunos aspectos olvidados»: *Paraula i Història.* Miscel.lània P. Basili de Rubí (ed. F. Raurell), Barcelona, 1986, 439-530; ID., «Restauracionismo católico alemán de entreguerras (1918-1939)»: *Cristianesimo nella storia* (en prensa).

(24) M. Weber, *Economía y sociedad.* Esbozo de sociología comprensiva I [1922] (ed. preparada por J. Winckelmann), México-Buenos Aires, 2.ª ed., 1964, 402-403. Merece una atenta lectura el librito de D. J. K. Peukert, *Max Webers Diagnose der Moderne,* Göttingen, 1988.

(25) Cf. O. Marquard, «Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie» [1979]: *Abschied vom Prinzipiellen.* Philosophische Studien, Stuttgart, 1984, 91-116.

impusieron un politeísmo cotidiano que, a la larga, tuvo desastrosas consecuencias (26).

La compensación

LA supuesta o real vuelta de los dioses coincide con una situación de la cultura y la sociedad que viene marcada por la *compensación.* Compensación que abarca buena parte del pensamiento y las actitudes de lo que tradicionalmente se conoce como «derecha» e «izquierda». En efecto, la izquierda de este país (tal vez se trate de un fenómeno de alcance europeo) «ha perdido» al *proletariado;* la derecha, por su parte, «ha perdido» la *nación.* Esta pérdida, desde una perspectiva más concreta, significa que la izquierda se ha quedado sin *utopía* y la derecha sin *tradición.* A la quiebra de las expectativas y las esperanzas escatológicas de la izquierda corresponde la negación de la ontología por parte de la derecha. Entonces, ambas se ven forzadas a adoptar la tesis de la contingencia total de la existencia humana. De esta manera, más allá de las teorías, que tal vez aún se proclaman retóricamente, no hay, ni para derechas ni izquierdas, ningún punto firme, ningún principio que marque el rumbo, ninguna exigencia incondicional (como pueden ser, por ejemplo, la persona humana o el combate por la justicia). Esa situación, necesariamente, conlleva que derechas e izquierdas se ven forzadas a actuar *compensatoriamente:* no hay ni *origen* (tradición) ni *futuro* (utopía), ni ontología ni escatología. La categoría «compensación» «compensa la conmoción y el hundimiento de los conceptos fundamentales de tipo filosófico-histórico: progreso, revolución, reino de la libertad, sociedad sin clases» (27). En nuestra sociedad, la compensación ejerce la función de «macroideología», que sitúa a conservadores y progresistas en una especie de *club supraideológico* con intereses (generalmente económicos) comunes y que, al propio tiempo, compensa a unos y otros de la pérdida de los antiguos ideales (28).

Creemos que, en el momento presente, la activa presencia de la compensación como razón última de buena parte de los comportamientos

(26) Cf. E. Hieronimus, «Zur Frage des Politischen bei völkisch-religiösen Gruppierungen»: *Religionstheorie und Politische Theologie.* I: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München-Paderborn, 1983, 316-321.

(27) Cf. O. Marquard, «Kompensation - Überlegungen zu einer Verlaufsfigur geschichtlicher Prozesse» [1978]: *Aesthetica und Anaesthetica.* Philosophische Überlegungen, Paderborn-München-Wien - Zürich, 1989, 64-81, cit. 76-77.

(28) Estos análisis también podrían llevarse a cabo por mediación de la categoría «cinismo» tal como la propone P. Sloterdijk en su libro *Crítica de la razón cínica* (2 vol) [1983], Madrid, 1989. La referencia explícita que hace este autor a la república de Weimar, permite establecer un interesante paralelismo entre la época de entreguerras y nuestro presente.

sociales, políticos y culturales, es de capital importancia para hacerse cargo no sólo del porqué del desencanto político, religioso y cultural de la hora presente, sino que, además, «justifica» la inquietante presencia de sectas, variopintos grupúsculos (pseudo)religiosos, fundamentalismos, que proliferan en nuestras ciudades y pueblos con una incidencia que, posiblemente, aumentará en los próximos años.

Conclusión

LA expresión «retorno de los dioses» es muy ambigua y poco precisa. Su misma ambigüedad, sin embargo, es muy adecuada para poner de manifiesto el talante del momento presente, que no se caracteriza ni por las grandes preguntas ni por los proyectos animados por incontenibles razones utópicas. «Tiempo de otoño»: ese nos parece ser el clima que actualmente se respira en aquellos círculos de nuestra sociedad, que antaño expandieron entusiásticamente una atmósfera de mesianismo y de proyectos de gran altura inspirados en el *incipit vita nova.*

Las numerosas formas y fórmulas adoptadas por los partidarios de los diferentes retornos de los dioses no poseen la virtud de incitar a una *resistencia* en forma, sino que, por lo general, se limitan a un cansino sobrevivir en medio de una sociedad que, desde los estados hasta las grandes instituciones, no da testimonio de las grandes razones para vivir y morir, sino que se limita a propugnar unos suaves restauracionismos. El problema de fondo no es la vuelta de los dioses, sino el de la sociedad en la cual acontecen las irrupciones de las divinidades.

El problema de nuestro tiempo, en relación con este tema, es de índole *espiritual* (29). Y aquí «espiritual» no tiene nada que ver con «espiritualismo», con resignadas actitudes y comportamientos de *fuga mundi* en un sentido peyorativo. «Espiritual» se entronca directamente con la plegaria en espíritu y verdad, que justamente por ello no olvida que debe ser combate por la justicia, la libertad, la paz y la concordia entre todos los humanos. «Espiritual» equivale a *vivir en la resistencia;* la resistencia de Dios sobre esta tierra contra los dioses de la guerra, de la explotación, de la incapacidad de compadecer. «Espiritual» significa renunciar a la compensación, es decir, al principio: «todo vale si eso ayuda a mi "promoción"» y tomar partido por la *unilateralidad de Dios* en favor de pobres, marginados, estigmatizados por los bienpensantes. «Espiritual»

(29) En nuestros trabajos *Pregar en temps de crisi,* Montserrat, 1988 y «I què vol dir, avui, vida espiritual?» (VI fòrum «home i evangeli», Barcelona, 10-11 de marzo de 1990): *Foc Nou,* núm. 191-192, marzo-abril, 1990, 7-16, hemos intentado trazar las líneas fundamentales de una espiritualidad para el momento actual.

indica que la *gratuidad,* la oferta gratuita y no el *mercado* es lo distintivo del cristianismo. «Espiritual» hace hincapié en la *cotidianidad* como el lugar privilegiado de la praxis y la experiencia cristianas: «Si hoy oís su voz, no endurezcáis vuestro corazón...» (Salmo 95).

EL llamado retorno a los dioses, precisamente a causa de su enorme ambigüedad, es un reto a la praxis cristiana tal como ésta se desenvuelve en esta época finisecular. La conciencia cristiana debería dejarse interpelar por estos fenómenos y revisar a fondo la concreta actuación de quienes continúan encontrando *interesante* la Buena Nueva de Jesús de Nazaret; revisión en una doble vertiente: la *mística* y la *presencia pública.*