

**CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS
(CRIM)**

Ana María Chávez Galindo
Directora

Alfredo Landa Herrera
Secretario Técnico

Víctor Manuel Martínez López
Jefe de Publicaciones

COMITÉ EDITORIAL DEL CRIM

Adriana Yáñez Vilalta
Presidenta

Guillermo Olivera Lozano
Secretario

Miembros

Arturo Argueta Villamar

CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS/UNAM

Raúl Béjar Navarro

CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS/UNAM

Ana María Chávez Galindo

CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS/UNAM

Juan Guillermo Figueroa Perea
EL COLEGIO DE MÉXICO

Boris Gregorio Graizbord Ed
EL COLEGIO DE MÉXICO

Margarita Nolasco Armas

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

María Teresa Yurén Camarena

INSTITUTO DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN/UAEM

Lluís Duch, antropología simbólica
y corporeidad cotidiana

COLECCIÓN CUADERNOS DE HERMENÉUTICA

Directores

Blanca Solares
Manuel Lavaniegos

Consejo Asesor

Roger Bartra	Mauricio Beuchot
Bolívar Echeverría	Lluís Duch
Julieta Lizaola	Andrés Ortiz-Osés
Eugenio Trías	Carmen Valverde



CUADERNOS DE HERMENÉUTICA 2

Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana

Lluís Duch, Manuel Lavaniegos,
Marcela Capdevila, Blanca Solares



Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

GN452.5 Lluís Duch, Antropología simbólica y corporeidad cotidiana. /
L58 Lluís Duch, Manuel Lavaniegos, Marcela Capdevila, Blanca Solares.
 Cuernavaca : UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisci-
 plinarias, 2008.
 245 p.
 ISBN 978-607-2-00041-4

1. Antropología simbólica. 2. Antropología teológica. I. Duch,
Lluís, coaut. II. Lavaniegos, Manuel, coaut. III. Capdevila, Marcela,
coaut. IV. Solares, Blanca, coaut.

Edición de Blanca Solares Altamirano

Diseño de portada: Patricia Luna

Ilustración: Massaccio, *Capilla Brancacci* (detalle)

Primera edición, 2008

D.R. © Universidad Nacional Autónoma de México
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias
Av. Universidad s/n, Circuito 2
Col. Chamilpa
62210 Cuernavaca, Morelos, México
www.crim.unam.mx

ISBN: 978-607-2-00041-4

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Presentación	11
I. Un acercamiento a la <i>antropología simbólica</i> de Lluís Duch, por Blanca Solares	15
1. La aventura <i>logomítica</i> o la gramática de la esperanza	18
2. Antropología de la vida cotidiana: el lugar como destino y los recursos del cuerpo	25
3. Las estructuras de acogida como ejercitaciones simbólicas y la coimplicación esperanza/responsabilidad	29
II. Una imagen del laberinto. La interpretación <i>logomítica</i> de la salud y de la enfermedad, por Marcela Capdevila	41
El laberinto y sus estaciones. Las estructuras de acogida.	44
La comprensión <i>logomítica</i> de la salud.	45
La sociedad terapéutica.	46
La función terapéutica del símbolo.	47
Atacar o escuchar la enfermedad	55
III. El Extraño y sus dialectos: la corporeidad de Dios. Acerca de <i>Un extraño en nuestra casa</i> de Lluís Duch, por Manuel Lavaniegos	59
IV. Entrevista con Lluís Duch. <i>Del trayecto autobiográfico al proyecto antropológico</i> , por B. Solares y M. Lavaniegos	119
1. <i>Incipit Vita Nova</i>	121
2. La <i>coimplicación mythos-logos</i>	127

3. Antropología y literatura	130
4. El rostro del otro	134
5. La identidad no es un <i>a priori</i>	136
6. La ilustración-romántica	138
7. ¿Gnósticos o desencantados?	139
8. La actual “crisis de Dios”	142
9. Estructuras de acogida, símbolo y trayecto biográfico	145
10. Antropología de los sentidos	152
11. El misterio del Mal	155
12. Apología de lo humano	158
13. El hombre y lo invisible	161
14. Experiencia mística y expresión poética	163
V. Hombre, tradición y modernidad, por Lluís Duch	169
VI. Estructuras míticas e historia, por Lluís Duch	187
VII. Interpretaciones actuales en el estudio del mito, por Lluís Duch	203
VIII. Bibliografía de Lluís Duch	227



Dibujo de Lluís Duch, por Antonio Espejo

Presentación

El cada vez más conocido antropólogo y escritor Lluís Duch es, al mismo tiempo, un monje que habita en la Abadía de Montserrat. Aunque nunca he estado ahí, me imagino un lugar apartado del mundo, un monasterio al margen del mundanal ruido, donde se preserva el conocimiento y se privilegia la reflexión y el cultivo del alma, en los paseos por largas pendientes y el refugio en la lectura y la música. Pues, gimnasia y música, dirían los antiguos griegos, debieran ser los principios de toda pedagogía humana.

Uno de los coros de niños más famosos del mundo encuentra la sede de su educación musical en Montserrat, de la misma manera que una de las bibliotecas más prestigiosas de Europa. La Abadía, asimismo, en medio de los regímenes injustos a lo largo de los siglos, ha sido lugar de asilo para muchos perseguidos.

Montserrat es, probablemente, un claustro donde lo que aún interesa es la acción que ejercen las ideas, el efecto que la música produce, el cuidado de la palabra que sana el espíritu y transforma a la persona, aunque sólo sea de manera momentánea y *provisional*; un resquicio de serenidad que echa abajo el característico escepticismo de nuestras ideas sobre la religión, en particular la católica y especialmente en España, donde ha dominado un clericalismo de corte autoritario centrado en la vigilancia de las personas y la imposición de *valores* anacrónicos (obstáculos epistemológicos), aún no superados del todo en nuestros días.

Me imagino que estar en Montserrat es algo así como habitar en una especie de “zona de reserva” y “vida en común”, donde lo importante es despojarse de lo suntuario y vivir una ascesis y silencio abiertos a la

posibilidad de un mayor disfrute, para volver a sorprenderse y cultivar la *compasión*, la *simpatía*, el *consuelo*, la *confianza* en el futuro, palabras tabú y que parecen haber perdido hoy su significado a la luz del código del racionalismo egoísta y posesivo prevaleciente, pero que han encontrado ahí un ámbito para su ejercicio sutil. “Se ayunar, se meditar, se reflexionar”, los mismos aprendizajes previos a la “iluminación” que hiciera el Buda, parecieran constituir ahí la base de la iniciación cristiana, porque al final el hombre es el mismo, y los lenguajes que lo expresan infinitos. Si bien, tampoco se trata de la práctica de no importa qué religión, sino del resguardo de un espacio de vida cualitativo donde la tarea central es la preservación de una *comunidad*: aprender a “convivir con” para hacer posible un *nosotros*.

El presente Cuaderno que dedicamos al pensamiento de Lluís Duch reúne una serie de trabajos que gracias a circunstancias privilegiadas hemos tenido la suerte de poder escuchar, reflexionar y discutir con su autor, en nuestra Universidad: *Hombre, tradición y modernidad, Estructura mítica e historia, Interpretaciones actuales en el estudio del mito*. Esperando, además, volver a tener la alegría de continuar con estas conversaciones. El conjunto de estos trabajos está precedido de una larga entrevista y de tres ensayos o tentativas de acercamiento a su obra, desde ángulos distintos. El primero, a mi cargo, intenta el esbozo de algunas de las claves de su antropología; el segundo, elaborado por Marcela Capdevila, trata el vínculo entre símbolo y salud; el tercero, a cargo de Manuel Lavaniegos, realiza un sensible y penetrante comentario a su *teo-antropología*.

No me cabe la menor duda respecto a que el pensamiento del autor constituye en nuestros días una de las elaboraciones más lúcidas y comprometidas en torno al *mito*, el *símbolo* y la *razón*. Pero, también, de los ámbitos fundamentales de la *vida cotidiana*, en los que se ponen en juego los alcances de nuestra interpretación del mundo: la *salud*, el *cuerpo*, la *familia*, la *ciudad*, el *cuidado del otro*, la *religión*.

El tema de Dios, que le ha valido el epíteto de “un monje en la diáspora” (Amador Vega y Joan Carles Mèlich), ocupa un lugar central en su antropología. Pues, a decir de Duch: “hoy, Dios y no la Iglesia es la interrogante fundamental del ser humano”. “La cuestión de las cues-

tiones —sostiene—, es Dios, su experiencia, sus relaciones con los seres humanos, su Providencia, su futuro”.

El trayecto autobiográfico de Lluís Duch trasmutado por completo en la meditada elaboración de su *Opus* lo ha convertido en el mejor de los pedagogos, porque como dice Billeter de Confucio, *siempre está aprendiendo*. Es un verdadero filósofo, porque como también decía Platón, *tiende a la sabiduría*.

Enamorado de la vida, Lluís Duch no deja de insistirnos en que el hombre no existe sin una *imagen* del hombre, de la misma manera que, muy probablemente, la historia de la humanidad viene determinada también por las *imágenes de Dios*. Temas clave que, sin duda, ocupan un lugar decisivo en la reflexión sobre el devenir del mundo en estos inicios del tercer milenio.

Blanca Solares
Agosto del 2007

I

Un acercamiento a la
antropología simbólica de Lluís Duch

por BLANCA SOLARES

Lluís Duch es “un monje de la Abadía de Montserrat”, lejano, sin embargo, de nuestros prejuicios de desinterés por el mundo y, más bien, profundamente involucrado en la crisis cultural inherente al capitalismo del siglo XXI que amenaza la vida del planeta sin dejar de promover las masacres, los genocidios y el dolor al que pretende acostumbrarnos. Sus trabajos, de una enorme sensibilidad y sabiduría, constituyen un punto de partida fundamental en lengua catalana y castellana para nuestra comprensión y orientación por los cotidianos y complicados vericuetos de la compleja crisis actual, la segmentación y la autonomización de la vida moderna que, con frecuencia, nos orilla a experimentarla trágicamente, como pérdida de *sentido* y carente de posibilidades.

La obra de Lluís Duch, sobre todo es la de alguien que piensa tomando como objeto la *experiencia* que tiene de sí mismo, de los demás y del mundo; para lo cual, se informa y reflexiona respecto del cómo las cosas llegaron a ser. A través de un uso meditado y profundo del lenguaje, nos permite, como lectores, contemplar los complejos mimbres con los que se teje la catástrofe, de manera tal que, de algún modo, podamos, primero, ver y comprender nuestro presente; luego, dibujar un horizonte, defender con firmeza aquello que es irrenunciable para el futuro de la vida del hombre. Es con esta perspectiva que la lectura de sus trabajos cobra un interés profundo y sus observaciones una fresca orientación.

Si bien es imposible resumir en unas cuantas páginas su obra, intento a continuación ni que sea de manera mínima una sencilla síntesis de los rasgos principales de su amplísima y erudita antropología. Es mi

propósito destacar algunas de las claves de su pensamiento, a fin de que el lector pueda mejor sumergirse en su lectura.

1. La aventura logomítica o la gramática de la esperanza

Uno de los aspectos más relevantes del pensamiento de Lluís Duch es su persistente insistencia en hacernos pensar al *myhtos* en su relación indisoluble con el *logos*. Mientras que de manera frecuente la historia del pensamiento occidental es interpretada con base en la diferenciación radical del mito respecto de la razón, Duch insistirá, por el contrario, en que “la palabra es inseparablemente *mythos* y *logos*”, concepción afín al pensamiento de Giambattista Vicco en su *Principi di scienza nuova*, (1730), y todavía antes, inherente a la filosofía clásica griega.

Este punto de partida de su interpretación tiene la virtud de mantenernos alertas frente a las frecuentes parcialidades que suelen cometerse al privilegiar o bien al mito o bien a la razón, riesgo de contradicción excluyente ya puesto en juego desde la polémica entre pensamiento ilustrado y romántico en el siglo XVIII y agudizado por el positivismo, científicismo y materialismo en los siglos XIX y XX cuando, en realidad, se trata de un solo proceso, el *pensar-experimentar-apalabrar* nuestra *interpretación* del mundo.

El ser humano se expresa “al mismo tiempo y de forma inseparable” a través de la *palabra*, es decir, *mythos* y *logos*, imagen y concepto, imaginación y abstracción. En ese sentido, de la misma manera que para Ernst Cassirer, H. G. Gadamer, Hans Blumenberg o Gibert Durand, para L. Duch no hay ninguna ruptura entre los escenarios significativos de las antiguas mitologías (narraciones imaginarias) y el orden moderno de la literatura, las bellas artes, las ideologías o la historia (narraciones culturales).

Los mitos han existido en todos los tiempos y en todas las sociedades humanas o como dice también Claude Lévy-Strauss, *le mythe est langage*.

Mythos y *logos* pertenecen a la expresión de “la humanidad” del hombre porque el hombre siempre está contándose, necesita contarse para distanciarse de sí mismo e intentar elaborar su experiencia “desde fuera”, observarse críticamente; es su *ex-centricidad* lo que le permite alterar su forma de ser y estar en el mundo. El mito ha sido siempre y en todo lugar una forma de “empalabramiento” de la realidad; de la misma manera que el logos al tratar de atrapar a su objeto, lo circunscribe sólo parcialmente en la palabra.

El mito es, desde esta perspectiva, un “tanteo”, de la misma manera que lo es el logos respecto del nombrar/hacer/inteligible la realidad. Un esfuerzo de nombrar que debe repetirse incesantemente entre otras cosas porque, errar y acertar, ir y regresar, probar y comprobar, corresponden “a la sustancia misma de la humanidad del hombre” y constituyen de hecho la base de su *experiencia*, de su cambiante reconocimiento de sí mismo y de su mundo, más allá del solo *experimentum* científico.¹

El enorme atractivo que ejerce hoy el mito en nuestros ámbitos culturales se debe, a decir de nuestro autor, entre otras razones a los límites y horizontes de la razón ilustrada. Después de una etapa en la que prevaleció el rechazo del mito y una total oposición a sus expresiones, hoy, sin embargo, vuelve a manifestarse una actitud receptiva y abierta frente a lo que una vez se negó. Incluso en el ámbito de la sociología y del pensamiento filosófico alemán, tan reactivo a lo prerreflexivo o al análisis de las experiencias que rebasan lo racional, ha comenzado a abrirse un campo de investigación de los *valores* en relación con las *experiencias de la autoformación* (*Selbstbildung*) y la *autotrascendencia* (*Selbstranszendenz*). Ese interés por el mito, sin embargo —también nos advierte Duch— a la larga, puede resultar peligroso. De ahí la necesidad de reflexionar críticamente sobre *mythos* y el *logos*, en tanto que expresiones prácticas y teóricas decisivas e inherentes al ejercicio del “oficio del hombre o de la mujer”. Pues no se nace hombre “naturalmente”, nos señala Duch, recordándonos así el planteamiento de Erich

¹ Véase Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*. Herder, 1998, p.15.

Neumann con relación a la *psicohistoria*,² sino que lo humano es una conquista o un “llegar a ser” a través de la orientación de los instintos y el ejercicio de nuestras facultades, tanto para deshacer como para rehacer el mundo, de nuestra relación con nosotros mismos, con los demás y la naturaleza; lo que es vital no sólo para las personas, individualmente, sino para el conjunto de las comunidades.

Aunque *mythos* y *logos* pertenecen a la expresión de la humanidad del hombre, son términos ambiguos y que pueden llegar incluso a ser fatales si se les abandona acríticamente (o sin criterio) a sus respectivas dinámicas totalizadoras.³

Tanto el discurso mítico como el discurso lógico abandonados a su propia dinámica configuradora de lo real, tienden cada uno por su lado, unilateralmente disociados, hacia el totalitarismo, es decir, hacia la comprensión, expresión y actuación del hombre en una sola dirección con la exclusión de todas las demás, como lo expresara T. W. Adorno, “La totalidad: he ahí el peligro”.

La amenaza de ambos poderes dejados a su inercia es la instauración de un solo discurso mecánico y coercitivo, tal y como es el caso de la razón científico-economicista, tendiente a anular las diferencias, así como la instauración del monoteísmo político tan propio de nuestros días, basado en “imágenes o imaginación sin aliento”, en una especie de “monolingüismo fríamente abstracto” o dirigido hacia la supresión de las diferencias y “de los criterios alternativos en el orden del pensamiento, de la acción y de los sentimientos”, que también opera en la imposición

² Una de las nociones más importantes de E. Neumann (1905-1960), desarrollada en la introducción a su obra *The Great Mother* (Princeton University Press-Bollingen, 1991) es la de *psicohistoria* con la que alude a la necesidad de una *relativización* de los relatos dominantes de la ciencia histórica y su ordenación cronológica progresiva y ascensional. Para Neumann, la historia de la humanidad registra en épocas pasadas momentos de una clarividencia excepcional, de la misma manera que la modernidad racionalista y científica, momentos regresivos derivados en masacre y exterminio. Neumann aboga por el enlazamiento del registro de los hechos de la historia con la dinámica de la psique, que no me parece ajeno al esfuerzo de Duch de enlazar al *mythos* con el *logos* en el estudio del hombre.

³ Duch, *op. cit.*, p. 15.

propia de los mensajes mediáticos con su calculadora promoción de una sola manera de sentir, comer, vivir, percibir y dar solución estereotipada a los distintos problemas y desafíos a los que nos lanza la vida moderna en un total desconcierto. La masiva actitud a-crítica tan pseudoimaginaria como racionalizante se reproduce además de manera corriente en la mayoría de nuestros ámbitos de acción, tanto en el trabajo como en la familia, en lo poco que resta de vida pública o, incluso, en la intimidad.

A partir de este peligro siempre latente y actuante, el propósito de la obra de Lluís Duch es destacar la complementariedad *mythos-logos* que, “a pesar de sus supuestos irreductibles” —fundamentalmente construidos a lo largo de la historia de Occidente— o quizá justamente por ello, permite una expresión integradora o incluyente del “polifacetismo humano”: de “un crecimiento armónico, crítico y ponderado tanto del individuo como de las colectividades”.⁴

Ni ausencia de crítica ni sólo crítica terrorista, y a menudo nihilista, como muy a menudo se insiste en practicar sobre todo en los ámbitos intelectuales, intentando enlazarse frecuentemente pero sin éxito con la tensión pesimista de la Teoría Crítica expresada en su *Dialéctica del Iluminismo*, olvidándose de que ésta aún escondía en su desamparo un aliento de esperanza.⁵

A partir del reconocimiento del lugar fundamental del lenguaje como ámbito específico del narrar y ser narrado en “donde se decide el ser o no ser del ser humano”,⁶ L. Duch traza los rasgos de la *logomística* como aspectos centrales del pensamiento y la comprensión, aspectos irrenunciables de la capacidad humana de dotar de sentido a la existencia y cuya praxis permitiría tanto al individuo como a los grupos humanos integrar armónicamente los aspectos aparentemente heterogéneos que configuran su presencia en el mundo y la realidad que les rodea.

Pues, a pesar de la siempre posible perversión del lenguaje humano, especialmente en nuestros días, hoy y siempre, “solamente el hom-

⁴ *Id.*, p. 18.

⁵ Véase T. W. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, Sur, Buenos Aires, 1970.

⁶ Duch, *op. cit.*, p. 407.

bre puede construir y analizar la gramática de la esperanza”, abrigar, alimentar y concebir un mundo a partir “de lo que aún no es” (Bloch). La palabra —el lenguaje, que insistimos, es al mismo tiempo “imagen y concepto”— es el medio para alejar la barbarie que nos acecha a través de la urdimbre relacional *mythos/logos*.

La contraposición *mythos-logos*, para Lluís Duch, constituye el centro de la crisis de la cultura occidental. De ahí que, sin dejar de lado la reconstrucción de sus contraposiciones, le importe más destacar el “polifacetismo” y la “polifonía” como rasgos fundamentales del Ser, de la condición humana, de su *lenguaje*. Aunque pareciera todo sencillo, pues no se trataría sino de hablar, el problema es: ¿cómo restituir su significado a las palabras, cuando nuestro lenguaje ha sido reducido a un mero canal de información o medio para la transmisión de significados racionales y demostrables; a mero basurero de *slogans*, en medio de la estremecedora cacofonía de los *media*? El intento de Joyce para caracterizar el estado de ánimo interior de Stephan Dedalus y Molly Bloom hoy es *naïve*. El proceso de instauración de la “razón subjetiva” (Horkheimer) va aparejado de la restricción del lenguaje a su referente empírico y/o virtual, a su de-simbolización y reducción a consensos formales.

A través del habla, el hombre, “empalabra” la realidad y “se empalabra a sí mismo” polifacéticamente. El mito es la concreción histórica de este “empalabramiento” del paso del hombre por el mundo, la convergencia en imágenes simbólicas de sus multiplicaciones narrativas. Pero por ello, también, testimonio de las perversiones del poder. Nuestro autor no se hace ninguna esperanza con relación a que el pasado mítico haya sido mejor; constata, por el contrario, que el “mal uso de la palabra” llevó y lleva consigo “el mal uso de la imagen”. Lo que equivale a decir también que, históricamente, el mal uso del mito ha presentado rasgos semejantes a los del “mal uso del logos” que nos aqueja. La historia nos muestra el catálogo de la violencia, la intolerancia y las guerras por las que efectivamente han atravesado las civilizaciones regidas por el mito. En ese sentido, nunca será vano dejar de insistir en la trágica paradoja a la que nos vuelve a remitir el pensamiento de Frankfurt,

“el mito es iluminismo y el iluminismo se ha convertido en una nueva forma de mitología”.⁷

La palabra que lo alcanza todo y que según venimos afirmando se da a conocer diferenciada y simultáneamente como “mythos” y “logos”, se articula en *formas históricas* que están sometidas a la *contingencia* y a la *ambigüedad* como atributos básicos de la existencia del hombre. De manera que si el lenguaje deja de expresar esta *condición* (como suele suceder cuando se privilegia el mantenimiento del poder de uno u otro) se transforma en un ámbito de mentira y desubstancialización del ser humano.

No es de extrañar que al *logos* hasta ahora vencedor y considerado como el *summum* de lo humano desde la perspectiva ilustrada, tecnocientífica y economicista, suelan responderle no sin desprecio los adeptos de todo tipo de *New Age*, los representantes en la década de los setenta y sobre todo en los Estados Unidos, de un cierto tipo de “conciencia crítica”, pero en verdad de racionalización subsidiaria, y su intento, que se extiende hoy a través de la red mediática, de integrar a la totalidad de la existencia humana en no importa que “mitología”, algo muy propio del indiferenciado holismo posmoderno. Pues, como dice M. Maffesoli:

Ésta es la época de los “pequeños dioses”. El dios objeto, el dios sexo, el territorio divino, la naturaleza y/o lo ecológico comparecen como receptáculos de un animismo difuso. En cada uno de estos casos existe una correlación entre *lo divino* y *el destino*. Estos pequeños dioses son aceptados para que existan. No se trata de cuestionar el objeto, sublimar el sexo, modelar el territorio, agredir a la naturaleza, en definitiva, de la perspectiva dramática, sino de armonizarlo todo...⁸

⁷ He trabajado este aspecto del pensamiento de Frankfurt en *Tu cabello de oro* Margarete. *Fragmentos sobre odio, resistencia y modernidad*, UIC/M. A, Porrúa, México, 1996.

⁸ Michel Maffesoli, “Vida y Existencia” en, Andrés Ortiz-Osés y P. Lanceros (Dirs.), *Diccionario de la existencia*, Anthropos, 2006, p. 18.

Por supuesto que las cosas se dejan como están. Desde la perspectiva de los nuevos “buscadores de espiritualidad” de lo que se trata es de ver la vida sin prejuicios y sin nada que la clausure a priori. ¿Pueden los objetos “fetiche” tales como la ropa, el coche o el teléfono portátil -que conforman a la “persona” (máscara) en la teatralidad cotidiana que representa-, suscitar la “participación mística”, tal y como lo interpreta Maffesoli?

No me parece factible, desde la perspectiva que venimos mencionando, ni el discurso totalizador, único y ovni-explicativo de la ciencia, ni la “remitización salvaje”⁹ en la sociedad de mercado tecno-económica e hiperracionalizada a través de una nueva expresión que deja intacta la irreconciliación fundamental entre *mythos* y *logos*, típica de la cultura occidental.

Se puede plantear así que la *logomítica* estaría en la línea de restablecer una dialéctica ilustración-romanticismo, lo mismo la del siglo XVIII que la del siglo XX, aspirando a resolverse a través del ejercicio de la complementariedad (*mythos-logos*) de la palabra viva y en constante movimiento.

La resolución no es ni “la revancha de lo dionisiaco”, ni la imposición sin alternativas de un sin fin de máximas exclusivas y excluyentes sino, a decir de Duch, “aprender a administrar dialógicamente la palabra”. Sería un comienzo.

En ese sentido, la *logomítica*, aparece efectivamente como “un acto de salvamento” por concretarse en nuestro *hic et nunc* mediante la “curación” en primer lugar “de la crisis grammatical” que atravesamos y padecemos en el momento presente,¹⁰ o en la que nos precipitamos en

⁹ Bastaría recordar la denuncia ya realizada en el film de Francis Coppola, *Apo-caliipsis Now* (1979), donde la consiga típica a partir de los sesenta, “sex, drugs and rock and roll”, funcionaba como enervante real de los marines durante las incursiones genocidas en Vietnam. En esta película, basada en la novela de J. Conrad, *Heart of darkness*, el propio personaje Kurtz se convierte en una especie de santón “orientalizado” del horror, acerado en su inhumanidad. El fenómeno no ha hecho sino extenderse entre las tropas de diversos bandos de la diseminada guerra permanente y estratégicamente localizada que sigue viviendo el planeta.

¹⁰ Duch, *op. cit.*, p. 501.

gran medida a través de la preeminencia de los *mass media* en la vida cotidiana y la crisis de nuestros “sistemas tradicionales de transmisión de valores y saberes” aunado a la (obsoleta) pedagogía del sistema de escolarización.

Mientras en la red informática prevalece una jerga creciente en vulgaridad, agresión y cinismo que esparce en la vida cotidiana un analfabetismo funcional tecnificado, cuanto más urgente tendría que ser, a contracorriente, la “administración adecuada, justa y humanizadora de las experiencias humanas”, en contra de la *desestructuración simbólica* que nos asedia.

Buscamos soteriologías que orienten el sentido de nuestras vidas y nos liberen del absurdo de la monotonía (yoga, astrología, aromaterapias, etc.), al mismo tiempo que alimenten nuestra capacidad de imaginar un mundo mejor y más fraternal. Pues bien, plantea L. Duch, “No hay salvación posible al margen de la palabra, que como vehículo de la comunicación humana ha de poseer en armonía y cordialidad un gran número de atributos”, a fin de ser “expresión viva y generosa de nuestras diferencias”.

2. Antropología de la vida cotidiana: el lugar como destino y los recursos del cuerpo

El lugar es destino: *genius loci*

Uno de los principales aciertos de la antropología de Lluís Duch, a mi parecer, luego del esclarecimiento de los lazos insolubles de la *logomística*, a la que apenas si he aludido de manera esquemática, es el de fundar su comprensión del hombre apuntando hacia los recursos del *cuerpo*.

El *solve et coagula* de los alquimistas no puede hacerse sin la adopción (siempre experimental) de nuevos paradigmas. Uno de los aspectos más decisivos de la antropología de Lluís Duch es, si se puede decir

así, la emergencia del paradigma del *cuerpo*, como territorio enigmático desde el que dimensionamos el mundo o, a decir de Nietzsche, el tejido de relaciones primordiales que posibilitan la vinculación con lo real a través de su capacidad de irradiar *sentido*.¹¹ Una corporalidad que para el pensador intempestivo no se reduce a una mecánica biológica, sino que es concebida como fundamentalmente *plástica*, imbuida por la apertura de los sentidos (el escuchar, el sentir, el contemplar).

La disolución de las fronteras de nuestro individualismo, centrado en la conciencia del Yo (sujeto) y la redefinición de nuestra relación con nosotros mismos, con los demás y con el mundo, se explora aquí como actividad propia *cognoscible* e *incognoscible* fundada en el cuerpo como *terra incognita* por antonomasia, que se resiste a ser colonizada y con la que el hombre mantiene una relación íntima y espontánea. Rasgo que no deja de ser un problema para los que, formados en la visión del mundo occidental, están acostumbrados a buscar la autonomía en el dominio consciente de sus actos, entendido como control represivo del instinto emanado del cuerpo.

La historia occidental ha prescindido en general de la matriz corpórea de la existencia, empobreciendo, con ello, la comprensión de lo humano y de lo social. La representación del sujeto que ha dominado en las concepciones religiosas, psicológicas y filosóficas de Occidente, gravitando alrededor de un expresivo “platonismo” como pensaba Nietzsche, es la de una instancia cuya dimensión corporal a fin de cuentas puede reducirse a pasividad. Situado frente al mundo creado, en la época moderna, el sujeto (pasivo) se sitúa frente al cuerpo de la misma manera que frente al objeto, el “hecho” (Durkheim) o la realidad (mediática), como algo dado.

Ciertamente, la autonomía de la mente sobre el cuerpo ha sido cuestionada en la época contemporánea pero sin que, por lo demás, cambie la concepción general con relación a nuestro enfoque del mundo. En la actualidad, como dice Billeter, “nuestro paradigma del sujeto y de la subjetividad, del dualismo de la mente y el cuerpo, se tambar-

¹¹ C. Hugo Sierra Hernández, “Cuerpo” en, Andrés Ortiz-Osés y P. Lanceros (Dirs.), *Diccionario de la existencia*, op. cit., p. 112.

lea, somos conscientes de ello, pero seguimos presos en él a falta de alternativa".¹²

Sólo algunas mentes visionarias (desde Spinoza hasta Merleau-Ponty o Deleuze), en ciertos momentos, han concebido al *cuerpo* como base expresiva de toda cultura, el trabajo antropológico de Duch, me parece, apunta en esa dirección.

Puede decirse que, según la antropología de Duch, lo que llamamos sujeto o subjetividad aparece como un *ir y venir entre el caos y el cosmos*. Es por la confusión por la que tenemos la capacidad esencial de cambiar, de renovarnos y de redefinir (cuando es necesario) nuestra relación con nosotros mismos, con los demás y con las cosas. Es ese ir y venir lo que nos proporciona la facultad de *significar* o de poner en acto la capacidad de *simbolización* humana. Vista así, la antropología de Duch adquiere una dimensión suplementaria, cuando nos damos cuenta de que el lugar de la confusión no es otro que el *cuerpo* —no el cuerpo objeto o la máquina de Descartes— sino el conjunto de las facultades, de los recursos y de las fuerzas —conocidas y desconocidas— que tenemos a nuestra disposición y que nos determinan. Pues hablar de cuerpo como concreción de la exterioridad humana implica discernir sobre sus dos rostros, uno prometeico y dinámico y otro trágico y limitado a causa de su temporalidad y fragilidad.¹³

A fin de cuentas, si pese a la audacia de Freud, el psicoanálisis no pudo recomendar el recurso del cuerpo a sus pacientes, es porque siguió siendo prisionero de Descartes y del naturalismo ilustrado, según el cual, el cuerpo con su ciega carga instintual (*libido*) induce la mente a error, a las ilusiones de los sentidos, a los estragos de la imaginación y el engaño de las apariencias. Desde la perspectiva del eminentísimo psicoanalista, como de manera aguda observa también Billeter, para conservar sana la mente es necesario desolidarizarse constantemente de la influencia nefasta del cuerpo o la sombra del sueño. Freud partió de la conciencia diurna para explicar sus cimientos y los del inconsciente,

¹² Jean Francois Billeter, *Cuatro lecturas sobre Zhuangzi*, Siruela, España, 2003, pp. 177-180.

¹³ M. Bernant, *Le corps*, Paris, 1976, p. 8.

pero se encerró en la polaridad “interioridad” y “exterioridad” del inconsciente y de la conciencia, y no volvió a salir de ahí. Su teoría, por lo tanto, es incapaz de dar cuenta de las relaciones de la conciencia con los recursos del cuerpo y en consecuencia de ayudar a sus pacientes a recurrir a éstos. De donde se deriva también, en sentido opuesto, anota Duch, la actual tendencia a la proliferación de terapias superficiales basadas exclusivamente en lo corporal.

La antropología de Duch pone de manifiesto que una buena y adecuada expresión de lo corporal (exterioridad humana) hace referencia necesaria a lo interior (el alma); y, a la inversa, “el cuidado del alma” centra su atención en el cuerpo que, como dice Paul Valery, es “el órgano de lo posible”.

Planteado de esta manera el cuerpo, como *topos* donde se despliega y recrea la inteligibilidad, la pregunta por el *dónde*, adquiere una excepcional importancia en la antropología de Lluís Duch. Pues el hombre, *coincidentia oppositorum*, se haya siempre en “situación”.

Los procesos de formación, expresión, sublimación y transmisión de la cultura (gestos, imágenes, instintos, razonamientos) se encauzan en el espesor de un cuerpo concreto o en la concreción espacio/temporal ligada a la contingencia y a la transformación continua (valores, moral, afectos, hábitos): “porque el ser humano, indefectiblemente, siempre se encuentra instalado en un lugar (ya sea “hogar”, “paraíso” o “infierno”), jamás es él mismo totalmente presente, al margen de “su lugar en el mundo”,¹⁴ y su cambiante perspectiva en éste.

A esos ámbitos, donde tradicionalmente se llevaban a cabo las *transmisiones* de lo que el hombre debe saber para aprender a orientarse de manera responsable en el mundo, la ciencia y la sabiduría, el conocimiento de su cuerpo, de su alma y de sus sentidos, para hacer frente a los azares del destino y cuidar de la preservación de la existencia humana individual y de su comunidad, en el momento presente como a futuro, Duch los denomina *estructuras de acogida*, espacios donde el hombre como *capax symbolorum*, se orienta culturalmente respecto del lugar que le corresponde en el mundo.

¹⁴ Lluís Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1997, p. 119.

3. Las estructuras de acogida como ejercitaciones simbólicas y la coimplicación esperanza/responsabilidad

La antropología de la vida cotidiana de Lluís Duch concentra el resultado de sus trabajos a lo largo de los últimos treinta años. Tiempo de cambios decisivos en la cultura occidental y aguda desestructuración de las “estructuras de acogida”, frente a la que el trabajo de Duch cobra una enorme actualidad. A medida que avanzamos en la lectura de su obra, encontramos respuestas a preguntas que incluso no habíamos podido formular, pasmados frente a la “sobre-complejidad” del mundo, como diría el sociólogo alemán N. Luhmann, y la *velocidad* del tiempo que, como anota también P. Virilio, aumenta sin cesar. Procesos frente a los cuales resulta difícil establecer parámetros y responder respecto de qué es lo que en verdad hay que resguardar y defender a toda costa, incluso frente al propio hombre y el efectivo poder de su progreso tecnológico.

El conjunto de los siete tomos de su Antropología,¹⁵ que apenas podemos comenzar a leer en castellano, se articula en torno a dos principios básicos, a decir del autor: el “principio esperanza” de Ernst Bloch —de quien fuera discípulo—, y el “principio responsabilidad” de Hans Jonas.

La *coimplicación* de ambos principios, que resultaría chocante en un primer acercamiento a ambos filósofos, no lo es para Duch. Por el contrario el “aprendizaje de la esperanza” y el “aprendizaje de la responsabilidad” serían a decir de nuestro autor, me parece, el eje articulador de la más profunda y vital razón de ser de lo que llama “estructuras de acogida”: *codescendencia* (familia); *corresidencia* (ciudad), *cotrascendencia*

¹⁵ Es importante indicar aquí que el tomo 2/1 de la *Antropología de la Vida Cotidiana. Escenarios de la corporalidad* (Trotta, Madrid, 2005) es en realidad una co-autoría, se trata de una colaboración de Lluís Duch con Joan-Carles Mèlich (1961), Profesor de Antropología y Filosofía de la Educación de la Universitat Autònoma de Barcelona, autor de *Antropología simbólica y acción educativa* (1996), *Totalitarismo y fecundidad* (1998), *Filosofía de la finitud* (2002) y *La lección de Auschwitz* (2004).

(religión), ámbitos abiertos a la transmisión de saberes o ejercicio de una pedagogía humana y humanizadora.

La *crisis pedagógica* del mundo moderno que inunda por supuesto a todas las instituciones e instancias educativas formales —pero que las rebasa con mucho para abarcar el completo proceso de reproducción cotidiano de la cultura—, esta crisis, a decir de Duch, se deriva tanto de la desestructuración de estos ámbitos de acogimiento como de la incapacidad de los entes situados y llamados a llevar a cabo la tarea de esas transmisiones vitales.

La era tecnológica actual, en la que el poder del hombre ha alcanzado una dimensión extraordinaria y unas consecuencias imprevisibles, e incluso tal vez incontrolables, al grado de poder destruir o alterar de modo irreversible la vida planetaria, hace del saber un *deber* de emergencia, dice Jonas, que trascienda todo lo que anteriormente se exigió de él: “el saber ha de ser de igual escala que la extensión causal de nuestra acción”.¹⁶ Dice:

...la promesa de la técnica moderna se ha convertido en una amenaza, o... la amenaza ha quedado indisolublemente ligada a la promesa... El sometimiento de la naturaleza, destinado a traer dicha a la humanidad, ha tenido un éxito tan desmesurado —un éxito que afecta también a la propia naturaleza humana— que ha colocado al hombre ante el mayor reto que por su propia acción jamás se le haya presentado. Todo ello es novedoso, diferente de lo anterior tanto en género como en magnitud... ello hace que ninguna de las éticas habidas hasta ahora nos instruya acerca de las reglas de “bondad” y “maldad” a las que las modalidades enteramente nuevas del poder y sus creaciones han de someterse.¹⁷

No sabemos qué debemos rechazar ni qué conservar. Es en esta *tierra virgen de la praxis colectiva*, en la que la alta tecnología nos ha introducido (Jonas), donde a mi juicio, la antropología de Lluís Duch, adopta un carácter sorprendentemente orientador. No se trata sólo de

¹⁶ Hans Jonas, *El principio responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, segunda edición, 2004, p. 14.

¹⁷ *Id.*, p. 15.

revisar la historia de la estructuración y desestructuración de los ámbitos de formación del hombre, como tampoco sólo de la crítica del desarrollo de los mismos, sino de una constante confrontación del pasado y el presente de cara a la puesta en peligro a escala planetaria de la existencia humana. Debo volver a citar a Jonas:

A esto lo llamo yo “heurística del temor”: sólo la previsible desfiguración del hombre nos ayuda a alcanzar aquel concepto de hombre que ha de ser preservado de tales peligros... Solamente sabemos *qué* está en juego cuando sabemos *qué* está en juego.¹⁸

Los riesgos de la tecnología afectan a lo incondicional mismo, la existencia y toda la esencia del hombre en el futuro.

.... hay un *deber incondicional* de la humanidad para con la existencia, deber que no es lícito confundir con el deber condicional de cada individuo a la existencia. Cabe hablar del derecho individual al suicidio; del derecho de la humanidad al suicidio, no.¹⁹

Frente al desconcierto total al que nos enfrentamos ineludiblemente, ante la impactante velocidad de los cambios tecnológicos y los “experimentos” científicos (nucleares, bio-genéticos, médicos, informáticos, psicológicos, etc.), una amplia educación cualitativa tiene para Duch un peso central, entendida como medio para “establecer vínculos creadores y humanizadores entre lo que es antiguo y lo que es nuevo”.

El hombre, dice, es un *aprendiz* que no puede nunca marginarse o prescindir de los procesos de transmisión de las estructuras de acogida, ámbitos donde se ponen en juego las viejas cuestiones entre el *ser* y el *deber*, la *causa* y el *fin*, la *naturaleza* y el *valor*, -más allá de la ontología o del subjetivismo axiológico-, de manera directa, en el ámbito vital de la existencia, anclado en el *ser*.

Por el hecho de fundamentarse en procesos de *transmisión*, las estructuras de acogida constituyen los marcos más decisivos de las múltiples

¹⁸ Jonas, *op. cit.* p. 16.

¹⁹ *Id.*, p. 80.

tiples praxis pedagógicas (que no son sólo de naturaleza discursiva sino gestos, movimientos, actitudes que no pueden transmitirse sólo mediante la palabra) que en el transcurso de la existencia acompañan al ser humano (y que no se refieren exclusivamente a un ejercicio intelectual). Los proceso de aprendizaje, como hemos tratado de dejar en claro, son *praxis y ejercitaciones simbólicas*.

Por supuesto que no se trata aquí de la aplicación de los métodos pedagógicos tan caros a la burocracia del sistema educativo formal para medir un “mejor aprovechamiento” del alumno con vistas a su inserción rentable en el mercado de trabajo instalado sino, insisto, del carácter insustituible del gesto, es decir, del logro de la actividad espontánea como resultado de un ejercicio metódico. En todo caso, análogo a la actividad del artista, cuando pone los medios que domina al servicio de intuiciones o emociones de las que no es amo, sino escuchando atento a su misterio. Como dice Zhuangzi:

Lo que llamo aprender es aprender lo que no se aprende... Lo que llamo discernir es discernir lo que no se puede discernir (intencionadamente). El conocimiento superior es el que se detiene ante lo que no se puede conocer...²⁰

Se trata pues de una antropología que persigue implicar ética y pedagogía para abordar, comprender y cultivar las cuestiones primeras y últimas que atañen a la existencia humana, justamente, en los ámbitos más inmediatos, pero también más arduos donde ésta transcurre, en la *familia*, en la *ciudad* y en la dimensión, más *trascendente*, donde se juega el sentido mismo de la *imagen* del hombre. No está de más señalar que, precisamente, estos espinosos tópicos no están de moda, son los eludidos por los media, políticamente incorrectos y despreciados por el pragmatismo del sentido común alienado.

La noción de “estructuras de acogida” se refiere a disposiciones estructurales idénticas, compartidas por todos los individuos de la especie *homo sapiens* y que se realizan históricamente. La situación del

²⁰ Citado por Billeter, *op. cit.*, p. 73.

hombre arcaico –dice Duch– es la misma frente a la que se encuentra el hombre moderno en el sentido de que ambos requieren ser *acogidos* y/o *reconocidos* desde el momento de su nacimiento, por una parte; y, por otra, en la medida en que su mundo siempre frágil, se experimenta amenazado por el *caos* y la muerte.

Porque el hombre no está definitivamente acogido y reconocido, tiene necesidad de aquellas estructuras que lo sitúen e identifiquen como la totalidad de lo que siente, hace o piensa; en medio de la precariedad y la provisionalidad de su cosmos, al que siempre es necesario rehacer y reconstruir.

El trabajo de Duch parte así, si se quiere, de constataciones básicas; o, de lo inmediato que, a fuerza de sernos tan cercano, se convierte en obvio sin que por ello sea menos fundamental.²¹

²¹ Acerca de esta decidida orientación de la investigación antropológica de Lluís Duch hacia la “horizontalidad” de las estructuras de acogida, del transcurso a un tiempo lento y vertiginoso de la cotidianidad, resultaría, ciertamente en otra ocasión, significativo reflexionar sobre su específica diferencia de perspectiva respecto de otras propuestas muy relevantes en su momento de caracterización de la vida cotidiana en el mundo moderno. Piénsese, por ejemplo, en las contribuciones elaboradas desde el pensamiento crítico, por el teórico francés Henri Lefebvre, *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Alianza, Madrid, 1972 y la filósofa húngara Ágnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 1997, ambas realizadas bajo la óptica de renovación de una interpretación marxista; así como también en los enfoques que se derivan hacia la dimensión cotidiana desde los planteamientos de Michel Foucault a partir de su categorización de una *microfísica del poder*. Por lo pronto, tan sólo observar que en estos mencionados enfoques priva aún el privilegiamiento de las generalidades político-económicas e ideológicas subordinadas al “gran tiempo” o “verticalidad” de un meta-relato del “fin” de la historia, lo cual tiende a opacar y suprimir aquella fenomenología de los días del “oficio de ser hombres y mujeres” que tendría que aparecer en las propias modalidades de su autodevelamiento. Es decir, de la vida cotidiana comprendida como la dimensión en donde los hombres en la cinemática de sus *situaciones* elaboran su espacio-tiempo como un proceso de autoconfiguración y autocontextualización, siempre provisorio, para asumir y dar forma a su condición básicamente contingente. Esto es, siempre dotada de un margen de libertad y responsabilidad respecto de los órdenes condicionantes ya sean éstos las “objetivaciones genéricas” (Heller) o los dispositivos diseminados de los poderes y sus discursividades.

Desde el momento de nacer y a lo largo de toda su infancia, el niño necesita estructuras de acogimiento y reconocimiento hasta lograr la “competencia grammatical” que le permita adquirir estatura humana, dejar de ser un *in-fans* (alguien que aún no habla) y convertirse en un “empalabrador” de él y de su realidad. La adquisición de la *competencia grammatical* le permitirá mostrar y captar la calidad de sus relaciones, que en concreto son las que lo definen; le ayudará a orientarse y convertir al mundo en “su mundo”. Pero la adquisición de estas competencias no termina con la infancia. De la misma manera que la *dominación de la contingencia* siempre es provisional y ha de rehacerse siempre en función de invariables e imprevistos. La contingencia es el *estado natural* del ser humano que vive siempre oscilante entre lo posible y lo imposible, en perpetua alerta a lo que puede suceder, por lo tanto, inevitablemente abierto a lo imprevisto.

Las acciones trasmisoras de las estructuras de acogida, por ello, tratan siempre de centrar su eficacia en la dominación de la contingencia provisionalmente; pues, su superación definitiva significaría la supresión de la condición humana que dirime su “aquí y ahora” a través de lo *ya-no* y lo *aún-no* presente.

Así, la dialéctica caos/cosmos se resuelve, según la antropología de Duch, en la *coimplicación* esperanza/responsabilidad aprendida en las estructuras de acogida. La facultad de deshacer y de rehacer el mundo es universal, está presente en cada uno de nosotros y nos es indispensable. Las estructuras de acogida son el ámbito donde nos formamos en esas transmisiones de tradición muy antigua y aprendemos a plantear vinculaciones creativas entre pasado y futuro con relación al obligado respeto a la vida de la humanidad.

De esta manera, por estructuras de acogida o “teodiceas prácticas”, Duch entiende la organización espacio/temporal de elementos imprescindibles para la constitución humana y cultural del hombre y que designan los transcurcos de su constelación como ser biológico y cultural, ámbitos donde encuentra la posibilidad de su desarrollo orgánico, anímico y de su discernimiento, tanto más importantes, cuando más tiende la modernidad a su des/estructuración.

Algunos de los rasgos de estas *estructuras de acogida*, de *reconocimiento* y de *transmisión* necesarias al hombre, desde su nacimiento hasta su muerte, para adquirir su estatura humana, serían las siguientes:

- son los ámbitos espacio-temporales fundamentales de la existencia;
- son los ámbitos donde se efectúan las diferentes *transmisiones* imprescindibles para que el ser humano se transforme en un ser libre y responsable;
- son los espacios donde se resguarda el acervo de tradiciones que configuran la vida individual y colectiva a fin de ubicarse en el mundo, cultivarlo y humanizarlo;
- son las constantes de la cambiante condición humana;
- son los “mecanismos idóneos para aligerar el insoportable peso negativo de las numerosas indeterminaciones que gravitan sobre el individuo y lo sumergen en la perplejidad e incluso en la desesperación”;
- son los ámbitos desde los que es posible colocarnos en el mundo, como descolocarnos;
- resguardan al hombre frente a la angustia, la indiferencia, la agresividad y los desequilibrios, al tiempo que pueden ser el ámbito idóneo de la experiencia, la crítica y lo apertura de nuevas opciones;
- a pesar de las numerosas degradaciones que puedan experimentar, siguen siendo aún hoy los elementos imprescindibles para la preservación del tiempo y el espacio humanos.

Codescendencia (familia)

Los significados cordiales que las palabras, los gestos o las alusiones puedan llegar a tener, nos vienen dados por *ósmosis afectiva* de la lengua materna, el “lugar natural” donde se aprende la gramática de los sentimientos. Su atrofia puede generar dislocación o descolocación afectiva y efectiva con el mundo, consigo mismo y con los otros o la Naturaleza.

La revolución más importante y más profunda de nuestros días, afirma Duch, siguiendo las investigaciones de Jean Poirier, tiene lugar en el marco de la *codescendencia* como estructura de acogida fundamen-

tal.²² Pues, la familia ha dejado de ser la célula social y cultural de las transmisiones necesarias para afrontar con seguridad los desafíos y contingencias de la vida moderna. Los integrantes de un grupo unidos por una relación familiar se diluyen en unidades individuales y aisladas. Las recámaras domésticas pasan a ser reductos condensados del extrañamiento y la violencia pública. Con el poder informático, la intimidad es allanada y finalmente aniquilada.

Corresidencia (ciudad)

Con esta estructura se alude a la realidad humana de vivir, actuar y sentir juntos en el ámbito de la *ciudad* que, en la Grecia de Sofocles, era “la morada de la humanidad”.

Pues no se trata sólo de “ir a la ciudad” con el objeto de realizar un trámite burocrático dada la centralización con la que suelen organizarse las capitales modernas, de ir a trabajar a la ciudad porque sólo ahí puede encontrarse trabajo, de tener que desplazarse para estar al tanto de lo que sucede culturalmente, sino de la articulación de la acción y de la *vida pública*, ahí donde los hombres se relacionan con los hombres.

La ciudad, para los griegos, era el “lugar natural” de la política, gestión y decisión respecto de las cuestiones fundamentales que afectaban las interacciones (efectivas y afectivas) y los encuentros con los demás. La calidad de la vida humana dependía en grado muy elevado de la calidad del espacio y de la articulación del tiempo público y privado, de acuerdo al cual se determinaba la personalidad. La naturaleza, dice Jonas, cuidaba de sí misma y cuidaba también del hombre. Pero en la “ciudad”, era el hombre el encargado de vigilar que la *inteligencia* se mantuviera ligada a la *moralidad*, que se consideraba antiguamente el alma de la existencia humana.²³

²² Véase, Lluís Duch, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, V.1, Trotta, Madrid, 2002 p. 23.

²³ Véase, Jonas, *op.cit.*, p. 28.

La *corresidencia* como estructura de acogida experimenta, sin embargo, en nuestros días y especialmente de manera brutalmente crítica en los llamados “países en desarrollo”, profundas mutaciones. En la mayoría de las ciudades del mundo, la maquinización y neutralización del espacio, las grandes avenidas diseñadas para automóviles, la ausencia de plazas y parques públicos, más allá del *moll* comercial, lleva a lo que Marc Augé llama los “no-lugares”, el anonimato, la frialdad, la soledad, la marginación, los desajustes sociales.²⁴

Por lo demás, la crisis de la ciudad ha alcanzado unas dimensiones que superan ampliamente las del simple “espacio urbano” en sentido convencional,²⁵ lleva consigo a la *crisis del hombre público* y la consiguiente renuncia casi mayoritaria a las responsabilidades compartidas y el consiguiente fracaso en la gestión del destino colectivo.

El mercado y la tecnología son los centros neurálgicos de la vida y de la política que se lleva a cabo “sin hombres públicos”. Tal y como lo constata Z. Baumann, las decisiones son tomadas por entidades colectivas anónimas o sin rostro, es decir, por entidades privatizadas y sin responsabilidad. Es el signo del predominio de las corporaciones transnacionales sobre el actual ocaso del “Estado-nación”, lo que a su vez conlleva a la autonomización de la “clase política”, que se convierte en el brazo ejecutor de aquéllas con la mayor impunidad.

Cotrascendencia (religión)

Se trata de una de las estructuras que, según mi parecer, preocupa de manera central al autor y que se vincula con el estado de la *religión* en el momento presente.

La *cotrascendencia* correspondería al ámbito donde tradicionalmente era posible plantear las preguntas fundamentales con relación

²⁴ Véase, Marc Augé, *Los “no-lugares” espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1996.

²⁵ Véase Duch, *Antropología...op. cit.*, p. 28.

al sentido de la vida, el más allá después de la muerte, el porqué de la creación, la injusticia y el sufrimiento.

Estas preguntas que subyacen a la existencia humana, encontraban, al interior de esta estructura, el espacio adecuado para ser planteadas, si bien, nunca respondidas de manera definitiva.

El acogimiento y el reconocimiento de la estructura de *cotrascendencia*, tradicionalmente, habían hecho posible que los individuos y grupos humanos, al margen de las convicciones personales que cada uno pudiera tener, se organizaran en torno a un mismo grupo de creencias y prácticas simbólicas, a fin de asegurar la correcta relación del hombre y de las comunidades con lo invisible.²⁶

En la actualidad, pese a la crisis de los sistemas eclesiásticos y especialmente de la iglesia cristiana, el interrogante religioso sigue vivo. La crisis de la influencia de la iglesia en la sociedad constituye sobre todo una problemática de carácter histórico-social mientras que “la disolución de la pregunta religiosa en el ser humano supondría, por el contrario, una mutación estructural y sustancial en la misma humanidad del hombre”²⁷ que —al menos hasta el día de hoy— no ha sido posible.

En contra del pronóstico de la crítica clásica de la religión, “el ser humano... jamás podrá dejar de ser un posible *homo religiosus*”.

Conviene pues, no confundir “provisionalidad histórica” con “necesidad estructural”. Aunque la religión cristiana esté inmersa hoy en un proceso de vaciamiento de sus contenidos doctrinales tradicionales, la “escatología” y la “protología”, o la cuestión por las preguntas radicales que permiten relacionar al ser humano con el origen y la meta (de dónde vengo, hacia dónde me dirijo, cuál es el sentido del momento presente...), no pueden desaparecer del horizonte del hombre.²⁸

Cabe señalar al respecto la reciente aparición del último libro de Duch, *Un extraño en nuestra casa*.²⁹ ¿A quién se refiere con ese extraño

²⁶ Véase, Duch, *Antropología...*, *op. cit.* p. 30.

²⁷ *Id.*

²⁸ Duch, *La educación y las crisis de la modernidad*, *op. cit.*, p. 104.

²⁹ Lluís Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, 2007.

y ajeno personaje? a Dios. “Es un dato evidente, nos explica, que en la modernidad, ha tenido lugar un giro copernicano: el Dios dado por supuesto de la cultura occidental se ha convertido en un Dios extraño, ajeno, distante, lejano y para muchos, incluso inexistente (...).” La imagen de Dios se nos ha vuelto ajena. Pero no sólo eso —añade— ya que con frecuencia Dios también se ha convertido en un extraño en su Iglesia. De manera que al ubicar la interrogante de Dios al interior de su antropología, la cuestión capital de Dios, “la cuestión de las cuestiones”, puede ser más que respondida, finalmente *planteada*. Más allá de la teología, de la banalización creciente de lo humano y el contenido de la respuesta respecto de la existencia de Dios, el planteamiento de la *pregunta* muestra la seriedad con la que se ha de plantear la existencia humana. Pues, como dice G. Steiner:

... la cuestión de la existencia, de la posibilidad de concebir o negar a Dios, sea cual fuere el modo en que uno se aproxime a ella, garantiza la seriedad de la mente y del espíritu.³⁰

Coda

Las tres “estructuras de acogida” a las que me he referido, aunque parecen diferenciarse en tres ámbitos autónomos, en realidad, se complementan y están entreveradas al interior de la original propuesta antropológica de Duch, por la siempre actual pregunta sobre *qué es el hombre*.

Me parece advertir que para Lluís Duch, esta pregunta no está circunscrita al ámbito inmediato o interpersonal de nuestros contemporáneos, sino que se prolonga hasta poseer un alcance metafísico o si se quiere ontológico. Pues, como dice Jonas, “sólo desde la metafísica cabe hacer la pregunta de por qué debe haber en general hombres en el mundo y de por qué es válido el imperativo incondicional de garantizar su existencia futura”.³¹ Pero, como hemos tratado de dejar en claro, para

³⁰ G. Steiner, *Errata. El examen de una vida*, Madrid, Siruela, 1998, p. 173, citado por Duch en, *Un extraño... op. cit.*, p. 23.

³¹ Jonas, *op. cit.*, p. 16.

Duch, el problema radicaría sobre todo en el *cómo*. Pues el hombre —centro neurálgico de toda antropología verdadera— no vive de forma directa en la naturaleza sino que se relaciona con ella mediante unas determinadas *formas* culturales o históricas, “con sus imágenes características, su riqueza o pobreza léxica, su gramática de los sentimientos y de los instintos,... etc.”, configurados, para bien o para mal, en el interior de sus estructuras vitales de acogida, de la *calidad* de las cuales, quizá, pueda aúnemerger la esperanza.

II

Una imagen del laberinto. La interpretación
logomítica de la salud y de la enfermedad

por MARCELA CAPDEVILA

En lo que tiene de externo, (el símbolo) revela una realidad interna; en lo que tiene de corporal, una realidad espiritual; en lo que tiene de visible, lo invisible.

Manfred Lurker¹

Preguntarnos por la imagen es, en muchos sentidos, hacernos preguntas sobre nuestras visiones del mundo, tarea hermenéutica a la que estamos destinados desde el momento en que nos hacemos cargo del lenguaje y de su condición viva. Quienes nos dedicamos al estudio interdisciplinario de la imagen, celebramos la obra antropológica de Lluís Duch, cuyo itinerario nos da cuenta de un profundo diálogo con la tradición filosófica, histórica y literaria. El resultado de ese diálogo profundo y sostenido nos proporciona un ámbito de encuentro para plantearnos y replantearnos cuestiones cuya relevancia se refrenda constantemente en nuestra actual transición de siglo. Como ejemplo de dichas cuestiones mencionaré la reflexión en torno a la situación del hombre como un ser “arrojado” en la historia; la relación ética del hombre con la alteridad y su encuentro con el *Otro*; el estudio de los vínculos del hombre con la tradición; la transmisión de esos vínculos por medio de la palabra -y en esa misma línea- la construcción de la realidad a través de la narración

¹ M. Lurker, *El mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones*, Barcelona, Herder, 1992.

y el símbolo. Mediante un riguroso dispositivo teórico y metodológico, Duch nos sitúa en una perspectiva crítica de largo alcance, enraizada en el análisis de lo cotidiano, y nos brinda una auténtica “*estructura de acogida*” para realizar, con fecundidad, un trabajo relacionado con las problemáticas aquí señaladas.

El laberinto y sus estaciones

*Estaciones del laberinto*² es el título de una serie de ensayos sobre antropología que constituyen un conjunto emblemático de los temas que ocupan a nuestro autor y cuya lectura sería, a mi parecer, la mejor forma de acercarse por primera vez a su obra. Al interior del laberinto, el hombre se encuentra ante el drama de su existencia, ya que ésta no le está garantizada a partir de una pura condición instintiva, sino que se le presenta como una encrucijada. El “*buen uso*” de sus capacidades simbolizadoras y relacionales, le permitirá ejercer lo que Duch llama su “*capacidad cosmizadora*”, es decir, la capacidad de reestructurar simbólicamente su vida cotidiana, constantemente amenazada por el caos. La imagen del laberinto hace referencia a la situación del hombre como un ser *ambiguo* que va a ejercer su “*oficio de hombre o de mujer*”, enfrentando cotidianamente un universo contingente que constituye su verdadero horizonte de posibilidad.

Las estructuras de acogida

En el año 2002, Duch publica en español el primero de siete volúmenes que conforman su *Antropología de la vida cotidiana*.³ En ese volumen introductorio encontramos el desarrollo del marco ideológico y

² L. Duch, *Estaciones del laberinto. Ensayos de antropología*, Barcelona, Herder, 2004. En adelante *Estaciones...*

³ L. Duch, *Antropología de la vida cotidiana. I. Simbolismo y salud*, Madrid, Trotta, 2002.

metodológico que sustenta la investigación que será presentada a lo largo de los seis volúmenes siguientes. Se trata de las “*estructuras de acogida*”, que constituyen una propuesta conceptual sobre las condiciones culturales indispensables para la *humanización* del ser humano y que se enumeran como *codescendencia* (familia), *corresidencia* (vida pública) y *cotrascendencia* (religión). Son precisamente estas estructuras las que van a permitir a cada persona -si ésta es debidamente acogida y reconocida- transitar creativamente a través del *laberinto* y eventualmente salir de él. No nos sorprende que el primer volumen de su antología esté dedicado al tema *Simbolismo y salud*, por el hecho de que ya desde la publicación de *Mito, interpretación y cultura*,⁴ Duch nos plantea las claves de la comprensión *logomítica*,⁵ y al hacerlo, nos ofrece la posibilidad de abordar la relación que existe entre los procesos de *salud/enfermedad* y la *hermenéutica* mediante la cual dichos procesos adquieran determinadas *formas expresivas*.

La comprensión logomítica de la salud

He señalado que, en esta colección de ensayos, el laberinto es una metáfora de la vida cotidiana y que para salir de él, Duch plantea la necesidad de que el hombre asuma, además de su constitución instintiva, su condición de ser cultural, ambiguo y contingente. A partir de esta visión, *Estaciones del laberinto* nos presenta entre otros, el tema de *la salud y el carácter logomítico de la enfermedad*, así como de su *interpretación y expresión*; cuestión que resulta relevante para quienes desde distintas perspectivas se interesen en el estudio de los aspectos culturales sobre la salud, y en particular para quienes se cuestionen sobre sus dimensiones simbólicas y antropológicas. A continuación trataré de resumir esque-

⁴ L. Duch, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Barcelona, Herder, 1998.

⁵ El término *logomítica*, forma parte del utilaje metodológico utilizado por Lluís Duch para referirse a la integración entre “las dos direcciones interpretativas de la realidad humana, el *mythos* y el *logos*”.

máticamente algunos puntos expuestos en el libro que se relacionan con el tema.

La sociedad terapéutica

Tal como menciona Duch en la introducción, los eventos del 11 de septiembre de 2001, han establecido un “antes” y un “después” en las relaciones geopolíticas en el nivel global, sin embargo, la imagen de las torres gemelas derrumbándose una y otra vez frente a nosotros, señala una peligrosidad cuyas raíces se encuentran muy lejos de aquel espectáculo televisivo. Volviendo a nuestra reflexión sobre las visiones del mundo, una mirada crítica a la historia contemporánea nos revela cómo, a partir de la segunda década del siglo XX, hemos configurado nuestras imágenes inmersos en una cultura en la que prevalecen los valores de un individualismo exacerbado, sustentado por el poder absoluto de un mercado exclusivo y excluyente que en nuestros días ha llegado a su expresión más grotesca. En el marco de estas consideraciones, el primer capítulo de *Estaciones del laberinto*, nos muestra el análisis que el sociólogo Norbert Bellah⁶ realiza en torno a la “sociedad terapéutica”; término con el que designa la tendencia actual de la sociedad norteamericana a hacer de la “terapia” una forma predominante de relación entre individuos y grupos sociales que se ha extendido por Europa como un antídoto contra los diversos fenómenos de desarraigo, resultantes del debilitamiento creciente de los vínculos tradicionales, que tiene como consecuencia una inevitable “desestructuración simbólica”. La “sociedad terapéutica” ha diagnosticado como *depresión* al conjunto de síntomas característicos del sujeto inadaptado a una cultura cuyas exigencias están marcadas por las relaciones competitivas, anónimas y burocráticas. Duch señala “la creciente *psicologización* del conjunto de la vida en la que se diluyen los aspectos que tienen que ver con la vida comunitaria, la convivencia, la solidaridad y la responsabilidad” y en la

⁶ N. Bellah *et al.*, *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1989, 153, en L.Duch, *Estaciones...*, p. 15.

que la dimensión existencial se plantea como una “autoclarificación” individual, elaborada en un contexto solipsista de gratificación narcisista. Ante la pregunta *¿Por qué esa gigantesca reducción de lo sociológico a lo psicológico que, desde las ciencias humanas hasta la regulación de los comportamientos individuales y colectivos, puede observarse en el momento presente?*, Duch nos presenta un horizonte complejo que se va aclarando en la medida en que nos introduce al tema de la *capacidad simbolizadora* del hombre mediante la cual éste elabora sus imágenes sobre la salud y la enfermedad.

La función terapéutica del símbolo

Durante décadas, Duch ha trabajado en torno a la “*inevitabilidad de la simbolización en la existencia humana*”, refiriéndose constantemente al “*trabajo del símbolo*” y al hecho de que la construcción social de la realidad ya presupone necesariamente una elaboración simbólica. Existe por lo tanto, un “*buen uso de los símbolos que hace posible el reconocimiento de uno mismo en el otro y del otro en uno mismo*”. Dice Mircea Eliade que la “lógica simbólica” permitía que el ser humano:

... aboliera los límites de ese ‘fragmento’ que es el hombre en el seno de la sociedad y del cuerpo (...), no sólo porque todo simbolismo aspira a integrar y a unificar el mayor número posible de zonas y de sectores de la experiencia antropocósmica, sino además porque todo símbolo tiende a identificar con él, el mayor número posible de objetos, de situaciones y de modalidades.⁷

Praxis simbólica y aplicación de racionalidad, “*el trabajo del símbolo*” se propone como la creación de un centro que logre abolir el caos proveniente de un tiempo y un espacio contingentes y desestructurantes. Ante la *caoticidad* que amenaza la experiencia cotidiana, la función terapéutica del símbolo consiste en proveer un ámbito de reconciliación

⁷ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1974, 169-172, en L. Duch, *Estaciones...*, p. 29.

con uno mismo, con la naturaleza y con los otros. Al tender puentes entre universos que el *pensamiento dual* considera como irreconciliables, el símbolo emerge como vehículo de acceso hacia la complementariedad. Duch abunda en la cuestión citando a Cassirer:

Lo simbólico no pertenece nunca ni al “allende” (*Diesseits*) ni al “aquende” (*Jenseits*), ni al campo de la inmanencia o al de la trascendencia, sino que su valor consiste en que supera esas antítesis (*Gegensätze*) procedentes de una teoría metafísica que sólo conoce dos mundos (*Zweiweltentheorie*). El símbolo no es lo uno o lo otro, sino que representa “lo uno en lo otro” (*das eine im anderen*) y “lo otro en lo uno” (*das andere im einen*). Así pues, el lenguaje, el mito y el arte constituyen cada uno una estructura propia y característica cuyo valor no reside en “reflejar” de algún modo una existencia exterior y trascendente. Por el contrario, cada uno de ellos recibe su contenido al construir un mundo de sentido cerrado, peculiar e independiente de acuerdo con una ley constitutiva (*Bildungsgesetz*) que le es propia e inherente.⁸

Y continúa con una referencia a Paul Ricoeur en la que menciona las “dos modalidades de la expresividad (cósmica y psíquica) que deben completarse con una tercera, *la imaginación poética*”.

Paul Ricoeur declara que el símbolo sirve de jalón (*jalon*) y de guía (*guide*) para “llegar a ser uno mismo” no en oposición a la función *cómica* de los símbolos, tal como se pone de manifiesto, por ejemplo, en las epifanías de los universos religiosos, sino en la complementariedad de elementos a primera vista irreconciliables. “Cuerpo y Psique son los dos polos de la misma *expresividad*; me expreso expresando el mundo; exploró mi propia sagradaidad descifrando la del mundo”.⁹

En este punto se refiere también al trabajo sobre la *imaginación creadora* de Henry Corbin y a su concepto sobre lo *imaginal*, que desig-

⁸ E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, Vol. III (1929), México, FCE, 1971, 446, en L. Duch, *Estaciones...*, p. 32.

⁹ P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, II, París, Aubier, 1960, 20, en L. Duch, *Estaciones...*, p. 20.

na aquella función intermedia “entre la objetividad de los artefactos materiales o lingüísticos y la abstracción de las meras ideas y conceptos”.

El símbolo no es un signo artificialmente construido; aflora espontáneamente en el alma para anunciar alguna cosa que no puede expresarse de otra manera; es la única expresión del simbolizado como realidad que, de esta manera, se hace transparente al alma, pero que en sí misma trasciende toda expresión.¹⁰

Así como la realidad del símbolo trasciende toda expresión, “el trabajo del símbolo convierte en provisionales todos los supuestos *finales de trayecto*, todas las interpretaciones ya adquiridas y presentadas como canónicas”. A este respecto Duch no cesa de advertir el peligro que existe en abandonar acriticamente a los “materiales simbólicos a su propia dinámica” ya que la principal cualidad del simbolizado radica en su carácter “indisponible, indominable y plenamente libre” cuya fijación y manipulación constituyen un camino inequívoco hacia la idolatría. En consonancia con el pensamiento de Bachelard en cuanto al movimiento *ascensional* de la imaginación, nos señala que el sentido y el alcance del símbolo, nunca puede fijarse definitivamente, porque el simbolizado, que es el dinamismo que lo pone en una especie de movimiento ascensional, es *semper maior* como motor del “deseo deseante” que es.

El símbolo cumple con la función práctica de orientar la experiencia. En la visión que Henry Corbin recoge en sus investigaciones sobre el sufismo iraní, el símbolo constituye un polo orientador para realizar “la marcha de Occidente a Oriente”, representando éste último “la estrella polar” o “norte espiritual”, cuya función es la de señalar una vía iniciática de ascensión espiritual. Corbin se refiere a la *orientación*, como “fenómeno primario de nuestra presencia en el mundo”. “Los cuatro puntos cardinales, este y oeste, norte y sur, no son cosas que esta presencia encuentre, sino direcciones que expresan su *sentido*,

¹⁰ H. Corbin, *Avicena y el relato visionario. Estudio sobre el ciclo de los relatos avicenianos*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1995, p. 43.

la aclimatación a su mundo, su familiaridad con él. Tener este *sentido* es orientarse en el mundo.”¹¹

En relación con las “religiones de salvación” así nombradas por Max Weber, Duch apunta:

En efecto, éstas, de manera incontrovertible, ponían de manifiesto la necesidad de redención y de salud (en el sentido pleno del término) que el ser humano había experimentado en un momento concreto de su trayecto histórico como consecuencia de la experiencia de las *estrategias de la negatividad* y las restantes cuestiones que afectan existencialmente a su humanidad.¹²

Ante la fragilidad de su propia naturaleza, la humanidad pone en movimiento la totalidad de sus recursos expresivos e imaginativos, utilizando al símbolo como lenguaje de sus plegarias y sus ofrendas.

Por eso puede afirmarse que el símbolo es la expresión más clara y concluyente de la *naturaleza agónica* del ser humano. Mujeres y hombres se ven forzados a compensar sus deficiencias con el concurso de aquellos lenguajes evocativos e invocativos que les permiten salvar el abismo que hay entre su congénita finitud y el deseo también congénito, de alcanzar una situación no determinada por ningún “todavía no”. Por eso puede afirmarse que los universos simbólicos son, en realidad, “praxis de dominación de la contingencia”.¹³

Duch otorga la debida importancia a los universos simbólicos cuando afirma que “una buena *praxis pedagógica* debería ocuparse y pre-ocuparse de manera prioritaria, de la *formación del deseo*. ”

Desde una perspectiva antropológica, la ineludible presencia de símbolos en el vivir y en el convivir humanos es un indicador incontestable del hecho de que el desgarramiento, la alienación y la irre-

¹¹ Me remito al primer capítulo de *El hombre de luz en el sufismo iraní*, Madrid, Siruela, 2000, en el que Henry Corbin expone el sentido espiritual de los símbolos del norte.

¹² L. Duch, *Estaciones...*, p. 37.

¹³ *Id.* p. 40.

conciliación anidan en el corazón humano y en todas las formas de relación que establece con él mismo, con los otros, con la naturaleza y con Dios. (...) Y aquí surge la paradoja suprema: el ser humano consigue la salvación justamente con ayuda de lo que, antropológica y teológicamente, pone de manifiesto su desgarramiento interior y las duras pruebas de su existencia: *el símbolo*.¹⁴

Entendemos que una praxis pedagógica que se avocara a la cabal *formación del deseo*, nos dejaría bien claro el hecho de que no podemos renunciar a nuestra ambigua condición humana y de que, al vivir en el campo de la *condicionalidad*, nuestras interpretaciones necesariamente tienen un carácter provisional, ya que responden a un mundo “*siempre simbólicamente abierto y continuamente ambiguo*”.

A lo largo del primer capítulo de *Estaciones del laberinto*, Duch va definiendo la relación entre simbolismo, salud y enfermedad en términos de lo que él llama *praxis de dominación de la contingencia*, hecho cultural que depende de la calidad de las “*estructuras de acogida*” de una sociedad y de su capacidad para fomentar entre sus miembros aquellos procesos de simbolización que le permitan instaurar un orden en medio de las constantes incertidumbres de la vida.

(...) el hecho de encontrarse bien o encontrarse mal, siempre se *empalabra* en correlación directa con las posibilidades expresivas de cada cultura concreta. No existe una enfermedad independiente mente de la “narración” que de ella se realiza y de la significación que socialmente se le atribuye. (...) A partir de aquí resulta evidente que la sanación no es meramente un problema biomédico, tal como acostumbra a pasar en la medicina occidental moderna, sino que afecta al conjunto de relaciones simbólico sociales que poseen vigencia en los diferentes entornos culturales.¹⁵

En sus símbolos y narraciones, la sociedad manifiesta una tendencia hacia la salud o hacia la enfermedad, éstos nos remiten constantemente o bien al “*reino de la libertad*” o bien al “*reino de la necesidad*”.

¹⁴ *Id.* p. 43.

¹⁵ *Id.* p. 44.

(...) me parece evidente que el símbolo es, como la misma religión, un artefacto que en todas las latitudes y circunstancias, ha dado lugar a lo mejor y a lo peor, a la salud y a la enfermedad, a la humanización y a la barbarie, a la integración y a la desintegración. Al mismo tiempo, el símbolo es causa de salud, pero también propicia lo que en otro lugar denominé “desestructuración simbólica” de lo humano, que consiste en la introducción de las diferentes fisionomías del caos y del mal en la vida cotidiana.¹⁶

En el primer volumen de su *Antropología de la Vida Cotidiana*, Duch desarrolla el tema *Simbolismo y salud* en forma extensa atendiendo entre otras a la pregunta sobre *¿qué es estar sano en el curso de la historia?* Cuestión que lo conduce a realizar una investigación sobre las definiciones que sobre la salud y la enfermedad se han elaborado en diversas culturas y momentos históricos. En *Estaciones del laberinto*, el tema es presentado en forma más somera pero igualmente interesante, haciendo referencia a autores que reflexionan sobre la concepción de la salud en la edad posmoderna y sobre su carácter “*holístico*”.

La enfermedad posmoderna es biocultural, en el sentido específico de que ahora conocemos de qué manera la biología humana se encuentra implicada en un incesante intercambio con las fuerzas de la cultura humana. Aunque algunas enfermedades se originen en la mente (*mind*), la mente opera sólo en el contexto de las culturas y sólo produce síntomas por mediación de los procesos biológicos.¹⁷

Por otra parte, nos muestra la diferenciación de los términos *disease e illness*.

Los antropólogos que se dedican a la etnomedicina han introducido la diferenciación entre *disease* e *illness*. Por regla general, se utiliza el término *disease* para aludir al modelo biomédico, en el que las enfermedades se clasifican de acuerdo con unas categorías independientes de las culturas concretas y con una pretendida validez universal, mientras que el término *illness* se reserva para percepciones

¹⁶ *Id.* p. 48-49.

¹⁷ L. Duch, *Estaciones...*, p. 45.

y experiencias definidas culturalmente, que pertenecen al paciente y su grupo.¹⁸

Duch menciona el término “*holístico*” como aquel que designa el carácter *integral* de los procesos curativos, y que refleja en última instancia, el carácter *integral* de la experiencia humana.

Por el hecho indiscutible de que la enfermedad se origina y detecta en variados contextos socio-culturales, existe un gran número de expresiones diferentes del “estar enfermo” e, incluso, se atribuyen distintos grados de eficacia a los procesos curativos, los cuales se sustentan en el conjunto de valores simbólicos que poseen validez en aquel medio, integrándose de esa manera la enfermedad y la curación en una concepción claramente “*holística*” de la existencia humana. (...) La enfermedad —en particular su expresión— nunca deja de poseer un acusado carácter *logomítico*.¹⁹

El carácter *logomítico* de la enfermedad y de su expresión apunta hacia una dimensión fundamental del “trabajo del símbolo” entendido como trayecto hermenéutico mediante el cual pasamos “del caos al cosmos”. La elaboración *logomítica* nos muestra el hecho de que dicho trayecto implica modos de racionalidad que rebasan con mucho los límites logocéntricos, y registra con intensidad los aspectos más significativos de la experiencia antropocósmica, desde la cual se atribuye al símbolo un principio de orden y filiación que opera como principio vinculante.

La característica más notable de la visión chamánica de la existencia consiste en la creencia de que los seres humanos forman parte del sistema cósmico, que abarca la totalidad de la realidad. La enfermedad es una consecuencia directa de una agresión humana a este orden cósmico, que provoca en el ser humano (microcosmos), como parábola del macrocosmos que es, desarmonía y un cierto retorno al caos. La curación a la que tiende la praxis chamánica consiste en el establecimiento del equilibrio y la armonía entre el cuerpo humano

¹⁸ L. Duch, *Estaciones...*, p. 49.

¹⁹ D. B. Morris, *Illness and Culture in the Posmodern Age*, Berkeley - Los Ángeles - Londres, University of California Press, 1998, en L. Duch, *Estaciones...*, 16 y 47.

y la naturaleza, a fin de que la relación “microcosmos-macrocosmos” vuelva a ser correcta y saludable.²⁰

Los actuales enfoques interdisciplinarios sobre la salud, hacen eco de una larga tradición en la que se relacionan la medicina, la religión, el arte y la filosofía.

Los antiguos griegos comprendían “la salud como una situación caracterizada por la unidad psicosomática”. Esta íntima unión de cuerpo y alma tenía como consecuencia una equiparación, que se encuentra en un gran número de narraciones míticas y también en muchos autores antiguos, entre salud e integridad moral, y también entre enfermedad y corrupción moral. A pesar de la posterior irrupción del dualismo “cuerpo–alma”, nunca llegó a imponerse completamente un tratamiento independiente de las enfermedades del cuerpo y del alma, ya que casi siempre se mantenía la opinión de que el enfermamiento del alma repercutía en las funciones corporales, y a la inversa.²¹

La noción de *integridad* aparece en estos enfoques, aludiendo a la coimplicación biológica, psicológica y espiritual en la que se realizan los procesos de recuperación de la salud. Esta noción ya formaba parte de la comprensión que tenían en la antigüedad, y aún después del Renacimiento, médicos como Paracelso.

En la tradición latina, la salud equivale a la *integritas*; término que Paracelso traduce al alemán con la expresión “*Gesund und Gänze*”. Según la opinión de Paul Tillich una “*ungesunde Gesundheit*” (“una salud no saludable”) es aquella “salud” que no tiene suficientemente en cuenta que todas las dimensiones de la existencia humana (físicas, psíquicas y espirituales) se encuentran coimplicadas y son activas en la auténtica salud (e intervienen por consiguiente, en la *salvación*). Por mediación de la salud (tal vez fuera más adecuado hablar de “estado saludable”) es posible configurar una *situación* y, sobre todo, una

²⁰ L. Duch, *Estaciones...*, p. 50-51.

²¹ *Id.*, p. 51-52.

tendencia que se inclina hacia la reconciliación y la armonía, partiendo de la base de que el ser humano es una *coincidencia oppositorum*.²²

Nada más alejado de la visión reduccionista encarnada por la “sociedad terapéutica” estadounidense —mencionada al principio de esta exposición—, que la visión de Paul Tillich, con quien Duch coincide en su análisis sobre la función integradora del símbolo y su relación con la praxis médica.

Para Tillich, la auténtica praxis médica es una verdadera *cosmo-teo-antropodicea*, es decir, un incessante ejercicio de dominación de la contingencia, en el que interviene la Triada suprema de cualquier reflexión, de cualquier praxis, de cualquier relación sentimental de los humanos (Mundo, Dios, Hombre).²³

Atacar o escuchar la enfermedad

En la apuesta ilustrada por el cuidado de la salud, encontramos una tendencia hacia la clasificación, cuantificación y verificación de unos síntomas que han de ser erradicados por la aplicación de dispositivos *alópatas* (remedios contrarios “que atacan” la enfermedad). Si en la propuesta de Duch, la salud tiene que ver con las distintas formas de *empalabramiento* de la realidad, la consigna moderna de *silenciar* los síntomas y el síndrome mismo de la enfermedad, no hace más que evidenciar el

²² L. Duch, *Estaciones...*, 56. Sobre las concepciones médicas de Paracelso, el autor nos remite a su *Antropología de la vida cotidiana*, ya citado, 358-367. Aquí es pertinente mencionar a Juan Rof Carballo, médico gallego (1922-1994) de extraordinaria cultura y sensibilidad, quien —heredero de Paracelso—, fue precursor en los años 50 de la *medicina psicosomática*, combinando su trabajo de internista con el psicoanálisis. Fue de los primeros autores en tratar con rigor científico el comportamiento emocional y en ponderar la dimensión *dialógica* de la práctica médica, afirmando que “el hombre está constituido de manera esencial por su próximo”. Para obtener mayores datos sobre su vida y obra sugiero al lector consultar la página electrónica http://www.fcgjung.com.es/art_64.html

²³ L. Duch, *Estaciones...*, p. 56.

carácter violento de algunos métodos *invasivos* con los que la industria farmacéutica provee a nuestros médicos de hoy para tratar a sus pacientes. Gadamer expresa en el siguiente párrafo, la idea de una limitación interna del concepto de tratamiento, derivada de un compromiso ético que podríamos relacionar con la noción heideggeriana de “*la escucha*”, y que contrasta de manera significativa con la postura de aquellos médicos cuya aproximación a la persona enferma está ligada fundamentalmente a la *visibilidad* de sus síntomas.

Los hombres deben volver a aprender que todas las perturbaciones de la salud, desde los pequeños dolores hasta las infecciones, constituyen, en realidad, advertencias para que se trate de recuperar la medida, lo apropiado, el equilibrio natural. Finalmente la perturbación y su superación se corresponden la una a la otra y forman parte de la esencia de la vida. De aquí surge la limitación crítica interna del concepto de tratamiento. El médico clínico lo sabe muy bien. Sabe que debe retraerse, una y otra vez, para dirigir al paciente con una mano cautelosa que permita a su naturaleza retomar el cauce perdido. (...) En este punto se pone de manifiesto la importancia del diálogo y de la comunidad que éste crea entre el paciente y el médico.²⁴

Duch nos recuerda que “no todos los que se ocuparon de estas cuestiones han entendido que la salud, como equilibrio y armonía de los contrarios, constituía la cima de la perfección y de la plenitud del ser humano. Novalis, por ejemplo, señalaba que la perfección no podía darse al margen de la enfermedad”.

Y ¿qué sería de la vida sin enfermedad? Al comentar la obra *Doctor Faustus* de Thomas Mann, Duch nos ofrece la siguiente reflexión.

En esta inquietante novela de Thomas Mann, el diablo, que se manifiesta como un agudo y excelente e inteligente conversador, intenta convencer a Adrian Leverkün del hecho de que la verdadera creatividad intelectual y artística siempre proviene de él y casi siempre consiste en una suerte de profundo enfermamiento, de tal manera

²⁴ H. G. Gadamer, *El estado oculto de la salud*, Barcelona, Gedisa, 2001, 151. Sobre el tema de la *hermenéutica como base de la acción terapéutica*, recomiendo la lectura de R. M. Holm-Hadulla, *El arte psicoterapéutico*, Barcelona, Herder, 1999.

que si, hipotéticamente, se llegasen a curar todas las enfermedades, *ipso facto* desaparecerían las diversas facetas de la creatividad humana. En aquel momento, se anularían todas las formas de trasgresión que hacen posible la irrupción en el horizonte humano de formas culturales y artísticas hasta entonces inéditas, es decir, de la creación artística. Por otro lado, sin embargo, resulta bastante evidente que en nuestros días, con una relativa frecuencia, se da una búsqueda un tanto “enfermiza” de la salud, que tiene algo de narcisismo y de completa despreocupación del otro, del “no-yo”. Pero como decía el gran internista alemán R. Siebeck: “No hay salud de verdad sin una respuesta satisfactoria a la pregunta: ¿Salud para qué? No vivimos para estar sanos, sino que queremos estar sanos para vivir y actuar.”²⁵

Sin pretender haber agotado el amplísimo rango de las indagaciones hechas por Lluís Duch en torno al tema de la salud, espero haber expuesto mínimamente la riqueza de las mismas y convocar de esta manera a la creación de espacios para el estudio y discusión de su obra. Haciendo eco de sus consideraciones y propuestas, suspendo momentáneamente la escritura, mencionando una cierta enfermedad que parece abrirse paso en nuestras sociedades monopólicas y polarizantes. Se trata de un síndrome al que he llamado “*pérdida de otredad*”, cuyas fatales consecuencias podrían documentarse con el mismo rigor con el que la literatura clínica lo hace con respecto a ese cuadro amenazante que tiene que ver con la *pérdida de identidad*, relacionado básicamente con la incapacidad de recordar quiénes somos. La “*pérdida de otredad*” se manifiesta en cambio, cuando los miembros de una comunidad pierden su capacidad poética para ser *otros*, su capacidad ética para mirar al *otro* y su capacidad sacramental para donarse a eso *otro* que está ahí, en espera de ser reconocido.

²⁵ L. Duch., *Estaciones...*, p. 59.

III

El Extraño y sus dialectos: la corporeidad de Dios. Acerca de *Un extraño en nuestra casa*, de Lluís Duch*

por MANUEL LAVANIEGOS

* Lluís Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona, Herder, 2007.

A María Sten, In memoriam
(Polonia, 1917 – México, 2007)

1

Aún resuenan en el zaguán del siglo XXI los ecos de la frase de Nietzsche, *¡Dios ha muerto!*, como piedra de escándalo que marca como ninguna otra, ya desde hace mucho tiempo, el horizonte de la época del mundo.¹ Proclamada desde los labios de esa extravagante figura oscilante entre mitología y filosofía que es su *Zaratustra*, la proposición sigue siendo, en verdad, ensordecadora; en su extrema generalidad, intratable.

¹ Michel Foucault, en su texto *El orden del discurso*, cuando caracterizaba nuestra época bajo el signo de la ruptura con el orden “clásico” de la ilustración moderna como “*episteme* de la sospecha”, por obra de las interrogantes sobre su consistencia introducidos por Marx, Freud y Nietzsche, arribaba a la conclusión de que, de las tres perspectivas críticas, la de Nietzsche resulta más abarcante y devastadora en sus implicaciones. Pues, mientras el diagnóstico de Marx [“la lucha de clases”] queda referido a la contradiccioniedad de las relaciones sociales, y el de Freud [“el malestar de la cultura”] a la neurosis como producto de la represión queda confinado a los individuos, el diagnóstico nietzscheano [“Dios ha muerto”], por su parte, incluye a ambos y los rebasa; porque la muerte de Dios introduce la absoluta sospecha sobre la quiebra de todo centro y unidad de *Sentido*, de todo principio o valor, que pueda con autoridad sostener una realidad que ha devenido en radicalmente des-centrada e inestable en su dinámica básica y en sus posibilidades de inteligibilidad. Nietzsche introduciría, según Foucault, la sospecha radical del sin-sentido y denomina *nihilismo* a la época de la degradación de todos los valores.

El mismo filósofo intempestivo se daba cuenta inmediatamente de que el “crimen” no clausuraba todo de tajo sino que, más bien, abría el largo, lento y tortuoso expediente de una agonía interminable. De tal suerte que, añadía: “no me interesa tanto el cadáver sino el asesino”. En lo sucesivo, Nietzsche no hará otra cosa, hasta el final de sus días, que continuar girando, con múltiples variaciones, en torno de las sinuosas consecuencias del siniestro evento, a veces abismales y llenas de remordimiento y otras como promesas, para él, de una “liberación” o *transvaloración* que no terminaban por despuntar.² Lo sabemos, el deicidio moderno se abre desde su emisión como el desplegado claroscuro de una gran interrogante o desgarramiento que, de hecho, se ha venido multiplicando y diseminando en miríadas de posturas ideológico-religiosas, dando lugar a nuevos ritos y contra-ritos, sectas y contra-sectas.

Si muchos de los muros de los templos han sido desbaratados de cuajo, otros nuevos lienzos se apresuran a ser erigidos en su nombre, la “cuestión religiosa” vuelve a levantarse cual un laberinto de espejismos. A tal punto que, los dos rivales que aparecían *à la fin du XIX siècle*, en Occidente, como indiscutibles e irreconciliables, los racionalismos ateístas y las ortodoxias de la fe religiosa se muestran a la actual vuelta de siglo, más bien, como las abigarradas evoluciones de una hidra-fénix que, después de trozada, se convierte en invencible, que con los coletazos y dentelladas de su turbamulta de cabezas zarandea nuestras vidas flotantes; tan pronto elevando a la febril certeza, como abatiendo en el

² De cierta manera, el más dilatado horizonte “*Hespérico*” delineado por Friedrich Hölderlin como la era moderna del “retiro de los dioses”, análogo a la noción de *Tismusum*—que significa proceso de “concentración”, “retraimiento” o “retirada” de Dios para dar espacio al mundo creado— sustentada por algunos notables cabalistas judíos, ha resultado a la poste un horizonte más comprensivo y abarcador que el grito nietzscheano de su muerte. En grado tal, que esta *muerte* se torna, más bien, en un síntoma de aquella “crisis de ausencia”, un grito provocador en la tierra yerma y de orfandad trazada por el poeta del río Neckart. Asimismo, desde este trasfondo *Hesperio* más amplio puede entenderse la idea del filósofo Fernando Pérez-Borbujo de ver en Nietzsche al “animal religioso” por excelencia; diríamos nosotros, hasta el ejercicio desesperado de la trasgresión, que en el giro invertido de su fe, casa su rostro con la máscara del *Anticristo*.

depresivo escepticismo las ya de por sí endebles convicciones, en el muy veloz declive posmoderno.³

Pero este panorama, también lo sabemos, se encuentra en su fondo fisurado, de cabo a rabo, por las hondas heridas del horror y el dolor de las víctimas inocentes a una escala e intensidad sin precedentes en la historia humana que la barbarie tecnificada moderna se ha encargado de espacer planetariamente a todo lo largo del siglo XX. Está por demás decirlo, el futuro inmediato de las sociedades se estructura y desliza por las mismas vías. Las recientes regresiones “fundamentalistas” que de nuevo operan en Occidente y en Oriente, aliando bajo su sello fanático poder religioso y poder político, no manifiestan otra cosa sino la esencia totalitaria que todavía conforma a la organización de la conflictividad existente en las sociedades actuales.

Dios y sus imágenes —ambiguas y contradictorias, tan opacas como transparentes, fascinantes y terribles— también han acompañado a sus portadores a los *campos de muerte*, se ha pretendido enterrarles en las mismas fosas comunes o dispersarles mezcladas con sus cenizas. Pero ¿hasta dónde Dios permite tal ignominia con sus criaturas en manos, igualmente, de sus criaturas? ¿Acaso en su Inteligencia y Justicia supremas decide a quién le corresponde desempeñar el papel de la víctima; a quién la del sobreviviente y a quién la del victimario en el desatado infierno terrestre? O, en todo caso, ¿Dios es impotente frente a su propia creación, se le ha escapado cual un aprendiz de brujo? ¿Decreta, con ello, su propia deserción y muerte como Padre de sus hijos? ¿Se trata, más bien, de que el verdadero secreto de Dios consiste en ser

³ En este devenir hay que observar, también, que no se verificó el tránsito evolutivo previsto por Max Weber que, inspirado en Kant, consideraba que la tendencia propia de la modernidad se dirigía hacia una progresiva diferenciación funcional y legal de las esferas de la actividad social —política, religión, ciencia, arte—. El mismo Weber, más tarde, tras la Primera Guerra Mundial, comprueba que el proceso es más entreverado y complejo, plagado de yuxtaposiciones e hibridismos entre los niveles, lo que le conduce a declarar que se ha vuelto a desatar una “guerra entre dioses”, como una encarnizada deificación de los poderes impersonales y anónimos de los distintos sistemas de valores [Ver, L. Duch, *op. cit.* p. 53], a la fecha, se podría decir, extendida por el combate de dioses (enanos) de cada sub-esfera, una tendencia a la anomia en la disputa de “centros” fugaces.

diabólico, en complacerse en la crueldad destructora de su universo? ¿Se corrobora, así, su real inexistencia? ¿Lo insoportable de su silencio?

Proceso paradójico el de la “cuestión religiosa”; denso y polivalente en el creciente caos de su imaginería, que lo mismo muestra la persistencia de un “muerto-viviente” que el olvido de *cuándo, cómo y quién* participó en el juego, en el papel del sacrificado y en el de verdugo. Proceso que conlleva, actualmente, a la pulverización de la memoria de Dios y del prójimo en medio de la flotación de la nebulosa “místico-esotérica” del hipermercado gnóstico posmoderno, que fuerza al Dios de la tradición judeo/cristiana a entrar en el exilio y a sus buscadores a convertirse en heréticos de una imprevisible diáspora. Este es el horizonte en movimiento que Lluís Duch caracteriza como el *extrañamiento* de Dios. Desterramiento del Dios de nuestros padres y abuelos, o acaso de generaciones más anteriores. Un Dios que se ha vuelto cada vez más distante de nuestras cotidianidades e historias. Alienación de su casa. Extrañeza de sus rostros. Repulsión de su “carne”. Situación contemporánea de crisis de la imagen de Dios.

Devenir “penúltimo” de la cuestión de Dios en el contexto histórico en permanente crisis de la modernidad que, a pesar de la indudable quiebra de los *meta-récits* escatológicos y la efectiva estela de horror efectuada por los poderes autoritarios, político/económicos y eclesiásticos, empeñados en la “epopeya” del cumplimiento secular de sus panaceas universalistas [tanto de la *Teodicea* afirmativa —ahistórica, puramente trascendente— de las teologías ancladas en el dogma, como de las *teleologías* racionalistas que proclamaban la superación de Dios por el concepto, por ejemplo, Hegel; o de las versiones científicas que reificaban las “leyes objetivas” de lo económico/social como “parteras” de la finalización de la Historia en “utopías realizadas”, por ejemplo, Marx], y de su inmediata reacción, —postulando la diseminación plural del “Fin...de Dios, de la Historia, del Arte, del Hombre, los Valores, el Sentido....etcétera...sin finalidad”, dando lugar a la proliferación de las vaporosas alternativas “post-axiales”—, parece, sin embargo, describir el arco o la elipse, tenemos que decirlo de nuevo, paradojal, de la penetrante intuición ya apuntada por Pascal, en uno de sus *Pensées*, “Jesús estará en agonía hasta el fin del mundo”.

Pero, entonces ¿por qué no se puede o quiere ver y afrontar este siempre renaciente sacrificio del “Hijo del Hombre”? ¿Se ha desfigurado la inmediatez, cruel y sufriente, de su carne al rojo vivo? El extrañarse, anestesiarse, ante tal agonía ¿a qué tipo de ceguera, voluntaria o involuntaria, conduce y cuáles son sus consecuencias? Éste es el tema de nuestro tiempo, según Lluís Duch, el de asumir y saber descifrar la textura encarnada, transida en igual medida de necesidad y contingencias histórico/concretas, de esa agonía en lo que tiene de más *próxima*, pues, inequívocamente, apunta a lo más cercano: lo que se ha vuelto extraño es el “Dios en nosotros”. Y, lo que hemos alienado entre nosotros es el sufrimiento del prójimo; aún en nosotros mismos se han descarnado nuestros más íntimos e intransferibles anhelos, se tornan en frialdad, hundiéndose en una indiferenciación del goce y del dolor. Incluso, se fractura el “pliegue” de incertidumbre, de aventura, que escondía la expresión de Rimbaud, *¡Je suis Autre!* —“Yo soy Otro”—, al quedar sin imagen, sin palabra.

2

Lluís Duch, desde el inicio de su investigación, es en extremo consciente de que “todo intento de hablar sobre Dios acaba siempre en un cierto fracaso”, de que el asunto de tratar de vislumbrar algo del *acontecer* de Dios aquí y ahora, de traducirlo y articularlo en un discurso, conlleva dificultades casi insuperables. A tal efecto, en una de las páginas de su libro cita a George Steiner:

Dios-concepto es lo que parece trascender la capacidad del lenguaje ya sea para definir o para “analogizar” verídicamente el objeto de las conceptualizaciones y expresiones. El precepto wittgensteiniano de que los límites de nuestro lenguaje son los de nuestro mundo reafirma el dilema. El lenguaje no puede ir más allá del intelecto y la imaginación humanos; por definición, Dios se encuentra fuera de estos límites.⁴

⁴ L. Duch, *Un extraño... op. cit.* p. 103.

Y, sin embargo, expresa Duch:

A pesar de estos gigantescos inconvenientes *tenemos* que hablar de Dios. Este hablar tendría que ser, fundamentalmente, confesión y reconocimiento de que, aunque Él es un Dios *escondido*, es también un Dios *revelado*. Un hablar que, en el mejor de los sentidos, también debería ser *autobiográfico*.⁵

Sin duda alguna, esta autoconciencia del riesgo y su aguda tensión crítica atravesan, por completo, la entrega realizada en esta ocasión por Lluís Duch con *Un extraño en nuestra casa*, que viene a ser un auténtico acontecimiento de alta, me atrevo a decir, invaluable significación en el contexto del pensamiento contemporáneo, además por partida doble. Por un lado, hay que destacar la honestidad, valentía y compromiso de ese factor “autobiográfico”, que en nuestro autor se resuelve, en esta dimensión, sobre todo como una aventura de pensamiento y escritura, en la cual el riguroso y exhaustivo estudio se armoniza con la más libre imaginación crítica. Pues Duch, en su doble vocación asumida, como intelectual y como monje cristiano en la Abadía de Montserrat, nunca y menos que nada en este libro, se detiene ante algún prejuicio o barrera dogmática decretada por la autoridad eclesiástica que le impida dar cuenta de la *humana conditio* y sus enigmas; es más, en su muy basta producción teórico-ensayística, cuando ha realizado el abordaje de cualquiera de las facetas implicadas de la cuestión religiosa, siempre podemos ver cómo desborda los marcos restringidos de la exégesis teológica tradicional, para nutrir su problematización con los aportes hermenéuticos más recientes producidos por el amplio espectro de las ciencias humanas.

Desde este ángulo de la trayectoria de su obra, por supuesto que *Un extraño en nuestra casa* aparece como el fruto de una promesa largamente larvada, una especie de *Summa* que, de algún modo, culmina la ardua labor constructiva de su *Antropología de la vida cotidiana* (1999-2001), perfilando, por así decirlo, el arsenal de sus *armes espirituales* para el segundo gran asedio al laberinto, plagado de fortalezas, de

⁵ *Idem*, p. 124.

la cuestión mayor acerca de Dios, donde penetra en las raíces del territorio ya prefigurado durante su primer recorrido analítico a la situación actual de la tradición cristiana, en *Sinfonía inacabada* (2002).⁶

En esta nueva obra, *Un extraño en nuestra casa*, se pone en juego de manera ejemplar la solidaridad dinámica que posee el triple encuadre de las nociones de *codescendencia*, *corresidencia* y *cotrascendencia* que conforman, en su visión antropológica, lo que Duch denomina las “estructuras de acogida” como ámbitos y herramientas de transmisibilidad interpersonal imprescindibles en la vida de las mujeres y los hombres para configurar sus parámetros espacio/temporales de orientación cotidiana. Fundamentalmente, nos permite comprender con toda profundidad la esencial impronta de la remisión a Dios, hacia esa enigmática “dimensión” de lo divino a la que sólo simbólicamente podemos acceder, pero sin cuya apertura —a un tiempo, emocional, intelectual e *imaginal*— nos encontramos incapaces de englobar y dar sentido a la complementaria interacción de nuestro acceso familiar al mundo y al habitar ético/político en la ciudad. Incluso, la incapacidad o “pérdida” en el intento por “dar forma”, por sentir, imaginar y pensar a Dios empobrece, desde su raíz, la misma potencia creativa de la cultura.⁷

El conjunto de este decisivo trayecto antropológico, de la esencial aleación que media entre naturaleza/cultura y trascendencia o “sobre-naturaleza” se despliega, en la mencionada obra, por completo impregnado por las determinaciones epocales, histórico-concretas que de suyo siempre han caracterizado, —aunque muchas interpretaciones teóricas

⁶ Lluís Duch, *Sinfonía inacabada, la situación de la tradición cristiana*, Carparrós, Madrid, 2002.

⁷ Entre otras muchas reflexiones en torno de la aleación creativa entre cultura y percepción de Dios, Duch cita la del escritor triestino Claudio Magris que, en *Itaca y más allá*, escribe: “La pérdida de dios, o sea de un valor central, transforma el tiempo en una uniforme monotonía ignorante de su fin y transforma todos los sentimientos en melancolía, en el indefinido luto por la perdida de algo que no se puede ni siquiera identificar”.

Esta afirmación es complementaria a la puntualización hecha por George Steiner, en *Errata*, que dice: “La cuestión de la existencia, de la posibilidad de concebir o negar a Dios, sea cual fuere el modo en que uno se aproxime a ella, garantiza la seriedad de la mente y el espíritu.” En L. Duch, *Un extraño...op. cit.* p. 23.

se empeñen en ignorarlo—, a la continua mutación de lo sagrado, de Dios, a sus diversas posibilidades de *empalabramiento* y representación, en el destino de los individuos y las sociedades.

Por otro lado, hay que señalar que, en *Un extraño en nuestra casa*, Lluís Duch logra hermenéuticamente articular, situando en sus respectivos contextos teórico/históricos y diferenciando con todo cuidado sus planos de significación, las mediaciones específicas de cuatro grandes conglomerados problemáticos: *Dios y la memoria*, *El conflicto de las imágenes de Dios*, *Dios en tiempos de gnosis* y *La imagen de Dios después de Auschwitz*, a través de los cuales se decide, según su perspectiva, la situación de Dios en nuestros días.

Si bien la investigación de estos cuatro laberintos polémicos que, de hecho, atañen e involucran a todos los campos de las ciencias humanas contemporáneas, se encuentra rigurosamente circunscrita a la interrogación de los específicos avatares experimentados por la herencia religiosa judeo/cristiana en el devenir civilizatorio occidental, aún más particularizadamente europeo, por esto mismo se convierte, sin embargo, en imprescindible, justo a causa de la avasallante mundialización del dominio de su crisis, en un aporte teorético de alcances generales para todos los actuales estudios sobre los horizontes antropológicos de religiosidad.

Con *Un extraño en nuestra casa* de Lluís Duch, por fin, contamos con un tratado reflexivo de amplia y profunda visión sobre la cuestión religiosa contemporánea, que arranca su urgente problematicidad del ostracismo doctrinario, de la cirugía del especialista, del rechazo obstinado del ateísmo corriente, del encorsetado anacronismo decimonónico, por no decir dieciochesco, así como del maniqueísmo entre beatería vs. “come-curas” que aún priva en muchos sectores de “opinión pública”.⁸

⁸ Por supuesto, que uno de los más grandes obstáculos para poder pensar en términos contemporáneos la cuestión religiosa en los contextos, particularmente, latinoamericanos y en México, en esto de forma muy parecida —y, hasta cierto punto, heredada desde la etapa colonial— a la fijación polémico/ideológica, todavía en mucho prevaleciente en amplios sectores del contexto cultural de España, es el encuadramiento ya anacrónico del antagonismo entre el clericalismo conservador o reaccionario y el liberalismo republicano; este último, plasmado en las constituciones nacionales, a

Éste mismo se distancia críticamente de la banalización *kitsch* de lo sagrado que opera en la variopinta esoteria de las modas *new age*. Sin olvidarnos, por lo demás, de que la tendencia a la degradación de los valores “sagrados” (nihilismo); su conversión en “jerga”, regularmente, ha sido la tierra nutricia para los endurecimientos fanáticos que terminan por acogerse al poder totalitario (T. W. Adorno).

Duch, a cada paso de los cuatro segmentos argumentales arriba mencionados, parece tomarse en serio la idea emitida por E. M. Cioran: “Mientras más se alejan los hombres de Dios más avanzan en el conocimiento de las religiones”. Por supuesto, tomada tal afirmación como un reto, éste es inmenso, sin embargo, nuestro autor decide conjurarla, pensar a Dios y, simultáneamente, acceder a su abrigo.

El propio L. Duch deja al descubierto los motivos que presiden la elaboración de su obra, cuando en la introducción escribe:

Porque creemos que, en nuestros días, el cristianismo, a pesar de Auschwitz, de Hiroshima, de los *gulags* soviéticos, continúa siendo no sólo una oferta válida, sino propiamente irrenunciable, nos hemos decidido a pergeñar un texto que no se límite a expresar nuestras dudas y perplejidades, sino que también ofrezca un testimonio de esperanza, teniendo muy en cuenta las luminosas palabras de la poeta alemana Gertrude von Le Fort: “La auténtica esperanza siempre

.....

menudo, bajo la caricatura de los “come-curas” como garantía revolucionaria frente a los “mochos”, mojigatos, reaccionarios. Incluso esta enconada *antinomia* ha alcanzado, de modo subterráneo, a muchas formulaciones de las llamadas “teologías de la liberación”. En verdad, dicha antinomia entre los variopintos catolicismos de derecha y los liberalismos ateos, al margen de algunos reales conflictos de poder locales, funciona en la actualidad, más bien, ya sólo como capas retóricas para barnizar los discursos de la clase política y su oscilante lucha de influencias por el poder de las instituciones. Es decir, en buena parte esta oposición —derechismos/izquierdismos— se ha convertido en una huera demagogia, pues el conflicto religioso social se ha desplazado mucho más allá, mutando en torno de las alternativas de orientar la cotidianeidad de los inmensos sectores desposeídos, empobrecidos y forzadamente localizados frente a los macro-poderes de las estrategias del mercado global; situación a la cual ningún partido ni iglesia existente, en todo el ámbito latinoamericano, responde, ni tampoco ningún estado-nacional; se trata de una crisis social sin precedentes. Véase Zigmunt Bauman, *La globalización, consecuencias humanas*, FCE, México, 2003.

se encuentra junto a la desesperación". Para un ser contingente y falible cual es el hombre, los cambios culturales no significan simples modificaciones en la *mise en scène* de la existencia humana, sino que inciden directamente en la configuración y actualización de lo humano y, evidentemente también, en el diseño histórico-cultural que intentamos articular del Absoluto, el Indisponible, el Omnipotente, para utilizar terminologías diferentes y, al menos hasta cierto punto, equivalentes.⁹

De tal manera que, como *para el ser humano no hay posibilidad extra-cultural*, las imágenes de Dios no pueden sino expresar bajo figuras histórico/culturales determinadas, el deseo *estructural* infinito de Dios; construcción de imágenes y modalidades de la relación antropológica con Dios que, por lo tanto, no pueden permanecer fijas y definitivas y que se hallan siempre en contacto directo con la *transgresión*, con la posibilidad inherente a la misma condición humana de superar los límites, de *ir más allá de cualquier "más allá"* estabilizado *a priori*.

Desde esta perspectiva teórica radicalmente antropológica, para L. Duch, el propio núcleo del cristianismo que se desprende *históricamente* de los *acta et passa christi*, se encuentra preñado con inusitada virulencia de la misma tensión entre lo estructural, infinito/indisponible, y lo disponible, fáctica, geográfica, histórica, caracterológicamente condicionado, como un hito irrepetible que tuvo lugar hace veinte siglos. ¡He aquí la paradoja cristiana!, el que Dios se haya puesto a disposición de los humanos mediante la *encarnación* de Cristo, su *aparición en la carne humana*. Aunque el singular suceso, determinante para la posterior historia humana, se remonte a dos milenios de distancia, sin embargo, *existencialmente*, continúa accediendo su eficacia salvadora en el aquí y ahora que nos cabe en suerte.

Decantándose nuestro pensador, al que tal vez podríamos denominar "antropo/teólogo", a contracorriente del neo/platonismo prevaleciente en las concepciones de las Iglesias cristianas, —con su típico dualismo antinómico que separa espíritu y cuerpo, superponiendo el dominio abstracto, represivo, del primero sobre el segundo—, considera

⁹ L. Duch, *Un extraño... op. cit.* pp. 27 y 28.

como tarea esencial, el continuo replanteamiento de la encarnación del Verbo; el ineludible desafío de dar forma a su misterio a partir de la arcilla de las narrativas y *escenarios de corporeidad* de los hombres vivientes y mortales. Dice Lluís Duch:

El empalabramiento *actual* de la encarnación, es decir, del *proper nos et proper nostram salutem* de la obra salvadora de Cristo, se encuentra íntimamente vinculado, tal como ha sucedido siempre, a las ambigüedades y los recursos expresivos y axiológicos de la cultura actual. Lo mismo puede decirse de la imagen de Dios en el cristianismo; en cada aquí y ahora debería configurarse no como la elaboración aséptica y desapasionada, realizada por el pensamiento de “regulación ortodoxa”, sino a partir del empalabramiento del *presente* de la encarnación del Hijo de Dios en las variadas y, a menudo, horripilantes historias de los hombres y mujeres de nuestro tiempo.¹⁰

Se dilata así el misterio del tiempo y se hace tangible el llamado encerrado en la terrible frase de Pascal. La persistencia de la agonía de Cristo trae consigo, también, el eslabón simbólico de la “resurrección de la carne”. Jesucristo retorna -vino, viene, vendrá- como dolor y goce, pero sólo en tanto nos apercibimos de su carne en el prójimo, de su carne en nosotros, en las narrativas del *próximo* entrando en nuestras narraciones, de las escrituras de sus rostros y cuerpos que son, asimismo, los escenarios del alma. En este horizonte, para que la memoria del Dios permanezca, solicita siempre de imágenes inéditas, larguezas de un devenir que no se produce como un eterno retorno automático sino por una acción instaurativa, creativa y ética, en *statu nascendi*.

3

Al elegir Lluís Duch, desde su punto de partida, una perspectiva donde *lo teológico* presupone *lo antropológico*, es decir, en la cual resulta imposible la aproximación a la problemática del misterio de Dios sin indagar e

¹⁰ *Idem*, pp. 28 y 29.

iluminar la problemática inherente a la condición humana como tal, al mismo tiempo que se distancia de la postulación apriorística de una fundamentación *onto-teológica* al margen de la historia, propia de las apologías teológicas neo/escolásticas, el pensador catalán se encuentra asumiendo, con todas sus consecuencias, las modificaciones del “giro copernicano”, *lingüístico* y *hermenéutico* que han experimentado las concepciones filosóficas y antropológicas renovadoras durante la segunda parte del siglo XX. En el sentido, sobre todo, de la caracterización de lo humano en lo que tiene de ser *excéntrico* —buscando su ser, fuera de sí, a través de lo otro (H. Plessner)—, en su irremisible estar *abierto* a lo desconocido y sorprendente, rebasando de continuo, en sus interpretaciones y alocuciones, los condicionamientos que le circunscriben y, creando con ello, nuevas *situaciones* (H. Rombach) que, a su vez, quedan sujetas al cambio.

Desde este horizonte, las imágenes de Dios se hallan radicalmente marcadas por las situaciones histórico/culturales específicas por las que atraviesa el hombre; son diseños lingüísticos e imaginarios delimitados (“contexto-dependientes”) respecto de la temporo/espacialidad de las situaciones humanas. Más aún, como llegó a afirmar Santa Teresa: “entre los pucheros de cocina anda Dios”. Pues, la circunstanciada presión de la sociedad está siendo traducida, siempre en clave provisional y transitoria, a los vaivenes y dilemas de la vivencia personal y cotidiana; “lo sepamos o no,—escribe Duch— Dios es siempre nuestro contemporáneo”.

Como, también, señala Karl Rahner, este proceso configurante se inerva, se urde en el acontecimiento mismo del lenguaje:

La palabra “Dios” no es un vocablo cualquiera, sino la palabra en la que el lenguaje, es decir, el autoenunciador estar-en-sí del mundo y la existencia aunados, se aprehende a sí mismo en su fundamento.¹¹

El propio don de la palabra, el “nombrar” entregado por el Dios del *Génesis* a Adán, como observaba W. Benjamin,¹² traerá implicado

¹¹ *Idem*. p. 35.

¹² Véase, Walter Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos” en, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, *Iluminaciones-IV*, Taurus,

el desafío ético. Pues, la capacidad de “cosmizar” significativamente la realidad conlleva como su intrínseca contraparte, a abatir las tendencias “caotizadoras” del mal y la muerte inherentes al entramado mismo de la existencia humana. Sin embargo, esta configuración significativa, siempre provisional de lo real por los lenguajes humanos, se caracteriza por ser *polifacética*, precisamente, por su modelamiento a través del *poliglotismo* constitutivo del nombrar de la expresividad humana en su constante situación de *homo viator*; dramáticas condiciones constitutivas del lenguaje recreadas en los episodios bíblicos de la expulsión del Paraíso y en la construcción de la Torre de Babel. Explica Duch:

Lo propio de los seres que se hallan en situación de éxodo es la necesidad de *re-actualizar* constantemente sus relaciones y expresiones en función de las múltiples variables contextuales (situaciones) que intervienen en su peregrinaje hacia lo desconocido y, al mismo tiempo, fervientemente deseado. Dios no es un dato metafísico conocido y estipulado *a priori*, sino que es una *presencia* sorprendente e incontrolable que, a pesar de su total trascendencia respecto al ser humano, en cada aquí y ahora, se mantiene en la cuerda floja entre la ausencia y la presencia [*Deus absconditus-Deus revelatus*] a través de la calidad de las relaciones del hombre con lo Otro divino y humano.¹³

Que se asuma la comprensión de que la “decibilidad” o “figuración” de Dios necesariamente tenga que concretarse de modo sensible en palabras, gestos y actitudes, siempre inadecuados y en situación de revisión; que se le imprima tal fuerza cinematográfica, al margen de la estética y esencialista fijación identitaria, trae consigo bastas implicaciones en lo que a exégesis religiosa se refiere, y ello se pondrá en acción en todas y cada una de las temáticas que el autor recorre a lo largo de *Un extraño en nuestra casa*.

Con inusitado impacto, el autor se adentra en la problemática esencial de la interpretación “correcta” del texto en el complejo marco de las llamadas “religiones del Libro” (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo), profundamente signadas en su génesis por el conflicto entre

Madrid, 1991, pp. 59 a 74.

¹³ L. Duch, *Un extraño... op. cit.* p. 41.

las regulaciones *canónicas*, también éstas, históricamente fechadas y que pretenden la posesión absoluta de la verdad “apegada a la letra” de la “palabra revelada”, fijación de una “literalidad” imposible, enfrentadas a las disidencias interpretativas heterodoxas; disputa interminable y que sólo en apariencia es meramente formalista y ociosa puesto que, de hecho, nos *dice* mucho acerca de las intermitentes y sangrientas guerras religiosas desatadas bajo el virulento amparo de las disputas bíblicas. Pues bien, Lluís Duch encara directamente la espinosa cuestión, aportando excepcionales y nítidas mediaciones para su despeje, declarando de entrada: “los textos sólo son textos en un contexto”.

El *contexto* en el que se narra una historia (*story*) puede modificar en profundidad el alcance y las virtualidades de ésta. El proceso de recepción, transmisión y comentario de un texto genera conexiones y alusiones inéditas, activa la energía latente en la historia —“La verdad está siempre a la espera de ser verdad” (E. Jabes)—, la dinamiza y la dramatiza; configura mundos alternativos al relato de partida y, sin embargo, ligados a éste. “El *en sí* textual siempre es un *para nosotros* contextualizado”, los significantes siempre se hallan en una remisión equívoca, “tensos” respecto a toda clase de factores, de índole biográfico, ambiental, jurídico, lexical, etcétera, que jamás logran expresar y agotar en su completitud el significado hacia el que apuntan. El significado es un “más allá” que permanece siempre inaccesible, aunque en función de la densidad de aquel *deseo que permanece siempre deseó* (E. Bloch).

“Todo signo, afirma J. Derrida, puede romper con todo contexto dado, engendrar al infinito nuevos contextos de manera absolutamente no saturable”; en este fenómeno lingüístico reside la clave de ritmo alterno entre tradición/innovación, continuidad/discontinuidad, que rige el movimiento de la cultura; puesto que, en última instancia, ella depende de la mujer y el hombre de carne y hueso, contextualizados por una pluralidad de “centros” en continuo estado de mutación, de su exacerbamiento por el “politeísmo funcional” propio de la posmodernidad que se presenta dominado por el “imperativo herético” (P. L. Berger), en el cual todo contexto de legítima “autoridad” es puesto en entredicho; situación presente que se deriva, en gran parte, de la aguda crisis de las Iglesias cristianas de Occidente, cuyo origen cabe situar dos o tres siglos atrás.

Ya Nietzsche constataba que las Iglesias se habían convertido en “tumbas vacías de Dios”, enquistadas en un substancialismo petrificante que convierte el texto en simple marca estereotipada, aunado a la frialdad burocrática tan distante de la vida material, espiritual y moral de las personas.

A la luz de las premisas anteriores, la senda “natural” de un texto, de cualquier modalidad de “textos culturales”, es la de dar paso al libre flujo de sus comentarios. *Textus* [del verbo: *texo*, tejer, entrelazar, trenzar] en latín encuentra su correlato en *commentarius*; su trama se revela como urdimbre comunicativa incesante a través del comentario. Es decir, el *commentarius* no es otra cosa que la reactualización y la resurrección del texto, que se impregna de toda clase de variables y tonos provenientes de las características, perspectivas y contextos de los interpretes; el texto se recodifica y se configura de nuevo para “volver a dar la palabra a la palabra”. De esta suerte, la correlación entre texto y comentario aparece como fuente dinamizadora de la tradición, ya sea para afirmarla, negarla o recrearla; la permanente interpretación —o “repetición perfeccionante” diría Gilbert Durand— reabre los cánones de la cultura hacia su reto *imaginal*, enviando el texto a la vida, lo arrebata de lo sedimentado, de lo ya anquilosado y le devuelve hacia su fondo ambiguo y *polisémico* en la clave de su provisionalidad que, al mismo tiempo, pone en juego la apertura o el cierre de su sentido. Se trata de un proceso siempre riesgoso y polémico del *paso del texto a la vida*, y que, en su carácter dramático, atraviesa por entero las fases de la secuencia: comprensión-explicación-aplicación de sus codificaciones.

Esta perspectiva de comprensión dinámica de la cultura se muestra de modo incandescente en el ámbito de lo religioso de las “Sagradas Escrituras”. Esos textos culturales mayores, o monumentales *meta-recits*, se encuentran de lleno volcados en la vorágine del movimiento interpretativo de los imaginarios históricos. Ya el teólogo luterano Samuel Werenfels (1657-1740) lo advertía con agudeza cuando escribió: “Este libro [La Biblia] permite que cada cual busque sus dogmas y, al mismo tiempo, permite que cada cual encuentre sus dogmas”.¹⁴ En el devenir

¹⁴ *Idem.* p. 65.

occidental del cristianismo las sagradas escrituras no han dejado de estar expuestas a la grotesca fijeza de las dogmáticas, que hacen de ellas un mero *pretexto*, “pre-texto” o declarada secundariedad del texto y de la responsabilidad del comentario, ante el predominio prepotente del cierre de su significado por el dogma, para su *mal uso* por los poderes fácticos, violentándoles en dirección a justificaciones “identitarias” de sus acciones, empeñadas en un cierre canónico y, a menudo, echando mano de la persecución y la aniquilación inquisitorial de cualquier disidencia.

También, como contrapartida, sobre todo a partir del siglo XVIII, las Escrituras han estado expuestas al creciente criticismo de su exégesis que ha llegado a abordarlas en todos sus aspectos, desde “lo filológico” a “lo semántico”. Sin embargo, comenta L. Duch, el camino seguido por la exégesis reflexiva de La Biblia difiere, por completo, del rumbo de la vida seguido por la mayoría de las poblaciones cristianas; parece que hoy el telón de fondo de la vida cristiana es el olvido.

De hecho, vivimos en medio de un “colapso de la transmisión cultural de la memoria de Dios y de la religión cristiana” en todos los ámbitos formativos de la sociedad. A esta creciente situación, observa el autor, no se le puede responder con simplismos de carácter racionalista o fideísta sino, precisamente, se trata de restituir la complejidad de las *mediaciones*, que con toda riqueza de matices se exponen, de modo principal, en las tres primeras partes que componen la labor de *Un extraño en nuestra casa*, que aquí no hemos tenido más remedio que el de sobrevolarlas de un modo harto esquemático.

Así pues, nuestro autor se dedica a confeccionar una senda de hermenéutica abierta para el entendimiento de las siempre mutantes tradiciones religiosas, en especial la cristiana. Duch establece la exigencia analítica de las correlaciones apuntadas entre textos/comentarios/contextos y trayectos biográfico-culturales de las personas interpretantes que, a su vez, se convierten en emisores de novedosos relatos abiertos a la activa recepción interpretativa, procesos ineludibles que, en su fluir constante, desbordan tarde o temprano todos los bloqueos interpuestos a los transcurtos creativos del lenguaje que sitúan la esencia y el peso de la simbolización, de la *palabra*, al interior de la génesis humana, en su aspecto testimonial y su capacidad de traducción, siempre con vistas a

diferenciar el polifacetismo y la polisemía, inherentes a las virtualidades narrativas acerca de Dios.

Nos encontramos, entonces, ante un enorme espectro de modalidades narrativas diversas de nombrar y hacerse de imágenes de Dios, las cuales activamente especifican y contribuyen a configurar las relaciones historizadas que los hombres han mantenido con *Él*: mitos, iconos y rituales, confesiones, poemas, composiciones musicales, meta-disursos filosóficos y morales, etcétera, a través de los cuales, necesariamente, se modelan, norman y orientan los movimientos afectivos e intelectivos de la “dimensión” o tensión *trascendente*, —esa ultrapotencia siempre virtual de *lo que aún no es*, diría Ernst Bloch—, actuando con virulencia en el plano espacio/temporal de la inmanencia encarnada; *intra-temporalización*, rememorante y deseante, dentro de las propias condiciones históricas del hombre.

Solamente asumiendo en su radical complejidad la diferencia y el entrelazamiento complementario que media entre la dimensión *estructural*—o si se quiere *ontológica*, o *transhistórica*— esencial a la existencia humana y la dimensión *histórica* con sus formas limitadas y específicamente determinadas, que operan en el núcleo de los fenómenos religiosos, nos hallaremos en condiciones de emprender, con la necesaria claridad crítica, la distinción entre la religión operando como dispositivo de poder represivo y la libertad propia de la alteridad y trascendencia de Dios.

Otra destacada correlación conceptual, que no quisiéramos dejar sin mencionar, establecida por Lluís Duch, en el panorama de la transmisibilidad transformativa de las tradiciones religiosas, es la que media entre *hermenéutica* y *hermética*. Para ello, nuestro autor adopta la diferenciación propuesta por Henrich Rombach para estas nociones, ambas provenientes de la misma raíz de “Hermes”, el dios griego mensajero por excelencia y patrono de los intérpretes. Mientras la *hermenéutica* se orienta hacia un movimiento de “comprensión”, la *hermética*, más bien, se dirige hacia un movimiento en el “ser”. Escribe Rombach:

La diferencia se hace clara en las dos formas de “profesor” (en Occidente) y de “maestro” (en Oriente). El *profesor* “enseña” a sus alum-

nos y les proporciona un saber que se adquiere “aprendiendo”. El *maestro* “transforma” a sus discípulos y les da otro “ser”, otra vida, otro yo en la auto-elevación, que se alcanza “practicando”. En ella no ayuda “saber” alguno, sólo una “iluminación”, que significa una iluminación de toda la existencia. El saber se adquiere y se explica por la hermenéutica, la iluminación por la hermética. Ésta es un arte de la transformación.¹⁵

Duch, a su vez, acerca de esta noción fundamental de la hermética, explica:

En cada aquí y ahora, desde la situación en que se encuentra, el ser humano es *concreativo* porque la realidad que él mismo ha puesto en movimiento también es creativa, ya que puede despertarse en ella una cierta autotracendencia. En ese *encuentro* del hombre con la realidad, que procede de él mismo y de la naturaleza, puede producirse la concreatividad —*crear con*— que, tal vez puede equipararse con lo que Mircea Eliade denomina “ruptura de nivel” o Michel de Certeau “rupturas instauradoras”.¹⁶

El pensador catalán detecta también que aquel desbalance, —al que con anterioridad nos referimos entre los avances excepcionales experimentados por la hermenéutica de los textos sagrados y los caminos que han seguido las creencias y la practicidad de las poblaciones cristianas que, si es que se han mantenido, están ancladas a lo sumo en el nivel de la “fe del carbonero”—, justo se debe a un déficit del paso del *saber* a la *iluminación*, de la *scientia* a la *sapiencia*, separación muy propia del desarrollo civilizatorio occidental centrado en la “exégesis profesoral” lejana tanto de la “sabiduría de los maestros” como de las concepciones y costumbres de las culturas populares aún sobrevivientes y, regularmente, también caracterizada por la descalificación y el enfrentamiento entre estos planos que componen el devenir de la creación cultural. El teólogo Yosef Hayim Yerushalmi ya había vislumbrado la misma escisión en referencia a la crisis contemporánea de la tradición

¹⁵ *Idem.* p. 68.

¹⁶ *Idem.*

religiosa judía que, según él, no estriba tanto en el desconocimiento de las fuentes literarias, o en la incapacidad de establecer las conexiones y genealogías históricas y lingüísticas con los textos, como en hallar una *halakhah* (camino) transitable para la re-creación de la tradición: “como el hombre del campo de Kafka, añoramos la ley, pero ella ya no es accesible para nosotros. Lo que durante mucho tiempo se ha llamado crisis del historicismo no es más que un reflejo de la crisis de nuestra cultura, de nuestra vida espiritual”.¹⁷ Duch, afirma lo mismo para la situación actual de cristianismo:

...nos falta una *halakhah*, un camino, una hermética, un juicio sapiencial, un discernimiento de los espíritus, que nos permitan descifrar *sapiencialmente* qué debemos conservar y qué debemos desechar para que la historia se convierta en una memoria digna de ser transmitida a las generaciones futuras.¹⁸

Con la serie de los aspectos hasta aquí espiados, de un modo en extremo sumario, en torno de la perspectiva antropológico/hermenéutica planteada por Lluís Duch, espero que el lector podrá hacerse una aproximada idea de la riqueza que le aguarda con su aplicación intensiva cuando, el autor, enfoca de manera pormenorizada las temáticas de *Dios y la memoria* y la del *Conflictode las imágenes de Dios*.

En relación con la primera, sólo diremos que las significativas distinciones, establecidas por Duch, entre las capas o planos y los ritmos en que se despliega la dinámica de la memoria, como dimensión propia de la *temporalidad* constitutiva de la existencia humana [*memoria semántica* y *memoria episódica*; *memoria individual* y *social*; *memoria cultural*; y la procesualidad de la memoria cultural como *herencia* y *tradición*; así como el análisis de su devenir en Occidente en tanto lugar “axial” tanto de la tradición judía como de la cristiana y ante el fenómeno moderno del *quebranto de las transmisiones*], se orientan a destacar a la memoria en su aspecto fundamentalmente activo, no de mero almacén de datos convencionales y fijados en un pasado estático, sino en su poder tras-

¹⁷ *Idem.* p. 69.

¹⁸ *Idem.*

gresor y en su dinamismo creativo. Pues, en cada momento presente del hombre, el *trabajo de la memoria* realiza la acción constructiva “de dónde venimos”, “dónde estamos” y “hacia dónde nos dirigimos”, poniendo en juego el sutil y riesgoso equilibrio con su sombra, es decir, entre el *olvido* y la *reminiscencia*, entre *Leteo* y *Mnemosine*, para sobreponerse al caos de su contingencia y la finitud siempre pendientes sobre él, cual espada de Damocles.

Pero, precisamente la memoria con su doble poder *rememorante* y *anticipatorio*, que entretiene lugares y momentos, permitiendo a los hombres construir el espacio y habitar el tiempo, se experimenta como brutalmente violentada por la estrategia de la “amnesia cultural” (J. B. Metz) dominante en la modernidad, una “amnesia que ha sido planificada” (G. Steiner). En efecto, las premisas de la supremacía de lo nuevo y el cambio incansable y acelerado que arrasa a toda tradición (pre-moderna), e incluso fabrica sus productos bajo el diseño de una “obsolescencia calculada” para impulsar la “movilización total” (E. Jünger), o “liquidez” (Z. Bauman) de su implacable despliegue tecnológico/capitalista de explotación de las energías humanas y naturales, se difunden como un odio ciego, frente a cualquier ordenamiento tradicional, cualquier conservación, sosiego, pausa o silencio. Por consiguiente, se adiestra a las nuevas generaciones en una moderna repulsión ante toda remisión a una certeza e interrogante fundacional o ante una legítima “promesa largamente larvada”.

Desenraizados en el tiempo del olvido, los hombres extravián el objetivo prioritario de la memoria señalado por W. Benjamin: “la salvación presente de lo que ha fracasado en el pasado”. Pierden, también, los anhelos utópicos incubados en la infancia, porque a la “felicidad sólo podemos conocerla por el recuerdo” (T. W. Adorno). El mero “presente”, amputado de la conexión pasado/futuro, se trasmuta en la ansiedad progresiva de deseos y satisfactores consumibles en la mera inmediatez, en la repetición acrecentada del tedio de lo mismo. El fantástico pintor Paul Klee, al que nadie podría reprocharle el ser reaccionario, lo expresó con nitidez: “definir aisladamente el presente, es matarlo.”¹⁹

¹⁹ *Idem.* p. 161.

El contexto amnésico avasallante de la modernidad y su veloz incremento posmoderno en las últimas décadas hacen que el imperativo *¡Zajor!*, —el llamado a recordar que se prolifera en la *Thorá* (Y. H. Yerushalmi señala que aparece no menos de ciento sesenta veces) y su persistente llamada al no-olvido de lo inolvidable—, se vuelva una parentoria exigencia. De la reanimación de la memoria de las tradiciones religiosas y, en general, de las tradiciones culturales, al lado de la memoria de los hechos “borrados” de la historia, de la recuperación del *locus* de su transmisión, depende la posibilidad de restaurar los horizontes de la comunidad humana. Frente al “analfabetismo religioso”, el imperativo del ¡recuerda! aparece como el hilo de Ariadna para combatir la extrañeza de Dios.

En referencia a la segunda temática, acerca de *el conflicto de las imágenes de Dios*, que para el “antropo/teólogo” Lluís Duch es otra manera de expresar el “conflicto de las interpretaciones”, aludiendo a las investigaciones filosófico/culturales de Paul Ricoeur, con que el hombre ha de enfrentarse siempre, en su ineludible —*estructural*— necesidad de re-presentar lo trascendente, de entrar en contacto “palpable” con Dios, el lector encontrará también otra secuencia de imprescindibles y finas mediaciones, ahora elaboradas para acompañar la aventura *imaginaria*, con sus grandes logros y fracasos, malentendidos y encuentros, por “dar forma” a Dios, en la que se pone al máximo en evidencia y a prueba, el ser del hombre como *capax symbolorum*, capaz de crear símbolos sobre aquello que lo atraviesa y sobrepasa y cuya procesualidad se articula en una fundamental trayectoria *logomítica*. Duch, escribe:

En el prólogo de un estudio histórico sobre las imágenes de Dios, Moshe Barasch destaca que en todas las tradiciones de la humanidad existe la tendencia a representar lo invisible, lo nunca visto ni oído, lo que se considera un hueco, una ausencia, pero que resulta (o se cree que resulta) imprescindible para la vida cotidiana del hombre. Secularmente, literatos, místicos, pintores, poetas y escultores, movidos por la fuerza del deseo y por la inaceptabilidad del mundo tal como es, se han esforzado en construir el rostro de lo invisible, en trazar la “geografía mítica” del más allá de la realidad palpable, en idear mundos alternativos y diseñar los paisajes del deseo. Creemos

que la capacidad simbólica inherente al ser humano manifiesta con claridad ese “querer y no poder” que lo acompaña desde el nacimiento hasta la muerte. Impulsado por el deseo inextinguible, “quiere” traspasar los límites de lo meramente visible y palpable para alcanzar y gozar de lo situado allende de las limitadas fronteras de su corporeidad. Sin embargo, a pesar de sus desvelos y empeños, nunca es capaz de conseguir la coincidencia entre la imagen (visual o sonora) y lo que en ella se representa.²⁰

Siguiendo muy de cerca las investigaciones del eminentе islamólogo Henry Corbin, que introduce la noción de *imaginación creadora*²¹, Lluís Duch considerará a la imagen plenamente simbólica no como un mero artefacto informativo (semiótico), sino como una fuerza comunicativa capaz de residir en imágenes, que poseen su poder unificador gracias a la imagen directriz que tiene su ser en Dios. “La imagen simbólica no es un artefacto independiente, construido *a priori*, sino que es el resultado de un acto de simbolización, el cual es un acontecimiento —*epifánico*— que se produce entre Dios y el alma”.²²

Acontecimiento simbólico que vincula íntimamente la verdad interior [*batin*], lo esotérico con el fenómeno exterior [*zahir*], lo exótérico. Lo cual significa que el simbolizado, Dios, el absoluto, el Indisponible, sólo puede manifestarse por mediación de los simbolizantes del símbolo, que vuelve presente su ausencia. El símbolo “es la única expresión de lo simbolizado como realidad que se vuelve transparente al alma, pero que en sí misma trasciende toda expresión” (Viellard-Baron).

²⁰ *Idem*. p. 181.

²¹ Henry Corbin concibe la noción *imaginación creadora*, desde una perspectiva metafísica, como facultad “imaginadora” absoluta del Dios creador que inspira al creyente, el cual se convierte en “corazón productivo”. Por mediación de la reflexión y la plegaria, éste puede acceder a la contemplación visionaria de las realidades espirituales puras: el *mundus imaginialis*, nivel intermediario, en el que “el alma abandona el mundo sensible y se integra en la facultad de la imaginación activa que le permite dar existencia a esas Imágenes y Formas espirituales sin sustrato, y que se hallan entre lo sensible y lo inteligible”. Entre otras obras de Henry Corbin, véase, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi*, Destino, Barcelona, 1993.

²² L. Duch, *Un extraño... op. cit.* p.74.

A través de esta concepción de hermenéutica simbólica de la imagen, Duch, analizará todo un cúmulo de nociones de la “familia de la imagen” [*eikon, eidos, eidolon, phantasmata, morphé, imago, simulacrum, forma, figura, representación, teatralidad, ídolo, fetiche, etcétera*], sus acepciones e implicaciones, sobre todo, en referencia a las imágenes de Dios, según su uso en Grecia, en la cultura latina, en la Biblia —sobre todo alrededor del monoteísmo de la Ley mosaica en lucha contra las “idolatrías” politeístas— y en las tradiciones religiosas apegadas a ella, en la historia cultural del cristianismo, así como también en su utilización hipertecnificada por la llamada “cultura de la imagen” o “iconosfera”, propia de la modernidad.

Destacan de modo peculiar, las reflexiones que Lluís Duch desarrolla en relación con la tensión existente entre el fenómeno de la *idolatría* (“absolutización de las imágenes”) y el de la *iconoclastia* (“absolutización de la destrucción de las imágenes”), no sólo analizando su particularmente conflictiva genealogía en el seno de las tradiciones judías, islámicas y cristianas, sino mostrándonos que dicha “tensión” es interior a toda elaboración y cultivo de la imagen y de la construcción icónica, constituyendo ambos extremismos los polos de una especie de *hybris* que amenaza siempre a la provisoria *coincidentia oppositorum* que se realiza en la imagen simbólica. Observa nuestro autor:

Nos hallamos, por consiguiente, entre dos peligrosas *seducciones*: la primera, la *Idolatría*, que pretende hacer coincidir el significante (la imagen) con el significado (la divinidad), renunciando entonces al poder *transgresor* del símbolo, que se anula a sí mismo como símbolo cuando condensa todo su potencial referencial en una imagen material o conceptual concreta, sin capacidad para remitir a un más allá de cualquier “más allá”; la segunda, la *iconoclastia*, que se impone la tarea de eliminar las mediaciones de las imágenes con el vano propósito de conseguir, a menudo mediante la fuerza atribuida al “concepto”, la inmediatez con Dios.²³

²³ *Idem.* p. 237 y 238

En este último sentido, viene a ser sumamente atinada la reflexión emitida por los autores de *Idolatría*, Halbertal y Margalit,²⁴ “La abstracción de Dios es un error idolátrico del mismo tipo que su corporización en un ídolo”, porque la obstinación en rechazar la equivocidad seductora de las imágenes sensoriales por la ingenua univocidad, veracidad y pureza que se les atribuye a los conceptos o a la regulación ortodoxa de la “literalidad” del texto, redundó en un *logocentrismo* igualmente intolerante en su represión a toda corporización representativa de Dios, tanto como el apego fetichista a una entidad u objetividad ilusoriamente dotadas de poder divino. Se trata de dos concepciones o estrategias que, finalmente, pervierten el especial equilibrio simbólico y la inevitable ambigüedad que habita en toda imagen de Dios.

Para mantener una adecuada y crítica tensión entre idolatría e iconoclastia, entendidas como una polaridad albergada al interior del acontecimiento simbólico desatado por las imágenes de Dios que solicitan siempre, de parte de nosotros, de una interpretación, L. Duch apela a la categoría propuesta por el teólogo Paul Tillich de la “autodistinción” (*Selbstunterscheidung*) entre el fundamento infinito e incondicionado (*unendlich-underbedingter Grund*) y su expresión en el aquí y el ahora concretos. “Autodistinción” configurada por mediación de la tradición y la historia, que ponen de relieve “que la hermenéutica —en este caso la *religión como crítica*— es un proceso indispensable y, al propio tiempo, inacabable, siempre *in fieri*; porque nunca nos hallamos ante la realidad en sí de Dios sino frente a sus variopintas imágenes, las cuales, en cada momento están condicionadas históricamente por las premisas y prejuicios propios de un ser finito cual es el hombre y que, por lo tanto, interpelan a nuestro discernimiento.

El pensador catalán, sirviéndose de esta crítica tensión entre idolatría/iconoclastia, abordará una de las problemáticas, sin duda, claves de *Un extraño en nuestra casa*, la del discernimiento de una tensión, también mayor, no tan sólo por su lugar central en la prolongada y compleja genealogía judeocristiana sino, asimismo, por su agudizada vigencia en

²⁴ Halbertal, M. y Margalit, A., *Idolatría. Guerra por las imágenes: las raíces de un conflicto milenario*, Gedisa, Barcelona, 2003. Citado por L. Duch, *Idem*. p. 234.

nuestros días. Nos referimos a la “inacabable” contienda entre la visión y la vocación monoteísta de tradición bíblica y la adoración multiplicada de varias divinidades, lo que Max Weber traía a colación con la idea de un renovado “*politeísmo funcional*”, propio de la modernidad tardía.

De tal manera que, como el lector podrá darse cuenta, el *conflicto de las imágenes de Dios* consiste en un territorio radioactivo apasionante y que, según la consideración de L. Duch, halla también su centro gravitacional en el contraste entre la relación *asimétrica* de la imagen de Dios respecto al hombre —total autonomía divina y situación de total dependencia del ser humano—, que se encuentra en la base del judaísmo tradicional, y su sustitución en el cristianismo por una relación *simétrica* entre iguales, que supone un debilitamiento de los atributos de autonomía y omnipotencia originales de la divinidad, justo a partir de la *encarnación* y de la *pasión* de Jesucristo, que convierten a Dios en solidario y copartícipe del destino del hombre en el mundo y en la historia.

Recordemos, aquí, que se trata del mismo argumento esgrimido por los *iconofílicos* contra los iconoclastas en la disputa bizantina en torno de las imágenes divinas (siglos VIII y IX d. C.) y que, con el triunfo de los primeros (por ejemplo, San Juan Damasceno y Teodoro de Studion) en el Concilio de Nicea, vino a colocar la primera piedra de lo que iba a ser el monumental despliegue mundial del arte cristiano como un himno exaltado a su *corporización* en rasgos humanos. Escribe Duch:

Desde una perspectiva estrictamente teológica, la precedente afirmación (del cuerpo, sus sentidos corporales como mediación fundamental del ser humano) no sólo es correcta sino fundamental e imprescindible: el cuerpo (carne) de Jesucristo es, en el cristianismo, la mediación indispensable, el puente obligado (*pontifex*) para llegar a Dios.²⁵

²⁵ *Idem.* pp. 183 y 184.

4

Después de Auschwitz, nada puede ser como antes: ni Dios, ni el hombre, ni el mundo.

Lluís Duch

El conjunto de la ardua e ingente labor reflexiva desarrollada por Lluís Duch a lo largo de su obra *Un extraño en nuestra casa*, como hemos querido mostrar aunque sólo sea mediante estos toscos trazos esquemáticos, se ha dedicado al análisis con incomparable y aleccionadora lucidez de los tópicos y las mediaciones necesarias, todas ellas decisivas, de la comprensión del rompecabezas que conforma la actual situación de la imagen de Dios en el mundo. Pero, será sobre todo en las partes cuarta y quinta del libro, a saber: *Dios y la gnosis* y *La imagen de Dios después de Auschwitz*, que el laberinto contemporáneo de la cuestión de Dios alcanzará su máxima especificación y la exposición de su compleja concreción crítica.

Como sucede a menudo con los más notables aportes teoréticos que, trabados en la restitución compleja de su objeto, siempre dejan buena parte de la dilucidación de su proceso de pensamiento al lector,²⁶ en este sentido, resulta un enigma: qué precede y qué procede en el secreto intrincamiento entre el proceso de la investigación y el orden final de la exposición decididos por el autor. Aquí apuntaremos algo, primero sobre la parte quinta de la obra, antes que sobre la cuarta, dedicada a la “gnosis”, y que se precipita mucho más hacia la condición posmoderna de lo religioso.

En la quinta parte, acerca de *la imagen de Dios después de Auschwitz*, el libro de Lluís Duch se encuentra ante su umbral de fuego y, ciertamente, realiza su *descensus ad inferos*.

²⁶ La “hospitalidad” del libro, de la escritura, como afirmara E. J abes, se abre a la senda de interrogantes del lector, pues “La hospitalidad es encrucijada de los caminos”. Edmond J abes, *El libro de la hospitalidad*, México, Aldus, 2002.

En las terribles realidades implicadas bajo el nombre “Auschwitz”, que moviliza nuestra atención no sólo hacia el Holocausto sufrido por el pueblo judío sino hacia todos los campos de exterminio y genocidios, perpetrados durante el siglo XX-XXI contra millones de seres humanos, se revela el parteaguas, la fractura más profunda que se haya producido en el devenir mundial de la historia humana. Pero, también, simultáneamente, se pone en evidencia una de las más grandes tareas pendientes para el pensamiento y el espíritu cristianos.

Duch no titubea en este punto; se halla plenamente convencido acerca de que las condiciones de posibilidad de una eventual *renovatio* contemporánea de la imagen cristiana de Dios, tiene necesariamente que pasar por el encaramiento ético, histórico/político y teológico de las siniestras situaciones de inhumanidad producidas por el hombre; pues, ante éstas no quedan incólumes las imágenes y claves interpretativas del devenir cristiano. En las dolorosas experiencias evocadas por los vocablos “Auschwitz”, “Holocausto”, “Shoah”, el cristianismo tiene la responsabilidad de replantearse el sentido del mensaje humanizador de Cristo; lo que ha sido, lo que ahora significa y lo que puede hacer frente al evidente terror de la historia. Ante las “shoah-s”, el cristianismo, los cristianos, encuentran el lugar de su autocrítica, de la revisión analítica y moral de su inconsciente histórico; y, en primera instancia, la posibilidad de su reconciliación profunda con el judaísmo, que yace en el interior, como raíz y fuente indudable de su horizonte religioso.

En relación con la imagen de Dios —escribe Duch— *también* hay un “antes” y un “después” de Auschwitz. Tal vez debería considerarse la actual extrañeza de Dios en nuestra propia casa como una de las consecuencias más negativas de la *shoah* en la concepción de Dios y del hombre. Porque la *shoah* no es un fenómeno limitado en el espacio y el tiempo, sino el inicio de un nuevo período en la historia de la humanidad, el cual ya cuenta con manifestaciones tan terroríficas como Vietnam, los conflictos de África Central, la guerra de los Balcanes, Chechenia, Afganistán, Irak y un larguísimo etcétera. ¿Cómo será posible orar a Dios después de lo sucedido —y, por desgracia, aún sucediendo— en los campos de exterminio? ¿Qué imagen de Dios y del hombre tenemos que proponer en estos comienzos del siglo XXI, conociendo como conocemos el “silencio de Dios” en

las fábricas de la muerte? ¿Cómo podremos continuar hablando de un Dios bueno y misericordioso, que se apiada de los desvalidos, inocentes e indigentes, cuando hemos visto desatada la barbarie y la bestialidad sobre ancianos, mujeres y niños indefensos? ¿Cómo justificar a Dios? ²⁷

Sin embargo, este “silencio de Dios” en las fábricas de la muerte se levanta inmediatamente como una espesa, cruda y muda muralla que parece insalvable. Pues, honesta e inevitablemente, ¿cómo pretender hablar, con qué clase de prepotencia o arrogancia, en nombre de la mayoría de los auténticos testigos del horror que se convirtieron en humo y cenizas? ¿Con qué palabras y recursos racionales enunciar y explicar los *indecibles* sufrimientos que padecieron antes de expirar las víctimas de un suceso que es, de por sí, ininteligible; para Primo Levi, *lo indescifrable*; para E. Levitas, *lo inintegrable*?

Sólo queda un camino, indica Duch, “oír atentamente, humildemente, las voces de los supervivientes” y de aquellos que han intentado hacer resonar sus ecos en sus propias vidas.

Precisamente, a partir de este delicado trabajo de “escuchar”, de meditativa caja de resonancia, es donde las páginas del pensador catalán se vuelven más insustituibles que nunca, donde el lector tiene que seguir con sus propios ojos y oídos, paso a paso, los matices reflexivos de su escritura. En lo que a continuación sigue, sólo haremos unas cuantas señales pergeñadas a su recorrido, sin intentar siquiera una apretada síntesis de su argumento que, según nuestro punto de vista, resulta imprescindible en toda la integridad de su trama.

Pues ¿qué es lo que hace de “Auschwitz” y sus derivas un fenómeno sin parangón en la historia humana y, simultáneamente, un síndrome con tendencia a su repetición como suceso característico, como fenómeno inherente, a las estructuras sociales contemporáneas? “Como es harto conocido —señala Duch— desde los orígenes de la historia de la humanidad la violencia y el asesinato han acompañado la existencia de los humanos; sin embargo, la muerte en serie *producida* en los campos

²⁷ L. Duch, *Un extraño... op. cit.*, pp. 359 y 360.

de exterminio no puede paragonarse con ninguna forma de muerte conocida hasta entonces".²⁸

“El Holocausto fue un producto legítimo de la modernidad”, dice Zygmunt Bauman, no fue una explosión de pasiones descontroladas o acciones irracionales y sin propósito, sino que, en realidad, fue un hábil y planeado “ejercicio de ingeniería social”. Fue una estrategia del “*Mal radical*” que, diría Hannah Arendt en sus estudios sobre *Los orígenes del totalitarismo*, puso en marcha una maquinaria “tecnológica y burocráticamente perfecta” cuyo objetivo casi exclusivo,²⁹ consistió en la reducción degradante de hombres y mujeres a ex-hombres y ex-mujeres, a hacerlos superfluos, predecibles y sin derechos; porque “el derecho fundamental es el derecho a tener derechos”.

“Desde Auschwitz, —escribió T. W. Adorno— temer a la muerte significa temer algo mucho peor que la muerte.”

Imre Kertész, el notable escritor judío-húngaro sobreviviente de los campos de concentración, subraya “de un plumazo que, lo que allí sucedió puso punto final a las esperanzas humanísticas y pedagógicas con las que, tal vez ingenuamente, había soñado la modernidad occidental: el rasgo más característico del siglo XX es precisamente haber barrido de manera completa a la persona y a la personalidad”.³⁰

George Steiner, por su parte, equipara la *shoah* con lo “absolutamente trágico que para el ser humano (en este caso el judío y el gitano) era el mero hecho de existir, de ser; el *crimen de ser*, ‘venir al mundo era nacer a la tortura y la muerte’; una especie de *ontología negativa* de los nacidos ya muertos”.³¹

Lluís Duch, asimismo, atendiendo a Jean Nabert, en su ensayo *Essai sur le mal*, sugiere la idea de un “exceso de mal” que, precisamente, a causa de su insoportabilidad resulta completamente injustificable. “Lo *injustificable* designa un abrumador exceso de lo no-válido, un más allá de las infracciones catalogadas y medidas de acuerdo con los paráme-

²⁸ *Idem.* p. 362.

²⁹ Pues, como es bien sabido, en los campos, antes de su exterminio, se utilizó a los prisioneros como mano de obra esclava.

³⁰ *Idem.* pp. 362 y 363.

³¹ *Idem.* p. 365.

etros reconocidos por la conciencia de una época determinada".³² Ya no es posible, entonces, determinar cuáles son las normas violadas o marginadas; se trata de males, conflictos y sufrimientos "sin pacificación conceible" a partir de un código penal o moral determinado. Por ello, H. Arendt, con toda clarividencia, afirmó que: "El problema del mal (y la responsabilidad humana) será la cuestión fundamental de la Europa de la posguerra".

Para el cardinal pensador judío-francés Emmanuel Levinas, el horror del mal que hace eclosión en el siglo XX trae consigo la quiebra radical de toda *Teodicea*, de la convicción optimista, tanto cristiana como secular, de que los sucesos que ocurren en la historia, por más crueles, caóticos y arbitrarios que sean, en última instancia se rigen por la Providencia o por el conjunto de leyes inefables, que justifican y vuelven tolerables los sufrimientos en pos de un final feliz, en términos suprahumanos o mundanos. Esta convicción, que "ha sido la piedra angular del *homo religiosus* y del *homo moralis* de todos los tiempos",³³ se viene abajo. ¿No encierra una blasfemia pretender dar al Holocausto un sentido o una finalidad que lo justifique? Advierte Duch:

En nuestros días, el peligro que acecha es la pretensión de acomodar los hechos —en este caso Auschwitz— a un proyecto histórico perfectamente diseñado con anticipación, ya sea por la Providencia o la capacidad proyectiva del ser humano. Sin embargo, *después de Auschwitz*, las justificaciones —teístas o ateas— fracasan rotundamente porque o bien se precipitan en el olvido de lo que los hechos fueron realmente o bien los reducen a una serie de conmemoraciones irrelevantes y neutralizadas, "integradas" en el "espectáculo" del *statu quo* en turno.³⁴

En todo caso, ¿de qué modo abrirse a lo *indecible* de Auschwitz y de los genocidios "selectivamente" administrados por los poderes vigentes, que se suceden en una especie de "extraterritorialidad" de lo

³² *Idem.* p. 367.

³³ *Idem.* p. 369.

³⁴ *Idem.* p. 371.

humano instalada en la historia? ¿De qué manera abrirse a los gritos acallados de las víctimas, al insopportable silencio hueco de su memoria y que ésta permanezca no obstante viva, e ilumine en algo las contemporáneas tinieblas que persisten?

Análogos a la misma *indecibilidad* de Dios, el dolor inútil y la malignidad fundamental que atraviesan los sucesos del siglo XX-XXI plantean la tremenda dificultad de la falta de correspondencia entre lo que aconteció, y acontece, y las palabras que se usan para expresarlo; provocan, a cada paso, el grito de invocación desesperada con el que finaliza la ópera *Moses und Aron*, de Arnold Schönberg: *O Wort, du Wort, das mir fehlt!* – “¡Oh Palabra, tú Palabra, que me faltas!”.³⁵

Por lo pronto, consciente de esta carga de base que pesa sobre su “empalabramiento”, Lluís Duch decide aproximarse al núcleo crítico/histórico de la problemática de la *shoah* con relación al cristianismo. “La verdad nuda es que Auschwitz surgió en el mismo centro de la historia y la cultura europea, de las que el cristianismo, para bien y para mal, ha sido un resorte fundamental”. Más adelante, declara:

Creemos que con cierta razón Elie Wiesel ha escrito que “*en Auschwitz no murió el judaísmo sino el cristianismo*”. La enorme crisis del momento presente que sufren las Iglesias cristianas no es ajena a sus propias historias, a todo lo que en tierra teóricamente cristiana, hizo posible no sólo el Auschwitz de los años cuarenta del siglo XX, sino también sus precedentes, sin olvidarse de sus consecuentes ahora mismo.³⁶

Lluís Duch confirma la afirmación emitida por Rosemary Reuther de que “el antisemitismo había sido la mano izquierda de la cristología” y penetra en la evidencia de que el cristianismo fue el canal que hizo posible la transmisión del antiguo antisemitismo (que encuentra sus orígenes ya en Roma y Alejandría) y su radicalización al mundo medie-

³⁵ Lluís Duch realiza una fascinante interpretación del libreto de esta célebre ópera en el ensayo: “Entre música y palabra, Arnold Schönberg”, que forma parte de su libro *Estaciones del laberinto*, Herder, Barcelona, 2004. pp. 261 a 301.

³⁶ Ll. Duch, *Un extraño...op. cit.*, p. 372.

val y moderno. Echando mano del ancestral prejuicio condensado en el machote de la jerga acusadora, “Judío igual a asesino de Jesucristo”, las poblaciones cristianas habían venido realizando discriminaciones, persecuciones y pogromos contra los judíos diseminados a todo lo ancho y largo de la geografía e historia europeas, tanto en el Este como en el Oeste. Los judíos se vieron condenados a jugar el papel del “otro maldito”, el peligroso “extraño”, el chivo expiatorio por antonomasia para las descargas del odio y la intolerancia, incubados por las ortodoxias-dogmáticas en las conflictivas vidas cotidianas de las poblaciones cristianas, por lo común, embrutecidas y doblegadas por la presión de violentos poderes autoritarios.³⁷

El racismo antisemita nazi practicado, también, a gran escala, por el estalinismo soviético, tiene un carácter *sui generis*, porque hay que considerar en él, como señalan Z. Bauman y G. Anders, la aplicación de los procesos tecnológicos y burocráticos en la administración de sus persecuciones y matanzas. Al “imperio técnico/totalitario” -con el que, por lo demás, en la actualidad se siguen pertrechando los poderes efectivos existentes sobre las masas-, hay que agregar la pacotilla seudo-científica que, supuestamente, justificaba la discriminación racial practicada por los arios-fascistas contra los judíos. De tal manera que, los judíos pasaron así de ser “enemigos religiosos” a “enemigos raciales”. No obstante,

³⁷ En relación con esta gran continuidad siniestra del antisemitismo en toda Europa, tanto del Oeste como del Este [lo que L. H. Ehrlich designa como “la pornografía del espíritu de Occidente”] de la llamada “Europa Cristiana” resulta, sin lugar a dudas, ejemplar la novela *El esclavo* (Byblos, Barcelona, 2006), del gran escritor de origen judío-polaco Isaac Bashevis Singer [1904-1991]. *El esclavo* transcurre en el siglo XVII, su protagonista Jacob es un sobreviviente de la matanza de judíos que los cosacos realizaron en Ucrania y que, buscando refugio, va a parar como esclavo en las manos de un campesino en Polonia; es, además, una historia de amor “prohibido”. Como en toda la profunda narrativa de I. Bashevis Singer —quien llevó el uso del idioma *yidish* a monumento literario— se experimenta, en *El esclavo*, la pervivencia y la desintegración intermitentes que han soliado a la tradición religiosa judía, en toda su vivida intensidad al ser llevados al plano de los dilemas existenciales, cotidianos, de los individuos en conflicto. Buena prueba de su genial maestría novelística son también: *La casa de Jampol*, *Los herederos* y *El certificado*, entre muchos otros títulos.

el secular antijudaísmo de los cristianos fue una precondición para el nacimiento del antisemitismo político/social europeo. Escribe Duch:

No debería olvidarse que el infierno de Auschwitz se implantó en tierra nominalmente cristiana o que, en el caso de Hiroshima o de Vietnam o Guantánamo, fue protagonizado –está protagonizado– por hombres y mujeres que, retóricamente proclaman su pleno reconocimiento y aceptación de la tradición cristiana.³⁸

Lo que sí resulta incuestionable es el hecho de que toda la teología cristiana con anterioridad a Auschwitz está bajo sospecha de haber fracasado estrepitosamente. Es verdad, también, que hubo personas y grupos de cristianos, y de intelectuales cristianos, que resistieron e, incluso, dieron su vida en ello, a la orgía genocida nazi/fascista y soviética. De alguna manera, estos son los minoritarios precursores del urgente replanteamiento de las concepciones cristianas a la luz de reabrir el examen de su memoria. Cuando en la actualidad, comenta nuestro autor, se habla de las “raíces cristianas de Europa”,³⁹ es necesario no perder de vista que éstas se enarbolan también en el sentido de una “religión política”, con unas no disimuladas apetencias de poder y gloria, dejando de lado las penosas consecuencias no deseadas y perversas de esas “raíces cristianas”.⁴⁰

³⁸ Lluís Duch, *Un extraño... op. cit.*, p. 377.

³⁹ A lo cual, hay que añadir el análisis del vástagos, a veces ignorado o rechazado de plano por la teorización europea, de la “herencia cristiana” trasplantada en Norteamérica, sobre todo en la variada gama de los afluentes de puritanismo de su vertiente protestante, herencia, a su vez, transformada en el sentido de una “americanización de la modernidad” (Bolívar Echeverría *dixit*), que hace proliferar nuevas modalidades de cristianismos, con sus peculiares procesos de alianza entre religiosidad y poder; lo que H. Bloom denomina la religión en la “nación pos cristiana”.

⁴⁰ Problemática del examen de la memoria que, inevitablemente, vuelve a replantear la cuestión de las “raíces” de la consolidación histórico/política de las instituciones católicas en España y su exportación a Iberoamérica, con su alta resonancia de violencia, intolerancia y represión. Pues, la afirmación absoluta de la Iglesia católica en España, oscilante entre la Baja Edad Media y el Renacimiento, durante el siglo XVI, como sabemos, se realiza a través de un triplicado proceso inquisitorial desatado a partir de los “reyes católicos”: la expulsión, persecución y aniquilación de musulmanes y ju-

“Después de Auschwitz, después de que pereciera la tercera parte de los judíos del mundo en los campos de la muerte”, para una notabilísima pléyade de teólogos y pensadores judíos que se consideraron a sí mismos como “supervivientes”, la memoria del horror se presentaba como la única posibilidad reflexiva y religiosa; ésta se abría, sobre todo, como “la interrogante de todos los interrogantes”. ¿Dónde estaba Dios cuando su pueblo era objeto de la aniquilación sistemática? ¿Representan los campos de exterminio el final de una época histórica y el inicio de otra marcada por la ausencia, el silencio e, incluso, la muerte de Dios?

Precisamente, a partir del reconocimiento de la zona de sombras dejada de lado por los discursos dominantes del cristianismo, Lluís Duch nos muestra, con osadía y reflexión crítica, el camino a seguir para la abreacción de este negro inconsciente, para combatir la amnesia que se apodera cada vez más del pensamiento y la vida cristianos. En principio, como ya advertíamos, se trata de ocupar el papel del “testigo oidor”—diría E. Canetti—, de escuchar las interrogantes y desafíos, acometidos por los pensadores y teólogos judíos en torno a la vigencia de las palabras e imágenes del Dios de la *Thorá* y el *Talmud* y acerca de la actualidad, o no, de la alianza con su pueblo tras la *shoah*.

Duch cita la clasificación básica, elaborada por T. Katz, acerca de nueve posiciones sobresalientes que se han destacado como respuestas, por parte de los pensadores judíos, ante el desafío de pensar contemporáneamente al Dios de Israel:

- 1> El Holocausto es lo mismo que otras tragedias y tan sólo plantea de nuevo las dificultades de la teodicea y el “problema del mal”, pero no altera significativamente el dilema o presenta algo nuevo en él.

dios, simultáneo a la brutal conquista del continente americano. Es decir, una empresa y guerra de dominación material e ideológica a gran escala de la *otredad*, sobre los distintos expulsados hacia lo subhumano, “pagano”. Sangrientas raíces que, también, ponen en evidencia el alto valor de la memoria de los hechos excepcionales, auténticamente cristianos, realizados a contracorriente, en el caso de la devastadora Conquista de América. Pensemos, por ejemplo, en Fray Bernardino de Sahagún, Fray Bartolomé de las Casas o Fray Diego de Landa, en su defensa de los derechos de los indios.

2> La doctrina teológica clásica judía de *mipenei hata'einu* (“somos castigados a causa de nuestros pecados”), que se desarrolló a raíz de otras catástrofes nacionales, también puede aplicarse al Holocausto. De acuerdo a esta consideración, Israel era pecador y Auschwitz es su justo castigo. 3> El Holocausto es la última de las expiaciones vicarias. Israel es el “siervo sufriente” de Isaías: sufre y expía por los pecados de otros; perece para que otros puedan ser purificados y vivan. 4> El Holocausto es un moderno *Akedah* (sacrificio de Isaac): es el *test* de nuestra fe. 5> El Holocausto es un ejemplo del provisional “eclipse de Dios”: hay tiempos en los que inexplicablemente Dios se ausenta de la historia. 6> El Holocausto es una prueba de que “Dios ha muerto”: si Él fuera verdaderamente Dios habría previsto Auschwitz; si no lo hizo es porque no existe. 7> El Holocausto es la expresión máxima del mal humano, es el precio que la humanidad tiene que pagar por su libertad. Los nazis eran hombres no dioses; Auschwitz refleja la ignominia del hombre; no atañe para nada a la existencia o la perfección de Dios. 8> El Holocausto es la revelación: es una llamada a la afirmación de los judíos. De Auschwitz viene la orden: Judíos sobrevivid! 9> El Holocausto es un misterio inescrutable. Al igual que todos los caminos de Dios, trasciende la comprensión humana y demanda fe y silencio.⁴¹

Adoptándoles cual “hermanos videntes”, que se aventuran por el incierto y arriesgado horizonte del cuestionamiento de los principios medulares que se encuentran en el sustrato de su propia tradición, Lluís Duch reconstruye y comenta con respetuosos matices críticos las sorprendentes reflexiones planteadas por los teólogos y pensadores judíos, que incursionan en profundidad sobre la contrastante plantilla de las nueve direcciones o modalidades de *preguntar/responder* elaborada por T. Katz. Nos expone y sigue de cerca las proposiciones formuladas por Ignaz Maybaum, Manachen Immanuel Hartom, Eliezer Berkovitz, Arthur A. Coen, Richard Lowell Rubinstein, Emil Ludwig Fackenheim, Irving Greenberg, Günther Anders, Elie Wiesel y Hans Jonas.⁴²

⁴¹ L. Duch, *Un extraño... op. cit.*, p. 385.

⁴² No está por demás, observar el continuo abreviar que la reflexión escriturada de L. Duch realiza de las “iluminaciones” desarrolladas por poetas, literatos y artistas judíos contemporáneos, entre otros, Kafka, Joseph Roth, Paul Celan, A. Schönberg, Marc Chagall, Edmond Jabès o George Steiner.

Posteriormente, dentro del aleccionador y no menos apasionante contenido de esta quinta parte de la obra, nuestro autor analiza los excepcionales aportes realizados por teólogos y pensadores cristianos que, desde el ascenso de los nazis al poder y a partir de sus siniestras consecuencias, se atrevieron, con lucidez y valentía, a contracorriente del preponderante velo de cómplice silencio que envolvió a las instituciones eclesiásticas y a las grandes mayorías del cristianismo europeo, a manifestar autocriticamente su solidaridad para con los judíos perseguidos; sosteniendo que debería tratarse de una solidaridad fundamental entre los cristianos y los judíos, porque ambos, como afirmaba el teólogo suizo Karl Barth (1886-1968), “se encuentran coimplicados en el plan salvador de Dios”. L. Duch se da a la revisión de las proposiciones claves elaboradas por Franz Mussner, Johann Baptist Metz y el teólogo protestante Friedrich-Wilhem Marquardt.

De nueva cuenta, el lector puede percibirse de que, en este espacio, resulta irreconstruible la riqueza de tan convergentes como radicalmente diferenciadas y a menudo contrapuestas argumentaciones puestas en juego por parte de los distintos pensadores y, sin embargo, cada una de sus respectivas “iluminaciones” contribuyen a clarificar en algo el panorama catastrófico de lo divino y de lo humano después del Holocausto. Con toda certeza, se puede sostener que la profunda crisis de la tradición *judeo/cristiana*, provocada por la modernidad y sus genocidios totalitarios, al mismo tiempo ha dado lugar a un legado de pensamiento crítico —antropológico, filosófico, religioso y artístico— que, en un considerable esfuerzo de *anamnesis*, representa uno de los vectores claves de resistencia, preñado de posibilidades espirituales dentro de la oscuridad contemporánea.

En verdad, Lluís Duch, al entregarse a la tarea de la concentrada exposición de este periplo fundamental en torno de las consecuencias reflexivas de la *shoah*, como paradigma de las estrategias contemporáneas del mal, está abordando, con la gravedad y el saber requeridos, la vasta y compleja tarea delineada por G. Steiner cuando escribió:

Sólo una escala de valores teológico-metafísica, sólo un conocimiento preciso de la fuerza vital de las metáforas y los simbolismos teo-

lógico-metafísicos en la conciencia y en la subconciencia de Occidente, puede arrojar luz sobre la etiología, sobre la dinámica causal del odio al judío del experimento de Auschwitz como algo que se fraguó en el corazón de la historia y la cultura europeas.⁴³

En el corazón de este complejo campo dilemático expuesto, - en torno a las posibilidades de la imagen de Dios después de Auschwitz, las cuales se exhiben con toda su móvil contradictoriedad, propia del *polifacetismo*, cuando se intenta, incluso dentro de una misma época histórica, responder a las “preguntas fundacionales”, en este caso acerca del *Yahvé* del judaísmo y del Jesucristo del cristianismo -, entre otras de las proposiciones analizadas por Duch, destaca la sostenida por el filósofo judío-alemán Hans Jonas (1903-1993), autor del famoso libro *El principio de responsabilidad*.⁴⁴

Hans Jonas con motivo de la concesión, en 1984, del premio Dr. Leopold Lucas de la Universidad de Tübingen, pronuncia la conferencia: “El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía”, en donde opta por abordar la cuestión mediante la narración plástica de un mito. Dice Jonas, “un *mito* inventado por mí mismo” acerca de Dios, acerca de la “esfera que se halla más allá de lo cognoscible”.

El “mito” que la imaginación reflexiva de H. Jonas confecciona y narra en esa ocasión, además de ser el brillante despliegue de una alta “conciencia autocritica”,⁴⁵ resulta a todas luces conmocionante. Tan sólo baste aquí referirnos a una de las aristas del tan singular poliedro *narrativo* propuesto por el filósofo. Se trata del fragmento en que Hans Jonas incursiona en el problema, tan caro a la tradición teológica judía, en torno de los “tres grandes atributos de Dios”: Omnipotencia, Bondad, Comprensibilidad. Tras plantearse el dilema, el pensador toma una decisión:

⁴³ L. Duch, *Un extraño... op. cit.* p. 389.

⁴⁴ Hans Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización técnica*, Herder, Barcelona, 1975.

⁴⁵ Véase, L. Duch, *Un extraño... op. cit.*, pp. 435 a 449.

Después de Auschwitz podemos decir, más decididamente que nunca, que una divinidad omnipotente o bien no sería infinitamente buena o bien totalmente incomprendible (en su dominio sobre el mundo, que es donde sólo podemos comprenderla). Más, si Dios ha de ser comprensible en cierto modo (*auf gewisse Weise*) y hasta cierto grado (*in gewissem Grad*) (y debemos sostener esto), entonces su ser-bueno debe ser compatible con la existencia del mal, y sólo puede serlo si no es *omni*-potente. Sólo de esta manera podemos seguir sosteniendo que es comprensible y bueno y que, sin embargo, existe el mal en el mundo. Y puesto que ya vimos que el concepto de la omnipotencia es en sí mismo dudoso, es este atributo del que debemos prescindir.⁴⁶

¡Debemos prescindir del atributo de la Omnipotencia en nuestra imagen de Dios! Tal es la sorprendente magnitud de la propuesta de Hans Jonas. Como observa L. Duch, el filósofo judío-alemán, está tratando de explicar el silencio, la no intervención de Dios para evitar los horrores del Holocausto; “*no intervino no porque no quiso, sino que no intervino porque no pudo*” –dice Jonas; y, con ello, está recurriendo a la idea del acto divino de la *autorretracción* (*Selfbstzuriücknahme*) de Dios, inspirada en la noción cabalística de *Tsimsum*, o *autolimitación* del poder de Dios, para así dar paso al libre desenvolvimiento del mundo creado, al hombre mismo y a su historia. Una idea a la que con anterioridad habíamos aludido y que Jonas despliega admirablemente en la narración de su mito, añadiéndole los factores del conocimiento científico actual sobre la legalidad del desenvolvimiento del cosmos y de la historia natural y humana.

De modo tal que, “con la creación de un mundo que no es Dios, pero que *da su respuesta a Dios*”, la autolimitación de Dios es también un proceso de *autohumillación* divina, de su omnipresencia y sufrimiento de eterno amor. Todas las criaturas deben su existencia a la autonegación divina, Dios ya no tiene nada más que dar. Expresa H. Jonas, “Ahora le toca al ser humano darle lo suyo a Dios. Y lo puede hacer procurando, en los caminos de la vida, que no se convierta en motivo para que Dios se arrepienta de haber permitido el devenir del mundo”.

⁴⁶ *Idem.* p. 445.

Por esta senda, H. Jonas desemboca en una posición semejante a la de E. Levinas porque, lo que con la autorretracción comprensible de Dios se pone fundamentalmente en juego, es la *responsabilidad* del hombre; los seres humanos son los responsables del mal que existe en el mundo. Ni la Providencia, ni la necesidad dialéctica son responsables de Auschwitz, sino los hombres mismos, si estos desean mantener su humanidad tienen la obligación de combatirlo; una responsabilidad no sólo meramente para con el hombre sino de y para con Dios, “que sufre, que cambia, que se preocupa”.⁴⁷

Con su alocución en Tübingen, el filósofo Hans Jonas, estaba amplificando la honda convicción que ya había escrito en 1962.

Y quiero creer esto: que en las alturas se lloró ese desperdicio y esa rapiña de vidas humanas; que un gemido –y luego ira– fueron la respuesta al grito ascendente del sufrimiento infame, el terrible daño causado a la realidad y posibilidad de cada vida perversamente victimada, cada una de ellas un frustrado intento de Dios [...] ¿No hemos de creer que el inmenso coro de lamentos que se alzó en nuestra época ahora pende sobre el mundo como una oscura y acusadora nube? ¿Qué la eternidad nos mira con desprecio y desaprobación, ella misma malherida y alterada en sus profundidades?⁴⁸

Así, pues, dentro de la impactante travesía de la autocrítica del cristianismo a través de las meditaciones teológico/antropológicas del pensamiento judío, expuesta en la 5^a parte de la obra, a la manera de *prolegómenos* imprescindibles para arribar a un nivel de problematización contemporánea, nuestro autor, al mismo tiempo, va facetando y ampliando la temática de la posible zona de convergencia hacia el diseño de una imagen de Dios y del hombre que guarden una relación de *simetría*, “basada en la misericordia, en la justicia y la libertad”; acorde con la concepción de que la imagen de Dios en nosotros, no es un *a priori* conceptual y dogmático sino un compromiso y acción para con el prójimo, que se verifica como un *a posteriori* ético. La visión que va ela-

⁴⁷ *Idem.* p.447.

⁴⁸ *Idem.* p. 448.

borando Lluís Duch guarda analogía y compatibilidad con el horizonte ético/religioso e histórico *después de Auschwitz* al que arriban Hans Jonas y Emmanuel Levinas, entre otros autores. Escribe Duch:

El interrogante capital ¿Dónde estaba Dios en Auschwitz? tiene por respuesta algo tan sencillo como incomprensible: Dios estaba, tuvieron o no conciencia de ello, en todas y cada una de las víctimas del Holocausto, y continúa estando presente en todas y cada una de las victimas de los múltiples holocaustos del siglo XXI. La imagen de Dios no es una invariable histórica de carácter proposicional o visual, ajena a las peripecias y desastres del ser humano concreto, sino que es “rostro-dependiente”: “Si alguno dice -Yo amo a Dios-, pero odia a su hermano, es mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve [1 Juan 4,20]”.⁴⁹

5

Históricamente, “Auschwitz”, el “Holocausto”, como paradigma del más documentado de los espasmos genocidas del totalitarismo contemporáneo, se encuentra en el centro, es el punto “axial” o gravitatorio de la Segunda Guerra Mundial, una conflagración bélica que costó a la humanidad más de sesenta millones de muertos —de los cuales más de 75% fueron víctimas pertenecientes a la sociedad civil, frente a 25% de las víctimas militares. Como se trató de exponer en el apartado anterior, estos aciagos sucesos no representan una irrupción meramente arbitraria o irracional, sino que se encuentran conectados con los principios esenciales de la racionalidad moderna y sus estructuras sociales, es algo que, como dice G. Steiner, “se fraguó en el corazón de la historia y la cultura europeas”, las cuales, a su vez, fueron el pivote de la *mundialización occidental* de la era actual— y, aquí, decimos “occidental”, en el sentido justo de la expansión de las premisas de la “modernización” planetaria (movilización radical de la *ratio* científico/técnica para la explotación del entorno natural y humano), además de los enclaves de dominación efectivos de las “potencias” económico/políticas y militares.

⁴⁹ *Idem*. pp. 479 y 480.

El periodo de posguerra que le siguió, como bien sabemos, estuvo envuelto por el siniestro horizonte ideológico mundial —y sus correspondientes estrategias prácticas— de la “Guerra fría” y la amenaza de los arsenales nucleares. También por un truncado y fallido duelo respecto de la reciente tragedia bélica, nunca llevado a cabo por las sociedades, la reflexión a fondo sobre el cúmulo de sus consecuencias. Muy pronto, la euforia por la “reconstrucción” capitalista se hizo de la vista gorda ante las guerras neoimperialistas estalladas en diversos puntos del planeta —Corea, Vietnam, los crímenes del maoísmo, Afganistán... y un largísimo etcétera—; el efímero lapso de paz apenas si alcanzó los cuatro meses efectivos en todo el siglo XX. Sin embargo, comenta L. Duch junto con otros autores, un giro religioso, cultural y político de gran envergadura, de carácter “antisistema”, al principio generado subterráneamente, fue adquiriendo cada vez más presencia pública, sobre todo en los países de Occidente. La accidentada sismografía de estas revueltas encuentra sus momentos álgidos al final de la década de los sesenta y en el otoño de 1989 con la simbólica caída del Muro de Berlín, que como auténtico derrumbe del “telón de acero” parecía prefigurar una aurora ascendente para el porvenir del mundo, pero que en los últimos años del siglo y los primeros del que corre, más bien, se presenta bajo un panorama en “licuefacción” (Z. Bauman), como la profundización de la crisis constitutiva de la modernidad y el *continuum* de un mundo en guerra.

La problemáticamente denominada “posmodernidad” o era de la “globalización” de las últimas décadas, posee los acentuados rasgos de la ambigüedad y la provisionalidad. Los grandes principios institucionales —Dios, Democracia, Ley, Estado, Iglesia—, referentes supremos de la civilización occidental, se precipitan hacia su colapso. Las veloces y coercitivas redes técnico/mercantiles, simultáneamente, aíslan y difunden un *individualismo* radical como principio de realidad “social” adecuado a su violenta movilización automatizada. Hombres y mujeres atomizados en la competencia por “sobrevivir”, experimentan una exacerbada angustia y desorientación normativa; el “malestar de la cultura”, como pensaba Freud, producto genuino de la presión civilizatoria es, a su vez, un territorio fértil para la explotación. Un mercado de terapias y sucedáneos “religiosos” colonizan, a altos réditos, la desazón nihilista y

la ausencia de toda auténtica comunidad; pero, aunque alivien parcialmente la ansiedad, no hacen sino reproducir y potenciar sus alcances.

En este vertiginoso contexto, los *mass-media*, la inervación del sector “punta” informático, juegan el papel de argamasa o sistema circulatorio instantáneo para la producción/consumo de los nuevos ídolos y rituales, sujetos a los mismos vaivenes de la moda, se diseña un escaparate de libre oferta “religiosa” cuyos rasgos básicos son el fetichismo y el politeísmo generalizados, dirigidos como modalidades de estímulos *psicológicos* para la elección individualizada. De tal manera que, el panorama contemporáneo de las creencias y concepciones religiosas, de sus imágenes y palabras, no sólo se caracteriza por un proceso de apatía y “des-afiliación” masivas de las Iglesias tradicionales, hacia sus instituciones eclesiásticas y cultos confessionales sino, al mismo tiempo, por una fiebre y “reafiliación” en nuevos cultos y sectas de todo tipo; e inclusive, en ambos procesos, a menudo, se produce el giro hacia al aferramiento doctrinario o “fundamentalista”. Asimismo, en este devenir del bazar de la religiosidad posmoderna, se vuelven por completo borrosas las fronteras. La religión, muchas veces, pasa a convertirse en una mera “religión política” o en una especie de “religiosidad de lo económico”;⁵⁰ a lo que hay que añadir la irresistible atracción por todas las variantes exóticas —“orientalismos”— de religiosidad, como alternativas a la “decadencia de Occidente”.

Resulta en extremo difícil la determinación comprensiva de una amalgama tan polivalente y abigarrada de fenómenos contradictorios entre sí y que, sin embargo, con su “nebulosa místico-esotérica”, tiñen completamente el horizonte de la época. Es frente a esta “hidra com-

⁵⁰ Para el tránsito al amplio cuarto capítulo de su obra, reviste particular importancia el “Excursus: *El dios del capitalismo*”, al final de la 3^a parte, donde L. Duch desarrolla, de modo formidable, una interpretación de un fragmento poco conocido y preñado de sugerencias de Walter Benjamin: “El capitalismo como religión” (1921). “Si el capitalismo es una religión, el dinero es su dios.” “No cabe la menor duda de que el capitalismo es una religión sin Dios, en la que el dinero, sustituyendo a Dios, se ha convertido en el factor determinante de toda la realidad”. Pensamos, que las ideas ahí vertidas por Duch, se hallan muy presentes como clave interpretativa subterránea de muchos tópicos analizados en su exposición de “Dios y la gnosis”. *Idem*. pp. 259 a 272.

pulsiva” ya apuntada, que Lluís Duch, insistiendo en que lo que interesa no es tanto la crisis de las Iglesias sino la crisis de Dios —el modo en que el “interrogante fundamental” cobra forma en nuestros días en la vida de las personas— formula, en el capítulo cuarto de *Un extraño en nuestra casa*, su caracterización de la cuestión religiosa contemporánea como una época gnóstica o de *gnosis* generalizada, impregnada por la búsqueda desesperada de un conocimiento o experiencia salvífica y excepcional en medio de un mundo devastado en sus valores y sumido en la incertidumbre.

Tomando en cuenta los estudios críticos de las fases anteriores de la historia, dominadas por la proliferación de movimientos gnósticos (de modo destacado en el siglo II, en los comienzos del cristianismo dentro del *orbis romano*,⁵¹ pero, también, en el auge de la mística cristiana del siglo XVII tras la Guerra de los Treinta Años⁵² o el gnosticismo filosófico que se extendió entre los románticos durante el XVIII y el XIX) desarrollados por Hans Jonas, G. Quispel y J. Taubes, así como algunos planteamientos de H. Blumenberg y Odo Marquard, nuestro autor coincide en reconocer que en la atmósfera religioso/cultural de la actual época, se produce un agudizado “retorno de la gnosis”, una tendencia hacia una remitificación en sentido gnóstico.

⁵¹ “Actualmente se dispone de una cincuentena de textos gnósticos gracias al descubrimiento de los valiosos escritos que, en 1945, se hicieron en el Alto Egipto (*Nag-Hammadi*); escritos que según la opinión de Kurt Rudolph, son más importantes y extensos que los de *Qunran* y mejor conservados que ellos a pesar de ser quinientos años más antiguos.” *Idem*. p. 284.

⁵² Lluís Duch se ha abocado, también, a la investigación a fondo de este fenómeno del auge de la mística cristiana europea en el siglo XVII, de los “cristianos sin Iglesia” como un movimiento de des-confesionalización de carácter místico, que surgió en los Países Bajos, Francia y sobre todo en Alemania. Una serie de respuestas místicas al mundo, de “cristianismo interior”, que alcanzan el grado de una “segunda Reforma Barroca” al reelaborar la herencia místico medieval y renacentista, proyectando su influencia al Romanticismo y al idealismo filosófico alemán, hasta nuestros días. El estudio de este periodo es realizado por Duch para contextualizar sus valiosos comentarios críticos y traducción del famoso libro del místico Angelus Silesius [alias de Johannes Scheffler, 1624-1677]: *El peregrino querubíco* (Siruela, Madrid, 2005). Al decir de Alois M. Hass, “Angelus Silesius es el escritor más importante del siglo XVII alemán”.

Esta gnosis contemporánea compartiría toda una serie de rasgos análogos con los movimientos gnósticos del pasado: el intento por acceder a un conocimiento de los misterios divinos reservado a una élite, que se convierte en portadora de las claves *esotéricas*; la iniciación individual, como vivencia psíquica, *pneumática*, que accede al conocimiento del *pléroma* (mundo espiritual de los orígenes), volviéndose iluminadora y salvífica en sentido personal; el “desprendimiento” respecto del mal del mundo, de la historia y de los credos constituidos y decadentes. A fin de posibilitar tal “descentramiento” de las leyes mundanas y corruptas, promueve una desobediencia a los lazos coercitivos que, por lo común, se bifurca en dos vías morales, una *ascética*, de total renuncia al contacto con las costumbres del mundo; y, otra, *libertina*, de incitación a la violación orgiástica de las reglas morales.

Fuertemente dualistas en su concepción del mundo y centradas en la experiencia *mística* de la divinidad a través del sí mismo (*Selbst*), por lo regular, las diversas gnosis aparecen como disidencias contestatarias a las religiones reveladas monoteístas (judaísmo, cristianismo, islamismo) y, con ello, dispuestas al sincretismo con las fuentes “arcanas”, orientales, de religiosidad.

Así como los primeros movimientos gnósticos del siglo II reflejaban la angustia del hombre helenístico ante el descoyuntamiento del mundo greco/romano y la consolidación progresiva del cristianismo, también éste fuertemente helenizado en muchos de sus contornos, G. Quispel considera que, en tiempos posteriores, ante situaciones de crisis cultural parecidas, el ser humano ha recurrido a “soluciones idénticas”, por lo que afirma que la gnosis posee el carácter de una “religión mundial” (*Weltreligion*) que, con diferentes formas y fórmulas, irrumpen en situaciones de grave desorientación normativa. Escribe L. Duch:

Estamos convencidos de que, en la actualidad, con designaciones y fisionomías muy variadas, una gran cantidad de movimientos, sensibilidades y actitudes, aunque no sean clasificadas directamente de gnósticas, son, en realidad, formas actuales de gnosis, reactualizaciones de la *Weltreligion* gnóstica en esta primera década del siglo XXI.⁵³

⁵³ L. Duch, *Un extraño... op. cit.*, p. 287.

Siguiendo, también, muy de cerca las ideas de Jacob Taubes, que plantea una doble lectura de la gnosis —una, para el estudio de la gnosis de la antigüedad tardía y, otra, como *palimpsesto* que ayuda a determinar la situación presente⁵⁴—, el antropo/teólogo catalán realiza un recorrido sintético-crítico de esta recurrencia intermitente de la gnosis en el accidentado periplo del pensamiento occidental, precisamente, al intentar sortear las profundas contradicciones y encrucijadas de sus valores civilizatorios. Duch analiza el entrecruce entre tendencias secularizadoras y teístas en la “religión filosófica” de la modernidad, sobre todo, en su variada veta mítico/romántica, y los vaivenes del complejo y polivalente “encuentro” entre los universos espirituales de Oriente y Occidente en la búsqueda de una “hipersíntesis” religiosa, a fin de reencontrar el mito de la “poesía primitiva” y de la “revelación universal”, preconizados por Gottfried Herder (1744-1803). Para la hermenéutica de este denso devenir, Lluís Duch propone la diferencia y coimplicación histórica de “tres tipos ideales” de perspectivas para la comprensión de la existencia humana puestas en acción como polaridades a lo largo de la génesis de la civilización occidental: *razón, fe y gnosis*.

Como el lector puede percibirse, el panorama de la gnosis exacerbada posmoderna no es nuevo, ni brota de la nada, sino que tiene sus antecedentes en preocupaciones y actitudes heredadas en el ámbito de los dilemas del devenir de la cultura occidental. A partir de este sustrato, las calas en el *palimpsesto* gnóstico actual, que efectúa L. Duch, se

⁵⁴ Enorme interés revisten las ideas de Jacob Taubes, en sus investigaciones sobre la escatología de Occidente, acerca de que la gnosis era la ideología histórica de la apocalíptica revolucionaria europea de los siglos XIX y XX (Véase, Idem., p. 322) y que guardan cierto paralelismo con los planteamientos de Eric Vogelin, acerca del carácter gnóstico de las “religiones políticas” del siglo XX, esencialmente el nacionalsocialismo y el estalinismo: “Sus organizadores y ejecutores creían estar en posesión de una visión del mundo que tenía los caracteres de un “conocimiento” (gnosis) secular y anticristiano de los principios ocultos que regían el destino de la humanidad. En manos de unos pocos, esta gnosis permitiría alcanzar una purificación de la raza (nacionalsocialismo) o de la historia (sistema soviético) que, en realidad, era una (auto) salvación ceñida exclusivamente al ámbito intramundano. Dos eran, según la opinión de este autor, los rasgos característicos que, con intensidades diferentes, caracterizaban a las gnosis modernas: 1) la autosalvación del hombre; 2) la divinización de la sociedad.” (Idem., p. 348).

enfocan en tres direcciones, más recientes y muy predominantes, que nutren el temario de la llamada “*New Age*”: la Teosofía, la Ecología y la Psicología de las profundidades, siempre subrayando su incidencia en la auto-comprensión del ser humano y en la consiguiente formalización del discurso y la imagen de Dios.

Baste tan sólo aquí, señalar el sesgo de polarización unilateral de las tres influyentes vertientes como modalidades de gnosis señaladas por Duch, pues aunque cada una de ellas exprese preocupaciones y diagnósticos legítimos ante los acuciantes dilemas de la época, al absolutizar su perspectiva con pretensiones cosmovisionales, no únicamente marcan su disidencia respecto de la tradición judeo/cristiana occidental sino que, al mismo tiempo, pierden la posibilidad de fundar críticamente sus búsquedas.

Las variantes de la *teosofía* occidental, desde el siglo XIX hasta nuestros días, que hallan en Madame Blavatsky a una de sus protagonistas más sonadas, tienden a la identificación del “sí mismo” con la misma naturaleza de Dios. El teósofo busca el sentido escondido de los hieroglifos en el cosmos que presenta, a sus ojos, un *continuum* sin fisuras desde “lo físico” hasta “lo parafísico”, dentro del despliegue de un “emanacionismo monista”. Como la mayoría de grupos gnósticos, la teosofía también es elitista y sus miembros se consideran poseedores de una superioridad espiritual más allá del común de los mortales.

Por su parte, las variantes de gnosis ecologistas o *ecosofía* identifican el “Sí universal” con el gran libro divino de la Naturaleza, cuya clave se encuentra, asimismo, inscrita en el microcosmos humano. Tienen la pretensión, indica L. Duch, de reordenar ontológicamente las relaciones entre el ser humano y la naturaleza, tratando de crear un nuevo paradigma ecológico holístico radical. Por ejemplo, el filósofo noruego Arne Naess distingue entre una ecología superficial (*shallow*) y la “ecología profunda (*deep*)”. Mientras que la primera permanece antropocéntrica y sólo se ocupa de fenómenos parciales como la polución o la destrucción de recursos, etc., la segunda, por contraste, tiene un carácter *biocéntrico* igualitario; se trata de la postulación de una racionalidad finalista que persigue la integración armónica de todas las formas de vida. La *ecosofía* de Naess, que integra nociones del hinduismo, persigue también

la “*Self-realization*”, la realización del sí mismo individual (*atman*) a través del progresivo conocimiento del Sí universal (*brahman*). Citando a Gandhi, establece: “Nosotros somos una gota de agua en la corriente de la vida”, una experiencia dentro del gran flujo de la energía vital que atraviesa el conjunto de la realidad.

Con el tercer grupo de variantes de gnosis, L. Duch, se refiere a la generalizada y muy variopinta constelación de posiciones psíquico/culturales que se han visto impactadas, de modo harto desigual, por las investigaciones de la “psicología de las profundidades”, desarrollada por el psicoanalista suizo Carl Gustav Jung (1875-1961). Para el pensador catalán, el *Selbst* —“Sí mismo”— como clave de bóveda de la teoría jungiana de la personalidad y su dinámica de auto/conocimiento de los “arquetipos del inconsciente colectivo”, al modo de un proceso de transmutación alquímico para arribar a la *conjunction oppositorum* de ambas dimensiones, peca de la misma absolutización gnóstica ahora psicolinizando el antiguo *pléroma*; vaciando por completo la totalidad de los contenidos religiosos y a Dios mismo dentro de la psique.

Para Lluís Duch, es evidente que estas tres vertientes actuales de gnosis, con su radical sesgo hacia la autorrealización o autorredención individual, se nutren y, a la vez, retroalimentan la aceleración sin precedentes del individualismo contemporáneo que, inclusive, permite concluir que nos ubicamos en una “tercera modernidad”. Si bien es cierto que la gnosis actual es una forma que permite que el potencial religioso se exprese más allá de las manifestaciones confesionales e instituciones eclesiásticas, es verdad, sin embargo, que centra todas las esperanzas de salvación en el sí mismo individual. Gross hablará de “epifanía del yo”, Vogelin de “egofanía”. Nos encontramos ante un terreno ambivalente en el cual una especie de “monoteísmo yoico”, mediante un movimiento hacia el sí mismo, convierte al yo en politeísta según la multitud de sus apetencias y la gama de sus identificaciones, proceso que termina por disociar al propio yo. “En la “tercera modernidad” la autorredención va de la mano de la autodestrucción, ya que el yo epifánico quiere escaparse del dolor del propio ser”.⁵⁵

⁵⁵ *Idem.* p. 340.

A la luz de estas consideraciones en torno de la gnosis como *Welt-religion*, de su recurrencia a lo largo de la historia cultural de Occidente y de sus variadas formas de manifestación en las últimas décadas, cobra una enriquecida significación el camino que tomó la consolidación del cristianismo como diferenciación y lucha continua tanto frente a los movimientos gnósticos surgidos en su seno como ante la reanimación, también siempre acechante, de las alternativas politeístas. Combate permanente antignóstico y antipoliteísta que no puede interpretarse como una mera afirmación autoritaria y dogmática de un “monolítismo” inherente a su perspectiva monoteísta sino que, más bien, corresponde a la calidad esencial y diferencial del mensaje religioso propiamente cristiano, radicalmente marcado por su sentido histórico y ético. La “buena nueva” del cristianismo conlleva el riguroso distanciamiento frente a las opciones elítico/individualistas de salvación, así como también, frente a la alternancia indecisa entre entidades divinizadas. El evangelio cristiano permanece unitario en cuanto a la concepción trascendente de Dios y, a la vez, abierto, a través del cuerpo de Jesucristo y de sus imágenes a la inmanencia del prójimo, a todos los seres humanos sin distinción de edad, sexo, color, cultura o formación. Puntualiza L. Duch:

El Dios judeocristiano, porque es radicalmente *com-pasivo* y *co-partícipe* de la condición humana, reclama la desposesión del creyente respecto a sus propios intereses materiales y espirituales: no se trata, por consiguiente, de descubrir quién soy yo en función de yo mismo, sino de la edificación, en el día a día de la vida cotidiana, del “hombre interior” en función de las necesidades y demandas de quienes se encontraban alejados de mí y me eran extraños, y que, como consecuencia de mi respuesta ética, de mi aproximación, van convirtiéndose en próximos y allegados.⁵⁶

Sosteniéndose en esta “autodistinción”, a la vez afincada en la fe y el conocimiento crítico de lo específico de la tradición y de la vocación histórica del cristianismo, Lluís Duch, hacia el final de la cuarta parte de su texto, reflexiona y se distancia, por último, de las proposiciones

⁵⁶ *Idem.* p. 356.

contemporáneas de marcado carácter gnóstico, altamente sofisticadas, desarrolladas por Odo Marquard [que pugna por un *politeísmo* y una *polimítica ilustrados*], Hans Blumenberg [y su elogio de una policracia (*Polykratie*) mítica] y Peter Sloterdijk [que promueve una “nueva” gnosis antiescatológica]. Con indudables diferencias entre sí, y portadoras de sugerentes ángulos críticos respecto de la petrificación religiosa y cultural tanto del cristianismo “oficial” como de las reificaciones escatológicas del racionalismo moderno. Estas más recientes alternativas tienen, sin embargo, como límite, a los ojos de nuestro autor, una comprensión parcial de la complejidad del fenómeno gnóstico actual, así como de la intrincada crisis que experimenta el devenir del cristianismo.

Antes de concluir este ya muy extendido comentario a *Un extraño en nuestra casa*, no quisiera dejar de observar respecto del diálogo entre Oriente y Occidente, entre ambas religiosidades y espíritus culturales —y, aquí, entendiendo por “Oriente” todos los *otros* “orientes”, no/occidentales, en su variedad pre/moderna y sus conflictivas contemporáneas, es decir, asiáticos, africanos, americanos y oceánicos, que en el cuarto capítulo del libro, más bien sólo es tocado en la tendencia equívoca u “orientalizante” de proyección de los complejos y anhelos que el pensamiento filosófico/religioso occidental, con sus “mil modulaciones” de “ideología colonial”, ha superpuesto en su captación de *lo oriental* (a tal punto, que le transforma en una fantasmática alteridad)—, que dicho diálogo queda, no obstante, según Duch, como uno de los grandes retos para el siglo XXI.

En efecto, pienso que las otras civilizaciones y universos religiosos “Orientales” no sólo aparecen en el horizonte Occidental como ofertas exóticas y tentadores sucedáneos en el “mercado religioso”, sino que traen también consigo la riqueza plural y políglota de la memoria y la *sapiencia* vital del “decir” e imaginar a Dios, con sus diferencialidades específicas a lo largo y ancho de la experiencia humana, siempre geográfica e históricamente determinada. Diálogo tolerante y comparativismo abierto entre Oriente y Occidente, con el cual se autoesclarece de paso, la propia y peculiar senda del cristianismo, al tiempo que se proyecta hacia una posible, auténtica, constelación *ecuménica* de los hombres y los pueblos, de sus diversas “encarnaciones” y trascendencias,

más allá de la subordinación a un humanismo abstracto/universal y más allá, también, del totalitarismo mundial de la “Historia” dominante. Es necesario recordar, por lo demás, que en la secuencia del devenir de las tradiciones bíblicas, el más próximo prójimo al judaísmo y al cristianismo, es el Islam. Las intermitentes referencias al pensamiento de Henry Corbin, que realiza L. Duch, abren la brecha en esa dirección dialógica.

Por supuesto, considero con el autor que el diapasón que debe orientar la eventual “armonización” dialógica entre las diferentes tradiciones religiosas, en un sentido *logo-mítico*, es el rasgo de “*Tiefe*” (profundidad), que Paul Tillich expresa como contundente criterio de principio:

El camino hacia esta meta [el encuentro de las diversas religiones] no consiste en el rechazo de la propia tradición religiosa a causa de una idea universal, que no sería sino una abstracción. El camino conduce más bien a la profundidad (*Tiefe*) de la propia religión [...] En la profundidad de cada religión viviente hay un punto en el que la religión como tal pierde su importancia y aquello a lo que ella apunta, justamente por mediación de sus peculiaridades, crea libertad espiritual y con ella una visión de lo divino, que está presente en todas las formas de la vida y de la cultura.⁵⁷

El conjunto de la compleja labor movilizada por Lluís Duch en su libro *Un extraño en nuestra casa* posee, precisamente, la cualidad de *Tiefe*—“profundidad”—, en el sentido enunciado por P. Tillich, como la tensión que anima, en todo momento, su quehacer y su compromiso en profundidad con la propia tradición judeocristiana en devenir. Una empresa de reflexión y escritura tenaz en extremo y, también en cierto modo, una tarea ingrata para la hora actual embebida, nuevamente, por el *bluuf* iconoclasta tan típico de la futurología nihilista de la modernidad, que destruye todos los nexos de la memoria, suprimiendo la llamada *Zajor!*—“¡Recuerda!”—, y que escapa hacia cualquier panacea

⁵⁷ *Idem.* p. 184.

gnóstica y exótica, trazando, en el fondo de su agitación, un círculo vicioso que celebra, ocultándolo, el presente horror de lo dado.

Pero así como en la filosofía de Nietzsche, el “último hombre” de la era del nihilismo tiene que penetrar hasta la profundidad del nihilismo para poder arribar a una *transvaloración* que pueda ir más allá de él, la hermenéutica *logomítica* de L. Duch asume y profundiza, hasta sus últimas consecuencias, la quiebra del cristianismo como religión de masas en Europa y, tal vez, en el resto del mundo; quiebra irreversible en el futuro inmediato que es solidaria al marco del auge del gnosticismo posmoderno y los brotes regresivos de su conversión *fundamentalista* en “religiones políticas”. En las proposiciones del monje y pensador catalán, consideramos que también opera una *transvaloración* peculiarmente interpretativa, hermenéutica, no tanto para desplazar o anular los valores —religiosos, cognoscitivos, éticos, estéticos y *estructural/ontológicos*— del judeocristianismo, como en el caso de Nietzsche, sino para desaprender sus anómalas interpretaciones habituales y reaprenderlas de nuevo en su sentido *abierto*. Lo que la reflexión de Duch *transvalora* es nuestro modo de interrogar/responder y crear las imágenes del Dios cristiano. Una tal *renovatio* de la corporeidad de Jesucristo a través de los rostros del prójimo, situado cotidianamente en la historia, y que nos reta a una respuesta ética, conllevaría la superación de la radical *extrañeza* que rodea a las imágenes y experiencias que actualmente nos hacemos de Él. Escribe Duch:

...Dios no es un nombre más o menos desacreditado, sino El Vidente por antonomasia, fuente, a la vez de inquietud y alegría, de zozobra y de esperanza, de interrogantes angustiosos y de confianza inasequible al desaliento.⁵⁸

La transformación en el modo de preguntar, orar y meditar, de simbolizar o “dar forma” a Dios, trascendiendo la fijeza abstracta y dogmática que le ha desfigurado, y ponerle encarnado, al rojo vivo, en las situaciones más insospechadas e incomprensibles —ahí donde se movilizan las “cuestiones fundacionales”: Dios, porqué la vida, la muerte, el

⁵⁸ *Idem*. p. 34.

mal, el amor, el odio...—, implica no sólo el ejercicio de una conciencia crítica como exigencia de toda auténtica *peregrinatio* religiosa sino, a la vez, su irrupción *sapiencial* en una practicidad que cambie nuestra vida y relación con los otros. En este último sentido, en el marco de la situación contemporánea, el futuro del cristianismo no obedece al de una religión concensuada de masas sino a las arriesgadas búsquedas del cuerpo de Cristo que han devenido en una diáspora.

La lectura de *Un extraño en nuestra casa* no sólo impacta en esta doble dimensión de crítica hermenéutica y llamada *sapiencial* a la cuestión/visión de Dios sino, simultáneamente, posee en muchos de sus pasajes, la fuerza del aforismo *místico*, de ese “choque” que Lluís Duch captó en Angelus Silesius, donde “el pulso dinámico de la palabra intentó superar los límites del lenguaje”, para, de golpe, hacernos partícipes del misterio, de lo Inefable. Así, Duch despliega los destellos de un dilatado archipiélago, que se abre en la oscuridad, tras el incontable tiempo de meditación sobre la piedra de toque que había dejado latente el místico de Silesia en uno de sus fragmentos:

Dios, el Dios escondido, llega a ser conocido y familiar
Mediante sus criaturas, que son sus huellas.

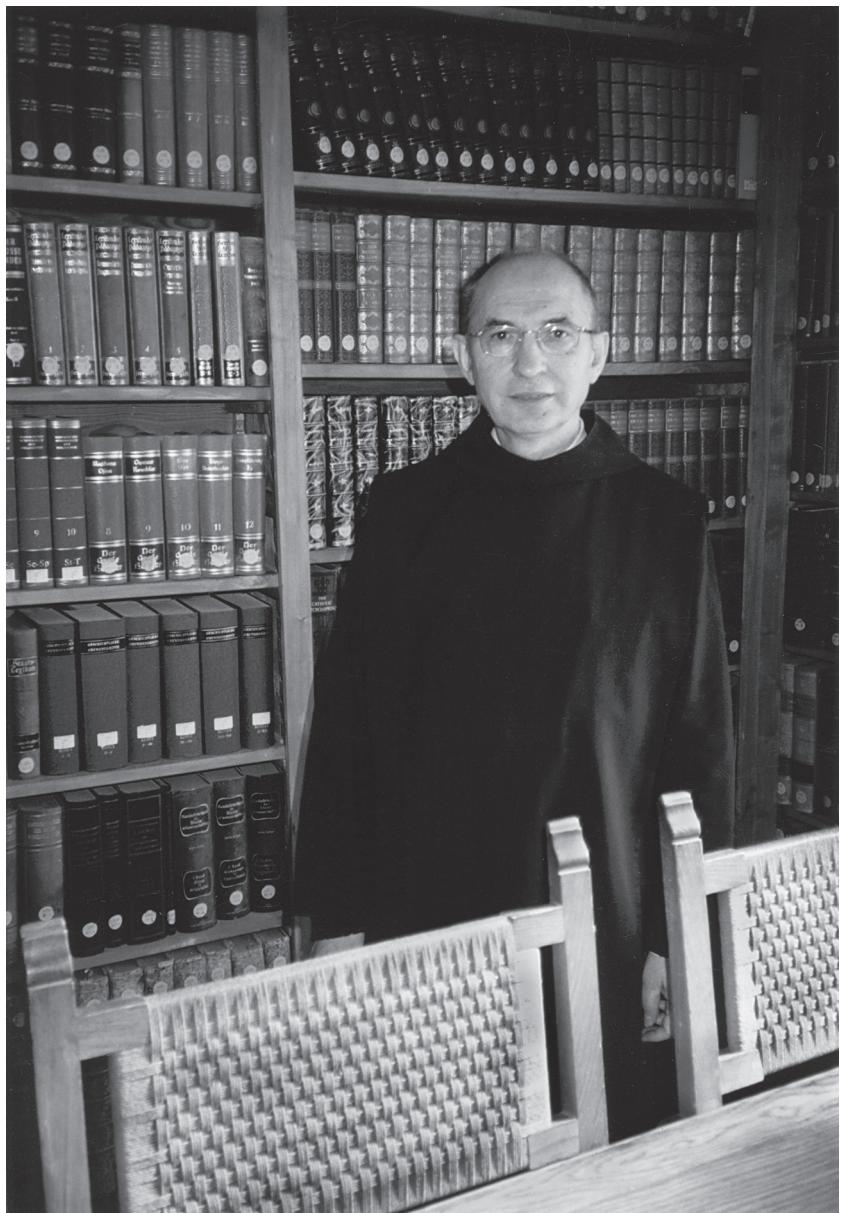
Angelus Silesius [*El peregrino querubíco*]



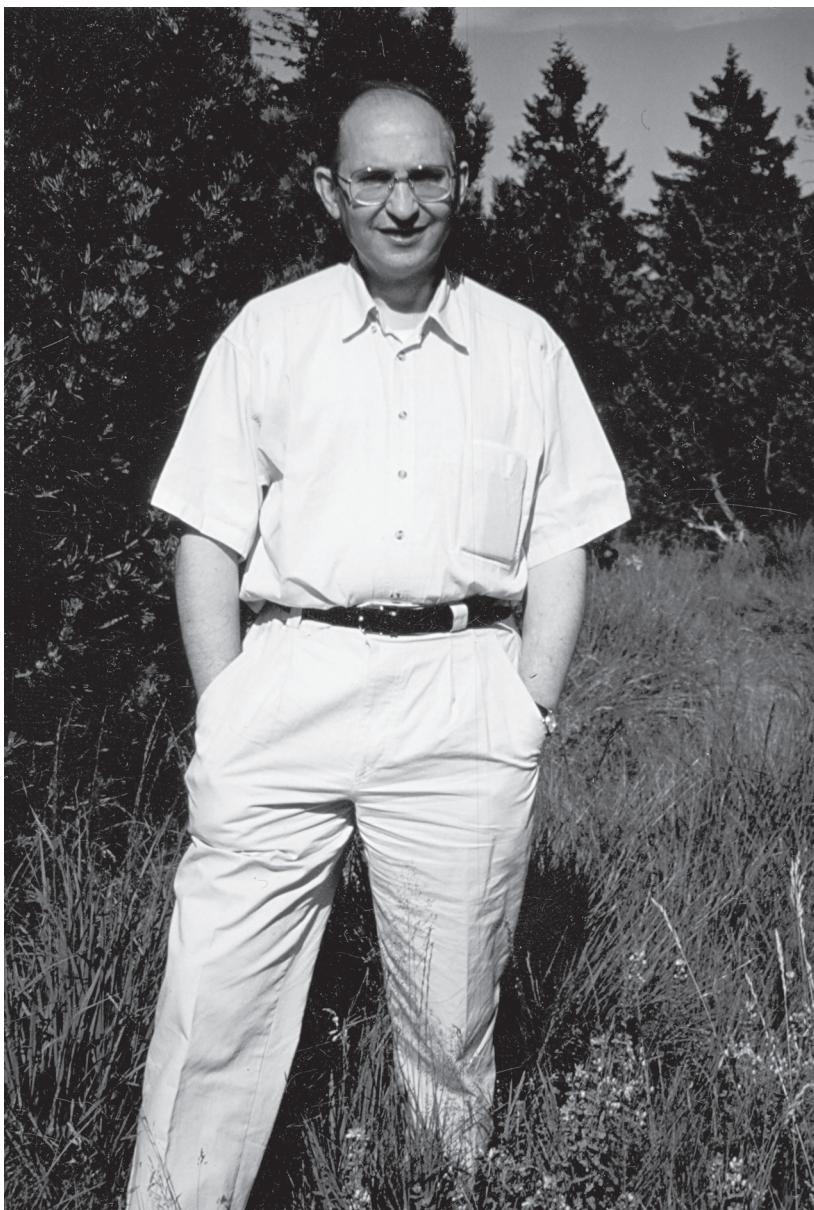
Lluís Duch con José M. Mardones



Lluís Duch con Jaume Pòrtulas, Barcelona



Lluís Duch en la Biblioteca de Montserrat



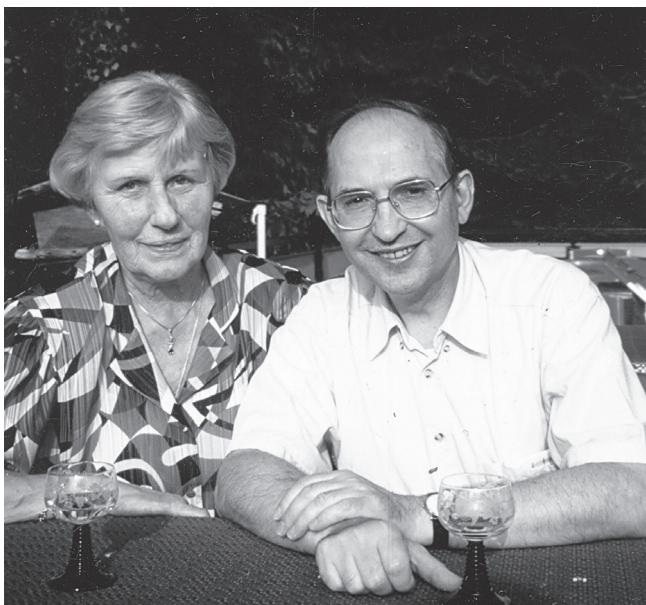
Lluís Duch en Klosterreichenbach, Selva Negra



Lluís Duch en Chalcatzingo



Lluís Duch con Manuel Escuin, Barcelona



Lluís Duch con Frau Ursula Wiegand, Klosterreichenbach, Selva Negra

IV

Entrevista con Lluís Duch: *del trayecto
autobiográfico al proyecto antropológico*

por BLANCA SOLARES Y MANUEL LAVANIEGOS

1. Incipit vita nova

- *¿Si las semillas últimas de toda vocación se hunden en la infancia, qué recuerdo infantil te llevó a ser monje y luego filósofo?*

Mi infancia, a pesar de las enormes dificultades y temores de aquellos tiempos, fue muy feliz, con todas las ventajas e inconvenientes de ser hijo único. Hasta el momento del servicio militar nunca tuve la menor intención de hacerme monje. ¿Se puede hablar de conversión? Creo que sí o al menos así lo veo yo después de 45 años de estancia en el monasterio. Mirando retrospectivamente el transcurrir de mi existencia, creo que todo se ha desenvuelto mucho mejor de lo que era previsible. Es evidente que he cometido muchos errores pero, si se puede hablar así, han sido errores que han redundado posteriormente en situaciones positivas (o, al menos, eso es lo que me parece ahora). De niño era muy sociable, pero, según me cuentan, bastante “mandón”, con una cierta capacidad de seducción. Uno de mis grandes amigos de infancia y adolescencia fue Ernest Lluch, que fue ministro de sanidad en tiempos de Felipe González, vilmente asesinado por ETA. Éramos, como se dice en catalán, “dos galls en un mateix galliner”. Siempre estábamos peleándonos, pero no podíamos pasar el uno sin el otro. Usábamos el parecido de nuestros apellidos para confundir a profesores y prefectos de disciplina, incluso nos sustituímos en los castigos que día a día también nos imponían por nuestra conducta bastante exaltada. Fuimos en

aquellos años realmente felices. Tal vez un poco inconscientes si se tiene en cuenta que, en pleno franquismo, la gran mayoría de niños y niñas de nuestra edad lo pasaban muy mal en casi todos los sentidos. Desde los trece o catorce años, fui consciente de que éramos una especie de “resistentes”, que no podíamos dejar que nos sometieran y humillaran. En la escuela, el uso público y privado del catalán estaba rigurosamente prohibido. Justamente por eso, en todas partes, hablábamos a gritos en catalán y proclamábamos que pensábamos en catalán y, cosa de niños, anunciábamos que el Barça era maravilloso. A pesar de lo que «literariamente» se dice y escribe (después, aquellos años han sido muy rentables), nuestra sociedad era muy liberal. Organizábamos fiestas, bailes, excursiones, celebraciones de Año Nuevo, etc. con nuestras amigas sin mayores problemas e, incluso, manteníamos con ellas relaciones más o menos estables desde los catorce o quince años.

Nunca me he sentido filósofo. Es una palabra demasiado grande para mí. Me considero sencillamente un ser humano interesado por todos los aspectos de la fascinante y, al mismo tiempo, arriesgada aventura humana. Desde mi punto de vista, el hombre no tiene una determinación absoluta y exclusiva. Puede ejercer muchos oficios, puede realizarse de muchas maneras y en muchos estados. Y puede (debería poder) *rectificar*. Tal vez la máxima pobreza y humillación de tantos centenares de millones de seres humanos es que no tienen la más remota posibilidad de rectificar, no pueden desandar el camino recorrido, iniciar nuevas rutas, soñar que pueda haber algo nuevo y sorprendente en su existencia. He tenido la inmensa fortuna de poder seguir, en cada momento, fuera y dentro del monasterio, el camino que me parecía mejor, incluso, con cierta frecuencia, dando largos rodeos. Siempre he creído que uno de los peligros más destructores de la humanidad del hombre es el agarrotamiento que produce el temor a equivocarse y la consiguiente necesidad de rectificación. Eso es observable de manera muy explícita en las personas que tienen *poder* (a menudo no tienen ninguna *autoridad*). Están como agarrotadas, secuestradas por su poder que, con frecuencia, es ridículo. Vistas las cosas en perspectiva, considero que ha sido una gracia estupenda que nunca haya tenido que ejercer ningún cargo. Ya he tenido suficientes problemas con dirigirme a mí mismo.

- En largas etapas de tu vida parece haber dos travesías o pasiones que te ocupan largamente, los estudios de bioquímica y los de teología, ¿media entre ellos alguna conexión, como pensaba Bloch, con un horizonte sostenido hacia una imagen de la totalidad en proceso?

En el momento de entrar en el monasterio (1961), dejé atrás muy a gusto la “etapa química”. En los primeros setenta, dejé atrás mi “etapa teológica”, lo que convencionalmente se entiende por teología, porque había llegado al convencimiento de que Dios sólo es pensable y expresaible a partir del hombre. Por eso cambié la teología en sentido ortodoxo por algo, tal vez, llamado “antropología”, que me permitiera aunar en un mismo movimiento la búsqueda de Dios y la del hombre. Empecé a tientas, sabiendo que buscaba algo, pero sin saber exactamente qué. De hecho, mi tesis doctoral sobre la interpretación del mito (1973), tal como lo propone Mircea Eliade, me abrió una panorámica que, en principio, me alejaba de las corrientes intelectuales en aquel entonces preponderantes: el marxismo, en su versión soviética, y los existencialismos en su versión heideggeriana o sartriana. En Alemania, descubrí otro marxismo, el llamado “marxismo cálido”, con el que aún me siento bastante identificado. La inmersión alemana fue uno de los mejores eventos que he vivido y que ha marcado toda mi trayectoria posterior. Alemania es un país excelente para estudiar, no para vivir —y yo soy decididamente mediterráneo. Tengo que reconocer que mi relación con Eliade ha sido muy crítica. Durante los años sesenta y setenta del siglo pasado, en pleno auge de los marxismos, a diferencia del momento presente, era un personaje muy poco reconocido e, incluso, denigrado por el *establishment* académico. Se le acusaba de irracionalista, de esencialista, de fascista, etc. Todas estas acusaciones, en parte fundamentadas y en parte no, hicieron que me acercara a su pensamiento con simpatía porque entonces, como ahora, todos los totalitarismos me parecían execrables y ruines. Creo que penetré bastante a fondo en las distintas etapas del complejo universo eliadeano. En parte su furor antihegeliano me gustaba, pero en parte también me producía una cierta inquietud porque, juntamente con su “terror de la historia”, reducía la realidad histórica, ética en definitiva, del ser humano, a algo aleatorio y más bien

desechable porque siempre, de una manera u otra, ensuciaba las manos. En la actualidad, lo que me interesa más de Eliade son sus *Diarios* y, sobre todo, su gran novela *La fôret interdite*.

Tengo que reconocer que, a pesar de mi alejamiento de la teología en sentido oficial, lo teológico siempre se ha encontrado presente en mi reflexión a través, por ejemplo, del símbolo, la mística, la pasión ética, la duda como expresión de lo que realmente somos y anhelamos, el testimonio de quienes para mí han sido —y son— personas ejemplares, el allende y su relación (o no) con el aquende, etc. En el fondo, mi último libro (*Un extraño en nuestra casa*) es, desde una perspectiva más o menos teológica, un ajuste de cuentas conmigo mismo y con la Iglesia a partir de esta presencia ausente, para mí determinante, que es Dios. Personalmente, no me interesan las cuestiones relativas a Dios “en sí”, sus atributos, su esencia, etc. De una manera un tanto detectivesca, lo que realmente me atrae es intentar seguir las huellas, casi siempre muy desfiguradas y ambiguas de Dios, en la vida cotidiana de los humanos. Descubrir o intuir los implícitos en los explícitos, lo que esconden las imágenes más allá de su materialidad idolátrica, es algo que me fascina. Eso pone en movimiento el “trabajo de la memoria”, que ha sido uno de los temas fundamentales de mi reflexión: lo que queda de lo que desaparece, los aposterioris producidos por el recordar a causa de los retos del presente, el futuro del pasado, como le gustaba decir a Bloch.

- ¿*Tus años de juventud están marcados por la guerra y experiencias de muerte, cómo han marcado tu vida y tu obra? ¿Tú que das tanta importancia a la biografía, qué aspectos de tu periplo consideras decisivos en tu propio trayecto?*

Es verdad. La guerra y la muerte han estado presentes en mi vida desde muy joven. Casi siempre he tenido la impresión de que vivíamos de propina. Como dice la poetisa alemana Gertrude von Le Fort, la auténtica esperanza se encuentra junto a la desesperación. Porque soy un poco (o bastante) pesimista, me considero una persona esperanzada, que intenta sacar el máximo provecho y gozo del momento presente. Es, si se quiere, una forma que pretende practicar el *carpe diem* de ma-

nera confesadamente *no* hedonista. Creo que todo lo que he escrito es francamente autobiográfico o, tal vez mejor, son sucesivas relecturas de mi vida en contextos nuevos y con impulsos nuevos. He tenido la inmensa suerte, en ámbitos cléricales y no cléricales (incluso anticlericales), de conocer y mantener amistad con personas realmente *buenas*, que me han permitido experimentar a través de su propia vida, para utilizar una expresión de Max Horkheimer, que ni el mal ni la muerte tendrán la última palabra. Hay, biográficamente hablando, dos momentos cruciales en mi vida: la muerte de mi madre y el servicio militar. El primero representó la ruptura de mi yo más íntimo, el final de un mundo, la total irreconciliación conmigo mismo, con el mundo y con Dios, la victoria indiscutible de la negatividad. El segundo, por extraño que pueda parecer, me abrió a un nuevo mundo, a la feliz sensación de que la vida continuaba, al hecho de que era fantástico eso de continuar vivo en medio de hombres y mujeres. Y eso me permitió plantearme mi futuro en términos de esperanza y ya no de desesperación. En los largos y tediosos meses de campamento militar, tuve tiempo para revisar a fondo lo que hasta entonces había sido mi vida, para hacerme a la idea de que el pasado ya no me pertenecía y, sobre todo, que no podía determinarme como lo había hecho hasta entonces. Fue el *incipit vita nova* tan estimado por Bloch. Me puse a buscar con el ánimo de que el mejor encuentro es la misma búsqueda, porque la felicidad del hombre, creo, *in statu viae* (como dice San Agustín), se encuentra en lo definitivo que hay, casi siempre escondido y disimulado bajo mil rostros y gestos, en lo provisional. Fue entonces cuando empecé a leer, y continúo leyendo, las *Pensées* de Pascal, que es uno de mis libros de cabecera. “No me buscarías si no me hubieras encontrado”. O lo de Agustín: “Busquemos como buscan los que han de encontrar. Encontremos como encuentran los que han de seguir buscando. Porque el hombre que llega al final no hace sino empezar”.

La muerte ha estado siempre presente en mi vida porque, siendo muy joven, experimenté de muy cerca el morir de mis seres más queridos. De hecho, el primer libro que publiqué después de la tesis doctoral fue un pequeño texto en catalán sobre la muerte (1976). Por aquel entonces, para mí, la muerte era –y continúa siendo en la actualidad– lo

indecible, la total otredad de la vida, o sea, lo totalmente desconocido y desconcertante que llevamos en lo más profundo de nuestro ser y que, de manera inconcebible, también pertenece a la vida. Pero, incluso en los años salvajes de mi juventud, ya tenía el íntimo convencimiento de que había alguien que nos esperaba al otro lado del río. Después, poco a poco, se afianzó en mí la idea de que la única preparación posible para una buena muerte era una buena vida. De ahí, creo, surge el interés por lo ético que, de una manera u otra, siempre está presente en todos mis escritos. Es innegable que la influencia del gran pensamiento judío contemporáneo (Buber, Rosenzweig, Levinas, Chalier, etc.) me ha ayudado mucho en este sentido. En los ambientes en que me muevo, a menudo marcados por un dejé antisemita, me sulfuro ante el profundo desconocimiento de lo que la cultura semita ha aportado a nuestra propia cultura. Eso no significa que no reconozca la gravedad de la situación palestino-israelí. La existencia del Estado de Israel plantea un sinfín de cuestiones. Me acuerdo de lo que me decía una mujer judía hace un montón de años: "Ahora que los judíos tenemos un Estado, ahora hemos perdido el sentido del humor".

- *A veces se perciben en tu escritura ciertos tonos expresivos que reconnectan con el misticismo del paisaje, ¿se alía esto a tu afición, como la del pintor Caspar D. Friedrich, a escalar las montañas y subir hasta las cimas?*

Sobre todo en mi adolescencia, la montaña fue para mí y para muchos de mi generación extraordinariamente importante. Era una llamada a la libertad en medio de una atmósfera opresiva y gris, que pretendía controlar todos los resortes de la vida. Recuerdo con alegría los campamentos de verano y de Pascua, las travesías de ocho o diez días por los Pirineos, los momentos culminantes de la escalada, las confidencias que sólo se hacen en una noche estrellada. Creo que había un componente místico en todo aquello, que nos compensaba del vacío del día a día y nos permitía formular eso que Ernst Bloch llama los "sueños diurnos". Aunque, ciertamente, se tendría que dilucidar qué se entiende por "misticismo". Nunca he sentido la nostalgia del campo. Me considero un ur-

banita total, aunque creo que la montaña me ha permitido realizar eso que Eliade denomina “rupturas de nivel”. Para mí, la montaña siempre ha sido un paréntesis, a menudo muy importante y terapéutico, en mi vida urbana. De la misma manera que me gusta caminar por el monte, también me gusta “callejear” por los barrios antiguos de las ciudades, sobre todo de mi ciudad natal, Barcelona. Al menos en mi infancia y primera adolescencia, el mar ejerció sobre mí una enorme atracción. Pasaba los veranos en un pueblo de pescadores cerca de Barcelona y me deleitaba escuchando la narración de leyendas sobre contrabandistas y aventuras marítimas de los viejos pescadores, unos narradores increíblemente dotados que, durante largas horas, nos tenían a sus pies, a nosotros, bastante bulliciosos y “gamberros”, como mansos corderos. Creo que, por mi parte, la afición a la novela policíaca y la adopción de unas posiciones un tanto anarquistas vienen de aquellos tiempos, que son para mí una especie de paraíso perdido o de “edad de oro”, aunque tengo el profundo convencimiento de que, por más que lo busque y lo desee, jamás llegará a ser un paraíso reencontrado. Y tal vez es mejor así.

2. La coimplicación *mythos-logos*

- Tanto en tu libro *Mito, Interpretación y Cultura* (1998) como en la Presentación a tu cargo del ya clásico *Diccionario de las Mitologías*, dirigido por Yves Bonnaffons, haces una extraordinaria síntesis de las principales interpretaciones actuales del mito, sobre todo, de aquellas provenientes del ámbito germánico (M. Frank, Heinz Reinwald, Kurt Hübner, Leszek Kolakowski, Odo Marquard, Christoph Jamme), lo que enriquece, notablemente, la perspectiva de análisis francesa. Tu revisión, además, actualiza las tendencias metodológicas que con posteridad a la propia edición francesa del *Diccionario* (1981) se imponen en la comprensión de los universos míticos. A la luz de todas estas contribuciones, ¿qué podemos entender hoy por mito?

Lo primero: el mito también es *palabra*, es palabra narrada, no es explicación. Creo que es importante insistir en la irremplazable función de la narración en la existencia humana. Según mi opinión, “ilustración” y “romanticismo” no son solamente dos períodos históricos concretos, sino que además expresan dos posibilidades inherentes a la condición humana, dos “tipos ideales”, si se quiere, à la Max Weber. Hay períodos históricos y temperamentos personales que subrayan más intensamente lo romántico (imagen, narración, intuición, nocturnidad, alusión, etc.) y otras que hacen hincapié en lo ilustrado (concepto, abstracción, diurnidad, “ideas claras y distintas”, etc.). Sin embargo, ambas tendencias no son exclusivas, sino que actúan complementariamente (yo prefiero decir “coimplicadamente”) en la existencia concreta del ser humano y de los grupos humanos. Según me parece, en el momento presente y desde hace unos treinta o cuarenta años, nos encontramos ante un cambio de perspectiva respecto a los dos ejes de la modernidad de origen ilustrado: la *razón* y la *historia* o, si se prefiere, el *logos* y el *mythos*. En relación con esta problemática, creo que los análisis del epistemólogo checo Kurt Hübner son fundamentales. La razón de origen ilustrado, que es una razón histórica como todas las demás, anhelaba fundamentarse en un esquema evolutivo, progresista y acumulativo: el paso del *mythos* al *logos* (en ese sentido es ejemplar el libro de Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 1941), que se expresaba también mediante la idea de *progreso*, acompañada en Occidente, por la idea del *éxito*. Hübner afirma que, en la existencia humana, no se da ni el paso del mito al logos ni el del logos al mito (como pretendieron algunos movimientos políticos y religiosos del siglo XX), sino que, incansablemente, en el ser humano, mito y logos, imagen y concepto, procedimientos intuitivos y procedimientos deductivos e inductivos, se encuentran coimplicados. Eso significa que siempre se da el logos en el mito y el mito en el logos. Toda narración contiene elementos lógicos, y todo discurso lógico contiene elementos míticos. Lo sepamos o no, lo queramos o no, en todos los momentos de nuestra existencia ser hombre o mujer implica la imposibilidad de renunciar a lo mítico y a lo lógico, al azar y a la necesidad, al imperativo y al presente.

Con referencia directa a lo mítico: constantemente estamos sometidos a procesos de “desmitización-remitización”. Porque, tanto mítica como lógicamente, a causa de la finitud inherente a la condición humana, jamás estamos en condiciones de alcanzar, si se quiere expresar en términos hegelianos, la dialéctica del concepto, es decir, “lo mítico” o “lo lógico” en sí, siempre necesitamos del primero para configurar al segundo y de éste para formular las expresividades (narraciones) de aquél. Por eso he propuesto el término “logomítica” para expresar la situación paradójica del ser humano, que siempre se halla entre las diurnidades (lo ilustrado) y las nocturnidades (lo romántico), entre los explícitos y los implícitos. Creo que otro modo de expresar todo eso sería mediante la afirmación: el ser humano se mantiene siempre en la *condicionalidad*, que es otra manera de señalar su ambigüedad congénita.

Según mi opinión, en cada momento histórico, lo mítico se halla determinado por el alcance (las narraciones concretas) y sentido que se otorga a lo lógico, y lo lógico, por su parte, depende de las figuras míticas que lo mítico adopta en cada momento histórico. Aunque, casi de manera determinada, el ser humano se vea constreñido a definir para definirse, creo que el mito (y también la religión, la poesía, el amor, etc.) definido, presuntamente dominado, es el mito desmitizado, destruido, sometido a una “lógica” que es extraña a su sustancia más íntima. Los mitos que nos hacen vivir aparecen en nuestra existencia de incógnito. Son como presencias en forma de ausencia. En el fondo, así me parece, en nuestra existencia, casi siempre subterráneamente, se establecen permanentes interacciones entre lo diurno y lo nocturno; interacciones que son manifestaciones de nuestra irrenunciable complejidad corpóreo-espiritual.

- *El problema del mito, dice también Peter Burger, es el de su separación de la razón; una separación que, por lo demás, parece consagrada por la propia trayectoria dominante de la filosofía occidental. Entonces, ¿qué relación guarda esta afirmación con el desarrollo de una “logomítica”?*

El meollo de la cuestión es: qué entendemos por razón y, en consecuencia, qué colocamos en el apartado de “lo irracional” y de “lo prerracional”. Cada día que pasa estoy más convencido de que el ser humano es, para hablar como Nicolás de Cusa, una *coincidentia oppositorum*, alguien que es, *al mismo tiempo*, muchas cosas, que posee distintas biografías; que, seguramente, porque es *capax symbolorum*, se halla sumido en la equivocidad; que es irreducible a una sola perspectiva, a un solo lenguaje. Somos, en definitiva, seres sinópticos, con múltiples intereses creados, que nos movemos sin cesar entre el azar y la necesidad, en ocasiones, no muchas por desgracia, argumentando contra nosotros mismos, autocriticamente. En estas condiciones, creo, establecer el alcance de “lo racional” me parece bastante complicado y, tal vez, un poco ingenuo, inclusive si se adopta una posición habermasiana, tan estupendamente *criticada y desmitizada* (logomíticamente, si se quiere) por ti, Blanca.¹ En realidad, todo *logos* político, religioso, cultural, sexual, etc., es una *conservatio sui*. Me parece que lo importante es tener conciencia de que nos movemos entre dos polos inestables y coyunturales, como en una elipse, jamás establecidos de una vez por todas. Un polo *más o menos* mítico y un polo *más o menos* lógico, inseparables en un sentido estricto, confluentes, entre la imagen y el concepto, entre la intuición y los procesos deductivos e inductivos. Nos movemos, vivimos y morimos, entre el uno y el otro, entre lo supuestamente real y la posibilidad de alcanzar lo imposible, entre el sueño y la vigilia que, quizás, es otro sueño.

3. Antropología y literatura

- *En contraste con otras perspectivas teóricas contemporáneas, ¿qué nos puedes decir de la radical elección, con todas sus implicaciones, de adoptar una “perspectiva antropológica” para tu proyecto reflexivo de largo aliento? ¿Por qué no el punto de vista y la elaboración de*

¹ B. Solares, *El síndrome Habermas*, UNAM-M.A. Porrúa, México, 1997.

una filosofía; o en qué orden residen las diferencias y/o relaciones, según tu punto de vista, entre la antropología y la filosofía?

El término “antropología” es un cajón de sastre. Para evitar confusiones, en cada momento debería precisarse en qué sentido se utiliza, cuáles son las premisas del antropólogo, teniendo en cuenta además que sus prejuicios son siempre irreflexivos y presentes, pero ausentes en el plan de la autotematización. Para mí, este término es una especie de paraguas porque, en realidad, no sé cuál es la disciplina en la que pueden ordenarse mis intereses y mis escritos. En esta situación, “antropología” me parece que es una manera apropiada para designar una tematización, entre el logos y el mito, de algunos aspectos de la experiencia humana que me parecen importantes. Soy plenamente consciente de que lo que acabo de exponer no es científicamente muy ortodoxo. Acepto que utilizo una metodología —un camino— que puede ser tildada de ecléctica, que no respeta el estatuto *a priori* de las llamadas disciplinas científicas. Uno de los descubrimientos que hice redactando mi tesis sobre Eliade es que el ser humano constantemente, al mismo tiempo, en un solo movimiento, *permanece y cambia*, que lo que permanece en él siempre posee una cambiante configuración histórica y cultural, que es estructura e historia (o, mejor, “historias”: “In Geschichten verstrickt”, enredado en historias, dice Wilhelm Schapp refiriéndose al ser humano). Se trata de permanencia en el cambio y de cambio en la permanencia. (Entre paréntesis, eso fue precisamente lo que me alejó de mi entusiasmo eliadeano inicial). Intentar armonizar ambos aspectos sin precipitarse ni en el “esencialismo” ni en el “historicismo” es lo que he intentado desde los años setenta del siglo pasado. Y a eso lo designo, no sé si con argumentos suficientes, con el nombre de “antropología”. No cabe duda de que en esa elaboración —digamos teórica— de esta manera de proceder tengo una gran deuda con el perspectivismo de Nietzsche, de quien aprendí que nuestra mirada antropológica (y todas las demás) se encuentra siempre local y biográficamente mediatizada. Hace un par de años leí un estimulante libro de Alexander Nehamas, *Nietzsche. La vida como literatura*, que me confirmó en mi interés por subrayar la importancia de los *a priori* de carácter biográfico y tradicional en los juicios

que emitimos y en las responsabilidades que libremente aceptamos. De alguna manera, estamos siempre a la búsqueda del tiempo perdido con la esperanza de poder alcanzar el tiempo redimido, pero no nos podemos salir de nuestra propia biografía o, tal vez mejor, de las continuas relecturas que de ella vamos haciendo a lo largo de nuestra vida.

Me han preguntado —y me he preguntado— muchas veces qué diferencia hay entre una aproximación filosófica y una aproximación antropológica al ser humano. La reflexión que me hago es como sigue: el filósofo se preocupa sobre todo del *qué*; en mi reflexión, lo más importante es el *cómo*. No me interesa exponer qué es el símbolo, sino más bien los procesos de legitimación que introduce o que intenta introducir. Es harto evidente que es imposible separar de una manera absoluta el *qué* del *cómo*, pero creo que sí, que es posible (y, en mi caso, necesario) tender a deslindar los campos. Tal vez mi proyecto tenga algún parentesco con lo que la tradición denomina «filosofía práctica». Por eso me propuse, con la colaboración de Joan-Carles Mèlich (en los vol. 2,1 y 2,2 de la *Antropología de la vida cotidiana*, dedicados a la co-descendencia), la redacción de una aproximación antropológica a la vida cotidiana que ofreciera una mirada desde perspectivas que, según me parece, no son demasiado habituales ni en la filosofía académica ni en la antropología cultural. Es harto evidente que una distinción tajante entre filosofía y antropología es una tarea imposible porque, según mi opinión, el verdadero saber, la *sabiduría* como *sabor* de lo humano, es osmótico, se halla en constante situación de éxodo y de retorno a casa, de huída y de regreso, de nostalgia y de espíritu de aventura. Sobre todo la lectura de tres pensadores alemanes, Max Scheler, Arnold Gehlen y Helmuth Plessner, fue determinante para la articulación del esquema antropológico que vengo utilizando.

Creo que hay otra notable diferencia de enfoque entre el filósofo y el antropólogo que, tal vez, posee rasgos más formales. A partir de premisas y prejuicios concretos, el primero parte de un punto concreto y, a partir de él, intenta alcanzar conclusiones que sean coherentes con el arranque. Su discurso suele ser lineal y con un acusado grado de abstracción, porque se supone que plantea los presupuestos de cualquier posible argumentación. El antropólogo también parte de

premisas y prejuicios, pero su intención (al menos mi intención) consiste en descubrir, describir e interpretar desde distintas perspectivas las formas de presencia en el mundo de un ser tan singular e irregular como es el hombre, cuyas características fundamentales son, en primer lugar, la ambigüedad y, en segundo, el hallarse siempre expuesto a la contingencia. No a la contingencia como mera categoría filosófica, sino a situaciones concretas de mal, muerte, beligerancia, etc., que son las estrategias de la contingencia sobre y contra cada ser humano concreto, con nombre y apellidos.

En cualquier caso, tengo la impresión de que, en el momento presente, las tradicionales divisiones de las disciplinas académicas se han suavizado mucho. Es verdad que, sobre todo, en las ciencias duras, aún está presente una voluntad de especialización muy fuerte (a menudo, deshumanizadora como, por ejemplo, en medicina). Pero creo que, en las ciencias humanas, los distintos campos del saber actúan, cada vez más, por vía de complementariedad, que a partir de lo que antes se consideraba específico de cada disciplina. Desde siempre, el mundo convencionalmente filosófico me ha resultado extraño y muy alejado del laberinto de la vida humana. Para mí, es muy importante tomarme en serio la ambigüedad de todo lo que pensamos, hacemos y sentimos, lo cual, me parece, exige visualizar la existencia desde distintas perspectivas que, muy a menudo, al menos en un primer momento, son incompatibles entre sí o manifiestan como pueden la extraordinaria sorpresa y perplejidad coextensivas al ejercicio del oficio de hombre o de mujer.

En estos últimos años, me he interesado de manera especial por las aportaciones que la novela y la buena crítica literaria pueden hacer a la antropología. Especialmente, estoy en deuda con Claudio Magris y George Steiner. Con el primero, porque me ha hecho conocer y estimar el universo danubiano, su literatura, su talante, los variados e, incluso, opuestos frentes que ofrece, el valor de sus pensadores tan ocupados (incluso obsesionados) por la situación de la palabra en el mundo moderno. Creo que sólo un italiano de Trieste, de frontera, como Magris, es capaz de analizar con tanto rigor y con tanta pasión un mundo que, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, ya anunciaba el *finis Europae*, el final de Europa como cultura dominante. Guiado por Magris, he

leído las obras de algunos representantes de la gran literatura danubiana: Hofmannsthal, Rilke, Musil, Schnitzler, Blei, Canetti, etc., con el convencimiento de que, con mucha anticipación, estaban anunciando lo que había de venir. Steiner me ha enseñado a conocer y valorar el poliglotismo de la palabra humana y su intrínseca ambigüedad. Me ha ayudado a poner en cuestión uno de los grandes «mitos» de la Ilustración: la cultura no necesariamente instituye procesos humanizadores, sino que, al contrario, en ocasiones, puede ser una especie de alibi para los mayores crímenes y desafueros. Hace ya muchos años, el libro de Octavio Paz *El arco y la lira* me causó una profunda impresión: opino que tiene unas aplicaciones antropológicas de gran alcance. También el texto que escribió sobre Sor Juana Inés de la Cruz me interesó muy especialmente.

4. El rostro del otro

- *¿En qué sentido, como lo expresaste en cierta ocasión, tu perspectiva logomítica intenta realizar una síntesis inspirada, a la vez, en El Principio Esperanza (1959), de Ernst Bloch, y El Principio de Responsabilidad (1979), de Hans Jonas?*

Tal vez como consecuencia de mi biografía, la esperanza como decidida actitud contra la desesperación ha sido —y es— una cuestión existencial que llevo muy profundamente anclada en mi ser. A lo mejor se trata de razones exclusivamente biográficas. En este sentido, el descubrimiento del pensamiento utópico de Bloch significó un giro copernicano en mi vida porque pude constatar que “lo utópico” (no simplemente la utopía como género literario) permitía al ser humano la articulación de praxis, siempre provisionales, de dominación de la contingencia. Eso para los “niños de la posguerra”, como se llama a mi generación, era un *novum* que permitía enfrentarse a los infinitos rostros de la negatividad con esperanza, no digo con éxito. Pero debe advertirse que la esperanza no es un automatismo, una realidad “esencial”, un *deus otiosus*, que está ahí

esperando que suene la última campana. Estructuralmente anclada en el ser humano, sólo puede activarse históricamente, en las situaciones diversas, embrolladas y enigmáticas que, para bien o para mal, vivimos los humanos. La auténtica *esperanza* es movimiento, implicación, riesgo, mientras que la simple *espera* es inmovilidad, pasividad: mañana saldrá el sol si no llueve. El “principio esperanza”, al menos como yo lo entiendo, reclama perentoriamente el “principio responsabilidad”, que es la decidida respuesta, a pesar del mal y la muerte, al convencimiento de que, para hablar como Horkheimer, ni el mal ni la muerte tendrán la última palabra.

No creo que el principio esperanza sea incompatible con el principio responsabilidad. Al contrario, estoy firmemente convencido de que ambos son como las dos caras de una misma moneda. Sospecho que hay un puente mucho más firme y consistente de lo que muchos piensan entre Bloch y Jonas. Ambos son judíos, herederos, por consiguiente, de una forma de ser y actuar no fundamentada en la *teoría griega*, sino en la acción responsable e histórica de un ser humano que teleológicamente, ateísta o teísticamente, se encamina, para hablar como Bloch, a la “patria de la identidad” (*Heimatsidentität*), es decir, a la *reconciliación* consigo mismo, con la naturaleza, con los otros y, si cree, con Dios. A mi modo de entender, la suma de “principio esperanza” y “principio responsabilidad” da como resultado: *reconciliación*, desalienación en el reconocimiento responsable del rostro del otro; en la respuesta a sus demandas que, justamente, es posible porque, una esperanza fundamental, pero infundable empíricamente, más allá de las “lógicas”, nos asegura, por lo tanto, para hablar como Dietrich Bonhoeffer, que “lo último”, incoativamente, ya se halla en “lo penúltimo”; que en el simbolizante, ni que sea alusivamente e, incluso elusivamente, ya hay las huellas del simbolizado.

5. La identidad no es un *a priori*

- *En la sociedad moderna, dices, el mito se transforma en “visión del mundo”. Aludiendo a Fritz Stoltz señalaras además que el mito en nuestros días si bien se percibe como “secuencia lingüística” en realidad también y quizás sobre todo “el mito se precipita en latencia”. ¿A qué te refieres cuando caracterizas esa latencia del mito como “secuencia difusa”, “irreversible” pero también “creadora de sentido”?*

Los mitos de los que vivimos siempre se mantienen en estado de latencia, son presencias en forma de ausencia. De ahí la necesidad, a menudo a pesar nuestro, de resituarlos constantemente en el entramado de nuestra existencia. Casi siempre sin apercibirnos de ello, *Antígona*, *Prometeo*, *Ulises*, *Fausto*, etc. etc., toman cuerpo en nuestra vida en medio de nuestros periplos existenciales, de nuestras peripecias de todo tipo porque son, si se puede hablar así, la esencia desconocida en el ámbito del logos de nuestra vida, lo indecible que es omnipresente y ubicuo. Conjugando lo mítico y lo lógico, la expresión “visión del mundo” indica el modo propio de estar en el mundo de un ser humano concreto y, a menudo también, de una colectividad. Nuestro estar en el mundo pone de manifiesto nuestra complejidad constitutiva, el desacuerdo de nosotros con nosotros mismos que habita en lo más profundo de nuestro ser (Marx, por ejemplo, habla de “alienación”; las tradiciones religiosas de “pecado” o de “irreconciliación”).

La tensión entre el *homo absconditus* y el *homo revelatus* ocupa un lugar muy importante en el pensamiento de Lutero y, también, en el de Ernst Bloch. Creo que esa tensión, al menos analógicamente, es semejante a la que existe entre mito y logos. Lo que verdaderamente somos (vamos siendo) es consecuencia de un inacabable trabajo espeleológico de descubrimiento, de paso de lo latente a lo patente, que dura toda la vida, y siempre permanece inacabado. Tenemos que sacar al exterior lo que hay en las profundidades de nuestro ser. Para que sea posible y efectivo ese trabajo espeleológico tenemos necesidad de las distintas transmisiones que nos ofrecen, desde el nacimiento hasta la muerte, las

estructuras de acogida. Por mediación de la educación de los sentidos corporales, lo que nos viene de fuera (las transmisiones) nos proporciona lenguajes aptos para “empalabrar” la realidad, nos plantea interrogantes que nos incitan a que respondamos cuál es (va siendo) nuestro lugar en el mundo. Nos movemos entre el preguntar y el responder, y, en este trayecto de ida y vuelta, la tensión entre el *homo absconditus* y el *homo revelatus* nos permite, siempre provisionalmente, *identificarnos*, dar respuestas (ir dando respuestas) a la cuestión antropológica por antonomasia: aquí y ahora, ¿quién soy yo? La identidad no es un *a priori*, no es un estado, es obra abierta, es un proceso trabajosamente constituido por el conjunto de las peripecias de una existencia humana (lo que designa con la expresión “trayecto biográfico”), en el que vamos perfilando (con las construcciones y derrumbes pertinentes) nuestra presencia en el mundo. Con fuerza, Levinas señala, creo, con razón, que el ser humano se deja expresar mejor por mediación del verbo que del sustantivo.

Para que nuestro proceso de identificación pueda realizarse necesitamos de lo mítico y de lo lógico, es decir, de las sucesivas articulaciones histórico-culturales que lo mítico y lo lógico van asumiendo en nuestro trayecto biográfico y en el de la sociedad en la que nos encontramos, mejor o peor, ubicados.

Buscamos con ahínco el sentido porque somos conscientes de que o vivimos en pleno sinsentido (caos) o estamos gravemente amenazados de caer en él. En esta búsqueda tendría que participar toda nuestra humanidad logomítica porque el *sentido* no es un dato lógicamente constituido y perfectamente señalizado, sino que es *algo* que vamos descubriendo, a menudo penosamente, buceando en un mundo (a menudo, es nosotros mismos) que, como ha señalado Niklas Luhmann, constantemente crece en complejidad y en ímpetu caotizador. El mundo (a menudo, es nosotros mismos) en el que buscamos sentido, también posee una constitución logomítica. Leía recientemente un texto del conocido biólogo Francisco J. Ayala. Reza así: “El significado y el propósito del mundo y de la vida humana, así como los asuntos concernientes a los valores morales o religiosos, sobrepasan a la ciencia” (*Darwin y el Diseño Inteligente*, Madrid, Alianza, 2007, p. 29).

6. La ilustración-romántica

- *El interés moderno por el mito, además de la crisis de la razón de origen ilustrado, anotas, es la “romantización” de numerosos sectores de la vida humana, con el “evidente peligro” de crear “el nuevo mito del siglo”. ¿No es la “romantización” de la vida, lo que la Ilustración inhibió? ¿Por qué la creación de una “nueva mitología” sería, en tu opinión, peligrosa?*

Para mí, “ilustración” y “romanticismo” no son exclusivamente dos épocas históricas, sino que las considero como dos posibilidades inherentes a la condición humana como tal. Ambas son imprescindibles para el ser humano que, para ejercer el oficio de hombre o de mujer, necesita por igual del concepto (ilustración) y de la imagen (romanticismo), de la crítica y de la intuición, del *logos* y del *mythos*. Uno de los síntomas más elocuentes del giro copernicano (y entiendo “giro copernicano” a la manera de Hans Blumenberg) que experimentamos desde algunas décadas y con precedentes en el siglo XIX (la «modernidad romántica», Baudelaire, Nietzsche, Burckhardt, etc.) se concreta en la actual crisis de la razón y de la historia. Razón e historia son realidades *históricas*, enmarcadas en tiempos y espacios concretos, con las que se intenta responder a los interrogantes que se plantea el ser humano en un determinado contexto. Por numerosas razones que ahora no podemos exponer convenientemente, la comprensión, que siempre es histórica, de la razón y de la historia de origen ilustrado y posilustrado es la que está en crisis. Después de un largo periodo marcado por el optimismo del progreso, el éxito y el convencimiento de que nos hallábamos en el mejor de los mundos, ahora, implícita o explícitamente, nos percatamos de que la razón es débil y de que la historia, en y por ella misma, sobre todo después de las barbaries del siglo XX, no ofrece garantías de salvación (en términos seculares o religiosos) ni orientación a muchos de nuestros contemporáneos, quizás, a nosotros mismos. Eso no significa que el hombre de nuestros días, como el de siempre, no sea más o menos razonable. Además, como siempre, el hombre continúa siendo al

mismo tiempo ilustrado y romántico, necesitado de definiciones y conceptos y también de imágenes y activaciones concretas de su capacidad evocativa e invocativa. A mi modo de entender, lo que cambia son las prioridades. Desde numerosas perspectivas, parece que la primacía que hace unos lustros tenía “lo ilustrado”, ahora está en manos de “lo romántico”. Diría que incluso el “consumismo”, que es uno de los aspectos más negativos y peligrosos del momento actual, también se explica, al menos en parte, por el afán, a menudo enfermizo, de satisfacer ese vacío inmenso que hay en el interior de una gran mayoría de seres humanos. Es evidente que, en la comprensión de cualquier fenómeno humano, no sirven para nada las explicaciones monocausales, porque el hombre es en lo más íntimo de su ser una “entidad dispersa y centrífuga” que, a pesar de todo, anhela la reconciliación y una sana complementariedad de su, a primera vista, tendencia al caos. A menudo, en nuestro camino hacia “el uno” (entiéndase como se entienda), que debería ser un movimiento centrípeto, sucede que propulsamos aún más la dispersión, la irreconciliación y la fragmentación de nuestra presencia en el mundo.

El cambio actual de prioridades es lo que designo con el vocablo “romantización”. El estado de cosas a que responde no es un *novum* absoluto. En otras épocas históricas, evidentemente a partir de sus características concretas, también se ha dado.

7. ¿Gnósticos o desencantados?

- *La antropología y el psicoanálisis prevalecen hoy como los marcos en cuyo interior se alojan las interpretaciones de lo mítico, a veces también extrapolados hacia un sesgo romántico. En lo relativo a la “psicologización” de los diversos problemas de la vida, subrayas la diversidad de terapias “a la carta” que proliferan en ciertos medios sociales, las tendencias del “New Age” y la reducción de la totalidad de la existencia humana, a no importa que mezclas mitológicas y eclécticas con frecuencia fácilmente integrables a la sociedad de mercado. ¿Es ello la generalización del fenómeno que en tus ensayos*

llamarás propio de una sociedad que vive en “tiempos de gnosis” y “ansiedad terapéutica”?

En este contexto, debería dar razón de la clave que, a mi modo de entender, explica bastante bien (no completamente, porque, en las ciencias humanas, todo es provisional y parcial), a qué se debe que una época (prioritariamente) “ilustrada” se convierta en (prioritariamente) “romántica”. La clave es la *gnosis*, a la que dedico un largo capítulo en mi libro *Un extraño en nuestra casa*. Desde mi punto de vista, los tiempos con caracteres gnósticos son tiempos desencantados en los que, paradójicamente, se produce un cierto “reencantamiento del mundo”. Entonces, se pone en cuestión la *Entzauberung der Welt*, que se dio o, al menos, así se creía en la precedente época ilustrada, para instalar una *Wiederzauberung der Welt*, que corrija los desmanes de la ilustración mediante una romantización de los resortes humanos. Creo que el esquema que propone Jacob Taubes, a mi modo de entender uno de los pensadores más geniales del siglo XX, para explicar estos movimientos es muy sugerente, y aplicado como un tipo ideal, a la manera de Max Weber, nos permite captar aspectos importantes del presente. Taubes, si se quiere algo hegelianamente, afirma que hay un primer estadio, denominado por él *escatológico*, donde existe, en el nivel individual y colectivo, una gran esperanza ante el futuro, un optimismo existencial, porque se tiene el convencimiento de que la vida (la historia) posee un sentido inmanente que nos conducirá a un final feliz; las dificultades, opresiones y luchas del momento presente no son sino escalas ineludibles en el camino hacia la reconciliación y la paz. Pasa el tiempo, nada cambia e, incluso, empeora; cada vez más el horizonte es turbio y desconsolador. Es el segundo estadio, denominado *apocalíptico*, donde los individuos, antes optimistas y esperanzados, empiezan a percibir que, en realidad, la vida está amenazada de muerte, la nada es una posibilidad real y al alcance de la mano. La angustia colectiva ante el futuro crece sin cesar. Los simbolismos de la amenaza atemorizan a las personas. La salud colectiva de la sociedad no es sino un estado de depresión creciente. Esta situación, de acuerdo con la opinión de Taubes, no es soportable durante mucho tiempo porque genera una situación psicológica a la que el ser humano no puede

dar salida o, si se quiere, la única salida es el suicidio o la apatía total. Se impone, por consiguiente, un tercer estadio, denominado por él *gnóstico*, donde el ser humano, ante la imposibilidad aparente o real de modificar las condiciones de vida de su entorno, decide retirarse. Pone en marcha una forma u otra de emigración interior, se decide a ocuparse sólo de él mismo al margen de cualquier responsabilidad social o política, y convierte al cuidado de sí mismo en la única tarea importante. En algunos trabajos, he intentado aplicar el esquema ternario de Taubes a la interpretación de la historia de España de estos últimos cincuenta o sesenta años. Creo que también sería posible hacerlo con la historia mundial. Lo que me parece indiscutible es que, religiosa, política y culturalmente, nos hallamos sumergidos en una atmósfera gnóstica.

A mi modo de entender, la peligrosidad de una situación de este tipo reside en el hecho de que implanta o intenta implantar un discurso totalitario. Ciertamente a partir de unas premisas distintas de las de la Ilustración, pero con unas consecuencias similares. Se puede llegar a los campos de exterminio mediante la ilustración (*logos*) o mediante el romanticismo (*mito*). De ambas posibilidades hay ejemplos estremecedores en el siglo XX. La logomítica es un proyecto antropológico cuya intención primordial es proponer formas de vida basadas en la complementariedad entre lo mítico y lo lógico, entre romanticismo e ilustración, entre sentimiento y crítica, porque cada ser humano, con intensidades evidentemente distintas, es al mismo tiempo mítico y lógico: lo mítico rectifica los caminos lógicos y lo lógico hace lo propio con los míticos. Una «nueva mitología» sería peligrosa, incluso mortal, si no estuviese acompañada de impulsos críticos y autocríticos, es decir, si pretenciosamente se declarase “sólo mítica”. O, expresándolo de manera positiva: necesitamos, *al mismo tiempo*, una *nueva* mitología y una *nueva* comprensión de la razón o, si se prefiere, una “razón transversal” (Welsch) que, según mi opinión, es lo que pretendo con la logomítica.

Un aspecto muy destacado del momento actual es la preeminencia de lo psicológico en los distintos ámbitos de la actual vida cotidiana. En un clima gnóstico como el actual, esta situación no debería sorprendernos, es plenamente congruente con él. En este sentido creo que los análisis de Helena Béjar, Robert N. Bellah y Gerhard Schulze, que

parten de situaciones muy diferentes (España, Estados Unidos y Alemania), son muy pertinentes y alcanzan resultados bastante similares. Una psicologización total, el psicomorfismo de que habla Béjar de la sociedad, implica una acentuación unilateral de un individualismo desaforado que, en la práctica, se traduce en una *desafiliación* generalizada en el ámbito político, religioso, sindical y cultural. Desafiliación que, a su vez, queda compensada por una cierta *hiperafiliación* en forma de grupos con tendencias fundamentalizadoras de carácter religioso-político. En el fondo, para no alargar excesivamente la exposición, la psicologización pone de manifiesto una renuncia a la búsqueda, siempre difícil y arriesgada, de un equilibrio entre “lo psicológico” y “lo sociológico”, entre el mito y el logos. En este contexto, sería interesante analizar la conversión de la *experiencia en vivencia*. Análisis que en su día, en un contexto tal vez no muy diferente del nuestro (los años de entreguerras en Centroeuropa), llevó a cabo Walter Benjamin.

8. La actual “crisis de Dios”

- *Como dices, la actual “crisis de Dios” resulta tanto más difícil de analizar e interpretar por cuanto ha irrumpido en una atmósfera religiosa, por decirlo así “muy distendida” o de un retorno a lo religioso “sumamente amigable”. Una situación paradójica que resume sorprendentemente con la frase de Cioran: “Mientras más se alejan los hombres de dios, más avanzan en el conocimiento de la religión”. ¿Qué auguras de este proceso social aparentemente propicio y favorable, incluso académicamente, al conocimiento de las religiones?*

Esta cuestión es realmente importante, sobre todo en los territorios con raíces hispánicas. Además, posee múltiples vertientes que no sé si sabré exponer correctamente. Hay un punto de partida: no hemos tenido ni una buena Ilustración ni un buen Romanticismo. Una de las consecuencias de eso ha sido —tal vez aún lo es— que las ciencias humanas que, en Inglaterra, Francia, los Países Bajos, etc., adquirieron presencia

académica a partir del último tercio del siglo XIX, en nuestros países no pudieron implantarse porque sencillamente eran hijas de una Ilustración y de un Romanticismo que, desgraciadamente, no habíamos tenido. Esta carencia se evidencia en todos los ámbitos de la existencia humana: la política, la religión, la economía, etcétera.

A mi modo de entender, lo que actualmente está en crisis no es la religión, sino la imagen de Dios de la tradición judeocristiana tal como ha sido diseñada sobre todo en el Occidente mediterráneo y en los países que, negativa y positivamente, recibieron su influencia. Creo que las huellas del encontronazo entre cléricales y anticlericales aún determina intensamente todo el panorama. Por un lado, ha habido un secuestro de Dios por parte de los cléricales; y, por el otro, una gran mayoría de anticlericales creyó, a menudo de buena fe, que Dios era sólo propiedad de los cléricales.

Me parece, al menos en España, que las secuelas del contencioso entre la Iglesia católica y el Estado liberal todavía son activas y continúan “infectando” alevosamente, por un lado y por el otro, no sólo la búsqueda del o de lo Absoluto por parte de las personas que están empeñadas en esta experiencia, sino también la convivencia civil de los ciudadanos. Aquí, según me parece, se vislumbra una cuestión de largo alcance que la tradición clerical ha querido sobrevalorar y que la tradición anticlerical ha pretendido infravalorar dándola ya por solucionada. Me refiero a las conflictivas e inevitables relaciones (al mismo tiempo, por afinidad y por oposición) entre lo religioso y lo político. Ciñéndonos a la religión cristiana, sobre todo a partir del segundo tercio del siglo XIX, ha tenido lugar lo que hace ya muchos años Ernst Troeltsch designó con la expresión “eclesiastización del cristianismo” (*Verkirchlichung des Christentums*), es decir, la reducción de lo cristiano y del mismo Dios a las dimensiones e intereses de la Iglesia, lo cual convertía a ésta no en una posible mediación (un simbolizante), sino en el mismo término final, en el punto de llegada, del camino religioso cristiano (el simbolizado). Creo que estas precisiones históricas y muchas otras que deberían añadirse son imprescindibles para comprender, ni que sea tentativamente, la actual “crisis de Dios”.

No creo que en la actualidad se dé un “retorno de la religión o de lo religioso”. Lo religioso nunca ha emigrado, siempre ha estado presente porque se trata de una estructura que pertenece al ser humano como tal. En el fondo, la religión no es sino un síntoma de la cuestionabilidad del ser humano. O, si se prefiere, mientras el ser humano se encuentre sometido a la contingencia, será un posible *homo religiosus*, es decir, alguien que, con expresiones y comportamientos muy variados, creerá (no, sabrá) que entre el “aquí histórico” y el “allá metahistórico” existe algún tipo de continuidad, de relación, de analogía.

En relación con la religión, una de las cuestiones más problemáticas y que han provocado las mayores controversias es su misma definición. Con la religión sucede lo mismo que con el tiempo. San Agustín afirmaba que cuando no le preguntaban lo que es, sabía lo que era el tiempo, pero cuando se lo preguntaban, entonces no lo sabía. En el último volumen de la *Antropología de la vida cotidiana*, cuando me refiero a la cotrascendencia, me aproximo a la problemática en torno a los lenguajes que utiliza la religión. (Entre paréntesis, no creo que existan lenguajes específicamente religiosos, sino que la religión se sirve de la capacidad lingüístico-simbólica del ser humano para llevar a cabo sus “empalabramientos”). Por eso, más allá de los marcos religiosos institucionales (con sus intereses creados consecutivos), cada persona interesada en “lo último” articula a su manera la búsqueda, la experiencia y la concreción lingüística. Sería demasiado largo que expusiera cómo a partir de la etimología del vocablo “religión”, endemoniadamente polisémico, intento establecer un marco de referencias para situar la problemática en torno a los universos religiosos. Sólo diré que, según el método que propongo, *religare* indica la función estructural de la religión; *relegere*, la función hermenéutica; *re-elegere*, la función confesional o experiencial.

Cioran es un enigma de difícil solución, agudo e intempestivo, pero con una finura espiritual que me asombra. Creo que la frase citada pone sobre la mesa una cuestión de suma importancia en el momento presente y, probablemente, en todos los tiempos. El debate se sitúa entre el “conocimiento experiencial” de Dios y la discursividad propia de las distintas religiones, especialmente del cristianismo, y sus intentos por establecer una coherencia discursiva de carácter teológico.

9. Estructuras de acogida, Símbolo y trayecto biográfico

- *El centro de reflexión de tu Antropología de la Vida Cotidiana, de la cual hasta el momento sólo conocemos en castellano los dos primeros tomos de siete, son los ámbitos donde tradicionalmente —y críticamente en nuestros días— acaece la cotidianidad: donde el hombre nace, aprende a caminar, se inserta en una tradición, conoce su primer amor, cohabita, forma una familia y de nuevo cuida a los niños, juega con ellos, les enseña a hablar y les educa; donde suceden todos los actos cotidianos que por su repetición parecieran carecer de importancia y en los que, sin embargo, los hombres y las mujeres se responsabilizan y, tradicionalmente, aprendían a plantear las preguntas referentes al sentido de la vida y al más allá de la muerte. Respecto de estos ámbitos, reflexionas a través de tres nociones básicas a las que llamas “estructuras de acogida”: codescendencia, correspondencia; cotrascendencia.*

¿A qué te refieres con “estructuras de acogida”? ¿Por qué plantear la “acogida” como una “estructura”? ¿Guarda esa noción algún vínculo con el estructuralismo antropológico y la lingüística (de Saussure y Jakobson)? O, más bien, ¿la relacionas acaso con las Poéticas de Gaston Bachelard? quien expresa —en contraste con el existencialismo—, que el hombre, antes que un ser “arrojado” a la existencia es, más bien, un ser alojado en los recipientes de la ensorilación terrestre. Bachelard realizará así el “topo-análisis” de los brazos, la cuna, la casa y el nicho aliados, a la concha, el nido, lo redondo...

El uso que hago de la expresión “estructuras de acogida” no tiene una intención lingüística o sistemática, sino simbólica y relacional. En este sentido, me siento mucho más próximo a los análisis fenomenológicos de las Poéticas de Bachelard que al formalismo de Ferdinand de Saussure o Román Jakobson. E, indirectamente, también es una toma de posición contra la posición de Heidegger. Me parece muy interesante

la perspectiva de Hannah Arendt al respecto: el ser humano no es un ser “arrojado”, para la muerte, sino que debería ser un ser esperado y acogido, para la vida. Parto de la base de que no sabemos lo que esencialmente es el ser humano. Creo que sólo podemos entrever que, a través de la calidad de sus *relaciones*, consigo mismo, con los otros, con la naturaleza y con Dios, intuimos algo de lo que va siendo en cada aquí y ahora concretos.

Debo indicar por lo tanto que, la expresión “estructuras de acogida” sólo tiene un alcance pedagógico, descriptivo y narrativo. Se trata de algo que, en todas las culturas humanas sin excepción, ha sido fundamental e irrenunciable para que la vida humana continuase sobre el planeta. La “acogida” es una estructura en el sentido que el ser humano, necesariamente, para alcanzar la estatura humana, ha de ser acogido. Se trata de algo que es coextensivo a la presencia del hombre en el mundo: ha habido, hay seres, esperemos que habrá seres humanos porque ha habido; que hay, habrá *infantes* (seres que aún no hablan); que su venida a este mundo ha sido, es, será posible porque han sido, son, serán acogidos. Según mi opinión, el “tener que ser acogido” es una disposición inherente a la condición humana como tal. Lo que se plantea a continuación es la fisonomía histórica de las estructuras de acogida, las formas concretas y culturales de acogimiento, porque las estructuras, tal como las entiendo no existen, no son activas, no son identificables, hasta que no se configuran culturalmente, hasta que no se ubican en un tiempo y espacio concretos. A lo largo de la historia de la humanidad, la familia como entidad encargada de la acogida inicial del infante, por ejemplo, ha existido desde que hay presencia humana en el mundo, pero es evidente que los modelos familiares, las configuraciones histórico-culturales de la familia han sido muy numerosas y distintas. Lo mismo puede decirse de las otras dos estructuras de acogida. De aquí que, metodológicamente hablando, me parece que tiene una singular importancia la relación que establezco entre “lo estructural” y “lo histórico”, ya que así se evitan, por un lado, los esencialismos antropológicos y, por el otro, los relativismos historicistas. Por primera vez apliqué esta distinción en mi tesis doctoral (1973), justamente para intentar describir-ponderar la interpretación del mito de Mircea Eliá-

de. Para alcanzar esa formulación me sirvió de mucho la aportación del antropólogo italiano Raffaele Pettazzoni. En definitiva, se trata de poner de relieve que el hombre es un ser extraño que mantiene en un mismo movimiento continuidad y cambio; o, tal vez mejor continuidad en el cambio y cambio en la continuidad. Es preciso añadir que, en este contexto, sería pertinente incluir una reflexión sobre la *tradición*, término vidrioso, sobre todo en las tradiciones hispánicas, pero que es imprescindible para abordar las cuestiones relativas a la presencia de mujeres y hombres sobre la Tierra.

A partir de una intuición de Jean Poirier, me pareció que para efectuar análisis antropológicos era imprescindible mantener la tensión entre lo personal y lo colectivo, en paralelo si se quiere con la tensión entre lo estructural y lo histórico. Por eso creé los neologismos “co-descendencia”, “co-residencia” y “co-trascendencia”. Nacer, habitar y trascender son realidades en las que, dialécticamente si se quiere, intervienen decisivamente la persona concreta y la comunidad. De aquí la importancia decisiva que atribuyo al prefijo “co(n)” en los análisis antropológicos.

- *Gran parte del primer volumen de tu Antropología de la Vida Cotidiana. Simbolismo y Salud, está dedicada a la comprensión del símbolo. ¿En qué sentido estableces un vínculo entre símbolo y estructuras de acogida?*

Las transmisiones de las estructuras de acogida son simbólicas en acción, que permiten la progresiva incorporación del ser humano a la humanidad o a la inhumanidad. A menudo hablamos del símbolo positivamente, su capacidad humanizadora, el nexo que establece entre el aquí y el allá, la trasgresión respecto al lenguaje ordinario que supone el trabajo del símbolo. Conviene, sin embargo, no olvidar que el símbolo también puede utilizarse —y se utiliza— de manera perversa, *demoníaca*, diría Paul Tillich. Creo que en estos últimos cien años los ministerios de propaganda han sido genuinos representantes del uso avieso del símbolo. Las religiones también se han servido de él mediante los imaginarios del infierno, etc. Por eso es pertinente afirmar que el símbolo,

como todo lo que es humano, es una realidad ambigua cuyo uso determina su calidad específica en cada aquí y ahora.

Explícita o implícitamente, las estructuras de acogida no cesan, no pueden cesar de ser transmisoras de vida y, en el peor de los casos, de muerte mediante símbolos, mediante rememoraciones del pasado y anticipaciones del futuro. El ser humano, y en eso estoy totalmente de acuerdo con Ernst Cassirer, es fundamentalmente un “animal simbólico”. Las estructuras de acogida, para bien y para mal, son las administradoras de la capacidad simbólica del ser humano, la cual es esencial (en el sentido más fuerte de este adjetivo) para su progresiva constitución como tal en su trayecto biográfico desde el nacimiento hasta la muerte. De hecho, tienen el cometido de poner en movimiento las posibilidades ocultas que hay en todo ser humano. Sin sus transmisiones, éstas permanecerían inactivas y, casi se podría decir, inexistentes.

- Tu planteamiento relativo a que el ser humano se constituye a través del “trabajo con el símbolo” que se realiza con la colaboración de los sentidos corporales, es una manera sumamente original de vincular la simbolización con la problemática del cuerpo y no sólo de la subjetividad o del intelecto. Es un planteamiento tal vez afín, o muy próximo, a la noción de Gilbert Durand de “trayecto antropológico” (o intercambio que existe en el nivel de lo imaginario entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras y las intimaciones objetivas queemanan del medio cósmico y social). Son funciones de las “estructuras de acogida” transmitir, orientar, “reunir”, facilitar el trabajo con el símbolo e incluso propiciar su cuestionamiento. Las estructuras de acogida son el ámbito donde el hombre aprende a simbolizar. En ese sentido, ¿cuál es el significado de la crisis de las estructuras de acogida bajo el predominio de la racionalidad técnico-mercantil?

Creo que es innegable que, desde el nacimiento hasta la muerte, el ser humano no puede prescindir de mediaciones muy variadas y, con frecuencia incluso, de signo contrario. La inmediatez no es una posibilidad “natural” del hombre. Por eso defino el símbolo así: el símbolo es el artefacto (físico o mental) que hace *mediatamente* presente lo *inme-*

diatamente ausente. La gran mediación es el cuerpo humano. De ahí la importancia decisiva de una buena antropología de los sentidos corporales, que son los intérpretes natos del hombre como animal simbólico. Porque es un ser de mediaciones, el hombre o la mujer concretos, lo quieran o no, lo sepan o no, se ven obligados a trabajar con símbolos, a hacer presente lo ausente (pasado y futuro). Es más: la construcción del presente humano es imposible sin la ayuda de lo ausente, que incesantemente se mueve entre la memoria y el olvido.

Efectivamente, en algunos aspectos, me siento muy próximo a Gilbert Durand. Yo prefiero la expresión “trayecto biográfico”, que viene a significar el *choque* (y su consecuencia, la *experiencia*) del individuo con la realidad, con él mismo y el nosotros. Para que esa construcción y habitación sean posibles, para que el ser humano, individual y comunitariamente, pueda edificar *su espacio y su tiempo* lo que Merleau-Ponty llama el “espacio y el tiempo antropológicos”, son imprescindibles las transmisiones de las estructuras de acogida y la posibilidad que ofrecen de trabajar con símbolos.

- *¿Y a qué te refieres cuando dices que la revolución más profunda de nuestros días tiene lugar en el marco de la codescendencia, es decir de la familia, como estructura de acogida fundamental?*

Creo que los aspectos más hondos y decisivos de la crisis actual de las estructuras de acogida se detectan en el marco de la codescendencia, porque su misión de reconocimiento y acogimiento, en primer lugar, del infante y, después, del anciano se encuentra, respectivamente, más cerca del *origen* y del *final*. No es porque sí que, en la inmensa mayoría de culturas, los mitos protológicos y escatológicos sean los más decisivos, justamente, porque dan razón del origen y del término no sólo del individuo concreto, sino sobre todo del cosmos. Es harto bien conocida la importancia que todas las culturas, sobre todo las de carácter sencillo, otorgan a los orígenes como ámbito de la plenitud en el que no interviene el poder envejecedor y, a menudo también, envilecedor del paso del tiempo. Después, las psicologías de las profundidades retomarán estas ideas y harán de ellas uno de los fundamentos de la praxis psicoanalítica.

tica. De alguna manera, la familia (y sus transmisiones) es la administradora de los orígenes del recién nacido. Las grandes palabras (amor, gratitud, odio, beligerancia, justicia, paz, etc.) que marcarán positiva o negativamente los grandes hitos de su existencia se configuran en el seno de la familia y tienen en ella sus resonancias más profundas y decisivas. Porque, en definitiva, la familia es el “lugar natural” de la lengua materna, es decir, de las semánticas cordiales que, en el transcurso de su existencia, conferirán su fisonomía propia a la relationalidad del hombre y de la mujer concretos. Creo que con razón se ha afirmado que, en la actualidad, es necesaria una “reinvención de la familia”, lo cual no significa que la familia como estructura de acogida haya caducado, sino que un modelo familiar concreto (seguramente, el burgués) se ha convertido en obsoleto e incapaz de conferir orientación a las personas.

-¿Puede intentarse una morfología de las estructuras de acogida en las sociedades arcaicas? En el mundo arcaico ¿puede hablarse de crisis de las estructuras de acogida? ¿O es su crisis un rasgo exclusivo de la modernidad?

En las sociedades sencillas, lo más corriente es que sólo tenga vigencia un “mundo de vida” (*Lebenswelt*) y, por consiguiente, para utilizar una terminología más moderna, no existe la “división del trabajo” tal como suele entenderse habitualmente. La especialización es en ellas un rasgo existente, pero de una manera muy simplificada, habida cuenta de que la sociedad es un todo bastante compacto. Eso no significa que aquellas sociedades no tuviesen una altísima sofisticación en su organización, pero la labor propia de sus estructuras de acogida —un todo a menudo indiscernible— no tenía las características que poseen las actuales, que han de llevar a cabo su misión en contextos culturales marcados por un aumento enorme de la complejidad. Creo que es conveniente subrayar que el objeto de mis análisis de las estructuras de acogida son las sociedades occidentales, sin entrar, a causa de mi desconocimiento, en lo que, históricamente, ha sucedido en las sociedades de otras áreas culturales y geográficas.

Creo que en la modernidad (especialmente, a partir del siglo XVII), el aumento del *tempo* vital en todos los ámbitos de la existencia humana es un factor diferencial muy importante respecto a las sociedades premodernas. Tal vez tenga razón Hans Blumenberg cuando afirma que “la aceleración es un resto desacralizado de una expectativa de salvación”. Ahora bien, entre otras cosas, el exceso de velocidad (la “cultura de la urgencia”) contribuye no sólo a la fragmentación de la exterioridad humana (la ciudad, por ejemplo), sino que también incide en la desintegración de la conciencia del ser humano. Desde mi punto de vista, la crisis de las estructuras de acogida constituye un rasgo característico de la modernidad occidental y de todas aquellas sociedades no occidentales que, a menudo muy negativamente, han recibido el impacto de la occidentalización (se trata de la llamada “ideología colonial”). Por eso mismo, mantengo la opinión de que una de las tareas más urgentes de las estructuras de acogida (especialmente, de la codescendencia y de la cotrascendencia) tendría que ser la promoción del sosiego, la desaceleración del enloquecido *tempo* vital de nuestras sociedades. En coloquios con Raimon Panikkar he insistido en un hecho que creo que es muy revelador porque explica la actitud de muchos occidentales y de muchos orientales: la occidentalización de Oriente y la orientalización de Occidente. Muy a menudo, Oriente y Occidente para solucionar sus crisis han recurrido a sus (supuestos) opuestos que, según mi opinión, no son sino complementarios (a menudo, meramente funcionales), es decir, formas distintas que tiene el ser humano para ir dando respuestas provisionales al interrogante antropológico por excelencia: ¿quién soy yo? Dada mi situación geográfica, eso lo he podido comprobar mejor en relación con la orientalización de Occidente que a la inversa. En el caso del Islam creo que intervienen otros factores muy poderosos (entre los cuales, los de índole económica son preponderantes), que han dificultado —y dificultan— la comprensión mutua.

10. Antropología de los sentidos

- *¿En qué medida la salud se relaciona con lo que llamas “el trabajo con el símbolo”, o con la constante restauración de la simbolización necesaria al hombre que tradicionalmente se propiciaba en las “estructuras de acogida”?*

Lo que llamamos “salud” y “enfermedad” puede, creo, considerarse desde dos perspectivas muy diferentes. Desde una perspectiva *estructural*, el ser humano, al margen de sexo, raza, situación geográfica, etc., se mueve constantemente entre la salud y la enfermedad o, si se quiere expresar mediante la terminología de Arnold Gehlen, constantemente es un “ser deficiente” (*Mangelwesen*) sometido al mal y a la muerte. Creo que todas las culturas humanas han hecho esta experiencia. Desde una perspectiva *histórico-cultural*, cada cultura y cada individuo en el interior de su cultura propia articulan esa situación entre la salud y la enfermedad a su manera de acuerdo con la recepción que, en cada momento histórico, hacen de su propia tradición. Es aquí que interviene el trabajo del símbolo (y del mito como articulación simbólica). De alguna manera, esta articulación debería servir para dominar la contingencia, para colocarnos en un trayecto biográfico con sentido, no en un callejón sin salida. De hecho, lo que llamamos “terapias” no son sino actos de reordenación del caos (la enfermedad es caos, disfunción, somatización de nuestras irreconciliaciones profundas; la salud, en cambio, es un proceso, siempre precario, de cosmización, un reencuentro del rumbo a pesar del dato innegable e insuprimible que es nuestra congénita finitud). Por lo general, el buen o el mal uso del símbolo, de ahí su intrínseca ambigüedad, son factores decisivos para nuestra propia cosmización o, por el contrario, para nuestro propio grado de enfermedad. Me parece que, en la actualidad, el aumento impresionante del contingente de los especialistas “psico” es una señal muy precisa del lamentable estado de la salud no sólo de individuos concretos, sino de la sociedad en su conjunto. En cualquier caso, opino, que salud y enfermedad son traducciones simbólicas de lo que, aquí y ahora, somos o creemos que somos.

- *¿Qué efectos trae consigo el auge de la “cultura virtual”, (el uso de portables, internet, videojuegos, televisión, cámaras, etc.) a la que por ejemplo Paul Virilio califica como arte o técnicas visuales de la desaparición, sobre las estructuras de acogida? ¿Se puede resistir a esta tendencia tecno-informática avasalladora y que parece basada en arribar a “un mundo sin cuerpo” a través del aparato comunicacional?*

Creo que una de las consecuencias más negativas de la “cultura virtual” es la negación o, al menos, la degradación de la capacidad crítica del ser humano, de su necesidad de buscar sin cesar criterios para vivir y morir. Es evidente que aquí deberíamos introducir la temática sobre la antropología y la pedagogía de los sentidos humanos. La crisis grammatical o pedagógica, a la que me refiero tan a menudo, tiene como punto de partida una inadecuada pedagogía de los sentidos humanos del niño y del adolescente. (No es irrelevante señalar entre paréntesis que el adolescente se ha convertido en la imagen ejemplar del momento actual, lo cual conlleva una cierta y peligrosa “adolescentización” de los supuestamente adultos). Enseñar a ver, oír, gustar, palpar, oler, es algo primordial si se tiene en cuenta que los humanos vivimos y habitamos en el mundo (en *nuestro* mundo) por mediación de los sentidos corporales, que son los administradores de la ambigüedad inherente a la condición humana.

Cada época histórica ha privilegiado un sentido corporal concreto. Sobre todo la disputa entre la vista y el oído, directa o indirectamente, puede detectarse en todos los períodos de las grandes culturas. En nuestro presente, en el nivel pedagógico, político, religioso y convivencial, este tema posee una extraordinaria importancia y merecería que se desarrollase con una amplitud que aquí, por razones obvias, no podemos llevar a cabo. Sólo diré que, en nuestros días, la vista se ha convertido en el sentido corporal predominante, mientras que el oído, preponderante en la cultura occidental nórdica, para poner una fecha completamente aleatoria, hasta la finalización de la Segunda Guerra Mundial (1945), se halla, en el nivel popular y erudito, en recesión. Es harto evidente que aquí hay una serie de cuestiones del máximo interés como, por ejemplo,

lo que significa el Barroco (como tradición católica visual) frente a la sola palabra (tradiciones de raíz protestante). Creo que todo eso puede ejemplificarse muy bien por mediación del destino de la *lectura* en estas últimas décadas. La vista es el sentido de la totalidad y la simultaneidad; el oído, el de la progresión y la ponderación crítica. Virilio tiene razón cuando afirma que vivimos en una cultura de la “desaparición”, justamente porque la provisionalidad y fugacidad de lo visual se contrapone al sosiego, a la reflexión, a la crítica, que son consecuencias directas de lo auditivo. Introducir en los procesos pedagógicos una adecuada formación de la vista y del oído (y de los otros sentidos, naturalmente) es una tarea no sólo urgente, sino imprescindible para la buena salud física, psíquica y espiritual del ser humano en estos comienzos del siglo XXI.

- *La cultura virtual promueve “un mundo sin cuerpo”, sin embargo, ¿qué decir de la proliferación cósmica de la imaginería mediática con su oferta inusitada en el mercado de terapias, masajes, maquillajes, tatuajes, adornos, cirugías, etc. para “cuidar” y “mejorar” la imagen corporal?*

Una de las características del momento actual es la incoherencia. El mundo, decía hace ya muchos años Peter L. Berger, se ha convertido en un hipermercado, justamente porque el consumo y el consumidor son los protagonistas de nuestra sociedad que, sin duda alguna, es capitalista en el peor (no sé si hay un mejor) de los sentidos. La cuestión de la “imagen corporal” es tan antigua como la presencia del ser humano en este mundo. Nuestro desacuerdo íntimo, nuestras alienaciones inconfesables, nuestras incapacidades para comunicarnos y encontrar al otro, las expresamos, las escenificamos y las dramatizamos por mediación de nuestra imagen corporal. A menudo, queremos convertirnos en un “no-yo”, anhelamos desterrar la imagen superficial que tenemos de nosotros mismos y, además, habida cuenta de que, en el momento presente, la adolescencia constituye la imagen ideal y suspirada, nos horroriza el envejecimiento. Porque ignoramos lo que somos, hacemos un consumo creciente de máscaras; consumo que, en la práctica, no tiene ninguna finalidad, porque una de las características del momento presente es que

el ser humano ha dejado de ser primordialmente un ser que propone y se propone finalidades. (Evidentemente, aquí sería necesario aproximarse a la cuestión de la tecnología y su diferencia fundamental con la técnica. Creo que uno de los autores que ha abordado este tema con mayor competencia ha sido Umberto Galimberti). En esta situación, el cuerpo se ha convertido en un “maniquí” expuesto en un escaparate, se le viste y se le desviste de acuerdo con las modas. Por eso, creo, puede afirmarse que, paradójicamente, a pesar de los imperativos actuales impuestos por la “cultura del yo”, nos hallamos inmersos en un mundo sin cuerpo, en un mundo cuyos cuerpos son incapaces de expresar al ser humano en sus anhelos más íntimos, en sus dudas, en sus sueños, en su capacidad de amar y ser amado. Incluso la misma sexualidad, que es constitutiva e irrenunciable en la constitución humana y humanizadora de hombres y mujeres, se ha “virtualizado”, se ha convertido en una ficción más de ese “maniquí” vacío, irresponsable y voluble que, muy a menudo, somos.

11. El misterio del mal

- *Uno de los rasgos en el que más insiste tu antropología es en la “ambigüedad” como atributo inherente a la condición humana. Mientras el animal, dices, es el ser de la “facticidad”, en contraste, el hombre es un ser de “lo posible”. El hecho de que jamás esté definitivamente fijado, hace posible nuevas perspectivas y posibilidades de lo humano pero es, también, ocasión de la regresión y de las recaídas que acostumbran a configurar las expresiones más aberrantes de lo inhumano. Esta problemática se enlaza con las pretensiones de absoluto de lo que llamas “las estrategias del mal”. ¿Es acaso otra manera de plantear la vieja cuestión del mal inherente a la humana condición? ¿Nace la caída en el mal y lo demoníaco de la propia contingencia? ¿Operan las “estrategias del mal” también como pedagogías?*

Tengo que reconocer mi deuda intelectual con el antropólogo judío alemán Helmuth Plessner, sobre todo, en relación con su comprensión

del hombre como un ser *excéntrico*. El animal vive fijado en su centro. Ciento que, al menos en algunas especies, es capaz de aprender, de ir más allá de las estrictas posibilidades de su instinto específico, pero salirse de su centro no es lo que caracteriza fundamentalmente su vida. El ser humano, en cambio, necesita como el animal tanto de procesos de imitación como de las trasmisiones que bien o mal le proporcionan las estructuras de acogida y, muy en primer lugar, la codescendencia. Porque se determina como tal en la medida en que sale de su centro, es decir, contempla y evalúa la realidad y, en particular, a él mismo desde “fuera”, es libre, ni que sea siempre una libertad condicionada. De ahí, creo yo, se desprende que la ambigüedad constituya lo que llamo el “estado natural” del hombre, lo que va siendo a lo largo y ancho de su periplo vital. La excentricidad del ser humano le ofrece la posibilidad de ser autocrítico, de examinarse a sí mismo, de corregirse y cambiar de rumbo, de fijarse objetivos, de hacer comparaciones y analogías, de utilizar metáforas, de desear, a pesar de su condición mortal, lo infinito, lo situado más allá de las palabras y los convencionalismos socialmente sancionados. La excentricidad humana es en ella misma ambigua, indeterminada *a priori*, punto de partida de los juicios de valor (tomando aquí “valor” no en un sentido estrictamente moral, sino a la manera de Spinoza, “perspectivísticamente”). Y ese vivir descentrado saliéndose de sí mismo, permite al hombre ser *simpático* en el sentido que da Max Scheler a la simpatía, poniéndose o, al menos intentándolo, en la piel del otro. Es evidente que la excentricidad también puede tener consecuencias altamente negativas e, incluso, superlativamente patológicas. Pero todo eso, me parece, no es sino una expresión de lo que realmente es el hombre, ese ser no-fijado del que habla Nietzsche.

Creo que el misterio, no el problema, del mal es una de las interrogantes mayúsculas que se plantea cualquier persona que reflexione y que viva de acuerdo con lo que es propiamente, un *être du questionement*, dice el poeta judío francés Edmond Jabès. Opino que es insensato e, incluso en ocasiones, de mala fe, pretender solucionar el qué, el por qué y el cómo de la presencia del mal en el mundo y en nosotros mismos. Eso no significa en modo alguno quedar paralizado ante él. Por ser un misterio y no un simple problema, el mal pertenece a la esfera de lo in-

justificable. Tal vez sí que, en algunos momentos privilegiados (el rapto místico, por ejemplo), puede intuirse que más allá del caos hay cosmos trascendente (concebido personal o impersonalmente) que, sin tener idea de ello, instaurará orden y belleza y destruirá todas las formas de la negatividad. En distintas ocasiones he podido comprobar que muchas personas que se movilizaban ante los efectos devastadores del mal (desde el mal físico hasta el mal moral) no lo explicaban, no se reconciliaban con él, pero, al situar su pensamiento y su acción más en los afectados que en la causa del efecto, sin dejar de comprobar y afirmar lo inexplicable y terrorífico del mal, *intuían* que finalmente alcanzarían algún tipo de inteligencia. Naturalmente, esto no es ni una explicación ni una justificación, sino sencillamente algo parecido a lo que los escolásticos designaban con la expresión “argumentos de conveniencia”.

Ante la inquietante problemática que plantea la presencia del mal en el mundo y en nosotros mismos, existe el peligro de “trascendentalizar” todos sus efectos, todas sus fechorías es decir, de reducirlos todos a la sigla “mal absoluto”. Esas son las “estrategias del mal” que, con frecuencia, no son sino las distintas formas que adopta el mal que el hombre puede hacer al hombre. Las “estrategias del bien” son respuestas humanas a las “estrategias del mal”. Aquí, es importante tener presente que utilizo el esquema antropológico “pregunta-respuesta” que, indudablemente, posee fuertes connotaciones éticas. A causa de la relationalidad del hombre, en términos absolutos (si podemos hablar así), la superación del mal absoluto es una imposibilidad total. Por eso me intereso por la posible superación del mal relativo, el mal que el hombre puede hacer (y hace) al hombre, ya que creo, como decía Goehte, que todo lo pasajero es sólo una parábola. Estoy convencido de que lo que hacemos en términos finitos, inmanentes, tiene una traducción en términos infinitos, trascendentales. Un bien conocido adagio judío dice que “quien ha salvado a una persona, ha salvado a todo el mundo”. Y porque creo (intento creer) que ni el mal ni la muerte tendrán la última palabra, las “estrategias del bien” son ya, en medio de nuestra situación de éxodo, pregustaciones de “lo último”, porque éste, mítica y lógicamente al mismo tiempo, siempre se encuentra y se encontrará precedido por “lo penúltimo”.

12. Apología de lo humano

- Las “estructuras de acogida”, tal y como se desprende de tus trabajos, se encuentran en un momento de desestructuración simbólica y axiológica, de pérdida de su eficacia o de su capacidad acogedora y de reconocimiento que corre de manera paralela al predominio del proceso de racionalización que se impone con el desplazamiento de lo que Horkheimer llamaría “razón objetiva” o “razón inscrita en la naturaleza”, por una razón “subjetiva” o “instrumental”. Esto se vincula también con la crisis del lenguaje como imposibilidad de nombrar, decir y significar, y con el vaciamiento de las palabras como posibilidad de articulación significativa.

El mundo moderno ha perdido o, al menos, parece haber olvidado las referencias simbólicas y las dimensiones sapienciales de la existencia humana.

No obstante, pese a tu aguda caracterización de la crisis de la época moderna, no renuncias a las posibilidades de plantear alternativas humanas y humanizadoras a la peligrosa situación actual, la reactivación y el “rearme” de las “estructuras de acogida”, de la capacidad sapiencial, crítica y creativa más que del restablecimiento de las estructuras del pasado en una especie de imposible nostalgia.

Estableces una relación entre la logomítica y el trabajo perceptivo de los sentidos; entre la “praxis logomítica”, la experiencia (tocar, sentir, escuchar, respetar) y su “empalabramiento” (ritmo, tono, cadencia, armonía). ¿Te refieres a esta especie de complejo y, a la vez, sencillo intervalo, cuando hablas de la logomítica como una “condición” del ser?

Según me parece, aquí y ahora, urgentemente, después de la muerte de Dios y de la muerte del hombre, necesitamos una “apología de lo humano”. O lo que es lo mismo: redescubrir aquellas posibilidades del ser humano que por mil circunstancias se han ocultado o, al menos, gravemente dañado. Esta apología, tal como la entiendo, debería consistir en la rehabilitación del poliglotismo humano, de las potencia-

lidades expresivas y axiológicas del hombre, para que así fuera posible una construcción realmente humana y humanizadora del espacio y del tiempo. Desde hace muchos años, estoy convencido de que la crisis de nuestro tiempo es una crisis gramatical que viene de lejos y que ha reducido el poliglotismo humano al monolingüismo de lo económico como el lenguaje adecuado para expresar el polifacetismo del hombre.

El término español “empalabramiento” es un neologismo. En catalán, (*emparaulament*) es un vocablo normal. Cuando se tradujo al español el primer volumen de mi *Antropología de la vida cotidiana*, el corrector de estilo de la editorial me hizo saber que el término español correcto era “apalabramiento”. Mi respuesta fue que lo sabía (aunque mi lengua materna sea el catalán), pero que con “empalabramiento” quería expresar otra cosa: el acto de “poner en palabras” a la realidad por parte del individuo que es, al mismo tiempo, el constructor y el habitante de la realidad, o sea, de *su* espacio y de *su* tiempo antropológicos (Merleau-Ponty). El “empalabramiento” no es sino la actualización de la lengua materna (con las transmisiones que conlleva) en los diversificados contextos de la vida cotidiana de las personas. “Empalabramiento” es la energía física y espiritual del ser humano concretada en las múltiples palabras que utiliza el ser humano para construir (o destruir) su *habitación*, es decir, su forma específica de vivir que, manteniendo en pie el aire de familia que hay entre todos los seres vivos, establece la diferencia fundamental que hay entre él y los restantes seres vivos.

En gran medida, en el momento presente, en las transmisiones efectuadas por las estructuras de acogida, se ha quebrado el equilibrio entre ciencia (*scientia*) y sabiduría (*sapientia*). Tal vez como consecuencia del impacto de los positivismos del siglo XIX, en muchos ámbitos de nuestra sociedad, especialmente en los medios de comunicación (debería decirse: de información) y en los programas pedagógicos, se otorga a la ciencia un valor mágico, que supera ampliamente, como reconocen sin ambages algunos importantes físicos teóricos de nuestros días, sus posibilidades de dar razón de los aspectos fundamentales de la existencia, de responder a lo que llamo las “preguntas fundacionales”, del ser humano. En nuestra sociedad (Iglesias incluidas; a menudo, sobre todo en ellas), hay un enorme déficit sapiencial, un desequilibrio creciente

entre los procesos deductivos y el conocimiento por connaturalidad, una falta de armonía entre los efectos y los afectos. Esta situación crea las condiciones para una sociedad apática y aburrida, instalada en la “cultura del yo” (Béjar), indiferente por encontrar y saborear (una falsa, pero bella etimología deriva *sapientia de sapor*) las alegrías de la vida y por compartir sus dolores.

Efectivamente, el ser humano, totalidad en fragmentos, es constitutivamente logomítico porque él mismo y la realidad en su conjunto son polifacéticos, lo cual exige que la presencia del hombre en *su* mundo sea polifónica. Octavio Paz afirma que cada lenguaje es competente para empalabrar la faceta que le es propia, pero es *inaplicable* a las otras facetas del ser humano y de la realidad construida por él. El trágico destino de Occidente ha sido —y aún lo es mucho más en la actualidad— que un lenguaje —el económico— se ha utilizado para empalabrar las distintas facetas del hombre y de la realidad. De esta manera se ha reducido el polifonismo a un monolingüismo incapaz de expresar el polifacetismo de la condición humana. Lo económico se ha establecido como “lenguaje imperial”, omnipotente, omnisciente y ubicuo, que no sólo se limita a la administración de bienes materiales, sino que también pretende incidir decisivamente sobre las conciencias. Por eso Walter Benjamin podía hablar con toda la razón del mundo del capitalismo como religión (en mi libro *Un extraño en nuestra casa* dedico un *excursus* a esta cuestión). Creo que es importante tener en cuenta que, desde siempre, toda religión tiene exigencias políticas, y toda política, de una manera u otra, quiere ejercer funciones religiosas. O expresado de otro modo: toda religión no se da por satisfecha con la administración de las conciencias (la cura de almas, por ejemplo), sino que también pretende controlar el orden público; y toda política no se limita a administrar el orden público en sus variadas facetas, sino que también quiere intervenir en las conciencias humanas constituyendo, por ejemplo, una “religión civil”.

No me cabe la menor duda de que el ser humano es, fundamentalmente, en su constitución más íntima, logomítico, lo cual equivale a decir que constantemente se encuentra en la búsqueda de un equilibrio sumamente precario ya que, por lo general, “preferimos la seguridad a

la libertad” (Aranguren), optamos por *un solo lenguaje* (por un discurso monolítico), ya sea de carácter mítico o de carácter lógico, que nos ahorre los riesgos de la elección, de la construcción polifacética, polifónicamente expresada, de nuestro espacio y de nuestro tiempo, del tener que derribar autocriticamente algunas construcciones que, seguramente de buena fe, habíamos creído que eran sólidas y perdurables. Estoy convencido, además, de que la logomiticidad, porque es constitutiva del ser humano, a pesar de todos los intentos exterminadores y trabajos de zapa, es inextirpable. Puede alienarse o pervertirse, pero continúa estando ahí, y puede manifestarse en cualquier momento porque mujeres y hombres somos seres en zigzag.

13. El hombre y lo invisible

- ¿A qué se refiere la cotrascendencia, —tercera categoría o etapa de tu hermenéusis antropológica—, ámbito donde se resguarda la sabiduría relativa a las relaciones del hombre con lo invisible, el arte y lo sagrado?

En un texto memorable, Hans Jonas pone de manifiesto que lo que constituye al ser humano como tal, lo que le hace diferente de los otros seres vivos, puede resumirse por mediación de tres grandes creaciones: la herramienta, la imagen y la tumba. Creo que algo intrínseco a la existencia humana, quizás lo que, por mediación de un larguísimo proceso, constituyó al hombre como tal, es la relación con “lo ausente”, el convencimiento de que “lo invisible” como tal, forma parte de la visibilidad humana. A lo largo de la historia de la humanidad, la gran tentación ha sido intentar concretar, determinar lo invisible, y apropiarse de él, reduciéndolo a términos manejables para los intereses de todo tipo del ser humano. Eso es lo que he designado con la expresión “utilización de lo sagrado como forma política”. Cuando lo invisible se convierte en un artefacto visible (físico o mental) deja de ser lo que es y se cosifica como un objeto entre objetos. Entonces, la imagen en lo que tiene de

indecible, inaprehensible y trascendente se transforma en un ídolo, en algo disponible, condicionado y sometido a los intereses de los manípuladores de turno.

Con utilajes simbólicos muy diferentes en las distintas culturas, la tumba es la expresión directa de la autoconciencia del ser humano, del reconocimiento de su condición de ser mortal, de lo que en el fondo se esconde, con mayor o menor claridad, a partir del uso que hacemos de los futuros verbales. Por parte del hombre, la tumba viene a ser como una oferta de diálogo con el más allá, el gran desconocido, el supremo interrogante, el gran desafío. Para mí, lo que enturbia este panorama es el cambio radical que está experimentando el vivir y el morir (no simplemente la vida y la muerte, sino el acto humano de vivir y morir) en el momento presente. Tradicionalmente, la tumba expresaba la continuidad del ser humano, era la expresión de un “cambio de domicilio y de oficio”, el *difunto* dejaba de ejercer su oficio de hombre o de mujer bajo unas determinadas condiciones e iniciaba una nueva carrera profesional bajo otras condiciones.

Ernst Bloch decía con una cierta frecuencia que “lo mejor de la religión es que produce herejes”. Herejes, en el sentido más literal del vocablo, son personas que escogen, que se deciden, que se comprometen de manera diferente a como lo hace el *establishment* religioso o político; son personas que, de alguna manera, argumentan contra el sistema. El sistema con posterioridad intentará recuperarlas, cuando ya se haya hecho evidente la necesidad de nuevos herejes. La religión siempre me ha interesado más desde la perspectiva de las periferias que desde el centro. Las periferias son creadoras de nuevas formas expresivas de la vida, llevan a cabo eso que Michel de Certeau denominaba “rupturas instauradoras”, las necesarias demoliciones para que pueda nacer algo valioso, que quiebre la monotonía del *semper idem* y reinsteure la vida *in statu nascendi*. De ahí la enorme importancia que otorga Hannah Arendt al *nacimiento* como irrupción de posibilidades humanas hasta entonces inéditas e insospechadas.

En una primera aproximación, la cotrascendencia reúne a quienes se sirven de los mismos materiales simbólicos por el hecho de encontrarse insertos en una misma o parecida tradición cultural. En este

primer sentido, la cotrascendencia vendría a ser el resultado de la socialización de lo invisible, de lo indisponible, de lo incondicional, que lleva a cabo un determinado grupo humano a partir de simbolismos culturales compartidos y transmitidos de generación en generación. Como contraparte, en un libro publicado en 1984 en catalán y en su traducción española en 1995, analizaba lo que llamo la “desestructuración simbólica”, que es la deslocalización de las referencias simbólicas de un determinado grupo humano a causa de invasiones, derrotas militares, esclavitud, humillación cultural, etc. El ser humano continúa teniendo como atributo esencial, común a todos los seres humanos del pasado, del presente y del futuro, la capacidad simbólica, pero se trata de la posesión de una capacidad que no puede actualizarse, lo que equivale a decir que, prácticamente, resulta inexistente. Para formalizar este cuadro más o menos teórico me serví de una crónica de Indias, la de Gerónimo de Mendieta, en la que expone de una manera casi patética lo que a nivel religioso, social, cultural, político y económico fue la desestructuración simbólica de los habitantes del Valle de México en el primer tercio del siglo XVI. Me parece que fueron los primeros que afirmaron que “nuestros dioses han muerto”, o sea, que nuestra socialización de lo invisible se ha fracturado definitivamente. Ya no tenemos la posibilidad de hacer presente lo ausente, lo invisible, lo que sin dejar de ser mundano es supramundano.

Me parece que en la actualidad, aunque sea por causas completamente diferentes a las que sufrieron los aborígenes del Valle de México, nos encontramos plenamente inmersos en una situación de desestructuración simbólica, de pérdida de las referencias que permiten la orientación en los senderos de la vida (a menudo, simples caminos de bosque).

14. Experiencia mística y expresión poética

- *En el marco multívoco y polisémico de tu interpretación hay, sin embargo, una cuestión última que nos interesaría tocar, nos referimos a tu interés por la mística y la expresión poética de las experiencias re-*

ligiosas más profundas, específicamente, en tu trabajo reciente sobre Angelus Silesius (siglo XVII), considerado como el más importante escritor alemán de literatura barroca. La traducción de El peregrino querubíco (1675) requiere de un enorme esfuerzo a fin de superar los límites y condicionamientos impuestos por el lenguaje moderno, precisamente, al tratar de “hacer presente lo ausente”.

Es como si el arquetipo del centro y del eterno retorno de los que Mircea Eliade nos habla a propósito de la experiencia religiosa del hombre arcaico, se fundieran en la experiencia mística de Dios y el intento de expresión de lo inefable, como ardua tarea propia del poeta, del artista, pero, en este caso, del mismo trabajo del traductor. ¿A qué distancia o cercanía se ubican estas referencias creativas del “rapto inefable” del momento místico de la experiencia religiosa?

La experiencia cotidiana nos indica que somos seres finitos y contingentes, que sólo disponemos de una determinada cantidad de espacio y de tiempo. Cuanto más conscientes somos de nuestra finitud, tanto más anhelamos rebasar los límites impuestos por nuestra condicionalidad característica. El místico, a partir de espacios biográficos, lingüísticos e históricos muy diferentes, se encuentra situado en un escenario paradójico. Por un lado, realiza una experiencia incomunicable, inefable, más allá del espacio y del tiempo. Por el otro, no puede dejar de articular su experiencia mediante las posibilidades lingüísticas de que dispone, las cuales se hallan profundamente marcadas por el factor biográfico. Al mismo tiempo, es plenamente consciente de que su empresa no tiene viabilidad, que lo mejor sería callar. Siempre habrá un abismo insalvable entre lo que ha experimentado y lo que intenta narrar en su texto.

Me parece que tiene un gran alcance la idea de Eliade de la búsqueda del centro del mundo y la correlativa, que es la búsqueda del centro de uno mismo. No cabe duda de que uno de los síntomas más elocuentes de la crisis actual es el descentramiento que sufrimos a nivel individual y colectivo. Me parece, sin embargo, que Eliade mantiene, no sólo en relación con este tema, una comprensión del ser humano que no se ajusta a su realidad de “espíritu encarnado”, para utilizar una expresión consagrada por la tradición. Siempre me ha impresionado la

Pensée de Pascal: “El hombre no es ni ángel ni bestia. Y quien hace el ángel, hace la bestia”.

Creo que un aspecto importante de la crisis del momento presente es la pérdida de la *habilidad lectora* del ser humano. De la misma manera que hay géneros literarios, también hay géneros lectores. Leer a un místico es algo completamente distinto que leer una novela policiaca (y yo soy muy aficionado a las novelas policiacas). Sin embargo, ambos géneros de lectores tienen en común que se han puesto en movimiento mediante procesos de aprendizaje. Y, ciertamente creo, el aprendizaje es una de las cuestiones más problemáticas de la hora presente en la que, en los programas escolares, la amnesia ha sido planificada (G. Steiner). En la actualidad y por lo que conozco, la escuela no propone a nuestros niños y niñas el arte de la lectura, o sea, el aprendizaje de los distintos géneros lectores. En la lectura de un místico no es necesario, diría que casi es imposible, comprender. Lo que importa es el choque que se produce entre nuestra vida cotidiana, con sus problemas, diferencias y oscuridades, y la lectura de unas palabras que a lo mejor de improviso nos revelarán algo situado más allá de las palabras. La lectura de un místico requiere como condición previa una sana pedagogía del deseo; demanda el profundo convencimiento de que siempre hay un más allá de cualquier más allá, de que, como quería Bloch, la auténtica realidad siempre se encuentra precedida por un sueño. La lectura de un místico *puede* ser (evidentemente, no automáticamente) una acción transgresora en la medida en que el místico en cuestión nos ofrece unas palabras (sus palabras) situadas en un marco lingüístico y biográfico concreto. Para el lector son un trampolín que le lanzará, sin saber muy bien cómo, hacia una tierra ignota cuyas dimensiones, carácter y contenido jamás se le desvelará completamente, pero, eso sí, habrá adquirido la certidumbre de que existe. En definitiva, el texto místico sólo es un *pretexto* que puede servir al lector para formular (si se puede hablar así) la inefabilidad y la intransmisibilidad de su propia experiencia, es decir, de su *texto* existencial en el interior de un *contexto* concreto, variable y sometido a todos los estragos de la contingencia.

El genio literario del místico no es un aspecto marginal para la expresividad de lo que el místico ha experimentado, que siempre es

intradicible porque se mueve en un ámbito situado más allá o más acá de las palabras y de la gramática. El místico no es alguien a imitar, no es un modelo de algo para llevar a cabo esto o aquello. El místico es un traductor, siempre deficiente, de su propia experiencia. Como resumen de la expresión de su experiencia siempre puede afirmar: ¡No, no es eso! Él es el primero que detecta la distancia infinita que hay entre lo que experimentó, que es siempre algo (por decir) deslocalizado y destemporalizado (el rapto místico como arrebatoamiento respecto a la condición espacio-temporal del ser humano), y la trascipción de su experiencia, que siempre se halla en una espacio-temporalidad concreta, con sus juegos de lenguaje, con un determinado manejo de los vocablos y de la gramática, con la trayectoria biográfica de este o aquel místico. A pesar de todo eso, el genio literario del místico no es irrelevante porque, como la magdalena de Proust, sirve para que el lector, entre la sorpresa, el encanto, la irrupción de lo inesperado y la atracción de lo que se busca sin saber lo que es, en una especie de clausura instantánea de su espacio-temporalidad, se haga receptivo a la fulgurante e inmotivada presencia-ausencia de lo que es más allá sin estar, pero que jamás estará en el más acá a no ser que se le degrade a ser un objeto entre objetos. A pesar de que la relación entre mística y religión es una cuestión abierta, la religión ha sido el campo más habitual de la experiencia mística, pero evidentemente no es el único. El arte, en todas sus direcciones, el amor, algunas formas de nostalgia, algunas formas de pensamiento como, por ejemplo, la de muchos pasajes de Nietzsche, ciertas afirmaciones de pensadores que se calificaban ellos mismos de ateos como, por ejemplo Cioran, han experimentado ese tránsito inmotivado, innombrado y fuera de las dimensiones normales de la existencia humana, que designamos con la oscura expresión de “experiencia mística”.

La traducción es un ejercicio que me resulta muy agradable y reconfortante. He traducido bastante, sobre todo del alemán al catalán (Thomas Müntzer, Lutero, Schleiermacher, Angelus Silesius). Entiendo que la posición de un traductor profesional debe ser muy diferente de la mía, que tiene la pretensión de convertirse en una profunda autorreflexión. Sobre todo, traduciendo a Silesius, el interrogante que

constantemente me planteaba era doble: ¿qué quería decir el autor en el siglo XVII?, ¿qué quiere decirme y decirnos ahora en el siglo XXI? En este sentido, traducir es autotraducirse, representarse uno mismo a través de unas palabras situadas en un contexto histórico y cultural diferente, alejado, supuestamente superado, anticuado. Silesius, lo mismo puede decirse de los otros místicos, está situado en una tradición concreta de carácter lingüístico, religioso, cultural, emocional, geográfico, etc. Inevitablemente, está localizado y temporalizado. En este sentido, por ejemplo, es importante tener muy en cuenta la repercusión que tuvo sobre él y también sobre Jacob Böhme o Abraham Franckenberg, la sangrienta guerra de los treinta años (1618-1648). Pero no sólo es importante situar a Silesius en el flujo de su tradición, considerar cómo utiliza los términos que extrae de la mística alemana del siglo XIII (sobre todo, Eckhart) o de la *devotio moderna*, o del pseudo-Dionisio, etc., sino que también ha de considerarse el influjo que ha ejercido —la *Wirkungsgeschichte* de Gadamer— en otros personajes (Hegel, Schopenhauer, Heidegger, etcétera).

V

Hombre, Tradición y Modernidad*

por LLUÍS DUCH

* Conferencia inaugural del Seminario Cultura, Mito y Religión, dictada el 4 de julio del 2005, CRIM.

Introducción

El tema que me ha sido propuesto posee una enorme complejidad y es susceptible de ser abordado desde numerosas perspectivas ideológicas y metodológicas. Además no puede olvidarse que cualquier reflexión se lleva a cabo desde un tiempo y un espacio concretos. Lo que designo con la expresión “factor biográfico” interviene decisivamente en cualquier tipo de reflexión porque, lo queramos o no, nuestra biografía concreta, por acción o por reacción, se plasma, de una manera u otra, en todo lo que pensamos, hacemos y sentimos. La objetividad y la neutralidad absoluta no existen en las ciencias humanas (las *Geisteswissenschaften* de la terminología alemana) y muchos investigadores mantienen la opinión de que tampoco se encuentran al margen de la implicación del sujeto cognosciente en el objeto que se quiere conocer en las llamadas “ciencias duras” (las *Naturwissenschaften*). Estas observaciones preliminares son importantes en relación con lo que expondré durante estos días. Voy a presentarles la temática desde mi punto de vista, lo cual significa que mi exposición se sustentará sobre premisas más o menos libremente escogidas por mí, pero, indefectiblemente, también tendrá prejuicios, presentes en mi discurso sin que yo sea planamente consciente de ellos. Es importante advertirles que sólo intento ofrecer una perspectiva, que no es la única y, aun cuando para mí sea la mejor, eso no significa que lo sea en términos generales. Después de este breve preámbulo, entro en materia.

1. Hombre

La antropología es la disciplina encargada de investigar el *logos* del *anthropos*, de formalizar el discurso sobre el ser humano. Enseguida nos encontramos ante grandes dificultades. No hay una sola antropología, una normatividad antropológica aceptada con cierta unanimidad, sino que la mirada más superficial pone de manifiesto que, en realidad, se llevan a cabo praxis antropológicas de signo muy diferente, las cuales, como consecuencia, llegan a conclusiones harto distintas sobre lo que es el ser humano y sobre el cual ha de ser la tarea propia de la antropología. En este sentido, resulta muy instructiva la historia —o, mejor aún, las historias— de la disciplina. No vamos a profundizar ahora en estas “historias ejemplares”. Tal vez en el transcurso del seminario tendremos la oportunidad de abordar, ni que sea esquemáticamente, la enrevesada problemática en torno al origen y sentido de la disciplina. Sí que es importante señalar que las antropologías nunca pueden ser inocentes; siempre, de una manera u otra, poseen “intereses creados”, trasfondos más o menos ocultos que son operativos en el discurso antropológico; incluso, con un talante declaradamente antimetafísico se dogmatiza y se plantean cuestiones claramente metafísicas como, por ejemplo, el interrogante sobre los orígenes (del derecho, de la familia, de la religión, de la palabra, etc.). No deja de ser sospechoso que la constitución de la antropología como disciplina académica en el último tercio del siglo XIX tuviera lugar en los países europeos —especialmente Inglaterra, Francia y, en menor medida, Alemania— con enormes intereses coloniales. Desde una perspectiva claramente eurocéntrica, una de las tareas asignadas a los departamentos de antropología era la formación de eficientes administradores coloniales.

Muy esquemáticamente, como si se tratase de los <tipos ideales>, a la Max Weber, les propongo los tres tipos de discurso sobre el ser humano que, según mi opinión, a partir de premisas muy diferentes, explícita o implícitamente, han aparecido desde antiguo.

Antropologías pesimistas. El punto de la partida es: el ser humano es deficiente por naturaleza, su fondo último está pervertido y por él

mismo es incapaz de hacer el bien. Aunque sea a partir de premisas muy diferentes, dos autores muy importantes en esta línea son San Agustín y Kant, cuya influencia ha sido enorme en la cultura occidental. Sobre todo la influencia de San Agustín (cuestión de la concupiscencia) ha tenido caracteres muy negativos. Algunas culturas antiguas como, por ejemplo, la egipcia también tenían como punto de partida la maldad intrínseca del ser humano o, si se quiere, la necesidad de una intervención extrínseca para sanarlo.

Antropologías optimistas. El punto de la partida es: el ser humano es bueno, pacífico y noble. Es la sociedad la que lo ha pervertido, incitándole a ser poderoso, rico e interesado en exclusiva en su propio bienestar, al margen de cualquier preocupación por el otro o por la comunidad. Posiblemente uno de los exponentes más conspicuos de esta línea sea Jean-Jacques Rousseau. También puede incluirse en este grupo las diferentes corrientes del franciscanismo, que tanta importancia ha tenido —a menudo, de forma subterránea— en la cultura occidental. Las numerosas variaciones del mito del «Buen Salvaje» serían concreciones, en espacios y tiempos distintos, de una praxis antropológica de signo optimista en lo que a los orígenes de la especie humana se refiere.

Antropologías de la ambigüedad. El punto de la partida es: el ser humano no es radicalmente bueno ni malo, sino *ambiguo*. No está, por consiguiente, determinado *a priori*. El hombre es un ser *aposteriorístico*, es decir, un ser interrogativo-responsorial ante las diferentes situaciones en que, desde el nacimiento hasta la muerte, va encontrándose en su trayecto biográfico. En sentido positivo y negativo, constantemente, interrogamos y somos interrogados, respondemos y nos dan respuestas. Todo eso implica que, lo queramos o no, somos seres éticos cuya característica es la *relacionalidad*. Y la calidad de nuestra relationalidad es el indicador más fiable de nuestra humanidad o, por el contrario, de nuestra inhumanidad. En y por él mismo, el ser humano es, como decía García Bacca, *indefinición*. Afirmar que fundamentalmente el ser humano es ambiguo quiere decir también que es *libre*, pero conviene añadir enseguida: *condicionalmente libre*. Las condiciones que intervienen

en la existencia humana son de órdenes muy diferentes —aquí entra en el juego algo a lo que me referiré más adelante: la *tradición*. Me parece que por lo que ya he expuesto queda claro que propongo una aproximación al estudio del ser humano mediante una antropología de la ambigüedad, una antropología que se mueve dentro del marco “pregunta–respuesta”, es decir, una antropología que parte de la base, para utilizar una expresión de Nietzsche, de “el hombre es un animal no-fijado”.

Como saben, en sus orígenes como disciplina académica, las antropologías —he dicho con anterioridad que nunca son inocentes—, estuvieron muy marcadas por potentes acentos eurocéntricos, en ocasiones, con caracteres francamente racistas. (Dicho entre paréntesis, aquí sería interesante considerar la recepción de la teoría biológica de Darwin en las ciencias humanas, el llamado “darwinismo social”). En todo este asunto hay una larga serie de “historias” que, con frecuencia, dieron lugar no sólo a confrontaciones de carácter ideológico, sino que eran la causa y también la consecuencia de políticas concretas y de posicionamientos de carácter económico y militar. No puede olvidarse que “lo antropológico” acostumbra a encontrarse muy cerca de “lo político”. El interrogante que se plantea es la siguiente: ¿qué es, desde una perspectiva antropológica, lo que permite la igualdad fundamental de *todos* los seres humanos? Lo que diferencia a unos de otros suele ser bastante evidente (lengua, costumbres, religión, color, tradiciones, sexo, etc.). También puede comprobarse fácilmente que, en el nivel personal y colectivo, nuestras “historias” son distintas, poseen acentos diferentes, estilos que también difieren entre sí. ¿Qué es lo que nos iguala a todos, lo que permite afirmar que todos los seres humanos del pasado, del presente y del futuro tienen un “aire de familia” vinculante, imposible de borrar?

A mi modo de entender, dos son los atributos fundamentales de la humanidad y que anulan la distinción tan estimada por los padres de la antropología del siglo XIX entre los clasificados por ellos en el grupo de los “primitivos” y en el grupo de los “civilizados”. El primero es la *capacidad simbólica*. Conviene dejar claro que no se trata de la presencia o de la ausencia de este o de aquel símbolo en una u otra cultura humana, sino que de lo que se trata es de aquella capacidad simbólica estructural que es coextensiva al hecho de ser hombre o mujer y que, sin

duda, tiene precedentes prehumanos. Como antropólogo me interesa más la cuestión ¿por qué el ser humano, ineludiblemente, tiene necesidad de símbolos para recorrer el trayecto que va desde el nacimiento hasta la muerte?, que la pregunta ¿qué es el símbolo? Es evidente que ambas cuestiones (el *porqué* y el *qué*) son inseparables, pero también me parece que es evidente que el filósofo, por lo general, iniciará sus investigaciones a partir de la problemática en torno al *qué*, mientras que el antropólogo, al menos éste es mi caso, preferirá ocuparse del *porqué* los humanos para construir su mundo cotidiano y habitar en él no pueden prescindir del “trabajo del símbolo”.

Desde el nacimiento hasta la muerte precisamos de símbolos porque para construir e instalarnos en el presente tenemos la imperiosa necesidad de “lo ausente”. O, expresándolo de otra manera, porque somos seres finitos, que sólo disponen de una cierta cantidad de espacio y de tiempo, nos vemos obligados a utilizar artefactos y representaciones que, de alguna manera, llenen el vacío de nuestras carencias e insatisfacciones. En el fondo, toda representación es la presentación o la presencia de un vacío que, más o menos imperiosamente, necesitamos colmar, llenar para continuar viviendo. También cabe decir que, porque somos seres finitos, el *deseo*, eso sí, el deseo que permanece siempre deseo (E. Bloch), es el gran motor que pone en movimiento nuestra capacidad simbólica estructural. Hacer presente “lo ausente”. Aquí es interesante referirse a una reflexión de San Agustín. Dice en las *Confesiones* que para construir el presente del presente necesitamos del presente del pasado o del presente del futuro. O, expresando eso mismo en forma verbal: para que nuestro presente sea realmente presente necesitamos *rememorar y anticipar*, porque nuestro presente, lo queramos o no, siempre está en función del pasado y del futuro, es decir, en función del recuerdo actual y actualizado de lo que hemos vivido y de la anticipación de lo que esperamos o tememos vivir. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que de lo que se trata no es simplemente del pasado y del futuro “objetivados”, ya definitivamente clausurados, sino del pasado y del futuro tal como en un aquí y ahora concretos los leemos, interpretamos y contextualizamos. Aquí interviene otro factor importante en relación con nuestro interrogante acerca del quehacer propio de la antropología. Me refiero

a la *memoria*. O, si se quiere, a la relación entre olvido y memoria. En relación con la temática en torno a la memoria se plantea la cuestión de la *tradición* y su importancia antropológica. Antes de abordar este tema, es necesario concluir con la cuestión del símbolo.

Hace poco me he referido a la necesidad de “lo ausente” (pasado y futuro) para la constitución del ser humano, para la construcción de lo que Maurice Merleau-Ponty denomina el *espacio y tiempo antropológicos*. Esta necesidad ineludible, de la que podemos ser conscientes o no, pero que en cualquier caso siempre es activa en nuestra existencia, pone de manifiesto que la *inmediatez* no es algo que sea propio del ser humano. Lo nuestro es la *mediatez*, es decir, la insuprimible necesidad de *mediaciones*, de intermediarios, que tenemos para ejercer el “oficio de hombre o de mujer”. Las mediaciones, en forma de artefactos físicos o mentales, nos son imprescindibles para construir puentes entre nuestra condicionalidad finita y nuestro deseo de alcanzar un “más allá” que se encuentre más allá de cualquier “más allá”. Por eso defino el símbolo como *lo que nos hace mediatamente presente lo que se halla inmediatamente ausente*.

El segundo atributo que compartimos todos los seres humanos es la *contingencia*. Es obvio que esta problemática, como la del símbolo, merecía una exposición amplia y contextualizada que ahora no podemos llevar a cabo. Sólo me referiré a ella esquemáticamente, pero señalando que se trata de un tema que posee una excepcional importancia. Sobre todo en la modernidad, a causa de la defunción de las antiguas certezas y de los cimientos sobre los que real o ficticiamente se asentaba no sólo el conocimiento, sino la misma vida cotidiana, la reflexión sobre la contingencia del ser humano que ha adquirido una urgencia y una presencia en el discurso filosófico y antropológico que no tuvo en la antigüedad.

Desde la perspectiva que aquí nos interesa, utilizamos el concepto “contingencia” para poner de relieve un hecho de capital importancia en la existencia humana. No cabe la menor duda de que, con harta frecuencia, el ser humano ha hecho —y hace— la experiencia de que hay aspectos extraordinariamente significativos y, al propio tiempo, insoslayables de su existencia que son, con palabras de Hermann Lübbe, “indemnes a cualquier tipo de ilustración, de explicación” (*Aufklärungs-*

resistant), que no se pueden relacionar, por lo tanto, con ningún “programa emancipador” de tipo ilustrado o positivista, por ejemplo. Se trata de cuestiones existenciales para cuya solución no cabe el recurso a las recetas técnicas de los expertos, a las “construcciones” de los llamados “ingenieros sociales”. Diciéndolo de manera más concreta: son expresión de la contingencia aquellas situaciones humanas que, a pesar de todos los esfuerzos y desvelos, no pueden adquirir sentido por la mediación de las propuestas y transformaciones que son inherentes a la creatividad y a la actividad humanas. La contingencia tiene que ver con lo indisponible de la existencia humana, con lo directamente relacionado con el nacimiento y la muerte del hombre y con las insoslayables acotaciones de la libertad humana. La vida, la muerte, el mal. El bien, la beligerancia, las diferentes formas de la negatividad, etc., son los grandes términos que sirven para plasmar la insuperable presencia de la contingencia en la existencia humana. La contingencia puede ser considerada como una especie de “estado natural” que nunca deja de determinar, a menudo harto negativamente, la presencia, el pensamiento y las actividades del ser humano en este mundo. Sin embargo, este “estado natural” implica que las cosas y acontecimientos relacionados con la contingencia no resultan explicables a partir de sus causas, lo cual pone en entredicho su propio sentido. Para exemplificar lo ineludible de la contingencia en las diferentes etapas históricas de la humanidad, Hans Jonas ha puesto de manifiesto que “las grandes contradicciones que el hombre descubre en sí mismo —libertad y necesidad, autonomía y dependencia, yo y mundo, relación y aislamiento, creatividad y mortalidad— ya se encuentran en germen en las formas de vida más primitivas. Cada una de ellas mantiene el peligroso equilibrio entre el ser y la nada y, al propio tiempo, encierra en sí misma un horizonte interno de ‘trascendencia’”. Para resumir lo que llevamos dicho: en su núcleo más íntimo, la experiencia de la contingencia significa que todo podría ser casual, que la totalidad de la realidad podría carecer de sentido. La aguda y, con frecuencia, trágica percepción de la contingencia (a menudo significa: de la absoluta falta de sentido de la existencia) se ha agravado en una sociedad como la nuestra, cuya nota más característica es la segmentación y autonomización de los diferentes fragmentos que la componen. En esa situación,

el sentido de la totalidad se capta con enormes dificultades a causa del incesante aumento de la complejidad que experimentan los sistemas sociales. Entonces, la fragilidad del sentido se agudiza extraordinariamente y la desorientación como consecuencia de la “sobrecomplejidad del mundo” (Luhmann) repercute en la vida cotidiana como una especie de “shock ante el futuro” (Toffler).

Ante el reto constante que supone la contingencia, los sistemas sociales (educación, religión, familia, política, etc.) pueden ser considerados como agentes que instituyen —o deberían— instituir “praxis de dominación de la contingencia”. Debe añadirse enseguida: praxis *provisionales*, porque la provisionalidad es algo propio de los humanos, sobre todo en régimen de modernidad. Un proverbio medieval castellano dice: “Lo nuestro es pasar”. Y el poeta checo, que escribía en alemán, Rainer Maria Rilke afirma que lo que caracteriza a los humanos es que constantemente estamos *despidiéndonos*.

2. Tradición

Pocos conceptos han recibido interpretaciones tan sesgadas e impropias como el concepto “tradición”. Al mismo tiempo, se tiene que decir que pocos conceptos, a pesar de su evidente peligrosidad y ambigüedad, son tan importantes como éste no sólo para la praxis antropológica, sino para adentrarse en el conocimiento de cualquier aspecto de la realidad humana. Lo quiera o no, el ser humano es un ser tradicional: la biología y la gramática, la ética, la política y el deporte, la religión y la medicina, la gastronomía y las formas de cortesía, etc., son realidades que remiten a la presencia de hombres y mujeres en el mundo como seres tradicionales. Incluso la ruptura con la propia tradición sólo puede llevarse a cabo a partir de la tradición.

Para plantear con un mínimo de corrección esta problemática, puede sernos de utilidad la referencia a la etimología del vocablo “tradición”.

Etimológicamente, el término “tradición” procede de dos verbos latinos (*tradere* y *transmittere*), que le confieren unos matices semánticos

que poseen un interés muy particular para dilucidar el alcance y sentido del vocablo “tradición”. *Tradere* se refiere de manera sumamente objetivada a los artefactos materiales o inmateriales que se dan, se truecan, se venden o se prestan. De acuerdo con esta acepción, el vocablo “tradición” implica un cambio de “propietario” como consecuencia de una donación, venta, herencia, testamento, contrato matrimonial, etc., de algo objetivo, ya sea de índole material o inmaterial. *Transmittere*, por el contrario, se halla vinculado al mismo acto de la transmisión y recepción como actividad consciente de un sujeto humano, que está predis puesto a recibir algo que de la manera que sea, se encuentra implicado en el objeto recibido y que debe contextualizarlo en función de su propia “situación en el mundo”. Por consiguiente, puede deducirse de lo expuesto que toda tradición consta de una base material (conocimiento, costumbre, léxico, ritual, convencionalismo, etc.) que, en el tiempo y en el espacio, se *tras-pasa*, se *trans-mite*, realiza un trayecto desde un “antes” hasta el “ahora mismo”, y que permanece más o menos idéntica a sí misma a pesar de las mutaciones o cambios de contexto impuestos por las necesidades históricas. Sin embargo, debe añadirse que todo eso no constituye la totalidad de la tradición entendida correctamente. Y lo que aún resulta más problemático: cuando la tradición queda reducida sólo a eso, entonces nos encontramos ante un mero “tradicionalismo” que, con frecuencia, es causa de las patologías más peligrosas e inhumanas. Para que pueda hablarse de auténtica tradición, además de estos elementos objetivados y “materiales”, debe darse el mismo acto humano de la transmisión, es decir, por parte del receptor, la recreación y la contextualización en el presente de lo materialmente transmitido. En oposición a las corrientes “tradicionalistas” de carácter político, religioso y cultural, la tradición implica siempre *recreación*, porque en ella lo que importa no es el pasado, sino el presente y los interrogantes que éste presenta, individual y colectivamente, al ser humano. No ha de olvidarse que el ser humano es un *heredero*. En el nivel biológico, lingüístico, religioso, cultural, astronómico, jurídico, etc., para bien o para mal, feliz o infelizmente, los seres humanos manejamos herencias que poseen fisionomías y caracteres muy diferentes, pero que, lo queramos o no, nos modifican y las modificamos, inciden en nuestra vida y nosotros, a su

vez, intervenimos sobre el contenido y significado de estas herencias y de su transmisión a las generaciones futuras.

Creo que una de las consecuencias antropológicas que puede sacarse de lo expuesto sobre la tradición es que el ser humano se mueve sin cesar entre la continuidad y el cambio o, tal vez mejor, su existencia se plasma cambiando en la continuidad o continuando en el cambio. Para cambiar es necesario continuar, y para continuar es imprescindible el cambio.

Por lo general, se considera que son dos las condiciones inherentes a la condición humana que dan origen a la tradición: 1) la mortalidad (finitud) del ser humano; 2) el conjunto de tareas y misiones que ha de llevar a cabo cada generación humana. La tradición, al menos teóricamente, evita que individuos y sociedades se vean constreñidos a repetir “desde el principio” el planteamiento de las diversas cuestiones (y sus posibles respuestas), que afectan a la existencia humana en su conjunto. En este sentido, la tradición organiza unas líneas de significación en la diacronía mediante un proceso de jerarquización interna de los innumerables datos que proporcionan la historia y la cultura. Si hiciéramos un tratamiento pormenorizado de esta temática deberíamos abordar algunas cuestiones que son del máximo interés antropológico como, por ejemplo, “tradición y lengua materna”, “tradición y narración”, “tradición y memorias”, “tradición y canon”, “tradición y religión”, “tradición y derecho”, etc. Y sobre todo, sería imprescindible considerar cómo se comportan entre sí la inequívoca condición interpretadora del ser humano y su también inequívoca condición tradicional. Seguramente que, siguiendo algunas reflexiones de Wolfgang Iser y Hans Robert Jauss —máximos representantes de la llamada “escuela de Constanza”—, la referencia a la lectura también sería provechosa para profundizar en la temática en torno a la tradición, porque en la lectura, de manera bastante parecida a la de la tradición como recreación, también se da la complicación de la estabilidad del texto y de la movilidad del lector. En el apartado siguiente sobre la modernidad también tendremos en cuenta la temática en torno a la tradición.

3. Modernidad

Pocos términos poseen un espectro tan amplio de significaciones y de cargas emocionales como éste. Sucede lo mismo que con el término “tiempo”. San Agustín dice de él que, cuando no me preguntan lo que es, sé lo que es, pero cuando directamente me lo preguntan, no lo sé.

Los seres humanos de casi todos los tiempos han estado convencidos de que vivían en la modernidad, de que eran modernos. Incluso, a menudo, entre el terror y el estupor, han tenido la sensación de vivir en el “más allá” de los tiempos, en el final de la historia. En el fondo son muchos los que, como el poeta castellano Jorge Manrique, ante los enigmas del incontenible fluir de los tiempos, opinan que “a nuestro parecer, cualquier tiempo pasado fue mejor”.

Al margen de estas consideraciones previas, no cabe la menor duda de que por “modernidad” acostumbramos a entender un periodo de tiempo que, para expresarlo en términos muy generales, abarca a estos 250 o 300 últimos años. No entraremos aquí en la discusión sobre datación del comienzo de la modernidad, las opiniones son muy diversas. Hay autores que la sitúan en el siglo XIII con la entrada del concepto de ciencia de Aristóteles en Occidente. Otros creen que ha de situarse en la revolución nominalista con la famosa querella en torno a los universales o al poder papal (siglos XIV-XV). Otros en el renacimiento italiano o en la *devotio moderna* y la progresiva afirmación del sujeto humano que implica. Otros en las Reformas protestantes del siglo XVI o en el siglo XVII con figuras tan relevantes como Descartes, Newton y Bacon. Y la mayoría opina que la modernidad occidental en sentido estricto se inicia con las ilustraciones de finales del siglo XVII y del siglo XVIII. Empecemos con una precisión geográfica. Hablando esquemáticamente puede decirse que hasta el siglo XVI el centro neurálgico de la cultura occidental se encontraba en el eje del Mediterráneo. Empieza entonces un traslado cada vez más acelerado de este centro a la horizontal del mar del Norte y la vertical del valle del Rin. Este espacio geo-histórico se convierte en el nuevo centro cultural, político y económico en detrimento de los territorios que hasta entonces habían sido el centro del mundo. En aquel espacio geográfico es en el

que se implanta la modernidad y, además, un fenómeno que le es concomitante: la *secularización*.

La idea de la modernidad se forjó lingüísticamente en el seno del cristianismo, en plena Edad Media (se encuentra el término por primera vez a finales del siglo V). *Modernus* se formó a partir del adverbio *modo* (“recientemente”, “ahora mismo”), de la misma manera que *hodiernus* se formó a partir de *bodie* (“hoy”). De acuerdo con el *Thesaurus Linguae, modernus* significa “*qui nunc, nostro tempore est, novellus, praesentaneus*”, lo que da a entender que *modernus* no significa meramente “nuevo”, sino también “actual”. Sus principales antónimos, de acuerdo con el *thesaurus*, son *antiquus, vetus, priscus*. En la Edad Media, el uso de *modernus* y *modernitas* es muy limitado, y estos términos siempre tienen el sentido de “actual”, “contemporáneo”.

Sobre todo a partir del siglo XVII se empieza a contraponer “modernidad” y “tiempos antiguos” (la famosa “querella de los antiguos y los modernos”, por ejemplo). Cada vez más, el término adquiere matizes dinámicos, cinéticos, de tal manera que Franz Xaver Kaufman, uno de los estudiosos más competentes de esta problemática, afirma que la modernidad es “una categoría del movimiento incesante”, que exige con energía “una moral canónica del cambio”. Sería interesante considerar en paralelo los términos “modernidad” y “velocidad”, porque no sólo el saber es poder, como quería Bacon, sino que, desde los mismos inicios de la humanidad, también ha sido poder la posesión de artefactos más veloces que los de los contemporáneos. Fue el siglo XIX cuando el término “modernidad” adquirió las connotaciones políticas, religiosas e ideológicas que, prácticamente, han tenido vigencia hasta nuestros días.

No creo que en este contexto sea necesario repetir los análisis que han hecho los reconocidos especialistas sobre las características más notables de la modernidad, los cuales son fácilmente accesibles a los interesados en esta problemática: racionalización, instauración del “tiempo-mercancía”, lucha por las libertades, proletarización, desencantamiento del mundo, intentos de separación de los religioso y lo político, pugna entre el “derecho a la tradición” y el “derecho al progreso”, consolidación del capitalismo, revolución industrial, individualismo, secularización, burocracia, maquinización, etc., etc. Sí que me parece

más interesante referirme brevemente a otra modernidad, la llamada “modernidad estética o romántica” que, en el fondo, viene a ser una especie de “contramodernidad” respecto a lo que podríamos denominar “modernidad clásica”.

En la primera mitad del siglo XIX se produce una poderosa irrupción estéticoideológica, que intentó quebrar la dinámica de la modernidad tal y como se había entendido tradicionalmente en Occidente, el cual tenía en la “idea del progreso” uno de sus motores más potentes. Esta segunda modernidad en forma de “contramovimiento” a la “modernidad burguesa”, tan sólo fue formalizada por una minoría de artistas e intelectuales que decididamente vivían y argumentaban «contra el sistema» y que, además, acostumbraban a proceder de la misma burguesía. Explícitamente, en algunas ocasiones incluso con gesto hurao, adoptan una actitud *heroica*, con la que se proponen afrontar trágicamente las limitaciones fundamentales de la existencia humana y los excesos de la masificación moderna. La modernidad se caracterizaba por una fe inmensa en el progreso. Los representantes de la modernidad romántica (Mallarmé, Heine, Hölderlin, Leopardi, Nietzsche, Baudelaire, etc.), en cambio, se caracterizan por una crítica acerba a la idea de progreso e, incluso, por parte de algunos de ellos, a la misma idea de democracia. En un escrito sobre la exposición universal de París (1855), Baudelaire afirmaba: *Ce fanal obscur [el progreso], invention du philosophisme actuel [...] Cette lanterne moderne jette des ténèbres sur tous les objets de la connaissance.*

No cabe duda que el poeta francés Charles Baudelaire (1821-1867) fue uno de los *resistentes* más activos contra la modernidad burguesa. Opina que la modernidad, si quiere continuar siendo moderna, ha de abandonar sin dilación su carácter descriptivo y acumulativo. De esa manera pone en cuestión la tradición occidental del progreso continuo, de la eficacia y del prestigio económico y técnico. Lo que importa a Baudelaire y, en el fondo, a la gran mayoría de representantes de la modernidad estética es el *instante*. Es necesario discernir *le caractère de la beauté présente*. Para el poeta francés, su única modernidad personal es “el presente en su ‘presenticidad’, en su cualidad puramente instantánea” (Calinescu). En Nietzsche también puede detectarse esta valoración

exclusiva y exclusivista del instante. Es necesario que la vida en su conjunto, concebida exclusivamente *in statu nascendi*, sea plena, redondeada, perfecta, infinita en cada momento. Porque el instante ha de poseer la plenitud invisible de la eternidad. Escribe en *Así habló Zarathustra*: “¡Oh, cómo no iba a sentir anhelos de eternidad y del nupcial anillo de anillos, el anillo del retorno! [...] ;Pues yo te amo, eternidad!”

Para los seguidores de la modernidad romántica, la *historia* ya no posee aquella cualidad salvadora y terapéutica, tan típica, por otra parte, del pensamiento occidental desde su orígenes cristianos hasta Marx y sus sucesores. La modernidad estética encadena al individuo a un incesante y vertiginoso cambio sin objeto, a las inconmensurables dimensiones del instante, a la fugacidad sin reposo de todo o de todos: se busca, quizás sin ser demasiado consciente de ello, el no-espacio y el no tiempo, el vacío de la nada, la “desencarnación de la presencia” (Octavio Paz) sin la mediación de los dos factores constitutivos de la “exterioridad” del ser humano: el espacio y el tiempo. La modernidad, tal como la interpretaron y vivieron Baudelaire, Byron, Nietzsche, Toulouse-Lautrec, etc., deseaba ser una percepción y una vivencia pleromáticas y epifánicas del instante. Para Baudelaire, el artista, el pensador serán realmente *modernos* si saben concentrar todas sus energías vitales “en el momento fugaz y en todas las sugerencias de eternidad que contiene”.

En el momento actual, en los comienzos tan confusos del siglo XXI, la herencia de la modernidad estética puede percibirse, en la mayoría de los casos, diseminada y desfigurada en ese cajón de sastre que se designa con el nombre un tanto vago e impreciso de “posmodernidad”. Plantear el enigma del ser humano en el momento actual, tan fluido e inconcreto, en medio de una profunda crisis de confianza en el nivel político, religioso, económico y cultural, es el reto más urgente del momento presente. Mi opinión personal es que, sea cual sea la salida, suponiendo que haya salida, será en el nivel ético. El poeta José María Valverde, traductor al español de Joyce y Rilke, catedrático de estética de la universidad de Barcelona, en los años duros del franquismo, ante el cese por parte del gobierno de algunos profesores de la Universidad Complutense de Madrid, espontáneamente presentó la renuncia de su cátedra con estas palabras: *Sine ethica nulla esthetica*.

4. Conclusión

El objetivo de esta conferencia era ofrecer una somera introducción al Seminario en el que retomaremos algunas de las cuestiones aquí solamente esbozadas. Todas las cuestiones que hemos considerado son susceptibles de aproximaciones muy diferentes, a menudo complementarias, porque la equivocidad y la ambigüedad son características fundamentales de las llamadas “ciencias humanas” o, tal vez mejor, del propio ser humano que es su practicante y actor. Hablar del ser humano es hablar de la tradición, de las transmisiones que son imprescindibles para pasar de la categoría de los que no hablan a la categoría de seres culturales, es decir, de seres capacitados para “empalabrar” la realidad, para construirla simbólico-socialmente. Todo eso se realiza en el ámbito de nuestra espaciotemporalidad propia, llámese modernidad, posmodernidad o como se quiera, construida y habitada con la ayuda imprescindible de nuestro poliglotismo. La tradición, entendida como recreación, no es un obstáculo al progreso del ser humano, a la modernidad, es decir, al momento presente, sino, por el contrario, un punto fijo necesario para tomar impulso y saltar hacia delante.

VI

Estructuras míticas e historia*

por Lluís DUCH

* Conferencia dictada en el marco del *Diplomado en Historia y Teoría de las Religiones*, coordinado por M. de la Garza y C., Valverde, el 7 de julio del 2005, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

1. Introducción

Uno de los rasgos más sorprendentes del momento presente es la fascinación que ejerce lo mítico en amplios sectores de nuestra sociedad. No se trata de una atracción limitada a los grupos humanos que, vistas las cosas desde una cierta perspectiva académica, poseen intereses intelectuales no muy sofisticados, sino que, el actual interés por el mito también está muy presente en amplios círculos de la academia. Desde los años sesenta y setenta del siglo XX, el número de publicaciones, congresos y cursos académicos sobre el mito y sus implicaciones en la filosofía, el arte, la literatura, la religión y la política ha aumentado vertiginosamente. Hemos pasado de una situación en la que el mito era considerado como algo perteneciente a la minoría de edad del ser humano a un tiempo en el que su presencia explícita se pretende detectar por doquier. El título del libro del helenista alemán Wilhem Nestle *Vom Mito zum logos* (1941) describía en clave evolucionista y racista lo que ingenuamente se creía que había sucedido en la cultura occidental: un camino sin retroceso posible de lo mítico a lo lógico. Mucho antes que Nestle, Max Weber ya había señalado que el rasgo más característico de la cultura occidental era el progresivo e imparable “desencantamiento del mundo” (*Entzauberung der Welt*) o, si se quiere expresar de otra manera, todos los sectores de la existencia humana se hallaban sometidos a procesos de progresiva racionalización que desactivaban por completo las visiones del mundo tradicionales y las creencias que le eran concomitantes. Tal vez tenga razón Jürgen Mohn cuando afirma que «la

crítica de los mitos crea los mitos de la crítica» o como, en un famoso grabado, apunta el pintor Francisco de Goya Lucientes, “los sueños de la razón producen monstruos”. En la cultura occidental, a partir de los presocráticos, el mito se ha encontrado siempre entre el *rechazo* y la *fascinación*, de la misma manera que esta cultura y también el ser humano en ella, se han movido entre *ilustración* y *romanticismo* (tomando estos dos términos no como épocas históricas concretas, sino como “tipos ideales” a la Max Weber) o entre *iconoclastia* e *idolatría*.

En el momento presente, en contra de la previsiones de la mayoría de pensadores y analistas de los años sesenta o setenta del siglo XX, parece como si tuviera lugar un “reencantamiento del mundo”, una romantización de amplios sectores de la existencia humana, un “retorno de lo religioso” que tal vez se creía suprimido, pero que, por lo que parece, tan sólo estaba reprimido. Ahora mismo, el interés por el mito se pone de manifiesto en casi todas las disciplinas académicas. Filósofos, antropólogos, psicólogos, teólogos, críticos de arte, sociólogos, especialistas en literaturas comparadas, historiadores, etc., desde perspectivas metodológicas e ideológicas muy diferentes, se ocupan del mito con la intención explícita o implícita de dar respuesta a la cuestión central de las ciencias humanas: ¿qué es el ser humano?

En relación con lo mítico, creo que hay un interrogante fundamental, que no sólo constituye una importante ayuda para conocer la función del mito en la existencia humana, sino que, además, permite formalizar un diagnóstico interesante del momento presente. El interrogante es: ¿Por qué a partir de las últimas décadas del siglo XX ha hecho irrupción el interés por el mito en el seno de la cultura occidental? ¿Qué ha sucedido para que lo mítico, tan denostado y caricaturizado por ilustrados y posilustrados, en la actualidad, muchos lo consideren como algo irrenunciable y omnipresente de la existencia humana? ¿Significa ese interés por lo mítico que vivimos en un tiempo con fuertes matices románticos? Intentar dar un inicio de respuestas a estos interrogantes constituye el propósito de esta charla.

2. Breve descripción del momento presente

Son innumerables los análisis que, desde diversas perspectivas metodológicas e ideológicas, se han hecho sobre la situación de la sociedad en estos inicios del siglo XXI. Como sucede casi siempre, el periplo biográfico del analista interviene decisivamente en los resultados obtenidos. Por ello, será muy saludable que tomen con cierta distancia crítica lo que expondré.

A mi modo de entender, dos son los elementos que han entrado en crisis, y que, a su vez, por reacción, han provocado el actual interés por el mito. Me refiero a la *razón* y a la *historia*. No cabe la menor duda de que esta afirmación debe matizarse porque es demasiado perentoria y tajante. Lo que indudablemente ahora está en crisis es la comprensión de la razón y de la historia que ha tenido vigencia —y, en ciertos ámbitos, aún continúa teniéndola— sobre todo a partir de finales del siglo XVII. Para bien y para mal, el ser humano será siempre un ser más o menos razonable e, inevitablemente, también será un ser histórico. Además, el ejercicio de la razón en un aquí y ahora concretos y la misma historia (o, tal vez mejor, la escritura de la historia) nunca pueden dejar de ser *históricos*, es decir, sometidos a los vaivenes, preguntas, retos y expectativas de cada momento presente. Ahora mismo lo que me parece evidente es que lo que se está poniendo en cuestión es la compresión de la razón y de la historia que hizo posible la modernidad, lo cual implica, por un lado, que el concepto de “ciencia” que ha tenido validez prácticamente desde la ilustración hasta nuestros días está experimentando algunas correcciones importantes y, por el otro, que el concepto de “historia” y su correlato la “ideología del progreso”—el “catecismo laico” del siglo XIX (Maffesoli)—también se encuentran sometidos a revisión.

En relación con la actual crisis de la razón de procedencia ilustrada o postilustrada, el epistemólogo alemán Wolfgang Welsch ha escrito: “En el orden del día no hay razón, sino crítica de la razón. Y esta crítica es rigurosa y lo abarca todo. Se acusa a la razón de poseer rasgos represivos y efectos destructores. Es represiva —eso se afirma desde hace tiempo— ante lo individual; es destructora —eso se afirma especialmente en la actualidad— ante la naturaleza. Además, se dice, es eurocétrica,

falocéntrica y constitutivamente ciega para su otro (*für ihr Anderes*). En el fondo, nuestra civilización, determinada por la razón, diariamente lleva a cabo una guerra civil contra la especie “el hombre” (*Mensch*)”. No hace mucho, en un estudio notable sobre los orígenes de la modernidad, Stephen Toulmin señalaba que, a causa de la búsqueda casi patológica de certezas, “un rasgo socialmente trascendental de la cosmovisión de la modernidad fue la separación radical entre la razón y las emociones. Esto no era sólo una doctrina teórica, de pura y exclusiva relevancia intelectual; antes bien, fue algo que, desde finales del siglo XVII hasta mediados del XX, modeló y marcó la vida de Europa tanto social como personalmente [...] En sentido social, la “emoción” se convirtió en un recurso eufemístico para referirse al sexo: para quienes valoraban un sistema de clases estable, la atracción sexual era la principal fuente de desbarajustes sociales [...] Así, lo que empezara como mera distinción teórica de Descartes, entre el poder intelectual de la “razón” humana y las “causas” fisiológicas de las emociones, acabó convirtiéndose en una oposición en la práctica entre la racionalidad (buena) y el sentimiento o impulsividad (malos)”.

En los años treinta del siglo XX, Walter Benjamin puso de manifiesto la injusticia que provocaba una historia escrita e interpretada de acuerdo con los parámetros del historicismo del siglo XIX (Ranke y Droyse, por ejemplo), el cual, procediendo por acumulación de datos documentales, presentaba el discurso histórico como una especie de canto triunfal de los vencedores de turno, que eran los únicos que, de acuerdo con sus intereses, podían recordar, escribir e imponer normativamente el texto histórico al margen de los vencidos marginados. De esta manera, los vencidos no sólo habían sido derrotados en el pasado, sino que también lo eran en el presente en manos de historiadores e ideólogos. A partir de los años sesenta y setenta del siglo XX, empezó a entrar en crisis la compresión de la historia implantada por la “posterioridad de Hegel”, es decir, las concepciones (seculares y religiosas) que afirmaban que la *desalineación* (en términos laicos) y la *salvación* (en términos religiosos) eran coextensivos e inmanentes a los mismos procesos históricos. Por aquél entonces se estaba convencido de que los despliegues históricos en y por ellos mismos eran factores de reconciliación y

progreso, olvidando lamentablemente, tal como lo puso de relieve Walter Benjamín, que todo documento (histórico) de cultura es al mismo tiempo un documento de barbarie. Seguramente que el impacto de las grandes catástrofes históricas del siglo XX ha sido determinante para proceder a un cambio de perspectiva. El optimismo histórico, tanto el de raíz marxista como el de raíz cristiana como el de raíz liberal, se ha visto cruelmente desmentido.

Uno de los investigadores del mito más conspicuos de la segunda mitad del siglo XX, Hans Blumenberg, ha señalado que estamos en una época profundamente antiescatológica. Por eso, según él, la devaluación de la historia tiene como consecuencia que el mito posea en nuestros días una actualidad y, sobre todo, una presencia pública que eran imaginables hace cuarenta o cincuenta años. Y aquí conviene ser muy precavido. No es que en estos últimos años haya habido un “retorno” del mito y que la situación de hace medio siglo fuera realmente “amítica”, es decir, regulada exclusivamente por la razón o, mejor aun, por la comprensión concreta e históricamente determinada de la razón que en aquel entonces se tenía. A nivel individual y colectivo, ni el *mythos* ni el *logos* jamás pueden hallarse ausentes de la existencia humana. Lo que sucede es que hay épocas en las que la presencia del uno o del otro se considera explícita, sin cortapisas, se da por supuesta e, incluso, se sobrevalora procediendo a una pretendida reducción de lo mítico a lo lógico o, por el contrario, de lo lógico a lo mítico. Y hay períodos en los que, por el contrario, sobre todo el *mito* se halla presente de incógnito o, para utilizar una expresión aparentemente sin sentido, se halla presente en forma de ausencia. Creo que en relación con el ser humano es importante tener presente el intercambio inacabable entre “lo explícito” y “lo implícito”. Heráclito, en uno de sus fragmentos (fr. 93), afirma: “El señor cuyo oráculo es el que está en Delfos ni habla ni oculta, sino que se manifiesta por señales (*semaínei*)”.

En un tiempo como el actual, en el que los sistemas y subsistencias sociales se encuentran sometidos a un vertiginoso aumento de la complejidad y de la fragmentación (Luhmann) o, si se quiere utilizar otra forma de argumentar, un tiempo donde el aumento del *tempo* vital ha adquirido índices impensables hace tan sólo unos pocos años, resulta

sumamente complicado y aventurado emitir un diagnóstico sobre la sociedad y, comprensible, los pronósticos todavía son más arriesgados y problemáticos. Creo que es importante tener muy en cuenta el valor fundamental de la sociedad actual —y tomo aquí el término “valor” en un sentido operativo y perspectivístico, desvinculado por tanto de valencias morales, políticas o religiosas— es la provisionalidad, la conciencia de que no hay puntos fijos o, al menos, de que éstos, en estas últimas décadas, han adquirido una habilidad extrema y, por lo que parece, irrefrenable. Es incontestable que, como reacción, pueden observarse en el seno de nuestras sociedades movimientos políticos y religiosos con un acusado carácter reaccionario que, ante el hecho de que todo, como los alimentos, tiene fecha de caducidad, pretender detener la marcha del tiempo refugiándose o bien en un pasado pretendidamente paradisíaco y sin conflictos o bien poniéndose enteramente a disposición de un supuesto líder carismático (el lamentablemente famoso *Führerprinzip* de los alemanes), que les ofrezca soluciones infalibles a los problemas y retos que presenta la vida cotidiana. No cabe duda de que en relación con todo eso tenía razón José Luis L. Aranguren cuando decía que, “por lo general, el hombre prefiera la seguridad a la libertad”.

Creo que hay otro fenómeno muy importante en nuestro tiempo que, en nuestra sociedad, ataña, a menudo de forma inconsciente, a franjas de población muy importantes. Me refiero a las variadísimas fisionomías de la *gnosis*. Para empezar, debe señalarse que la gnosis delata siempre un estado de insatisfacción, desencanto y frustración de los seres humanos. O, expresándolo de otra manera, históricamente la gnosis acostumbra a hacer irrupción cuando los sistemas sociales se muestran incapaces de ofrecer orientación y una cierta plausibilidad existencial a hombres y mujeres. Histórica y documentalmente, los movimientos gnósticos que son más conocidos son los del siglo III a. C. hasta el siglo IV d. C., pero no cabe la menor duda de que también han aparecido en épocas posteriores, con vocabularios, contextos y pretextos diferentes. No es posible en esta exposición llevar a cabo una aproximación detallada a la gnosis; creo que, en niveles muy diferentes y con manifestaciones muy contrastadas, constituye, en el nivel religioso, político y cultural, uno de los fenómenos más característicos de la hora presente. En pri-

mer lugar, el recurso a la gnosis constituye un alegato contra la importancia que la historia —expresada a menudo mediante la “ideología del progreso”— ha tenido en estos últimos siglos en una cultura occidental. En segundo lugar, la gnosis de todos los tiempos —por consiguiente, también la de nuestro tiempo— puede resumirse mediante una sencilla frase: “¡Sálvese quien pueda!”. De esta manera se instaura lo que Helena Béjar ha designado con la expresión “cultura del yo”, la cual es la que corresponde a una sociedad “psicomórficamente” configurada, en la que, con harta frecuencia, “lo psicológico” ocupa el lugar que hace algunas décadas ocupaba “lo sociológico”.

Un viejo profesor mío, Jacob Taubes, decía, simplificando sin duda la complejidad de las situaciones, que había tiempos *escatológicos*, marcadamente optimistas y esperanzados, en los que la posibilidad de un futuro feliz y humanizado desencadenaba los recursos y la actividad de los seres humanos. Ante el incumplimiento de estas esperanzas, irrumpían tiempos de un acusado carácter apocalíptico, en los que imperaba un enorme pesimismo en relación con el futuro de la humanidad. Pero, continuaba Taubes, el ser humano no es capaz de mantener por largo tiempo el Apocalipsis como forma normal y cotidiana de existencia, sino que busca salidas a esta situación, y la salida es la *gnosis*. Ante el desmoronamiento de los sistemas sociales y la incapacidad orientativa de las instituciones, el ser humano renuncia a las soluciones externas, políticas en el sentido más amplio del vocablo, y se retira hacia el interior, renunciando al espacio y tiempo históricos, sociales, comunitarios. La tríada “escatología”, “Apocalipsis” y “gnosis” de Jacob Taubes es, a la manera de los tipos ideales de Max Weber, un elemento heurístico que no describe la realidad tal cual es (o se cree que es), sino que permite alcanzar una cierta comprensión de algunas de las valencias atribuidas a esa realidad.

De manera excesivamente esquemática, he presentado algunos rasgos de la sociedad actual en la que, desde diferentes puntos de vista, está teniendo lugar una nueva relectura y evaluación de lo mítico. A continuación, les propongo una reflexión sobre “mito e historia”.

3. Mito e historia

Con harta frecuencia, estos dos términos se han presentado como completamente irreconciliables entre sí: lo mítico excluía a lo histórico, y a la inversa. Sin embargo, hay un punto en el que coinciden ambos términos. Es la *narración*. El mito y la historia pertenecen al género narrativo. La historia, como decía Walter Benjamin, es un *libro de historias*. La narración puede considerarse como una especie de teodicea. El filósofo Odo Marquard afirma: “Me dedico a narrar como si fuese una *Scherezade* que naturalmente se ve obligada a urdir una y mil narraciones para hacer soportable su propia mortalidad. Narro, luego existo. Y tales son de hecho mis narraciones: históricas, relatos cortos especulativos y otras historias de la filosofía y la filosofía como historia y más historias”. El mito, no es necesario insistir en ello, acompañado o no por el culto, es una narración, que se cree eficaz porque narra los orígenes ejemplares del mundo, de un territorio, de una actividad, de una forma de vida, etc., y también describe el desenlace final del conjunto de la realidad teo-antrópico-cosmica. Por eso, la *protología* y la *escatología* son las referencias más importantes de las narraciones míticas. En términos míticos vale aquel dicho del Karl Kraus, adoptado después por Walter Benjamin, «el origen es la meta». En eso, al menos aparentemente, es en donde se encuentra la diferencia entre el mito e historia. Hay un segundo rasgo importante compartido por ambos que es, a mi modo de entender, una consecuencia directa de su narratividad característica. Tanto la historia como el mito tienen necesidad de la *reiteración*. La historia, de la reiteración escrita (*reescritura*); el mito, de la reiteración oral (en tiempos, espacios, biografías diferentes, las *variaciones*, casi como variaciones musicales, de un mismo tema argumental). No hay un punto final ni en la “escritura-narración” de la historia ni en la “oralidad-narración” del mito. O, expresándolo de otra manera, ese no-final se debe al hecho fundamental de que el ser humano es un ser contextual y equívoco que, porque está despidiéndose sin cesar (como señalaba Rainer Maria Rilke), ininterrumpidamente debe contarse de nuevo su pasado, su presente y su futuro por mediación de la vía narrativa de la historia y del mito. Casi podría aventurarse la hipótesis de que el ser humano se

mueve, a menudo, con grandes dosis de dolor e incertidumbre, entre el “eterno retorno de lo mismo” y el “eterno retorno de lo nuevo”.

Antes de continuar debería introducir una cuestión que, antropológicamente hablando, es de suma importancia. ¿Por qué el ser humano no puede prescindir de las narraciones? Hans Blumenberg afirma que el hombre es un ser que ha de ser *consolado*. Y sólo puede ser consolado, ni que sea provisionalmente, si le narran “historias”. *Narrare necesse est* “narrar es necesario”, afirma Odo Marquard, porque los humanos somos nuestras historias, y quien renuncia a sus historias, a sus peripecias, renuncia a sí mismo. O, si se quiere decir de otra manera, lo sepamos o no, lo queramos o no, vivimos siempre en un “mundo narrado” y los comentarios que sobre y de él hacemos, ya sea en clave histórica o en clave cuentística, son otras narraciones, otras historias, y así *ad infinitum*. En este sentido, el “rumor” también es una forma narrativa sujeta a algo que es típicamente humano: la equivocidad y la ambigüedad. Mi viejo profesor Ernst Bloch acostumbraba decir que sólo era válida una filosofía que tuviese argumento, y, de hecho, la filosofía blochiana es un inmenso almacén de historias, leyendas, sueños despiertos, invocaciones líricas, recuerdos. Si la filosofía ha de ser una narrativa, con mucho más razón lo será la vida que, en el fondo, a nivel individual y colectivo, es el desarrollo de tramas argumentales personales y colectivas sobre el escenario del gran teatro del mundo. Es evidente que, en este contexto, debería presentar, siguiendo algunas intuiciones del gran antropólogo alemán Helmuth Plessner, la cuestión de la *teatralidad* como categoría antropológica. Pero eso lo dejaremos para otra ocasión.

A pesar de las objeciones que plantea el positivismo histórico y documental, según mi parecer existe una gran proximidad entre mito e historia. Además de las dos razones que tan escuetamente he presentado (mito e historia como narración y la reiteración como característica de la escritura histórica y de la oralidad mítica), conviene tener en cuenta una tercera, el recurso obligado que ambos, sin excusa posible, deben hacer a la memoria o, tal vez, a la relación entre memoria y olvido en el recordar. La historia y el mito recurren a la “memoria-olvido” porque el ser humano, en el nivel individual y colectivo, para instalarse en su mundo cotidiano, es decir, para configurar su presente, no pue-

de prescindir de “lo ausente” pasado y futuro. En la actualidad el ser humano, mito e historia se contextualizan mediante la rememoración y la anticipación o, utilizando una expresión de Hans Robert Jauss, se recepcionan de acuerdo con los interrogantes, angustias y disposiciones del aquí y ahora. El egiptólogo Jan Assmann ha introducido el término “mnemohistoria” para poner de manifiesto que «la “verdad” de un determinado recuerdo no reside tanto en su “factualidad” como en su “actualidad” recordada». Creo que lo que él señala en relación con la historia también es aplicable a las narraciones míticas.

Me parece que después de lo que he expuesto se suscita la interrogante: ¿Existe alguna diferencia entre mito e historia? ¿Cómo distinguir el uno de la otra? Mi intento de respuesta se resume en la *logomítica*, a la que me referiré a continuación.

4. Logomítica

Desde los griegos sobre todo a partir de Platón, en la cultura occidental, se ha debatido intensamente la relación —por oposición, por continuidad, por yuxtaposición y por coimplicación— de “lo mítico” y de “lo lógico”, de “lo mítico” y de “lo histórico”. No entrará en esta historia que, en términos generales, es bien conocida.

Mi punto de partida es que el ser humano es, para utilizar una expresión de Nicolás de Cusa, una *complexio oppositorum*. Un ser que posee numerosas facetas que, a menudo, resultan difícilmente conciliables entre sí. Cada una de estas facetas dispone —debería disponer— de su lenguaje propio, el cual, como indicaba Octavio Paz, era —debería ser— inaplicable a las otras facetas. (Aquí se insinúa una temática de enormes proporciones, que resumidamente reza así: ¿qué consecuencias ha tenido el hecho de que en Occidente el lenguaje de “lo económico” sustituyera como si se tratase de una especie de invariante o de lingua franca a los restantes lenguajes humanos? ¿Qué consecuencias ha tenido el hecho de que el polifacetismo humano y su consiguiente poliglotismo fueran reemplazados por un imperialista monolingüismo economicista, de tal manera que, como señala Theodor W. Adorno, lo

estético también entrase en el circuito “oferta-demanda”? No cabe duda de que el análisis crítico de la “crisis gramatical” de nuestros días es un tema de largo alcance en pedagogía, política, religión y, en general, en todas las ciencias humanas).

Retornando a la cuestión del polifacetismo y del poliglotismo humano, hay dos elementos, a mi entender, capitales en relación con esta cuestión: *imagen* y *concepto* que ponen de manifiesto, al mismo tiempo por oposición y afinidad entre *mythos* y *logos*, entre *intuición* y *crítica* o, si quiere aplicar un lenguaje de origen religioso, entre *idolatría* e *iconoclastia*. El polifacetismo humano, expresado por mediación del poliglotismo inherente a la condición humana (evidentemente, si hay aprendizaje), se mueve entre lo concreto y la abstracción. Eso significa que el ser humano no sólo necesita de las “definiciones”, sino de las “representaciones” (y toda representación es algo material o inmaterial que se encuentra “en lugar de”, que llena un vacío) son también imprescindibles para ejercer el “oficio de hombre o de mujer” porque, como afirma Jack Godoy, las representaciones constituyen “la situación inevitable de los seres capaces de utilizar el lenguaje”.

Afirmar que necesitamos y no-necesitamos las imágenes puede resultar paradójico, pero es que la paradoja no reside en el necesitar y en el no-necesar, sino en el propio ser humano que, como he apuntado con anterioridad, es una *coincidentia oppositorum*. El peligro que constantemente nos acecha es el *reduccionismo*, ya sea el de la imagen o el del concepto, es decir, la voluntad de obtener un discurso monológico con pretensiones de dar razón exhaustivamente del conjunto de la realidad o del mismo ser humano. Históricamente, ambos reduccionismos se han mostrado igualmente deshumanizadores y aberrantes: para poner dos ejemplos, tanto el reduccionismo mítico de la raza (biólogo) del nacionalismo como el reducciónismo histórico estalinista han producido resultados semejantes a pesar de tener puntos de arranque diferentes. No se trata, por consiguiente, del paso “del mito al logos”, tampoco del “logos al mito”, sino del mantenimiento del logos *en* el mito, y del mito *en* el logos. En el ser humano, mito y logos no son dos realidades yuxtapuestas, independientes entre sí, ajenas la una a la otra, sino se trata de dos realidades íntimamente coimplicadas entre sí, que se condicionan

dialécticamente. Hay “lógica” en las narraciones míticas y “lo mítico” se encuentra presente en las explicaciones de carácter científico. Por eso me refiero al hombre como un ser *logomítico*, que desarrolla –tendría que desarrollar– en un mismo movimiento la *imaginación* y el arte de la *crítica*, la *kritiké tekhné* de los griegos, la cual siempre consiste en el “arte de buscar criterios” para el pensamiento y la acción. Tal vez, en la actualidad, al contrario de lo que sucedía hace tan sólo algunas décadas, a causa de la crisis de la razón y de la historia, se hacen propuestas tendentes a anular la crítica a favor de formas y estilos de vida basados en la emocionalidad. A pesar de lo que pueda parecer en un sentido contrario, vivimos en una época sumamente crédula (P. Berger) y, por ello, es más necesario la condición *logomítica* del ser humano en todos los ámbitos de la existencia humana.

5. Conclusión

La tajante división entre mito e historia creo que no responde a la realidad, lo cual no significa que, pedagógicamente, no sea conveniente mantener la distinción. Como es harto sabido, a menudo, en la historia de los orígenes de los imperios y de las civilizaciones resulta indiscernible lo que posee un carácter mítico y lo que realmente es un acontecimiento histórico. Creo que eso es algo aceptado sin mayores dificultades. Lo que me gustaría también se da en lo que por comodidad designamos en la expresión “historia moderna”, y por añadidura diría: en todos los aspectos y vicisitudes de los seres humanos a nivel individual y colectivo. Valga como ejemplo la historiografía sobre la Guerra Civil Española (1936-1939). Después de más de sesenta años de su finalización, de año en año, el número de publicaciones sobre ella aumenta vertiginosamente. No cabe la menor duda de que se van encontrando nuevos documentos, escritos y archivos, que enriquecen el conocimiento positivo sobre el desarrollo de aquella trágica contienda. Pero al mismo tiempo que aumenta el conocimiento positivo sobre la Guerra Civil también crecen sin descanso las fabulaciones míticas en forma de diarios personales, memorias, novelas, recuerdos, evocaciones

cinematográficas, seriales televisivos. La explicación y la mitificación no siempre van por caminos independientes, sino que casi siempre se encuentran, como no podía ser de otra manera, coimplicadas, formando un todo polifacético, que es la vida misma con sus aspectos cómicos y trágicos. A menudo, casi siempre inconscientemente, unas memorias con su inevitable carga mítico-emocional sirven de base argumental —positiva, se dice— para que un historiador, que siempre también posee sus mitos personales, sus filias y fobias, establezca una “teoría científica” acerca de éste o aquel acontecimientos de la Guerra, sobre las causas de la contienda, la ideología de los militares sublevados, los anarquistas, etc., etcétera.

Lo que he dicho, en modo alguno pretendía ser una descalificación de la historia o de los historiadores, sino que sólo he intentado poner de manifiesto lo que me parece que es la realidad *logomítica* del ser humano. No cabe la menor duda de que somos seres desconcertantes porque en nosotros, lo sepamos o no, lo queramos o no, hay dos principios que, como dos hermanos enemigos, al mismo tiempo, en una tensión jamás apaciguada y resuelta, se atacan y se defienden, se anulan y se promocionan. Contemporáneamente, el *mythos* y el *logos* son nuestro destino inevitable porque no podemos renunciar ni a la imagen ni al concepto, ni a la narración ni a la explicación.

VII

Interpretaciones actuales en el estudio del mito*

por LLUÍS DUCH

* Prólogo a la edición española, del *Diccionario de las Mitologías y de las Religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo*, dirigido por Yves Bonnefoy, vol. I, Barcelona, Destino, 1996. Reproducido con el permiso del autor.

Desde su publicación (1981), *El diccionario de las Mitologías*, editado por Yves Bonnefoy, ha sido reconocido unánimemente como un clásico de los estudios sobre la interpretación del mito. Obligatoriamente, cualquier aproximación actual a los universos míticos no puede prescindir de los bien documentados artículos recogidos en esta magna obra, que, respetando la libertad de investigación e interpretación de los diferentes autores, constituye una amplia y enriquecedora visión de conjunto de los resultados más importantes que ha alcanzado la exégesis de los mitos en nuestro tiempo.

Sin embargo, como apunta Yves Bonnefoy en el prólogo, esta obra es una «estructura abierta» que permite situar en el lugar que les corresponde los «actos de conocimiento» que desde su publicación se han venido produciendo en la investigación de las diferentes mitologías. Al editor francés le resulta harto evidente —y así explícitamente lo pone de manifiesto— que lo que caracteriza a nuestro tiempo es la imparable complicación de los sistemas y subsistemas sociales —el aumento incesante de la complejidad, para hablar como Niklas Luhmann—, la inagotable pluralidad de objetos de estudio, las numerosas y, a menudo, imprevisibles interacciones entre éstos y los métodos utilizados para su descripción e interpretación.

Por todo ello ha parecido oportuno que en esta breve nota introductoria al primer volumen de la traducción española del *Diccionario de las Mitologías*, que tiene por objeto los aspectos más teóricos del estudio

de los mitos, nos hagamos eco de algunas tendencias metodológicas que con posteridad a la publicación de la edición francesa se están imponiendo en la investigación de los universos míticos. Queremos dejar constancia de que, casi sin excepción, nos referiremos a los abundantes estudios que, desde perspectivas metodológicas e ideológicas muy dispares, se están llevando a cabo sobre esta temática en el área cultural germánica, en la que se vuelven a retomar y profundizar, eso sí con notables modificaciones, algunas de las líneas interpretativas del mito que allí se originaron durante el siglo XIX y que, positiva y negativamente, tanta influencia habían de ejercer dentro y fuera de Alemania. Al propio tiempo ofrecemos una breve lista de aquellas publicaciones aparecidas con posteridad a 1981 que, según nuestra opinión, han representado un avance significativo en los estudios teóricos del mito.

2

Giambattista Vico (1668-1744) fue el primero que se propuso escribir una historia de la humanidad como un diseño global y exhaustivo (*Principi di scienza nuova*), que debía tener en cuenta como factor esencial las dimensiones de lo histórico. Como es harto sabido, en el proyecto histórico vicano también se incluía el trabajo de la *fantasía* y de las restantes fuerzas de la imaginación y la creación, las cuales, según su opinión, habían sido factores determinantes en los contactos e intercambios que había establecido el hombre con la realidad de su entorno. De esos contactos, prolíficos e incesantemente cambiantes, habían surgido como si de la firma de lo humano se tratase, el lenguaje, la poesía y la religión. Repetidamente, Vico pone de manifiesto que los mitos y los dioses constituyan un fragmento importantísimo de aquellas creaciones histórico-culturales cuyo origen cabía atribuir al potencial imaginativo del hombre.

El erudito napolitano y la posterior tradición romántica consideraron la evolución cultural con gran respeto y admiración a causa de las virtualidades que, desde antiguo, se han atribuido a los *orígenes*. La tradición ilustrada, en cambio, otorgó muy poco valor a la “forma de

pensamiento” del mito, porque tenía a hacer hincapié en la genealogía sanadora y reconciliadora del *concepto*, desecharlo casi por completo la de la *imagen*. En efecto, para los ilustrados, la fantasía mítica no era sino una “pre-forma” deficiente e infantil (incluso, una “pre-filosofía”), a menudo oscurecida y falsificada por los “afectos”, del pensamiento racional. No cabe la menor duda de que esta manera de ver las cosas ha incidido con fuerza en la gran tradición antropológica europea que se inicia a finales del siglo XVIII y que abarca a personalidades tan significativas como Edward B. Tylor y John Lubbock, Wilhelm Wundt y Lucien Lévy-Bruhl.

Si actualmente el problema de la “evolución cultural”, sobre todo en relación con sus “leyes” y su “origen”, se presenta como superado y científicamente irrelevante, las relaciones entre poesía, mito y racionalidad, es decir, todo lo que, directa o indirectamente, tiene algo que ver con la capacidad simbólica del hombre continúan, en cambio, poseyendo el máximo interés científico y cultural, y sigue planteando un sinfín de cuestiones que, casi sin excepción, se hallan en un estadio inicial de resolución. Sólo es preciso mencionar los estudios de Ernst Cassirer, Susanne K. Langer o de Claude Lévi-Strauss para apercibirse de ello. En definitiva y como señala Peter Bürger, “el problema del mito es el de su separación de la razón”. En el momento actual, el mito ejerce una enorme fascinación sobre algunos espíritus porque ya no se rechaza “lo otro” de la razón (Bürger) con el simplismo y contundencia de que hicieron gala algunas formas del pensamiento preilustrado, que tuvieron una enorme influencia en el análisis e interpretación de los universos míticos de los siglos XVIII-XIX, sino que también se le considera como un integrante irrenunciable y activo de la dotación humana.

Para comprender las motivaciones profundas del actual interés por el mito son de inapreciable valor las siguientes palabras de Marcel Detienne: “Las fronteras del dominio llamado ‘mitología’ se modifican y se desplazan en función del trabajo de la interpretación y de los tipos de saber que hablan de lo mítico y de lo mitológico”. Las coyunturas histórico-culturales de cada momento, por consiguiente, no son ajenas ni a los objetos sometidos a investigación ni a los métodos utilizados para llevarla a cabo. En el momento presente, la influencia conjunta de

antropología y psicoanálisis constituyen las dimensiones más relevantes del marco en cuyo interior se alojan las actuales interpretaciones de lo mítico; interpretaciones que además, como subraya Detienne, pretenden “persuadirnos del valor existencial de la mitología”, porque nos permite descubrir “nuestra relación con nosotros mismos”. El estudio de lo mítico, por consiguiente, no puede eludir el *psicomorfismo* (H. Béjar) tan característico de la cultura finisecular de nuestros días. En los tiempos modernos, junto a la transformación del mito en “visión del mundo”, se ha producido otro cambio muy significativo: *el mito se precipita en la latencia* (Fritz Stolz). En la actualidad deben tenerse en cuenta gran cantidad de “mitos latentes”—los “mitos de la vida cotidiana”, para hablar como Roland Barthes— que como tales no aparecen en la vida pública, pero que no por ello dejan de ser activos en el entramado social y cultural. Por regla general, el mito ya no se deja percibir como clara secuencia lingüística, sino que existe en forma de secuencia difusa, irreversible y creadora de sentido, que configura diferentes constelaciones de significación en el seno de la sociedad moderna.

Hace ya algunos años Michael Hochgesang ponía de relieve que, desde los inicios del siglo XX, en la literatura, el arte, la física moderna, la filosofía y la psicología de las profundidades eran perceptibles nuevas “oleadas míticas”. El profundo interés que ha despertado en estas últimas décadas el estudio e interpretación de los mitos tal vez se deba, como en su día y a su manera pusieron de manifiesto Musil, Roth, Hofmannsthal, Thomas Mann, Svevo, Canetti, etc., a la crisis de la razón de origen ilustrado y a las plasmaciones de todo tipo a que dio lugar, que tuvieron en la idea de *progreso* —el “catecismo laico del siglo XIX” (Maffesoli)— una de sus expresiones más importantes. La crítica situación actual de la razón de origen ilustrado no es ajena a la reflexión que, desde perspectivas muy diferentes y con metodologías harto distintas, se está llevando a cabo sobre lo mítico. Además debe tenerse en cuenta que el interés suscitado por el *mito* se inscribe en el marco del actual desinterés por la *historia*, porque, como señala agudamente Hans Blumenberg, “la pérdida de relevancia de la *escatología* hace posible el aumento del interés por la *mitología*”. Siguiendo esta línea de razonamiento, no nos cabe la menor duda de que la actual “romantización”

de numerosos sectores de la vida humana incide con fuerza en algunos intentos de nuestros días encaminados a redescubrir el mito e, incluso con evidente peligro, a crear el “nuevo mito del siglo XX” o una “nueva mitología”, para tomar una expresión que alcanzó amplísima difusión en el siglo XIX por parte de Moritz, Creuzer, Hegel, Schelling, Hölderlin, etcétera.

Debe añadirse, además, que es una señal muy convincente del actual interés por el mito las profundas revisiones y reinterpretaciones a que se someten algunas de las teorías modernas sobre el mito, que han alcanzado gran difusión (Cassirer, Malinowski, Kerényi, Rudolf Otto, Eliade, Dumézil, Lévi-Strauss, etc.), por parte de numerosos investigadores (en algunos casos, “discípulos aprovechados” de éstos) (Silverstone, Baird, Strenski, Keshavjee, Aldo Magris, Rudolph, Creed, Dubuisson, etc.) que, a menudo, exponen y justifican sus propias ideas y “creencias” con la ayuda de “sus” reinterpretaciones de la exégesis de los mitos que en su día llevaron a cabo los “maestros” los cuales actúan meramente como personajes interpuestos.

3

A pesar de tener puntos de partida y premisas ideológicas muy diferentes, numerosas teorías sobre el mito convergen en el hecho de considerar al hombre como un ser que imperiosamente tiene necesidad de *legitimaciones*. El mito sería el encargado de proporcionárselas. En este sentido, los numerosos estudios de Manfred Frank, que retoma algunos elementos muy significativos de la reflexión de Karl Kerényi de los años cuarenta y cincuenta de nuestro siglo, son paradigmáticos: el mito, al margen de la enorme cantidad de formas literarias y rituales que puede adoptar, *siempre lleva a cabo una empresa de fundamentación y legitimación* de aquellas instituciones y usos sociales que regulan la vida humana en un determinado contexto sociocultural. Frank se pregunta qué significa justificar algo: “Significa relacionarlo o, al menos, poderlo relacionar con un valor, que intersubjetivamente es indudable. En sentido

estricto, sólo es indudable intersubjetivamente lo que se considera como sagrado, es decir, como intocable y omnipotente” (Frank).

Son muchos los investigadores actuales que a la función legitimadora y estabilizadora del orden sociocultural del mito asocian, como consecuencia directa del potencial sanador y reconciliador de las narraciones míticas, la transformación de la *labilidad* de la existencia humana en *estabilidad* (Fritz Stoltz, Wolfhart Pannenberg, Leszek Kolakowski). De esta manera, según el parecer de estos autores, el mito confiere *orientación* y *comunicación* a la existencia a pesar de las insoslayables experiencias de contingencia, mutismo, caos y ambigüedad que, indefectiblemente, efectúan los humanos en la vida cotidiana. Resulta bastante evidente que estos autores, consciente o inconscientemente, llevan a cabo un acercamiento —por no hablar de coincidencia— de lo mítico a lo teleológico pasando por el camino de lo teológico.

Especial mención merecen los trabajos de Heinz Reinwald, que haciéndose eco de la función estabilizadora y legitimadora del orden religioso, social y cultural que, tradicionalmente, se ha atribuido al mito, ha investigado histórica y culturalmente el *azaroso camino de la cultura occidental* entre *mythos* y *logos*, considerados ambos como *rites de passage* complementarios e imprescindibles para los individuos y la sociedad en su conjunto. Escribe: “En el centro del mito de origen se encuentra el *ordenamiento del camino*, el cual presenta la tensión entre el ordenamiento de la naturaleza y el del hombre como una relación de intercambios fundamentales en el umbral entre la vida y la muerte. En el mito, el ordenamiento del camino simboliza la *totalidad* de las relaciones de intercambio entre el hombre y la naturaleza, tal como los *rites de passage* nos la han hecho conocer”.

La continuidad de los estudios que en su día realizó el filósofo neokantiano Ernst Cassirer sobre el mito, con la intención de analizarlo como “forma simbólica”, que no se encontraba en radical discontinuidad con el *logos* tal como propendía a creer el pensamiento de raíz ilustrada, ha

dado lugar en el momento presente a numerosas investigaciones. Las relaciones, a menudo conflictivas y, en algunos casos, opacas, que han existido en Occidente entre *mito* y *filosofía* han sido sometidas a nuevos análisis y valoraciones por parte de Kurt Hübner, Hans Lenk, Odo Marquard, Heinz Reinwald, Henri Joly, Klaus Heinrich, Christoph Jamme, etcétera.

Con especial insistencia Klaus Heinrich ha subrayado la “función genealógica” del mito, que, de acuerdo con su opinión, permite construir un puente entre los orígenes perdidos (u olvidados) de la humanidad y el momento presente, siempre amenazado por la anomia y los conflictos. La conclusión que saca este investigador es que siempre que aparece la función genealógica como “sanción de lo existente”, incluso en el caso del pensamiento que *ex professo* pretende ser antimítico, subyace como dominante una relación con lo mítico. Para Heinrich, el “sistema genealógico” de los mitos tiene la misión de “llenar el abismo entre el origen y lo que ha surgido de él”. La consecuencia que se desprende de la “transferencia de la fuerza de los orígenes sagrados a lo que de ellos procede y se deriva” constituye el valor y el “acto de salvamento”, reconocido o subterráneo, que mantiene el mito en la diversidad de espacios y tiempos, ya sean “antiguos” o “modernos”. No debe olvidarse, sin embargo, que ya en su día Bacon se opuso frontalmente a esa concepción de los orígenes míticos (cuyo representante actual más cualificado parece ser Heidegger) mediante la “protesta desmitologizadora” de la Ilustración, que en las primeras décadas del siglo XX también dio lugar a enconados debates y controversias, de manera especial en relación con la interpretación de las escrituras sagradas cristianas por parte, sobre todo, de Rudolf Bultmann, el “colega protestante de Hesíodo” (Detienne).

La polémica desencadenada a raíz de los numerosos estudios de Kurt Hübner (1921-) sobre la “verdad del mito” ha ocupado estos últimos años a gran parte de los estudiosos del mundo germánico y anglosajón.

Este autor se sitúa, por un lado, en la línea iniciada en los años cuarenta, desde una perspectiva propiamente histórica, por Raffaele Pettazzoni, que deseaba, más allá de la mera historicidad de los fenómenos, descubrir el núcleo de verdad de las expresiones míticas y, por el otro, continúa, eso sí modificándola, la gran tradición epistemológica centroeuropea. Hübner, que procede del ámbito de las matemáticas y de la filosofía de la ciencia, en su magna obra *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft* (1978), centrada principalmente en torno al alcance y sentido de la *razón* y la *racionalidad*, anuncia el propósito de reflexionar sobre el mito como “instrumento de la lógica”, que posee, en consecuencia, un “contenido de verdad”. En uno de los estudios más importantes de estas últimas décadas sobre los universos míticos (*Die Wahrheit des Mythos*, 1985), Hübner lleva a cabo lo que había anunciado en su primera obra y sitúa en el centro de su investigación la *racionalidad* del mito y la relación de éste con la ciencia.

Mythos y *logos* son considerados como dos formas distintas y complementarias de aprehender la realidad, como dos maneras diferentes de establecer la relación entre el sujeto y el objeto. Desde esta perspectiva queda desechado cualquier trayecto unidireccional que postule el “paso del *mythos* al *logos*” (Nestle), tan típico, por otra parte, de cualquier forma de ilustración antigua o moderna, porque el mito, de acuerdo con la opinión de Hübner, no es ni algo irracional que deba abandonarse como algo perteneciente a la prehistoria mental y cultural de los humanos ni tampoco un factor “prerracional” que, mediante las oportunas secuencias temporales, dé lugar a algo “racional”, sino que el mito ofrece un sistema *histórico* de pensamiento y experiencia, que se construye, de la misma manera que el “pensamiento lógico”, sobre determinadas formas y categorías de percepción *a priori*. Por todo ello, Hübner se propone la formalización de una “ontología mítica”, que complementariamente debe poseer el mismo valor que la “ontología científica”. Según su opinión, la primacía de la física sobre la consideración mítica de la naturaleza se basa sólo en razones *prácticas*, pero en ningún caso en razones de preeminencia cognoscitiva, que puedan establecerse apodícticamente. Según el parecer de este investigador, “el mito no es una formación más o menos vaga o irracional, sino que ofrece un sistema de experiencia

que, aunque sea fundamentalmente distinto del que ofrece la ciencia, también tiene como base un grupo de categorías apriorísticas, con cuyo concurso lo que existe empíricamente puede ordenarse y explicarse". En resumen, Hübner afirma explícitamente que "*el mito es un sistema coherente de experiencias*". Esta afirmación es la consecuencia de tres observaciones que encuadran los análisis de Kurt Hübner: 1) rotunda negación de la absolutez de los hechos científicos; 2) constatación de que los científicos, con cierta frecuencia, tienden a afirmar que las nuevas teorías que proponen han descubierto definitivamente la "verdad absoluta"; 3) fundamentación de la teoría de la ciencia en la historia. Esta última suposición implica que, por igual, las teorías científicas y los mitos son "productos" históricos, enmarcados en unas determinadas coordenadas históricas y sociales, las cuales son superables, relativas y contingentes por el mero hecho de ser culturales y de haber sido producidas por un ser deficiente cual es el hombre.

De hecho, según Kurt Hübner, tanto la *ciencia* como el *mito* constituyen "teorías" —"costumbres del pensamiento" (*Denkgewohnheiten*), en la terminología de Gerhart von Graevenitz— incommensurables entre sí, pero que ciertamente versan sobre el mismo mundo y la misma realidad en su conjunto. Eso significa que son "formas de pensamiento" que, *complementariamente*, dan razón desde perspectivas diferentes de algunas parcelas y facetas de los entornos culturales, religiosos, sociales y geográficos, en los que, en la diversidad de espacios y tiempos, se encuentran los seres humanos. La diversidad de perspectivas comportará el hecho inevitable que ofrecerán información *diferente* sobre el *mismo* objeto. Porque ciencia y mito transmiten unas determinadas experiencias llevadas a cabo sobre el *mismo* mundo, han de satisfacer, cada uno de la manera que le es propia, algunas condiciones *a priori* que hagan posible la tematización, *científicamente y míticamente*, de las experiencias que deben transmitir.

Según el parecer de Kurt Hübner, entre el mito y la ciencia existe un aspecto común de enorme importancia: la *intersubjetividad*. Después de haber puesto de relieve que la historia de la ciencia ha establecido con claridad que, en las ciencias, la validez semántica posee una validez históricamente limitada (en la opinión de Wittgenstein, la significación

de un vocablo viene determinada por el uso), subraya que la afirmación de la superioridad de la ciencia sobre el mito a partir de la *exactitud* de aquélla en oposición a la indeterminación y volubilidad de los relatos míticos, se basa en el desconocimiento de los condicionamientos históricos y la relatividad que subyacen a la praxis científica. Lo que sí resulta comprobable es que, por igual, la existencia de mito y ciencia se halla referida a un conjunto de individuos que *intersubjetivamente* los aceptan y afirman porque expresan y se expresan a través de ellos.

Las esquemáticas reflexiones anteriores permiten formular uno de los puntos de llegada de la teoría de Kurt Hübner: "La superioridad de la ciencia sobre el mito es tan sólo una superioridad histórico-fáctica, pero en ningún caso se trata de la superioridad de una racionalidad que se imponga sin discusión". En definitiva, el mito como la ciencia no son sino puntos de partida del pensamiento argumentador y empírico, que se aplican, sin embargo, a objetos diferentes o, tal vez fuera más adecuado afirmar: a facetas distintas del *mismo* mundo objetual.

Eso no significa que este autor no reconozca algunas diferencias formales entre el discurso mítico y el discurso científico. En efecto, el mito parte de la base que el sujeto y el objeto permanecen indisolublemente unidos, de tal manera que en ellos lo que es ideal y lo que es material se hallan estrechamente coimplicados, al igual que se encuentran unidos lo que es individual y lo que es colectivo. La ciencia, en cambio, argumenta a partir de la separación o, al menos, de la distinción entre el ámbito del sujeto y el del objeto. Lo que en los mitos llevan a cabo las *arkhai* como inconclusos principios fundamentadores, en la ciencia positiva lo realizan las *leyes*. Sin embargo Hübner no deja de poner de manifiesto que en los mitos lo que es individual y lo que es general aparece indisolublemente unido, a pesar de la diversidad y, a menudo también, de la caoticidad de manifestaciones, mediante la labor unificadora de la *imagen*; en el *concepto* de ley que es propio de la ciencia, en cambio, se distinguen la ley como tal (enunciados) y los acontecimientos concretos (históricos) a través de los cuales se aprehende y formaliza la ley. En resumen: según la opinión de Hübner, mito y ciencia no son dos modos *opuestos* y autoexcluyentes que posee el ser humano para estar en el mundo, sino dos modos *complementarios*, los cuales en todo momento

se encuentran referidos el uno al otro en una situación que este autor denomina de “continuidad y contigüidad”.

6

Los estudios que Hans Blumenberg (1920-) ha dedicado al mito, que poseen algún paralelismo con los que en su día llevó a cabo Giambattista Vico, son la consecuencia de la falta de valor existencial que este autor atribuye a la ciencia moderna y a los modernos sistemas de pensamiento y acción, que han culminado en la constitución del estado totalitario. Blumenberg no se propone llevar a cabo una crítica de la razón instrumental, sino que se limita a lanzar una mirada “estetizante”—el “trabajo del/sobre el mito”—que debe poseer la virtud de liberar e inmunizar a los humanos contra la seriedad e inhumanidad de la *historia*. Según su parecer y siguiendo la pista marcada por Odo Marquard, el incesante uso de metáforas y la narración de “historias” (el “polimitismo”) nos librará del insoportable peso de la “historia” (el “monomitismo”) y de la escatología, ya sea en su versión cristiana o marxista. Eso supone que el mito crea *distancia* y *defensa* a través de su mirada estetizante, lo cual contribuye, como en su día ya insinuaron Adorno y Horkheimer, a la extinción de las angustias (*Ängste*) arcaicas del ser humano, que se originan a causa de la mera “presencia” del hombre en el mundo. Resulta adecuado indicar en este contexto que algunos investigadores actuales, sobre todo René Girard, consideran que el mito es un medio idóneo para dominar y reconducir los instintos agresivos que se manifiestan en los diferentes tipos de relaciones entre los humanos, recurriendo al sacrificio cultural del chivo expiatorio, que permite la estabilización y la sanación de la agresividad humana como consecuencia de la angustia que, indefectiblemente, hace acto de presencia en medio de las relaciones sociales.

Blumenberg pone de manifiesto que el mito, a causa de su irreducible “flexibilidad narrativa” como contrafigura activa del “hombre no-fijado” nietzscheano, es un poderoso antídoto contra *la historia* interpretada normativamente de una vez por todas (por ejemplo, en

forma de “cánones sagrados” o de “metarrelatos”), porque constituye una poderosa carga de profundidad contra el dogmatismo en su versión dominante en Occidente, es decir, el *monoteísmo*. De ahí, en el actual clima finisecular de nuestros días, la «loa del politeísmo» que entonan, entre otros autores, Odo Marquard, Marc Augé o Hans Blumenberg como resultado directo de sus dificultades con la “filosofía de la historia”. Estos autores en ningún caso pretenden llevar a cabo una reconstrucción romántica del mito, tampoco les interesa la “actualidad del mito” (Kolakowski) como factor compensatorio de la “irrelevancia del mundo” después del “fracaso” de la razón de origen ilustrado; no se preocupan del “potencial evocativo del mito” (Fuhrmann) en las cuestiones estéticas, sino que entonan su “loa del politeísmo” en paralelo a la crisis actual de la historia y de su filosofía teleológica, las cuales, según su parecer, no han tenido la capacidad suficiente para superar el “malestar en la cultura”, sino que más bien lo han agravado hasta extremos insostenibles.

Blumenberg ubica el origen del mito en la prehistoria, en el momento preciso en que el *homo habilis* se convirtió en *homo erectus*. Fue entonces cuando la angustia hizo acto de presencia en la conciencia humana a causa de la percepción de la omnipotencia ilimitada de la realidad y de la consiguiente impotencia del hombre para comprenderla y dominarla de manera eficiente. Eso significa que la teoría del mito que propone este autor se basa en la suposición de que la capacidad mitopoyética del hombre cabe situarla en el momento de la irrupción de su angustia prehistórica: la angustia, por lo tanto, es el *status naturalis* del mito. Esta teoría, sin embargo, además de ser discutible desde el punto de vista de la arqueología y la etnología, lo es también desde la óptica del lenguaje, ya que hace derivar el origen del pensamiento humano de la función de la angustia en lugar de hacerlo a partir de la lógica del símbolo, porque “con el paso del terror a la denominación ya se da por supuesta la intencionalidad de algunos sujetos que pueden hablar” (Jamme).

Blumenberg no plantea la cuestión de la definición del mito, sino que en su obra más importante sobre esta cuestión (*Arbeit am Mythos*) se limita a presentar (sobre todo, a narrar) históricamente sus diferen-

tes manifestaciones en el largo trayecto de nuestra cultura. Cualquier intento de aproximación histórica o filológica al origen del mito, es decir, cualquier forma de “darwinismo social” a la inversa, está abocado al fracaso. Sólo podemos acceder al mito como algo *ya* recibido e interpretado, de tal manera que “la recepción de las fuentes [del mito] crea las fuentes de la recepción”. En todo momento, efectivamente, los mitologemas más antiguos y acreditados han sido el resultado del repetido e incansable “trabajo del/con el mito”. Afirma explícitamente: “Las teorías sobre el origen de los mitos son inútiles. Aquí vale sin restricciones lo del *ignorabimus*. No sabemos nada de nada sobre los ‘órigenes’”.

Resulta interesante referirse al impacto que ha tenido la interpretación psicológica de lo mítico, cuyo punto de partida cabe situar sobre todo en el pensamiento de Friedrich Nietzsche (*El nacimiento de la tragedia*), en autores de procedencias ideológicas muy diferentes, entre los cuales Hans Blumenberg ocupa un lugar destacado. En este último pensador, la superación (sanación) del desgarramiento y fractura originales que experimenta el ser humano como consecuencia de haber alcanzado la trágica conciencia de sus propios límites ante las dimensiones indominables de la realidad, constituye el “trabajo propio del/ sobre el mito”. “Trabajo” que es efectivo por mediación de las “historias” y del “politeísmo” imaginal que aquéllas instituyen en el entramado de la existencia humana, ya que son capaces de anular la supuesta unidireccionalidad teleológica de la *historia* y del *monoteísmo*. En Occidente, según Blumenberg, *la historia* tal como ha sido orquestada por el monoteísmo y *el monoteísmo* —incluso el “monoteísmo como problema político” (E. Peterson)— como concreción de la única historia “salvadora” se han convertido en el recordatorio, a menudo en medio de la atmósfera opresiva del “tú debes”, de que el *único* trayecto vital y la *única* decisión legítima del hombre (la única interpretación posible de lo humano, en definitiva) transcurre desde el nacimiento hasta la muerte sin la posibilidad de la *diversión* y del *aprovechamiento lúdico* del instante, que ponen en circulación las tornasoladas imágenes e historias míticas. El politeísmo, al contrario de lo que sucede con la labor opresiva propia del monoteísmo, “no sitúa al individuo delante de ninguna decisión ni le exige ningún tipo de renuncia”. En definitiva, según la opinión de

Hans Blumenberg, el mito es la exacta contrafigura del dogma y de las “teologizaciones” de todo tipo que en su nombre se han producido a lo largo de las diferentes etapas de la historia humana (en especial, de la cultura occidental). El dogma es un canon que tiene como misión principal la “exclusión de las herejías”, es decir, de todas las figuras basadas en la libertad y en el “elegir contra el sistema”. El mito abre el paso a la libertad; el dogma, en cambio, a los diferentes cautiverios de las ortodoxias; éste exige partidarios acérrimos, aquél disuelve cualquier tipo de compromiso, militancia y coerción.

7

Leszek Kolakowski (1927-) mantiene la opinión de que el pensamiento humano es al mismo tiempo lógico y mítico. Tomando como punto de partida las ideas de Husserl, aunque se muestre contrario a su concepción de la experiencia eidética de los valores, reduce la fenomenología a las estructuras míticas. Según su parecer, a pesar de los esfuerzos de la Ilustración, el ser humano siempre se comporta de forma *arcaica* en relación con el mito. No cabe la menor duda de que hace un uso muy amplio del término “mito”, ya que considera que existe una experiencia mítica de las situaciones y cosas siempre que las experimentamos “dotadas de cualidades relevantes”. Entiende por mito la fe en el sentido de los acontecimientos. Las sociedades modernas se encuentran fraccionadas en dimensiones tecnológicas y dimensiones míticas: “Las preguntas y convicciones metafísicas son estériles desde el punto de vista tecnológico, por lo que no son ni parte del esfuerzo analítico, ni ningún componente de la ciencia. Ellas son, como órgano de la cultura, una prolongación de su tronco mítico”. Según Kolakowski, la necesidad cultural del mito surge de la extrañeza, de la “falta de interés del mundo” como sucede, por ejemplo, en la experiencia existencial de la muerte o en el encuentro con la naturaleza técnicamente sometida y exploliada. El modelo mítico, que es capaz de reintegrar la experimentada extrañeza del mundo en un contexto universal de sentido, puede superar la “falta de interés del mundo”. Kolakowski establece así la disposición

del ser humano hacia el mito: “La mera presencia de la conciencia específicamente humana produce en la cultura una situación *mitógena* indestructible, con lo que parecen insustituibles tanto el papel creador de vínculos, propio del mito en la vida social, como sus funciones integradoras en el proceso de organización de la conciencia particular, y específicamente no intercambiables por convicciones que son reguladas por criterios del conocimiento científico”.

A partir de sus opciones ideológicas y metodológicas, Kolakowski, al igual que Gerd Brand, señala tres lugares en los que se concreta la “necesidad del mito” en la cultura actual: 1) la necesidad de experimentar como significativo el mundo empírico; 2) la fe en la solidez de los valores humanos; 3) la demanda de continuidad. Acercándose a la concepción de Mircea Eliade, el filósofo polaco afirma que el común denominador de los tres lugares anteriormente mencionados es “la exigencia de una detención del tiempo físico, sobrecubriendolo con la forma mítica del tiempo”. Como muchos otros investigadores de nuestro tiempo, Kolakowski también muestra su preocupación por la crítica situación de la cultura actual, ocupándose de las conflictivas relaciones entre mito y filosofía. Con relación al mito, la tarea de la reflexión filosófica tendría que permitir “despertar la comprensión del significado propio de las preguntas últimas en el ser humano [...] y descubrir a la luz de esas preguntas el absurdo del mundo relativo (*relative Welt*)”.

Uno de los “lugares” que tradicionalmente se han visto relacionados con las mitologías es el *arte*. No puede olvidarse sin embargo que, a partir de la modernidad, el mito no sólo fue desencantado científicamente, sino que estéticamente también experimentó la poderosa impronta del trabajo desmitologizador llevado a cabo por la razón de origen ilustrado o postilustrado. El concepto de mito de la época de Goethe, por ejemplo, se hallaba estéticamente mediatisado: incluso los dioses eran “dioses artísticos” (*Kunst-Götter*), y el mito no era sino una “reconstrucción” estética, de carácter meramente formal, sin que ello supusiera

una existencia tangible y experimentable. Incluso Hölderlin, que creía en la realidad de los dioses como fuerzas activas que intervenían decisivamente en las “creaciones espirituales” de los humanos, veía en la moderna actividad poética una forma de “expresar el mito de manera más demostrable (*beweisbarer*)”, porque en su tiempo ya no resultaba posible tomarse en serio históricamente, por falta de fundamentación científica, las imágenes de los dioses griegos (“vacío se encuentra Delfos”, escribe). El poeta alemán mantenía la opinión de que la misión de la “nueva mitología” debía consistir en dar renovada consistencia y profundidad al lenguaje poético de los nuevos tiempos, el cual debía llenar el espacio, ahora vacío y sin relieve, que antaño habían ocupado el mito o la religión. La “nueva mitología”, por consiguiente, tenía que *revelar* la nueva epifanía del dios y el consecuente restablecimiento de la palabra; era preciso hicieran irrupción creadoramente el dios y la palabra que correspondían al nuevo contexto vital en que se encontraba el hombre del siglo XIX. Entonces sería posible que éste, como apunta Walter Friedrich Otto parafraseando los versos de Hölderlin, “volviera a habitar míticamente en esta tierra”.

Bajo los auspicios de la postmodernidad parece haberse puesto de moda una nueva recepción literaria del mito, la cual, según la opinión de Christoph Jamme, no alcanza el nivel estético que a principio de siglo consiguió el talento literario de un Thomas Mann (*José y sus hermanos*) o de un Lion Feuchtwanger (*La guerra de los judíos*, *Los hijos*, *El día llegará*). Por regla general, las reconstrucciones “mitológicas” e/o “históricas” del pasado (que, en ocasiones, recuerdan a algunos textos de la “novela gótica” del siglo XIX) y, más en concreto aún, los productos de la “ciencia-ficción” no acostumbran a alcanzar ni el nivel mínimo exigible a la buena literatura ni la plasticidad evocativa e insinuativa que caracteriza a las antiguas narraciones míticas, las cuales, dicho sea de paso, ya en sus orígenes griegos, como en su día puso de manifiesto Marcel Detienne, son concreciones muy estilizadas y, hasta cierto punto, pedagógicas del paso de la *oralidad* a la *escritura*.

Desde otra perspectiva, cabe señalar que en algunos autores actuales (Peter Handke, Michel Tournier, Botho Strauss, etc.) se perciben referencias y alusiones muy concretas a Rainer Maria Rilke, que estaba

convencido de que en el momento presente también se mostraban activas las fuerzas *logomíticas* que determinan y acrecientan el caudal existencial de nuestra vida, cuya plasticidad definitiva había sido alcanzada por los dioses griegos. Sin su concurso, nuestra existencia se empobrecería irremisiblemente y lo festivo acabaría por desaparecer:

Ningún dios perece.
Necesitamos a todos y a cada uno de ellos.
Aún nos son útiles todas y cada una de sus imágenes.

En pleno siglo XX, las artes figurativas continúan viviendo de aquellas experiencias míticas, que a lo largo de los siglos se han plasmado en rostros, imágenes y actitudes por todos conocidos y jamás superados. Sin embargo, a partir del siglo pasado se impone cada vez más perceptiblemente, por ejemplo, en Cézanne, la superación de los trayectos unidireccionales de las imágenes clásicas en pro de lo abstracto para que así continúe viviendo lo mítico en la producción artística. Cielo, mar, sol, aguas, guerra ya no son lo mismo que fueron para Velázquez, Rubens, Canaletto o los venecianos: se han visto sometidos, como la misma literatura, a un proceso de transmutación que tenía como meta el hallazgo, más allá de las “formas” concretas tradicionales, de lo *mítico* que antaño se había expresado a través de los mitos, sobre todo de los procedentes de la mitología griega. Porque, como ha señalado Jamme, en la existencia humana, “los” mitos poseen una existencia infinitamente mucho más precaria que “lo mítico”, que, como han puesto de manifiesto algunos genios del arte moderno, ha llevado a cabo un éxodo desde la concreción (a menudo incluso, la falsificación) de las imágenes concretas de las mitologías tradicionales hacia las líneas puras y las figuras enigmáticas de lo abstracto.

El descubrimiento de los pueblos y culturas de ultramar en el siglo XIX ha tenido amplias consecuencias para el arte. Los museos etnológicos y los gabinetes de curiosidades han permitido a los occidentales el descubrimiento y valoración de las estéticas de los “pueblos primitivos”. Vincent van Gogh y Paul Gauguin se entusiasmaron con las obras exóticas que se exhibían en la exposición de productos coloniales de París

de 1888. En 1891, Gauguin viajó por vez primera a las islas Marquesas, que, finalmente, llegaron a convertirse en su ineludible “destino” personal y artístico, porque eran el gabinete alquímico en donde se elaboraba su mitología personal. Con un éxito sin precedentes, en Leipzig tuvo lugar la exposición “arte negro” en 1891, que ofrecía al público culto alemán —antes de la explosión racista y xenófoba—un arte alternativo, una mitología que con figuras que no eran las habituales en el mundo occidental permitía concretar una *idéntica* epifanía de lo mítico. A partir de entonces se sucedieron en Europa las exposiciones, conferencias y publicaciones, que contribuyeron en las primeras décadas del siglo XX, por obra y gracia del talento de P. Picasso, Matisse, Max Ernst, W. Kandinsky, P. Klee, Maurice de Vlaminck, E. L. Kirchner, Juan Gris, E. Heckel, M. Pechstein, etc., a una suerte de transmutación y ensanchamiento de los cánones estéticos de Occidente en dirección a las culturas y sensibilidades que, hasta entonces por parte de la “cultura oficial”, habían sido cualificados de “primitivas”, “salvajes”, “prelógicas” o “inferiores”. Por aquellos años, el antropólogo alemán Arnold Gehlen calificó de “neoprimitivismo” el arte vanguardista europeo que hacía irrupción por aquel entonces, de manera especial el expresionismo germánico. Georg Picht sostiene la opinión que en todas las artes del siglo XX se percibe con bastante nitidez “tanto el incremento de las imágenes primitivas, olvidadas desde antiguo, como las configuraciones arquetípicas”. Por su parte, Kurt Hübner cree detectar en la pintura moderna, sobre todo en la de Paul Klee, estudiada por él con especial dedicación y simpatía, “la lucha entre lo mítico y lo científico-técnico”; lucha, por lo demás, que casi se ha convertido en un hado inevitable.

Harald H. Holz distingue dos modelos interpretativos para analizar la aproximación que efectúa la pintura moderna al mito. Por un lado, debe tenerse en cuenta el recurso y valoración de las figuras míticas transmitidas y elaboradas por la tradición occidental, que se ha ocupado, casi exclusivamente, de los “argumentos” y figuraciones míticos de origen bíblico, griego o romano. Ejemplos relevantes de este primer modelo interpretativo son las conocidas aproximaciones pictóricas de Beckmann a *Perseo*, de Chirico a las *Musas*, de Picasso al *Minotauro*, de Masson a *Dafne*. El segundo modelo, que tal vez expresa con mayor

claridad la “iconoclastia” de la modernidad, se refiere a aquellos mitos “cuyo contexto histórico nos es extraño o totalmente perdido [...]. Entonces, sólo quedan a nuestra disposición algunos imprecisos gérmenes semánticos (*semantische Keime*) [...], a los que les falta la pulpa viva de la fábula”. En este caso, el material mitológico sirve meramente de juguete (por ejemplo, el *Carnaval de Arlequín* de Miró [1924]) o de indicador de camino (por ejemplo, *Lección de esquí* del mismo pintor [1966]). Lo que es, al mismo tiempo, determinante y novedoso en este segundo modelo —apunta Holz— consiste en que la metamorfosis es el medio de la apropiación de lo mítico, porque no se trata de la exacta reproducción del mito tal como ha sido transmitido por la tradición iconográfica occidental, sino de dar rienda suelta a la experiencia que subyace al imaginario mítico tal como es vivenciado por el artista. Las obras y collages de Max Ernst, sobre todo *El gran bosque* y *Toda la ciudad*, son buenos ejemplos de lo que acabamos de apuntar, porque en ellos el omnipresente sentimiento de lo inquietante y amenazador en el mundo, configura, por asociación, su innegable calidad mítica. “Los mitemas —escribe Holz— son cifras que no han de ser descifradas, porque nos son tan familiares como aquellos textos leídos con asiduidad, y nos sitúan en una continuidad antropológico-cultural”. Esta manera de aproximarse a la pintura posee algunos puntos de contacto con el análisis estructuralista de los mitos, y así lo ha reconocido Lévi-Strauss con relación a la obra pictórica de Max Ernst.

Holz habla “de un viraje hacia el mito por parte de algunos representantes de la pintura moderna, que no es historicista ni alegórico, sino directamente iconológico”, porque se fija en el poder autocreador y autotransformador de las propias imágenes míticas. Según su opinión, la pintura de Joan Miró es la que expresa de manera más pura este giro, porque “sus imágenes no son *mitologemas*, sino que los elementos de su lenguaje imaginal son *mitemas*”. Eso significa que la efectividad mitopoyética se esconde germinalmente en las imágenes del pintor catalán, la cual, según la opinión de Holz, da lugar al *proceso* a través del cual se origina el mito.

Recientemente, Christian Jamme ha escrito que, “en la modernidad, el mito se ha convertido en *estructura estética*”. Tal vez sea un hecho

incontrovertible que los contenidos míticos en lo que antaño poseían de ejemplaridad orientativa y social se han perdido definitivamente, pero lo propiamente mitológico, la traducción del mito en arte, continúa posyendo renovada actualidad en las diferentes manifestaciones del arte moderno. Tal vez la tarea que en un próximo futuro se impondrá a quienes se interesan por el mito deberá concretarse, para hablar como Otto Pöggeler, en los modos de relación que debería adoptar la tríada “racionalidad-mitología-arte” en el presente de nuestra sociedad. Desarrollar convenientemente una logomítica continúa siendo una tarea fascinante y, al propio tiempo, inaplazable para nuestra cultura.

Fuentes consultadas

- Blumenberg, H. (1992), *La inquietud que atraviesa el río. Un ensayo sobre la metáfora*, Barcelona.
..... (1979), *Arbeit am Mythos*, Frankfurt.
- Bohrer, K. H., ed. (1983), *Mythos und Moderne, Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt.
- Detienne, M. (1996), *Mite i interpretació. Aproximació a la Logomítica II*, Montserrat.
..... (1995), *Mite i cultura. Aproximació a la Logomítica I*, Montserrat.
..... (1990), *La escritura de Orfeo*, Barcelona.
..... (1985), *La invención de la mitología*, Barcelona.
- Dundes, A., ed. (1984), *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*, Berkeley.
- Eliade, M., ed. (1987), *The Encyclopedia of Religion* (16 vol.), Nueva York.
- Frank, M. (1988), *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie II*, Frankfurt.
..... (1982), *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie I*, Frankfurt.
- Heinrich, K. (1986), *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*, Frankfurt.

- Heinrich, K. (1983), *Vernunft und Mythos. Ausgewählte Texte*, Frankfurt.
- Holz, H. H. (1986a), *Miros Welt mythischer Zeichen: Joan Miró. Katalog der Ausstellung im Kunsthause Zürich und in der Städtischen Kunsthalle*, Düsseldorf, Berna, pp. 70-90.
- Hübner, K. (1986), *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Friburgo-Münich.
- (1985), *Die Wahrheit des Mythos*, Munich.
- y Vuillemin, J., ed. (1983), *Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Rationalität. Ein deutsch-französisch Kolloquium*, Stuttgart.
- Jamme, Chr. (1991), "Gott an hat ein Gewand", *Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Frankfurt.
- (1990), *Einführung in die Philosophie des Mythos*, Darmstadt.
- Kirk, G. S. (1990), *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona-México.
- Kolakowski, L. (1990), *La presencia del mito*, Madrid.
- Marquard, O. (1984), "Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie", en O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen, Philosophische Studien*, Stuttgart, pp. 91-116.
- Reinwald, H. (1991), *Mythos und Methode. Zum Verhältnis von Wissenschaft, Kultur und Erkenntnis*, Munich.
- Reynolds, F. y D. Tracy, ed. (1990), *Myth and Philosophy*, Albany, N.Y.
- Schlesier, R., ed. (1985), *Faszination des Mythos. Studien zu antiken und modernen Interpretationen*, Frankfurt.
- Schmid, H. ed. (1988), *Mythos und Rationalität*, Gütersloh.
- Strenski, I. (1995), *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History. Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski*, Londres.

VIII

Bibliografía de Lluís Duch

A. Libros

1. *Ciencia de la Religión y mito*. Estudios sobre la interpretación del mito. 284 pp. Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1974. («Scripta et documenta», 22).
2. *Mort i esperança*. La mort del Crist i la del cristia. 126 pp. Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1975. («Saurí», 25).
3. *Esperança cristiana i esforç humà*. 171 pp. Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1976. («Saurí», 30).
4. *Historia y estructuras religiosas*. Aportación al estudio de la fenomenología de la religión. 144 pp. Barcelona – Madrid 1978. («Cultura Religiosa», 12).
5. *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*. 128 pp. Barcelona – Madrid 1979. («Cultura Religiosa», 14).
6. *De la religió a la religió popular*. Religió entre il·lustració i romanticisme. 222 pp. Montserrat. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1980. («Saurí», 49).
7. *Mircea Eliade*. El retorn d'Ulisses a Ítaca. 239 pp. Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1983. («Serra d'Or», 38).
8. *Religió i món modern*. Introducció a l'estudi dels fenòmens religiosos. 407 pp. Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1984. («Scripta et documenta», 29).
9. *Religión y estética en un tiempo de crisis*. 92 pp. San Sebastián, Gentza, 1986.

10. *Transparència del món i capacitat sacramental.* Estudis sobre els fenòmens religiosos. 403 pp. Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988. («Saurí», 86).
11. *Pregar en temps de crisi.* 102 pp. Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988. («El gra de blat», 75).
12. *El libro en las religiones.* 53 pp. Madrid, Fundación Santa María. 1989. («Cátedra de Teología Contemporánea», 1).
13. *La religiosidad de Israel en su contexto geográfico e histórico.* 116 pp. Madrid, Fundación Santa María, 1990.
14. *Temps de tardor.* Entre modernitat i postmodernitat. 326 pp. Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990. («Saurí», 99).
15. *Si avui escolteu la seva veu...* Meditacions en un temps de tardor. 165 pp. Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1991. («Gra de Blat», 92).
16. *La memòria dels sants.* El projecte dels franciscans a Mèxic. 459 pp. Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1992. («Scripta et documenta», 44).
17. *Les dimensions religioses de la comunitat.* 241 pp. Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1992. («Saurí», 107).
18. *Sinfonia inacabada.* La situació de la tradició cristiana. 276 pp. Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1994. («Saurí», 118).
19. *De Jerusalén a Jericó.* Al·legat per a unes relacions fraternals. 192 pp. Barcelona, Claret, 1994. («Glossa», 2).
20. *Mite i cultura.* Aproximació a la Logomítica I. 250 pp. Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1995. («Serra d'Or», 154).
21. *La pregunta religiosa avui.* Lliçó inaugural. Institut de Teologia de Tarragona, Tarragona 1995.
22. *¡Ojalá escuchéis hoy su voz!* Meditaciones en un tiempo de otoño. 182 pp. Madrid, PPC, 1995.
23. *Religión y mundo moderno.* Introducción al estudio de los fenómenos religiosos. 436 pp. Madrid, PPC, 1995.

24. *Mite i interpretació*. Aproximació a la Logomítica II. 346 pp. Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1996. («Serra d'Or», 161).
25. *Antropologia de la religió*. 235 pp. Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997. («Serra d'Or», 177).
26. *Reflexions sobre el futur del Cristianisme*. 96 pp. Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997. («L'Espiga», 59).
27. *La educación y la crisis de la modernidad*. 144 pp. Barcelona-Buenos Aires-Mèxic, Paidós, 1997; 1^a reimpr., 1998. («Paidós Educador», 128).
28. *L'enigma del temps*. Assaigs sobre la inconsistència del temps present. 254 pp. Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997. («Saurí», 137).
29. *Mito, interpretación y cultura*. Aproximación a la logomística. 542 pp. Barcelona, Herder, 1998; 2^a ed. 2002.
30. *Simbolisme i salut*. Antropología de la vida quotidiana 1. 427 pp. Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1999. («Serra d'Or», 217).
31. *Llums iombres de la ciutat*. Antropología de la vida quotidiana 3. 494 pp. Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2000. («Serra d'Or», 236).
32. *Armes espirituals i materials: Religió*. Antropología de la vida quotidiana 4, 1. 383 pp. Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001. («Serra d'Or», 261).
33. *Armes espirituials i materials: Política*. Antropología de la vida quotidiana 4, 2. 366 pp. Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001. («Serra d'Or», 269).
34. *Antropología de la religión*. 256 pp. Barcelona, Herder, 2001.
35. *Jesucrist, el nostre contemporani*. 80 pp. Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001. («L'Espiga», 76).
36. *La substància de l'efímer*. Assaigs d'antropologia. 252 pp. Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2002. («Serra d'Or», 283).
37. *Antropología de la vida cotidiana*. Simbolismo y salud. 404 pp. Madrid, Trotta, 2002. («Estructuras y Procesos»).

38. *Sinfonía inacabada*. La situación de la tradición cristiana. 251 pp. Madrid, Caparrós, 2002. («Esprit», 48).
39. *Escenaris de la corporeïtat*. Antropología de la vida quotidiana 2, 1. 460 pp. Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003. («Serra d'Or», 302).
40. *Ambigüitats de l'amor*. Antropología de la vida quotidiana 2, 2. 436 pp. Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2004. («Serra d'Or», 321).
41. *Estaciones del laberinto*. Ensayos de antropología. 301 pp. Barcelona, Herder, 2004.
42. *Un extraño en nuestra casa*. Barcelona, Herder, 2007

B. Artículos

1. «Les possibilitats de l'home d'avui davant de la fe»: QVC 39 (1967), 9-35.
2. «Interpretació, mite i moral»: QVC 40(1968), 31-54
3. «La festa en la història de les religions»: QVC 41(1968), 7-18.
4. «L'angoixa demiúrgica de “Los Comulgantes”»: QVC 42 (1968), 77-86.
5. «Aspectes socials del pecat»: QVC 44(1968), 17-50.
6. «Publicacions recents sobre el pecat»: QVC 44 (1968), 126-141.
7. «Karl Barth in memoriam»: QVC 45 (1969), 116-124.
8. «El fonament irreligiós de l'Església»: Serra d'Or, febrer 1970.
9. «Creure avui»: Serra d'Or, abril 1970.
10. «L'oració problema de fe»: Serra d'Or, juny 1970.
11. «L'Església i el nazisme»: Serra d'Or, agost 1970.
12. «Entorn de la teologia política»: Serra d'Or, octubre 1970.
13. «Llibertat pasqual»: Serra d'Or, maig 1971.
14. «Paganisme cristià»: Serra d'Or, juny 1971.
15. «Ateismes benpensants»: Serra d'Or, setembre 1971.
16. «Anticlericalisme»: Serra d'Or, novembre 1971.
17. «Pax Christi i pax romana»: Serra d'Or, gener 1972.
18. «Encara és possible la joia»: Serra d'Or, febrer, 1972.

19. «Creure avui»: *Serra d'Or*, abril 1972.
20. «No abandonar»: *Serra d'Or*, juny 1972.
21. «Sobre la fe com a història»: *Serra d'Or*, octubre 1972.
22. «Nadal»: *Serra d'Or*, desembre 1972.
23. «Pascal, un contestatari creient i lúcid»: *Serra d'Or*, gener 1973.
24. «L'ateisme, problema polític»: QVC 69(1973), 120-126.
25. «En camí i en diàleg»: *Serra d'Or*, abril 1973.
26. «Pena de mort i consciència cristiana»: *Serra d'Or*, març 1975.
27. «El present de la nostra Església: aspectes crítics»: QVC 75/76(1975), 134-144.
28. «La resurrecció de Jesús de Natzaret»: QVC 75/76(1975), 185-188.
29. «Una cristologia partidista»: QVC 75/76(1975), 103-109.
30. «Ernst Bloch, noranta anys»: *Serra d'Or*, juliol 1975.
31. «Bellesa és eficàcia»: *Serra d'Or*, octubre 1975.
32. «Esbós d'elogi de la imaginació dins el cristianisme»: *Serra d'Or*, desembre 1975.
33. «Reflexions teològiques sobre la pena de mort»: *Perspectiva Social* 6(1975), 165-199.
34. «Dietrich Bonhoeffer y la vida comunitaria»: *Studia Monastica* 17(1975), 103-144.
35. «Progrés i cristianisme»: QVC 80(1976), 63-77.
36. «L'origen del poder sagrat»: QVC 81(1976), 7-30.
37. «Religió i crítica de la religió»: *Serra d'Or*, setembre 1976.
38. «Coneixement científic i coneixement mític»: QVC 82(1976), 29-46.
39. «El culte i l'home secular»: QVC 83(1976), 129-132.
40. «Experiencia religiosa»: *Estudios Franciscanos* 77(1976), 5-18.
41. «L'ensenyament de la religió»: *Serra d'Or*, setembre 1977.
42. «La religió a la universitat»: QVC 88(1977), 30-46.
43. «Mito y espacio mítico»: *Anthropologica* 4-5(1977), 27-38.
44. «Catequesi i llenguatge religiós»: QVC 89(1977), 32-48.
45. «Les ambigüïtats de la memòria»: *Serra d'Or*, juny 1978.
46. «La manipulació en la religió»: QVC 90(1978), 81-89.
47. «Experiència religiosa i poder»: QVC 92(1978), 50-58.

48. «Llenguatges oblidats en teologia»: QVC 93(1978), 60-83.
49. «La experiencia de Dios como un ad-viento de liberación»: *Sal Terre*, novembre 1978, 775-782.
50. «Crisi religiosa?: *Serra d'Or*, gener 1979.
51. «Espiritualitat i barroquització»: *Serra d'Or*, juliol-agost 1979.
52. «La secularització de l'infant»: *Serra d'Or*, octubre 1979.
53. «L'Arc de sant Martí: un llibre d'iniciació»: *Serra d'Or*, desembre 1979.
54. «Del plaer a la joia»: QVC 96(1979), 46-55.
55. «L'èxit i el fracàs religiosos»: QVC 98(1979)28-37.
56. «Religió – Església - Confessió»: *Quaderns d'Orientació Familiar* 76(1979), 47-60.
57. «Sinceritat a si mateix i/o fidelitat a les institucions»: QVC 101(1980), 42-53.
58. «Notes sobre la comunicació religiosa»: QVC 104(1980), 28-42.
59. «La institucionalización de lo religioso y las reacciones de carácter profético y reformador»: *Communio* 2(1980), 355-364.
60. «El tiempo vivido y simbolizado»: *Concilium* 162(1981), 207-219.
61. «Perspectiva político-religiosa de la nació catalana»: QVC 109(1981), 16-28.
62. «Bases antropològiques de la contemplació»: *Quaderns de Pastoral*, març 1981, 55-60.
63. «Una Església bloquejada per la por»: QVC 107(1981), 42-58.
64. «La institucionalización de lo religioso y las reacciones de carácter profético y reformador»: *Selecciones de Teología* 21(1982), 117-120.
65. «Sobre la crisi del cristianisme actual»: *Serra d'Or*, setembre 1982.
66. «Religió i consciència»: QVC 112(1982), 7-18.
67. «El Crist, Mestre interior de tota religió»: QVC 114(1982), 27-53.
68. «La religió a l'Occident»: QVC 114(1982), 109-111.
69. «Antropología de la religión»: *Anthropologica* 6(1982), 13-139.
70. «Vida activa i vida contemplativa»: QVC 117(1983), 68-75.
71. «Donar raó de l'esperança»: QVC 118(1983), 124-131.
72. «El nom de la rosa i les espines del laberint»: QVC 119(1983), 104-107.

73. «Un monaquisme per al nostre temps»: QVC 119(1983), 108-118.
74. «Reflexiones occidentales sobre la situación teológica actual»: *Estudios Franciscanos* 84(1983), 263-296.
75. «Péguy o la necessitat de la poesia»: QVC 120(1984), 56-75.
76. «Diàleg teològic»: QVC 121(1984), 106-116.
77. «Llibertat i fidelitat: Karl Rahner»: QVC 122(1984), 116-120.
78. «La indiferència en el context restauracionista»: QVC 124(1984), 47-60.
79. «L'actualitat de les secces»: QVC 127(1985), 7-27.
80. «Esbozo metodológico de una antropología de la religión»: *Anthropos* 53-54(1985), 110-114.
81. «Ruptures en el món modern»: QVC 130(1986), 7-17.
82. «Mircea Eliade: un historiador de les religions romanès d'abast universal»: *Revista de Catalunya*, 6, març 1987, 75-87.
83. «El món dels indoeuropeus en l'obra de Georges Dumézil»: *Revista de Catalunya*, 8, maig 1987, 86-88.
84. «La decadència dels ritus matrimonials»: QVC 135-136(1987), 71-83.
85. «Religiositat popular»: *Quaderns de Pastoral* 102(1987), 10-18.
86. «Breus reflexions sobre l'humor i el poder»: QVC 137(1987), 93-99.
87. «L'àmbit actual de la vida quotidiana»: QVC 138(1987), 29-49.
88. «El catolicisme actual des de França»: QVC 139(1987), 110-115.
89. «Hacer teología hoy en España»: *Iglesia Viva* 132(1987), 486-487.
90. «La llibertat possible»: QVC 140(1988), 59-62.
91. Sobre la Mare de Déu: *Misión Abierta*, 2/1988, 24-25.
92. «El joc i la vida»: QVC 142(1988), 7-19.
93. «La religió civil: un desafiament per al cristianisme?»: QVC 143(1988), 56-67.
94. «"Espiritualitat". L'existència cristiana: entre el cinisme i el conflicte»: *Quaderns d'Orientació Familiar* 119(1988), 39-57.
95. «La classe de religió: un buit cultural»: QVC 146(1989), 7-17.
96. «Tendències espirituals actuals»: *Delta* 115(1989), 7-23.
97. «La cultura popular és conservadora?»: *Cultura* 8(1990), 37.
98. «Philosophia pacis»: QVC 148-149(1989), 208-211.

99. «Europa: conflicte i realitat»: QVC 150-151(1990), 9-29.
100. «I què vol dir, avui, vida espiritual?»: *Foc Nou*, 191-192(1990), 7-16; també a: *Documents d'Església*, núm. 522, 15 maig, 1990. 295-303.
101. «És actual la litúrgia?»: QVC 152-153(1990), 101-120.
102. «La comunicació religiosa»: QVC 154(1990), 43-57.
103. «El cristianismo y las religiones, ayer y hoy»: *Biblia y Fe* 16(1990), 406-430.
104. «Thomas Müntzer: Algunes consideracions sobre el seu pensament»: *Afers* 5 (1990), 115-127.
105. «Liturgia y retorno de lo sagrado»: *Phase* 31(1991), 67-76.
106. «Els franciscans del segle xvi a Mèxic: un projecte fallit»: QVC 157(1991), 54-68.
107. «El tiempo en las religiones»: *Phase* 31(1991), 285-296.
108. «Profecía y vida cotidiana»: *Misión abierta* 4(1991), 72-80.
109. «El suposat o real retorn del sagrat»: QVC 158(1991), 87-101.
110. «El retorno de los dioses»: *Razón y Fe*, novembre 1991, 321-332.
111. «L'allau fonamentalista. Consideracions crítiques»: QVC 159(1991), 7-27.
112. «Restauracionismo católico alemán de entreguerras (1918-1939)»: *Cristianesimo nella storia* 12(1991), 639-682.
113. «Mestres espirituals»: QVC 160(1992), 54-74.
114. «La religió d'Europa»: QVC 161(1992), 7-14.
115. «La Passió com a antipoder»: QVC 162(1992), 77-88.
116. «Institució de la religió cristiana de Joan Calví»: QVC 162(1992), 118-121.
117. «El alud fundamentalista»: *Selecciones de Teología* 124(1992), 317-326.
118. «Thomas Müntzer: una alternativa radical a l'ortodòxia luterana»: *Revista Catalana de Teología* 16(1992), 307-325.
119. «L'ambigüitat humana i el poder» *Acull!* 69(1992), 6-16.
120. «La situació dels llenguatges simbòlics en l'Església»: QVC 165(1993), 12-32.
121. «Superstició»: *Saó*, núm. 160, febrer 1993, 33-35.

122. «Teología de la religió o de les religions?»: QVC 169 (1993), 101-105.
123. «El cristianismo: las dificultades del diálogo»: *Iglesia Viva* 168 (1993), 515-525.
124. «Presencias inquietantes en el final de siglo: fundamentalismos y esoterismos»:
Documentación Social 93 (1993), 117-129.
125. «Nous subjectes de l'alliberament»: *Saó*, núm. 169, desembre 1993, 38-41.
126. «Las Casas i la passió per Déu»: QVC 170 (1994), 116-118.
127. «Les arrels monoteistes de la fonamentalització»: *Arxiu d'Etnografia de Catalunya* 9(1992/93), 155-170.
128. «La secularización de la utopía en el Renacimiento»: *Biblia y Fe* 20 (1994), 85-110.
129. «Socialisme i cristianisme: dues tradicions i uns valors a comparar»: QVC 172 (1994), 9-21.
130. «The Situation of Symbolic Languages in the Church»: *Convergence* 1(1994), 18-30.
131. «Paraules enigmàtiques i inquietants?»: *Catequesi*, núm. 123, setembre-octubre 1994, 33-34.
132. «Simfonía inacabada»: *Foc Nou*, núm. 247, novembre 1994, 32.
133. «Reflexions sobre el present i el futur de la família»: *Saó*, novembre 1994, 7-9. («Monogràfics», 20).
134. «Una breu aproximació a Eugen Drewermann»: QVC 174(1994), 66-73.
135. «Notes sobre la inculturació»: *Revista Catalana de Teología* 19 (1994), 355-365.
136. «Cultura religiosa: un experimento fallido»: *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, 3(1995), 53-59.
137. «Fonamentalisme i tradició»: *Revista d'Etnologia de Catalunya* 6(1995), 80-85.
138. «La tradició com a fonament de la comunitat»: QVC 176(1995), 19-52.
139. «Notes sobre l'individualisme religiós»: QVC 177(1995), 54-64.
140. «Seguiment del Crist»: *Acull*, núm. 82, març 1996, 17.

141. «El cristianisme i les altres religions. Estat de la qüestió»: QVC 180 (1996), 7-33.
142. «Literatura i crisi»: QVC 181 (1996), 69-86.
143. «El retorn del mite»: QVC 182 (1996), 107-111.
144. «La por»: *Acull*, núm. 83, juny 1996, 18.
145. «El futuro del monaquismo»: *Nova et Vetera* 21(1996), 125-138.
146. «El desig»: *Acull*, núm. 84, setembre 1996, 16-17.
147. «El futur: obert o tancat?»: QVC 183 (1996), 59-71.
148. «Lectura retrospectiva»: QVC 184 (1996), 19-29.
149. «Símbol i pedagogia»: QVC 185 (1997), 115-117.
150. «La cultura en la sociedad tecnológica»: *La Vanguardia*, 7 març 1997.
151. «Temps i Paraula»: QVC 18 (1997), 89-107.
152. «Autopercepció d'un itinerari intel·lectual»: *Ars brevis* 2(1997), 31-43.
153. «La religió: universal cultural»: QVC 188 (1997), 21-41.
154. «L'impacte de la crisi de les transmissions en la pedagogia»: *Trípodos* 5(1998), 81-93.
155. «El Mite»: *Ars Brevis* 2 (1998), 41-50.
156. «Reflexions sobre el futur del cristianisme»: *Espai Obert*, 1 (1998). («Quaderns»).
157. «La darrera crida»: *Serra d'Or*, gener 1999, 77-78.
158. «A keresztenység jövöje»: *Mérleg* (Budapest) 2 (1999), 137-149.
159. «Reflections on the Future of Christianity»: *Convergence*, núm. 10, abril 1999, 21-28.
160. «Crisi»: *Saó*, núm. 225, gener 1999, 7.
161. «L'experiència de l'altre»: *Saó*, núm. 226, febrer 1999, 7.
162. «Quaresma - Pasqua»: *Saó*, núm. 227, març 1999, 7.
163. «Mestres espirituals»: *Saó*, núm. 228, abril 1999, 7.
164. «La religió a les acaballes del mil·lenni»: *Saó*, núm. 229, maig 1999, 7.
165. «Qui és profeta?»: *Saó*, núm. 230, juny 1999, 7.
166. «La joia essencial»: *Saó*, núm. 231, juliol-agost 1999, 7.
167. «Espai i temps»: *Saó*, núm. 232, setembre 1999, 7.
168. «Simbolisme i església»: *Saó*, núm. 233, octubre 1999, 7.

169. «Breus consideracions sobre l'humor»: *Saó*, núm. 234, novembre 1999, 7.
170. «Simbolisme i església»: *Saó*, núm. 235, desembre 1999, 7.
171. «La ruptura de la confianza»: *Éxodo*, núm. 51, novembre-desembre 1999, 4-7.
172. «El context actual del mite»: *Anàlisi* 24 (2000), 27-54.
173. «El mite del “bon salvatge” i l'antropologia»: *Anàlisi* 24(2000), 185-200.
174. «Lectura i societat»: *Enrahonar* 31 (2000), 69-79.
175. «Mite i narració»: *Anàlisi* 25 (2000), 153-169.
176. «Els valors, entre fonamentalisme i “nova era”»: *Trípodos* 9 (2000), 11-30.
177. «L'11 de setembre: un repte per a Europa»: *El Temps*, gener 2002, 22-23.
178. «Antropología y traducción»: *Debats*, núm. 75, hivern 2001-2002, 79-93.
179. «Les religions de la Mediterrània»: *Saó*, núm. 33, monogràfic, setembre 2002, 14-17.
180. «El “rol” de les religions, avui»: *Marc de Referències*, núm. 16, 2002, 7-8.
181. «Antropología de la comunicación»: *Anàlisi* 29(2002), 21-43.
182. «Entre la música i la paraula: Arnold Schönberg»: *Qüestions de Vida Cristiana* 209 (2003), 106-124.
183. «Antropología i traducció»: *Ars Brevis* 8. Anuari 2002, Barcelona, Càtedra Ramon Llull Blanquerna, 2003, 56-81.
184. «La Setmana Santa a començament del segle xxi»: *Montserrat. Butlletí del Santuari*, núm. 59, gener-abril 2001, 2-11.
185. «El fenomen de la religiositat popular. Trets de la seva identitat actual»: *Qüestions de Vida Cristiana* 213 (2004), 117-136.
186. «Cristianisme i secularització»: *Espai Obert* (2^a etapa) 9 (2004), 3-23.

C. Artículos de Enciclopedia

1. «Eliade, Mircea»: *Gran Enciclopèdia Catalana* (GEC) VI, Barcelona 1974, 531.
2. «Foc»: GEC VII, Barcelona 1974, 539.
3. «Folklore»: GEC VII, Barcelona 1974, 558.
4. «Ídol»: GEC VIII, Barcelona 1975, 547.
5. «Infern»: GEC VIII, Barcelona 1975, 613.
6. «Jesús»: GEC VIII, Barcelona 1975, 747-748.
7. «Lévi-Strauss, C.»: GEC IX, Barcelona 1976, 119,
8. «Miracle»: GEC IX, Barcelona 1976, 224.
9. «Monoteisme»: GEC X, Barcelona 1977, 206-207.
10. «Mort»: GEC X, Barcelona 1977, 323
11. «Otto, Rudolf»: GEC XI, Barcelona 1978, 41.
12. «Paradís»: GEC XI, Barcelona 1978, 281-282.
13. «Politeisme»: GEC XI, Barcelona 1978, 747.
14. «Purgatori»: GEC XII, Barcelona 1978, 198.
15. «Purificació»: GEC XII, Barcelona 1978, 199.
16. «Religió»: GEC XII, Barcelona 1978, 441-444
17. «Sagrat»: GEC XIII, Barcelona 1979, 45.
18. «Sacrifici»: GEC XIII, Barcelona 1979, 23-24.
19. «Secularització»: GEC XIII, Barcelona 1979, 408.
20. «Tabú»: GEC XIV, Barcelona 1980, 113-114.
21. «Tòtem»: GEC XIV, Barcelona 1980, 598.
22. «Totemisme»: GEC XIV, Barcelona 1980, 598.

D. Obras colectivas

1. *Missal del Poble*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1964, 1787-1806.
2. «Presentació» de l'*Ética* de D. Bonhoeffer, Barcelona, Estela, 1968, XI-XLIII.

3. «La aportación de la Ciencia de la Religión a la superación de la crisis de la Apologética»: *Tradition – Krisis – Renovatio aus theologischer Sicht*. Festschrift W. Zeller, Marburg 1976, 489-500.
4. «Trobar Déu entre la mort i la vida»: *On és el vostre Déu?*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat. 1979, 43-57. («L'Espiga», 11).
5. «La Cultura Religiosa como acción pedagógica»: *Enseñar religión hoy*, Barcelona – Madrid, Edebé – Bruño, 1980, 37-65.
6. «Culpa»: *Conceptos Clave de Antropología Cultural* (CCAC) (ed. A. Aguirre), Madrid-Barcelona-Mèxic, Daimon, 1982.
7. «Culto»: CCAC, Madrid-Barcelona-Mèxic 1982.
8. «Dios»: CCAC, Madrid-Barcelona-Mèxic 1982.
9. «Escatología»: CCAC, Madrid-Barcelona-Mèxic 1982.
10. «Iniciación»: CCAC, Madrid-Barcelona-Mèxic 1982.
11. «Magia»: CCAC, Madrid-Barcelona-Mèxic 1982.
12. «Mana»: CCAC, Madrid-Barcelona-Mèxic 1982.
13. «Mesianismo»: CCAC, Madrid-Barcelona-Mèxic 1982.
14. «Mito»: CCAC, Madrid-Barcelona-Mèxic 1982.
15. «Profano»: CCAC, Madrid-Barcelona-Mèxic 1982.
16. «Religión»: CCAC, Madrid-Barcelona-Mèxic 1982.
17. «Rito»: CCAC, Madrid-Barcelona-Mèxic 1982.
18. «Sagrado»: CCAC, Madrid-Barcelona-Mèxic 1982.
19. «Símbolo»: CCAC, Madrid-Barcelona-Mèxic 1982.
20. «Tabú»: CCAC, Madrid-Barcelona-Mèxic 1982.
21. «Utopía»: CCAC, Madrid-Barcelona-Mèxic 1982.
22. «L'esperança enmig d'un món que trontolla»: *Esperar contra toda esperança*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985, 40-54. («L'Espiga», 25).
23. «Mysterientheologie: Algunos aspectos olvidados»: *Paraula i Història. Miscel·lània P. Basili de Rubí* (ed. F. Raurell), Barcelona 1986, 439-530.
24. *Reformes i ortodòxies protestants: segles xvi i xvii: Història de la Teología Cristiana*. II: Prereforma, Reformes, Contrarreforma (ed. E. Vilanova), Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 1986, 2001, 126-364.

25. Pròleg: *Calendari de Festes de Catalunya, Andorra i la Franja*, Barcelona, Fundació Jaume Bofill, 1989, 15-16.
26. Pròleg a *La joia pasqual* de R. Panikkar, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988, 5-16. («L'Espiga», 36).
27. *Reformas y ortodoxias protestantes: siglos xvi y xvii: Historia de la teología cristiana*. II: Prerreforma, Reformas, Contrarreforma, Barcelona, Herder, 1989, 197-517.
28. «La política lingüística dels Franciscans de Nueva España (segle xvi)»: *Philosophia pacis*. Homenaje a R. Panikkar, Madrid, Símbolo, 1989, 549-567.
29. Introducció a *Apunts de Metafísica de l'èxtasi*. En cerca d'un paradigma religiós més amplia d'E. Aguilar, Barcelona, La Llar del Llibre, 1991, 7-11.
30. Introducció a *El Calendari*. Les festes dels pobles de Catalunya, Barcelona, Alta Fulla, 1989.
31. «La tradició en el moment present»: *La cultura davant del nou segle*, Barcelona, Fundació Jaume Bofill, 1991, 33-54.
32. «Religión y Religiosidad en la “Apologética Historia” de Fray Bartolomé de Las Casas»: *Fides quaerens intellectum*. Beiträge zur Fundamentaltheologie. Festschrift für Max Seckler (ed. M. Kessler *et al.*), Tübingen, Francke Verlag, 1992, 41-48.
33. «Glosses a les “Arrels cristianes de Catalunya”»: *Miscel·lània en honor del Cardenal Jubany*, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 1992, 243-251.
34. «Catolicismo»: *Conceptos fundamentales del cristianismo* (ed. C. Flóristán – J. J. Tamayo), Madrid, Trotta, 1993, 164-172.
35. «Hermenéutica»: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993, 552-560.
36. «Protestantismo»: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993, 1085-1094.
37. «Fundamentalismo y monoteísmo»: *En defensa de la tolerancia. Crítica de los fundamentalismos* (ed. E. de La Lama), Barcelona, La Llar del Llibre, 1994, 81-92.

38. «Riforme e Ortodossie protestanti: secolia xvi e xvii»: *Storia della teologia cristiana*. 2: Preriforma – Riforme – Controriforma, Roma, Borla, 1994, 137-364.
39. «Antropología del hecho religioso»: *Filosofía de la religión*. Estudios y textos, Madrid (ed. M. Fraijó), Trotta, 1994, 89-115. («Paradigmas», 1).
40. «El monaquismo y el siglo futuro»: *El cristianismo en el horizonte del siglo xxi* (ed. J. A. Lobo), Salamanca, San Esteban, 1994, 159-167.
41. «El cristianismo de hoy ante un mundo pluricultural»: *Cristianismo y culturas*. Problemática de la inculuración del mensaje cristiano. Actas del VIII Simposio de Teología Histórica, València 1995, 143-199.
42. «Funció de la Cultura Religiosa»: *La crisi de la Cultura Religiosa*, Barcelona 1996, 15-31. («Quaderns Fundació Joan Maragall», 34).
43. Introducció a l'edició espanyola de *Diccionario de las mitologías*, I (ed. Y. Bonnefoy), Barcelona, Destino, 1996, 33-49. («Referencias/Destino», 30).
44. Introducció general a *Las sectas en una sociedad en transformación* (ed. F. de Oleza), Madrid, Fundación para el Análisis y los Estudios Sociológicos, 1997, 23-36.
45. «Mística i cultura»: *Fe i teologia en la història*. Estudis en honor E. Vilanova, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997, 123-136. («Scripta et documenta», 56).
46. «En torno a la gnosis»: *Diccionario de las mitologías*. III: De la Roma arcaica a los sincretismos tardíos (ed. Y. Bonnefoy), Barcelona, Destino, 1997, 23-34.
47. «La cultura en la societat tecnològica»: *La sort de la cultura en la societat tecnològica*, Barcelona, Claret, 1998, 5-27. («Quaderns de la Fundació Joan Maragall», 39).
48. «Epíleg: pedagogia i esperança»: *Vers una pedagogia amb rostre*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998, 111-116. («Serra d'Or», 207).

49. «Entre la compensació i els fonamentalismes»: *Valors i diversitat cultural a la societat d'Europa i del Magrib* (ed. M. À. Roque), Barcelona, Institut de la Mediterrània, 1998, 353-363.
50. «De la teología a la antropología»: *Panorama de la Teología Española* (ed. J. Bosch). Estella (Navarra), Verbo Divino, 1999, 213-228.
51. Pròleg a *La educación en el núcleo familiar* de F. Dolto, Barcelona-Buenos Aires-Mèxic, Paidós, 1999, 9-12.
52. «Tradición»: *10 palabras clave sobre fundamentalismos* (ed. J. M. Mar-dones), Estella (Navarra), Verbo Divino, 1999, 81-103.
53. «Mite i cultura»: *La cultura* (ed. I. Roviró – J. Monserrat), Barcelona, Universitat de Barcelona, 1999, 29-44. («Col·loquis de Vic», 3).
54. «Cultura i societat tecnològica. L'Espai i el Temps»: *Claroscurs de la societat tecnològica*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2000, 9-36. («Serra d'Or», 245).
55. «La vigència del mite»: *La razón del mito* (ed. G. Luri). I Congreso de Mitología Mediterránea, Madrid, UNED, 2000, 11-24.
56. «Pròleg» a: S. Reguant, *Més lletra menuda. Glosses a l'evangeli de Mateu i de Lluc*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003, 5-7. («El gra de blat», 170).
57. «Epíleg» a: R. M. Boixareu (ed.), *De l'antropologia filosòfica a l'antropologia de la salut*, Barcelona, Càtedra Ramon Llull. Blanquerna, 2003, 351-353.
58. «Prólogo» a: H. Rahner, *Mitos griegos en interpretación cristiana*, Barcelona, Herder, 2003, 11-27.
59. «La secularización: una perspectiva histórica»: *La proposta/transmis-sió de la fe en un context de secularització*, Barcelona, Institut Superior de Ciències Religioses Don Bosco, 2004, 9-16.
60. «Prólogo» a: J.-C. Mèlich, *La lección de Auschwitz*, Barcelona, Herder, 2004, 11-18.

E. Traducciones

1. Traducció i Presentació de *l'Antic Testament* de H. W. Wolff, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1973. («Saurí», 13).

2. Presentació del *Nou Testament* de G. Bornkamm, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1975. («Saurí», 20).
3. Traducció de *Religión* de H. Halbfas, Barcelona – Madrid, Edebé – Bruño, 1980.
4. Traducció i Introducció de *L'explicació del Pare Nostre* de M. Luter. 249 pp. Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1984. («Saurí», 64).
5. Traducció i Introducció de *Tractats i sermons* de Thomas Müntzer. 154 pp. Barcelona, Proa, 1989. («Clàssics del cristianisme», 8).
6. Traducció i Introducció de *Sobre la religió* de Fr. D. E. Schleiermacher. 210 pp. Barcelona, Proa, 1992. («Clàssics del cristianisme», 28).
7. Traducció de *Jo i Tu* de M. Buber. 144 pp. Barcelona, Claret, 1994.
8. Traducció i Introducció de *El Pelegrí querubínic d'Angelus Silesius*. 275 pp. Barcelona, Proa, 1995. («Clàssics del cristianisme», 52).
9. Traducció i Introducció de l'*Ética* de D. Bonhoeffer. 315 pp. Madrid, Trotta, 2000.
10. Traducció i Introducció de *Tratados y sermones* de Thomas Müntzer. 204 pp. Madrid, Trotta, 2001.
11. Traducción e Introducción a *Peregrino querubíco* de Angelus Silesius, Madrid, Siruela, 2005.

F. Entrevistas

1. «Una resposta ètica». Entrevista amb Eduard Tomasa: *Regió 7*, 31 de març de 1991, («Idees», 4-5).
2. «Conversa amb Lluís Duch»: *Via forá!* 57-58(1998), 81-88.
3. Entrevista per David Vidal a *Catalunya Cristiana*, 3 desembre, 1998, 20-21.
4. «Cultura occidental i cultura religiosa, no catequesi. Entrevista amb Lluís Duch»: *Escola Catalana*, núm. 365, desembre 1999, 16-27.
5. «Entrevista amb Lluís Duch»: *Serra d'Or*, febrer 2001, 9-12.

Lluís Duch: antropología simbólica y corporeidad cotidiana, se terminó de imprimir en septiembre de 2008 en Solar Servicios Editoriales S. A de C.V., Calle 2, núm. 21, Col. San Pedro de los Pinos, México, 03820, en papel cultural de 90 gramos y cartulina couché de 300g. Se utilizaron en la composición tipos Adobe Caslon Pro 6/9, 11/14 y 15/18. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Blanca Solares; la corrección de estilo, de María G. Giovannetti y la formación tipográfica, de Irma González Béjar.

Captura de imágenes: Guillermo Morales.

Se tiraron quinientos ejemplares
más sobrantes para reposición