



Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales

Revista Mexicana de Ciencias Políticas y
Sociales

ISSN: 0185-1918

articulo_revmpys@mail.politicas.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México
México

Bech, Julio Amador; Quintero Hernández, Jennie Arlette
La humanidad de lo humano. Aproximaciones a la antropología de Lluís Duch
Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, vol. LVII, núm. 216, septiembre-diciembre, 2012,
pp. 25-40
Universidad Nacional Autónoma de México
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=42125016002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La humanidad de lo humano. Aproximaciones a la antropología de Lluís Duch

JULIO AMADOR BECH*
JENNIE ARLETTE QUINTERO HERNÁNDEZ**

Recibido el 16 de mayo de 2012
Aceptado el 30 de julio de 2012



Resumen

El presente artículo es un acercamiento a la antropología simbólica de Lluís Duch, quien plantea la urgente necesidad de una “apología de lo humano” y de una “antropología de la ambigüedad” como propuestas para superar los diversos reduccionismos y esencialismos (estructuralistas, historicistas y economicistas) que han padecido las humanidades y las ciencias sociales, particularmente durante el pasado siglo XX, y cuya crisis se agudiza en el presente. Se exponen las líneas principales de su pensamiento remarcando la validez actual de sus categorías de análisis y de las lúcidas orientaciones heurísticas de su antropología simbólica. También se examinan, los conceptos referidos al trayecto biográfico, a la relación que guardan el pensamiento simbólico y la contingencia, el *mythos* y el *logos*, el Romanticismo y la Ilustración, el cambio y la permanencia. Finalmente, se pone de manifiesto que la antropología que

propone Duch se esfuerza por comprender la paradoja que es el ser humano y la fascinante aventura de su existencia, mediante un movimiento oscilante y pendular entre opuestos complementarios.

Palabras clave: Lluís Duch, antropología simbólica, humanismo, *mythos* y *logos*, religiosidad, contingencia, trayecto biográfico.

Abstract

This article approaches the symbolic anthropology of Lluís Duch who proposes the urgent need of an “apology of the human” and of an “anthropology of ambiguity” as a response, aimed to overcome the various reductionisms and essentialisms (structuralists, historicists and economicists) that have been endured by the humanistic disciplines and social sciences, especially during the past 20th Century, carrying it’s deepening crisis into the present. The authors expose

* Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPyS), Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Av. Universidad 3000, Col. Copilco-Universidad, Deleg. Coyoacán, México, 04510. Dr. en Antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Es técnico académico titular “C” de tiempo completo definitivo, nivel PRIDE “D”, adscrito a la FCPyS. Sus principales líneas de investigación son: antropología cultural y antropología del arte, hermenéutica y teoría de la comunicación. **E-mail: julioabc@prodigy.net.mx**

** UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Circuito Interior, Ciudad Universitaria, Av. Universidad 3000, Col. Copilco-Universidad, Deleg. Coyoacán, México, 04510.

Maestrante en Historia del Arte y miembro del proyecto PAPIIT IN 305 411-3, “La Hermenéutica como Herramienta Metodológica en Ciencias Sociales y Humanidades”. Sus principales líneas de investigación son: arte prehispánico mesoamericano, arte colonial de México, hermenéutica simbólica y antropología de la imagen. **E-mail: jqintero@comunidad.unam.mx**

the main guidelines of his thinking, emphasizing the present validity of his analytical categories and of his lucid heuristic orientations, belonging to his symbolic anthropology. In particular, they work with those concepts referred to the biographical trajectory, the relation between symbolic thought and contingency, *mythos* and *logos*, Romanticism and Illustration, change and permanence. Finally, the authors underline that the Anthropology proposed

by Duch aims to comprehend the paradox inherent in the human being, and the fascinating adventure of his existence, by the means of an oscillating and pendular movement between opposed and complementary entities.

Keywords: Lluís Duch, symbolic anthropology, humanism, *mythos* and *logos*, religiousness, contingency, biographical trajectory.

El trayecto biográfico como concepto antropológico

Lluís Duch i Álvarez es, hoy en día, uno de los pensadores más influyentes de España. Antropólogo, filósofo y teólogo de origen catalán; además, monje benedictino desde hace cincuenta años. Sus estudios doctorales y posdoctorales de antropología y teología en Alemania (Universidades de Tubinga, Münster y Múnich) lo han puesto en contacto con autores tan diferentes como Hans Blumenberg, Ernst Bloch y Eugen Biser, experiencia que sellará el carácter pluralista del núcleo fundamental de su pensamiento.

El barcelonés propone una antropología que tiene como uno de sus componentes esenciales lo que él llama el *trayecto biográfico*. Con ese concepto designa la experiencia del ser humano, del nacimiento a la muerte: el enfrentamiento con el mundo, con él mismo, con los otros y con Dios –se podría ampliar el concepto a lo sagrado, en general. El *trayecto biográfico* es el proceso de trabajo por medio del cual el hombre busca el *sentido de la vida*; ese *algo* que va descubriendo en un mundo complejo que oscila entre la caída en el caos primigenio y la construcción de un orden rígido y opresivo. El recorrido del trayecto da lugar a la formación de lo que Merleau-Ponty llamara “el espacio y el tiempo antropológicos”;¹ además, según Duch,

en el transcurso del periplo humano, que comprende la vida y la muerte, se requieren estructuras sociales (*estructuras de acogida*) y de “la posibilidad que [éstas] ofrecen para trabajar con símbolos”.²

Quizás sin saberlo, coincide con Geertz cuando éste afirma que “El sistema nervioso humano depende inevitablemente del acceso a estructuras simbólicas públicas para elaborar sus propios esquemas autónomos de actividad [...] Para orientar nuestro espíritu debemos saber qué impresión tenemos de las cosas y para saber qué impresión tenemos de las cosas necesitamos las imágenes públicas de sentimiento que sólo pueden suministrar el rito, el mito y el arte”.³

A la hora de pensar lo que ha significado la elaboración de su propio *trayecto biográfico*, Duch comenta que después de una década de su estancia en el monasterio benedictino de la Abadía de Montserrat, pasó de una *teología ortodoxa a una antropología simbólica*, o mejor dicho, a una *antropo-teología*, es decir, transitó de la meditación sobre “las cuestiones relativas a Dios ‘en sí’, sus atributos, su esencia”, a “la búsqueda de Dios y la del hombre” en un mismo movimiento, pues “Dios sólo es pensable y expresable a partir del hombre”.⁴

¹ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, 550 pp. N.E.

² Lluís Duch en Blanca Solares y Manuel Lavaníegos, “Entrevista con Lluís Duch. Del trayecto autobiográfico al proyecto antropológico”, en Lluís Duch, et al., *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*, Cuernavaca, UNAM, CRIM, 2008, pp. 121-167 (p. 149).

³ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1997, pp. 81-82.

⁴ L. Duch en B. Solares y M. Lavaníegos, *op. cit.*, p. 123.

En ese sentido, su trayecto biográfico hace un recorrido equivalente al del pensamiento de la Europa latina que, en el Renacimiento, transitó de un teocentrismo medieval a un humanismo religioso, antropocéntrico, sustentado en los clásicos griegos y latinos.⁵ Della Mirandola afirmaba que la sustancia del hombre acoge en sí, por esencia propia, las sustancias de todas las naturalezas y el conjunto del universo entero. En su *Discurso sobre la dignidad del hombre*⁶ formuló tres de los ideales del Renacimiento: el derecho inalienable a la discrepancia, el respeto por las diversidades culturales y religiosas y el derecho al crecimiento y enriquecimiento de la vida a partir de la diferencia. Para su maestro, Marsilio Ficino, el alma humana era el centro de toda la armonía universal. A la *humanitas* de Cicerón (que significa cultura, educación y pedagogía propias del hombre libre y con la cual están relacionadas todas las disciplinas que lo hacen propiamente humano), Petrarca agregaría la acepción de “amor hacia nuestros semejantes”. No hay duda de que, con gusto, Duch adoptaría esta noción como suya.

Este paso decisivo en la historia del pensamiento occidental implica un giro categórico hacia el pluralismo. De cara al monolitismo dogmático de la teología oficial, en el Renacimiento prosperaron todas las artes y todos los saberes que eran dignos del hombre abriéndose la posibilidad de múltiples interpretaciones. Así, Duch afirma que el hombre no tiene una determinación absoluta y exclusiva y puede ejercer muchos oficios y realizarse de múltiples maneras.⁷ Matiza y completa esta idea afirmando que:

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 potencialidades expresivas y axiológicas del hombre, para que así fuera posible una construcción realmente humana y humanizadora del espacio y del tiempo.⁸

El concepto de *trayecto biográfico* posee, además, una decisiva implicación hermenéutica ya que, tal como Duch mismo lo formula explícitamente, se quiera o no, la biografía humana concreta se plasma de diversas maneras “en todo lo que pensamos, hacemos y sentimos”.⁹ Coincide, así, plenamente, con los supuestos básicos de la hermenéutica filosófica de Gadamer cuando éste afirma que en todo proceso de interpretación, inevitablemente, el intérprete proyecta sus categorías de pensamiento, su subjetividad, sobre lo interpretado.¹⁰ A lo anterior, el monje de Santa María de Montserrat agrega: “La objetividad y la neutralidad absolutas 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 cognoscente en el objeto que se quiere conocer en las llamadas ‘ciencias duras’ (*Naturwissenschaften*)”.¹¹

⁵ Vid. Jacques Lafaye, *Por amor al griego. La nación europea, señorío humanista (siglos XIV-XVII)*, México, FCE, 2005.

⁶ Giovanni Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, 63 pp. N.E.

⁷ L. Duch en B. Solares y M. Lavaniegos, *op. cit.*, p. 122.

⁸ *Ibid.*, pp. 158-159.

⁹ L. Duch, “Hombre, tradición y modernidad”, en L. Duch *et al.*, *op. cit.*, pp. 169-185 (p. 171).

¹⁰ Vid. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999.

¹¹ L. Duch, *op. cit.*, p. 171.

Antropología y antropologías

Puede considerarse que el concepto duchiano de *trayecto biográfico* complementa y completa aquél que acuñara en 1962 Durand, el *trayecto antropológico*:

Parece que para estudiar *in concreto* el simbolismo imaginario hay que adentrarse resueltamente por la vía de la antropología, dando a esta palabra su sentido actual –es decir: conjunto de ciencias que estudian la especie *homo sapiens*– sin tener exclusivas *a priori* [...] situándonos en un punto de vista antropológico para el que “nada humano debe ser ajeno” [...] Para ello hemos de situarnos deliberadamente en lo que llamaremos el *trayecto antropológico*; es decir, el *incesante intercambio que existe en el nivel de lo imaginario entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras y las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social*. Esta posición apartará de nuestra búsqueda los problemas de anterioridad ontológica, puesto que postularemos de una vez por todas que hay *génesis recíproca* que oscila del gesto pulsional al entorno material y social, y viceversa [...] De este modo, el trayecto antropológico puede partir indistintamente de la cultura o de la naturaleza psicológica, estando contenido lo esencial de la representación entre estos dos límites reversibles.¹²

El benedictino se define a sí mismo como “sencillamente, un ser humano interesado por todos los aspectos de la fascinante y, al mismo tiempo, arriesgada aventura humana”, esforzándose en “seguir las huellas, casi siempre muy desfiguradas y ambiguas, de Dios en la vida cotidiana de los humanos”, descubriendo los implícitos en los explícitos, “lo que esconden las imágenes más allá de su materialidad idolátrica”.¹³ ¿Qué es el hombre? ¿Quién soy yo? Son estas las preguntas por excelencia de

la antropología. Duch se esfuerza por responderlas, por problematizarlas, indagando, simultáneamente, sobre la dimensión antropológica de la religiosidad y el misterio de Dios.

En palabras de este especialista en fenomenología de la religión, la antropología es la disciplina que estudia el *logos* del *anthropos*, la encargada de dar forma a un discurso sobre el ser humano. Este último, advierte, no es único, cerrado o neutral; más bien, existen diversas antropologías, múltiples discursos sobre el hombre y sobre lo que es y debe ser la antropología, los que están en función de la misma *diversidad de las prácticas antropológicas*. En sus orígenes, la antropología tenía como objetivo principal la formación de “eficientes administradores coloniales”, estaba marcada por un perfil racista y evolucionista que consolidaba los procesos de colonización europea del resto del mundo; tildaba de idólatras a las culturas que iba sometiendo.

Tal como lo destaca Coomaraswamy, lo que ha limitado al pensamiento occidental para comprender las manifestaciones religiosas de otras culturas ha sido, precisamente, la obsesión de ver idolatría en toda forma religiosa diferente de la suya. Las corrientes antropológicas rígidamente evolucionistas y etnocéntricas han sido incapaces de situarse en el lugar del otro y de entender la diversidad de formas que adquiere el culto entre los distintos grupos humanos y el carácter que asumen sus imágenes divinas. De acuerdo a este estudioso del simbolismo religioso asiático: “[...] una cosa es adorar una pintura y otra ver la imagen que no está en los colores y por cuyo motivo existe la obra material”.¹⁴ Hace referencia, así, al error de disociar forma estética y contenido religioso a la hora de interpretar el arte tradicional asiático.

¹² Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1981, pp. 35-37 (en cursivas en el original).

¹³ L. Duch en B. Solares Altamirano y M. Lavaniegos, *op. cit.*, pp. 122-124.

¹⁴ Amanda Kentish Coomaraswamy, *Sobre la doctrina tradicional del arte*, Palma de Mallorca, Ediciones José J. de Olañeta, 1983, p. 24.

Duch i Álvarez afirma que a pesar de que la antropología nace como ciencia a finales del siglo XIX –aunque ya existían esbozos de ésta en el XVI (Sahagún y Durán, por ejemplo)–, desde tiempos muy antiguos se han elaborado diversos discursos sobre el ser humano que, desde un punto de vista ético, conforman básicamente tres tipos de antropologías: pesimistas, optimistas y de la *ambigüedad*.¹⁵

A grandes rasgos, en las *antropologías pesimistas* –encabezadas, a decir de Duch, por los antiguos egipcios, seguidas por San Agustín y Kant, entre otros–, el ser humano es definido como un ser deficiente por naturaleza, pervertido, “incapaz de hacer el bien”; para sanar, si es que se puede, se requiere de una intervención externa. En el otro polo, tenemos las *antropologías optimistas*, representadas principalmente por Rousseau y los franciscanos, quienes concebían al ser humano como un ser totalmente bueno, de naturaleza pacífica y noble, cuyo mal proviene de afuera de sí mismo: es la sociedad la que lo ha pervertido, incitándolo al mal.

Sin embargo, para Duch (“un pesimista con optimismo”, como él mismo se caracteriza), el ser humano es un ser *ambiguo*, no es ni bueno ni malo, sino que contiene las dos posibilidades, es capaz de lo mejor y de lo peor, pero también, y esto es lo fascinante, es capaz de lograr el equilibrio. Lo que vale es la respuesta ética que surge para cada situación, lo que importa son las decisiones basadas en la experiencia y en la vivencia pues, en sus palabras, “somos seres éticos cuya característica es la *relacionalidad*. La calidad de

nuestra capacidad para relacionarnos con los otros es el indicador más fiable de nuestra humanidad o, por el contrario, de nuestra inhumanidad”.¹⁶

Más allá de las diferencias específicas que tradicionalmente investiga la antropología (lengua, costumbres, tradición, etnicidad, religión, relaciones de género), Duch se propone definir lo que hace propiamente humano al género humano y permite fundar la igualdad de *todos* los hombres. Concluye que son dos aspectos sustantivos: el primero es la *capacidad simbólica* que es estructural y determina que el ser humano necesite de los símbolos y del pensamiento simbólico para vivir como tal; el segundo es la *contingencia*, entendida ésta como lo estructuralmente indeterminado e indómito, libre, imprevisible e incontrolable de la vida y la muerte humanas.¹⁷ Así, en su propuesta de una *antropología de la ambigüedad*, Duch entiende al ser humano como un ente ambiguo, equívoco, contextual y con la posibilidad siempre abierta de rectificar. No es un individuo determinado *a priori*, sino una realidad *a posteriori* que configura un trayecto biográfico desde que nace hasta que muere, camino en el cual se plasma todo pensamiento, hecho, sentimiento, emoción. Son todos estos aspectos del ser humano, en conjunto, los que dan forma a su figura personal y colectiva. Los hombres, así, son una indefinición y, por lo tanto, *condicionalmente libres* a ser lo que quieran dentro de los márgenes definidos por un mundo dado, por un contexto histórico-cultural determinado.

Pensamiento simbólico y estructuras de acogida

Hacia mediados de los años cuarenta del pasado siglo, Cassirer afirmaba, en su conocida obra *An Essay on Man*,¹⁸ que el ser humano no podía enfrentarse con la realidad de un modo inmediato; era capaz de abordar

a la realidad física *sólo por mediación de las construcciones simbólicas* del lenguaje, el mito, el arte, la magia y la ciencia.¹⁹ Coincidiendo con el filósofo alemán, el catalán concibe al ser humano como un

¹⁵ L. Duch, *op. cit.*, p. 172.

¹⁶ *Ibid.*, p. 173.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 174-178.

¹⁸ Ernst Cassirer, *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Nueva Haven, Yale University Press, 1962, 250 pp. N.E.

¹⁹ E. Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, FCE, 1997.

animal simbólico que, para existir como tal, ha debido crear formas simbólicas que le sirvan de mediación con el mundo con los otros, con él mismo y con lo sagrado. Son éstas las que posibilitan dialogar y dar origen a interpretaciones que lo orientan y guían en la construcción de su existencia.

Estas mediaciones o formas simbólicas dan lugar a lo que se llama cultura y son las que le permiten al ser humano formular preguntas y responderlas o, a la manera Duch, “em-palabrar” la realidad para construirla simbólica y socialmente. El benedictino define el neologismo *em-palabrar* como una energía física y espiritual concretada por el ser humano para “poner en palabras” la realidad, de la cual es, al mismo tiempo, el constructor o destructor, el habitante de su tiempo y de su espacio antropológicos.

Lo simbólico es el factor constituyente de lo humano, uno de sus dos atributos fundamentales; el otro es la contingencia. Ambos componentes esenciales “anulan la distinción tan estimada por los padres de la antropología del siglo XIX entre [...] los ‘primitivos’ [...] y los ‘civilizados’”.²⁰ La capacidad simbólica es estructural, intrínseca al hecho de ser humano; las mediaciones, tanto naturales como culturales, le permiten satisfacer necesidades tanto físicas como espirituales que hacen posible ejercer el oficio de ser hombre o mujer. El símbolo es “lo que nos hace mediatamente presente lo que se halla inmediatamente ausente”.²¹ La contingencia es el estado natural que determina la conciencia de que el hombre es vida y muerte, de que está pasando y de que, por eso, siempre está despidiéndose. Para tener una buena muerte, hay que tener una buena vida y para vivir bien, es necesario hacerlo con ética.

La dimensión simbólica del ser humano da sentido y organiza las *estructuras de acogida*, al mismo tiempo que éstas lo configuran culturalmente; dentro

de ellas, elabora su trayecto biográfico; son éstas las que dan una forma concreta a las capacidades de simbolización. “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”.²²

Contrario a lo que postulan algunas filosofías nihilistas, Duch percibe “la acogida” como una estructura *inherente a la condición humana* en tanto que el ser humano, para serlo plenamente, “necesita ser acogido” y reconocido por estructuras sociales que posibilitan su venida al mundo: la familia o la co-descendencia, el habitar o la co-residencia y la religiosidad o la co-trascendencia. Estas estructuras son *teodiceas prácticas* que constituyen humana y culturalmente al ser humano biológico y natural; sólo se activan en su configuración cultural y surgen como instauradoras de “diversas praxis de dominación de la contingencia”.²³ Esto es así porque el ser humano tiene la necesidad de tratar de controlar y regular los factores que determinan su existencia, no importa cuán incontrolables éstos sean.

Según Duch, estas estructuras sólo cobran sentido al interior de sus configuraciones histórico-culturales concretas pues, para él, las estructuras existen, actúan y son identificables en función de que adquieran una forma cultural específica. Al integrar lo estructural y lo histórico, se evitan los esencialismos antropológicos y los *relativismos* historicistas.²⁴ El mitólogo catalán concluye afirmando que para efectuar análisis antropológicos resulta indispensable “mantener la tensión entre lo personal y lo colectivo, en paralelo si se quiere con la tensión entre lo estructural y lo histórico”.²⁵

²⁰ L. Duch, *op. cit.*, p. 174.

²¹ *Ibid.*, p. 176.

²² L. Duch en B. Solares Altamirano y M. Lavaniegos, *op. cit.*, p. 148.

²³ L. Duch, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, Madrid, Trotta, 2002, p. 13.

²⁴ L. Duch en B. Solares Altamirano y M. Lavaniegos, *op. cit.*, p. 146.

²⁵ *Ibid.*, p. 147.

La co-implicación de *mythos* y *logos* en la cultura

El ser humano es, para Duch, un ser que se encuentra en la búsqueda constante de un equilibrio, siempre precario, dentro de las estructuras de acogida; es un *complexio*, una *coincidentia oppositorum* de lo abstracto y lo concreto, del *mythos* y del *logos*, del cosmos y del caos. El *mythos* es imagen, intuición, narración, imaginación; el *logos* es concepto, crítica, explicación. Ambas son realidades que están co-implicadas íntimamente y que se condicionan mutuamente: “incesantemente, en el ser humano, mito y *logos*, imagen y concepto, procedimientos intuitivos y procedimientos inductivos y deductivos, se encuentran coimplicados”.²⁶

En la historia del pensamiento occidental, desde los presocráticos hasta el día de hoy, el mito se encuentra entre el rechazo y la fascinación, dado que la filosofía ha ido oscilando a lo largo del tiempo entre lo que hoy se llama “la Ilustración y el Romanticismo”, entre la iconoclastia y la idolatría. La importancia del estudio contemporáneo del mito no puede atribuirse exclusivamente al agotamiento del proyecto de la Modernidad, el cual transcurrió, aparentemente, de lo mítico a lo lógico. Tampoco se puede comprenderla sólo en función de la “muerte de Dios” (Nietzsche) y el “desencantamiento del mundo” (Weber) o explicarla a partir del reconocimiento y revaloración del pasado, que hacen posible las ciencias antropológicas, ni meramente por el llamado “retorno contemporáneo de lo religioso” o por un supuesto “reencantamiento del mundo”, un hipotético “paso de lo lógico a lo mítico”. Es algo que va más allá y que plantea con seriedad el problema de la *continuidad* en la historia y el de la *unidad* esencial de la especie humana, problemas reformulados hacia finales de la primera mitad del siglo XX y los años cincuenta por autores como Carl Gustav Jung, Claude

Lévi-Strauss, Mircea Eliade, Joseph Campbell, Gilbert Durand y René Guénon, entre otros.

Para Duch este problema se resuelve en el concepto de *logomítica* que mantiene la polivalencia del ser humano, de cara a los diversos reduccionismos:

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 –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 para la acción.²⁷

Coincide, en este asunto, con la lúcida formulación que propusiera Gadamer en *Mito y razón*:

La religión griega no es la religión de la doctrina correcta. No tiene ningún libro sagrado cuya adecuada interpretación fuese el saber de los sacerdotes, y justo por eso lo que hace la ilustración griega, a saber, la crítica del mito, no es ninguna oposición real a la tradición religiosa. Sólo así se comprende que en la gran filosofía ática y, sobre todo, en Platón pudiesen entremezclarse la filosofía y la tradición religiosa.²⁸

A partir de un cuidadoso examen del problema, el de Marburgo concluía que en el contexto de la Grecia

²⁶ *Ibid.*, p. 128.

²⁷ L. Duch, “Estructuras míticas e historia” en L. Duch *et al.*, *op. cit.*, pp. 187-201 (pp. 199-200).

²⁸ H. G. Gadamer, *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 17-18.

clásica no podía hablarse de la “oposición extrema entre mito y *logos* con que estamos familiarizados”.²⁹ De manera coincidente, Blumenberg, maestro de Duch, destacaba que, tal como mostraba Nietzsche, a pesar de todos los intentos del monoteísmo sacerdotal por moldear nuestra comprensión de los griegos, a partir de sus propias concepciones de la fe, hoy en día podemos saber que los antiguos griegos vivieron sin una teología normativa y todo mundo tenía derecho a inventar y creer en lo que quisiese.³⁰ Desde su punto de vista, el dominio de una libre orientación poética en el acercamiento de los griegos a los dioses se debía a que, como afirmara Jakob Burckhardt, “no había custodios del acervo teológico”.³¹ Más aún: “La fascinación que ejercía el mito se debía precisamente a que era mera representación, sólo necesitaba ser ‘creído’ momentáneamente, pero nunca devino norma o credo”.³² El mito, afirmaba Blumenberg, dominó la fantasía de los antiguos griegos y les produjo un gran placer.

Decisiva re-flexión sobre el asunto que iniciaron los poetas y pensadores románticos, cuyo sentir sintetiza de manera óptima el filósofo de Lubeca:

El *mito* como palabra programática de un contraste romántico deduce de la comprensión del concepto que tienen de sí mismas la filosofía y la cientificidad que ella genera –la de ser la superación de una época histórica dominada por la mitología y en la que el conocimiento del mundo estuvo frenado por ella– que también, y ante todo, cabría compensar e incluso anular las decepciones y pérdidas derivadas del pensamiento racional si se renovase o volviese a incluir lo que la autoconsciencia del periodo racional considera superado.³³

Situada en relación con esta tradición de pensamiento, la *logomítica* duchiana comprende al ser humano como un ente que se mueve elípticamente entre las dos realidades, ante las cuales, no puede prescindir ni erradicar ninguna de ellas porque al mismo tiempo que participa de la realidad en su fundación (mito), elabora el nombramiento de esa realidad mediante un lenguaje (*logos*).

Por tanto, no puede haber un “retorno a la religión”, insiste Duch, porque ésta nunca ha emigrado. La religiosidad es una estructura que pertenece al ser humano, es lo que él llama co-trascendencia: el resultado de la socialización de lo invisible, a partir de simbolismos culturales compartidos y transmitidos de generación en generación que la hacen visible. Para este autor, lo que está en crisis actualmente no es la religión ni la religiosidad, sino la imagen de Dios de la tradición judeocristiana del Occidente mediterráneo y de los países que recibieron su influencia.

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 “eclestización 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).³⁴

Aunque coincidentes con las consideraciones generales sobre el proceso, los autores de este artículo sostienen que la *eclestización* ocurrió mucho antes

²⁹ *Ibid.*, p. 26.

³⁰ Hans Blumenberg, *El mito y el concepto de realidad*, Barcelona, Herder, 2004, p. 22.

³¹ *Ibid.*, p. 19.

³² *Ibid.*, p. 23.

³³ *Ibid.*, p. 19.

³⁴ L. Duch en B. Solares Altamirano y M. Lavaniegos, *op. cit.*, p. 143.

de lo que Troeltsch y otros investigadores afirman; es más, dio origen, desde el siglo XIV, a las diversas crisis de la Iglesia romana que culminaron en la Reforma. La rebelión de los franciscanos contra el papa Juan XXII (1316-1334) o el valiente discurso de Guillermo de Occam contra la justificación de una iglesia fuertemente jerárquica y en contra de la primacía del pontífice, pueden ser tomados como paradigmas de la muy temprana *eclestización del cristianismo*.³⁵

Esta crisis sólo expresa en la superficie otro problema mucho más profundo al que se la ha denominado, en otra parte, *predominio de lo exotérico sobre lo esotérico*, fenómeno por igual temprano y difícil de rastrear pero que, con certeza, se consolidó durante la Contrarreforma.³⁶ Se presentó como una respuesta a las voces críticas que, desde el siglo XIV, exigían un comportamiento moral del clero, del papa y de sus allegados, además de una reforma, provocando así una ola de “moralización” que luego sería aprobada por el Concilio de Trento (1545-1563) e implantada, desde arriba, por la jerarquía eclesiástica encabezada por Pío IV y Pío V.

Al interior de la cultura tradicional europea, de su metafísica fundada en la religión cristiana, se desarrolló, pues, un proceso de decadencia espiritual que fue manifestado a través de diversas crisis religiosas y que llegaría a patentizar la subordinación del contenido espiritual, lo *esotérico*, al aspecto secundario y derivado del primero, lo *exotérico*, la moral. En otras palabras, la relación de lo interior y lo exterior de la religión se invirtió: en vez de que la moral dependiese del fundamento espiritual y se derivara de él, se la ponía en primer lugar y por encima de este último. La paulatina pérdida de importancia del contenido esotérico de la religión en favor de la *creación de un sistema moral de regulación de la vida cotidiana*, orientó a la doctrina dominante de la Iglesia hacia

formas de pensamiento y de prácticas sociales que fueron sintomáticas de una decadencia espiritual pues expresaron un moralismo y una obsesión por la ceremonia vacíos de espiritualidad.

Como parte del mismo proceso y en paralelo, se consolidó un sistema dogmático monolítico, rígidamente regulado y controlado, caracterizado por la intolerancia y la persecución de las ideas discrepantes acusadas de herejía. Este desarrollo culminó en las diferentes formas que adoptaría la Inquisición a partir del siglo XII (bula papal de Lucio III) y cuya actividad crecería en importancia a partir de las conclusiones de Trento. Ese proceder dogmático, autoritario e intolerante se fundó en y se justificó por medio de la *invención*, por la Iglesia romana, del mito del papado y la primacía de su cabeza. El poder y la autoridad papal absolutos fueron adquiriendo forma desde finales del siglo VII, hasta la copiosa invención y falsificación de documentos por Gregorio VII cuatro siglos más tarde. El total dominio papal sobre el conjunto de las iglesias y el mito que justificaba su prioridad terminaron de apuntalarse entre las centurias XII y XIII. Antes de esta época, no puede hablarse de primacía alguna del obispo de Roma, *en el sentido de un poder real, aceptado por todos*, sobre el resto de los obispados, *sino sólo en el sentido de una deferencia honorífica*.

Es conocido cómo la fe se ha sustentado en el *poder del mito*, en la fascinación que despiertan las narrativas religiosas. De tal suerte, y justificada por este nuevo mito, una estructura rígidamente jerárquica, cerradamente dogmática, autoritaria e intolerante sentó las bases de la temprana *eclestización* del cristianismo. Al respecto, Guignebert afirma:

A mediados de la Edad Media está en vías de constituirse una nueva teoría de la Iglesia que modifica totalmente la que conoció la Antigüedad, la que

³⁵ A aquellas discrepancias se agregarían muchas otras voces: en 1305, Federico de Sicilia afirmaba en una carta a su hermano, Jaime de Aragón: “Todo va mal en la casa del Señor”; Catalina de Siena denunciaba a “los malos pastores de la Iglesia”; Dante deploraba “la decadencia del Papado”; Petrarca se enfurecía al describir “los vicios de la corte de Aviñón” y Nicolás de Clémence hablaba de “la degradación del edificio eclesiástico”. Vid. Charles Guignebert, *El cristianismo medieval y moderno*, México, FCE, 1957, pp. 158-174.

³⁶ Vid. Julio Amador Bech, *Las raíces mitológicas del imaginario político*, México, UNAM-FCPys/Miguel Ángel Porrúa, pp. 85-115.

subsistía aún, si no exclusivamente, por lo menos con algún vigor, en el pensamiento de Agustín; me refiero a la que definía a la Iglesia como “*la comunidad de los fieles*”, el cuerpo total de los cristianos. En adelante, se precisa la tendencia a considerar como Iglesia la jerarquía clerical visible.³⁷

No obstante las duras condiciones con que la *eclesiización* constriñó a la fe,³⁸ ello no fue óbice para detener la proliferación de discursos y prácticas religiosos divergentes e, incluso, contrarias a la doctrina oficial, posturas inspiradas ya sea por un profundo misticismo o en una lúcida reflexión filosófico-teológica. Dada la sustantiva cristianización de la cultura europea, este proceso tuvo una decisiva influencia sobre el conjunto de la civilización de Occidente dando origen a prácticas sociales y formas de pensar que autores como Nietzsche definieron como nihilistas.³⁹ Aunado a esto, la progresiva secularización de la sociedad, a partir de los inicios de la Modernidad, contribuyó a que las prácticas religiosas que se basaban en una espiritualidad profunda sólo se preservaran, *marginalmente*, en grupos pequeños o en personalidades extraordinarias como es justamente el caso de Lluís Duch, quien ha producido una extensa obra de una sutil y penetrante raigambre espiritual.

La religión es considerada por el antropólogo cenobita como una “praxis de dominación de la contingencia”, es una estructura que se ha valido del

lenguaje del mito para ofrecer imágenes polivalentes de aquello que no se puede conocer de manera directa, sino sólo por medio de la simbolización. El mito es una elaboración cultural que crea y traslada imágenes y figuras poéticas, que son las únicas que permiten proponer una comprensión de los misterios de la vida y la muerte, una forma de dominar la contingencia. Para nombrar esas sutiles dimensiones de la vida y del saber, el mito elabora otro lenguaje distinto del cotidiano, diferente del lenguaje utilitario y práctico: el lenguaje de la analogía o, como diría Durand, de la *homología diferencial*. Es ésta un tipo de narrativa que construye un puente entre la vida y el lenguaje. Al interior del discurso mítico, el acto de fundación de la vida es, simultáneamente, el *acto de fundación del lenguaje mismo*.⁴⁰ Duch diría que se trata de un *em-palabramiento* de la naturaleza.⁴¹

En efecto, el mito es relato, narración. La palabra tiene el poder de la creación: enunciar al mundo es crearlo.⁴² En este sentido, el pensador de Montserrat define al mito como una realidad *teo-antropo-cósmica*, caracterizada por una ontología y una escatología. Los mitos de todas partes del mundo narran el acto fundacional del cosmos que, a su vez, *es el acto de fundación del cosmos en cada uno de nosotros* a través de la iniciación ritual. La iniciación es el suceso por medio del cual se arraigan los hombres a la vida y, mediante solemnes ceremonias, echan raíces en el universo, en la Tierra y en la comunidad.⁴³

³⁷ C. Guignebert, *op. cit.*, p. 163.

³⁸ Es altamente significativo que, varios siglos antes, una crisis semejante a la de la cristiandad se vivió en la historia del judaísmo y que, precisamente, fuera Jesús quien predicara en contra de ese vaciamiento de la doctrina esotérica que privilegiaba un predominio de la moral exterior. Por tal razón, se enfrentó a sacerdotes y fariseos –ejemplos de un moralismo, un formulismo y un ritualismo ciegos– insistiendo en una ética sustentada en la más profunda espiritualidad. El Galileo les reprochaba que eran rigurosos en el pago del diezmo pero descuidaban “lo más importante de la Ley: la justicia, la misericordia y la fe” (Mt. 23:23). Valiéndose de la metáfora, puso en claro la primacía de la espiritualidad interior sobre el comportamiento externo: “¿Fariseo ciego, limpia primero por dentro la copa, para que también por fuera quede limpia!” (Mt. 23:26).

³⁹ J. Amador Bech, *op. cit.*, pp. 85-115.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 21.

⁴¹ L. Duch, *Religión y comunicación*, Barcelona, Fragmenta Editorial, 2012, 480 pp. (Fragmentos, 13). N.E.

⁴² Desde muy antiguo, aparece la convicción de que la palabra es el origen de la vida, mostrando que el lenguaje, por su poder creador, es el principio de todas las cosas. En la Estela 797 del antiguo Egipto se inscribió que “Cada palabra divina comenzó a existir gracias al pensamiento del corazón y el mandato de la lengua [...] Dios [...] hizo que su voz sonara y las deidades comenzaron a existir”. De igual manera en el Génesis se relata que Dios dijo “Haya Luz” y hubo Luz” (1:3). En la base de toda ontología está la palabra. Creación del ser y creación del lenguaje son un solo evento, un acto único.

⁴³ J. Amador Bech, *op. cit.*, pp. 23-28.

Al participar del mito, el ser humano renueva su existencia; de ahí que no pueda prescindir de las narraciones. El vivir la realidad del relato es una necesidad humana: vivir en un mundo narrado es condición de existencia del ser humano.⁴⁴ En ese sentido, vale la pena recordar las palabras de López-Austin sobre las complejas formas en las cuales el mito se articula con las diversas prácticas sociales y sistemas simbólicos:

El mito es una realidad social y, como tal, una realidad compleja. Sus límites son evanescentes en el conjunto de las relaciones que existen en la totalidad social. Su complejidad deriva en parte de que es cruzado por distintos órdenes causales; por ello puede identificarse como objeto ideológico, como texto, como una vía particular de transmisión de la cultura, como un recurso de conservación de la memoria colectiva, etcétera, y en cada caso se comprobará que obedece a particulares órdenes [...] De lo anterior puede desprenderse que las posibilidades de determinación de sus límites son múltiples; o sea que el mito puede constituir unidades de estudio diversas, tanto en lo cualitativo como en lo cuantitativo.⁴⁵

En una manera distinta de expresarlo, Duch i Álvarez afirma algo semejante sobre la forma que asume la presencia del mito en el presente: "Por regla general, el mito ya no se deja percibir como clara secuencia lingüística, sino que existe en forma difusa, irreversible y creadora de sentido, que configura distintas constelaciones de significación en el seno de la sociedad moderna".⁴⁶

Los mitos son formas abiertas, capaces de ser referidas a situaciones diversas e inéditas. A pesar del paso del tiempo y de los cambios sociales con-

secuentes, han seguido siendo válidos para explicar situaciones históricas, colectivas y personales, siempre nuevas y diferentes. Visto desde la perspectiva del conjunto de la historia humana, el mito ha sido la forma de saber más importante en la formación de la vida colectiva de las sociedades: origen y fundamento de las costumbres, las prácticas y las instituciones sociales.⁴⁷

Los mitos han desempeñado una función esencial en la formación del saber durante milenios, son la forma fundamental y originaria de la conciencia vital. Su modelo explicativo de la realidad es el que ha regido al pensamiento humano desde un principio.⁴⁸ Sobre la perennidad del mito, dice Duch que no hay final de la narración porque el ser humano es un ser contextual, ambiguo, equívoco, en espera del eterno retorno de lo mismo y del surgimiento de lo nuevo; el ser humano necesita ser orientado en función de su experiencia acumulada.

La singular importancia del mito radica en que, para dar cuenta de aquello de lo que el lenguaje cotidiano es incapaz de captar, se basa en un meta-lenguaje: es la forma fundamental del imaginario que ha dado origen a todas las demás formas y que, de muchas otras maneras, mediante sus nuevas metamorfosis, continúa rigiendo al pensamiento humano, porque se refiere a las experiencias humanas más constantes y profundas, a los misterios de la vida y la muerte. El ser humano puede llegar a ser un *homo religiosus* y creerá y sabrá que "entre el aquí histórico y el allá metafísico hay continuidad de relación, de analogía" con expresiones y comportamientos variados.⁴⁹ Si hay física, habrá metafísica, dice el de Ciudad Condal.

El mito tiene funciones sociales que sirven para orientar al ser humano en su trayecto biográfico,

⁴⁴ Vid. Paul Ricoeur, *Tiempo y narración*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1995-1996.

⁴⁵ Alfredo López-Austin, *Los mitos del tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana*, México, UNAM-IIA, 1996, pp. 103-104.

⁴⁶ L. Duch, "Interpretaciones actuales en el estudio del mito", en L. Duch, et al., *op. cit.*, pp. 203-225 (p. 208).

⁴⁷ J. Amador Bech, *op. cit.*, p. 8.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ L. Duch en B. Solares Altamirano y M. Lavaniegos, *op. cit.*, p. 144.

⁵⁰ J. Amador Bech, *op. cit.*, pp. 15-43.

éstas pueden distinguirse por una *dimensión cognoscitiva* para la cual el mito constituye una estructura explicativa que permite comprender el origen de las cosas, su razón de ser, el porqué de la vida y sus manifestaciones; otra *ontológica* que permite el enraizamiento de la vida humana en un cosmos y su orden arquetípico; una tercera *psicológica y moral* que pone de manifiesto los conflictos de la vida humana y la relación entre la vida interior y el mundo. Valiéndose de imágenes complejas y polivalentes, ofrece soluciones armonizadoras a esos conflictos; finalmente, la *dimensión social y política* que crea los códigos de identidad comunitaria, unifica las creencias de un grupo, permite la integración social y fundamenta y legitima las estructuras sociales y políticas existentes.⁵⁰

Sin embargo, con el triunfo de la Ilustración, el concepto que las ciencias sociales elaboraron acerca del mito se empobreció y se redujo durante cierto tiempo; se le consideró algo falso al privilegiar a la razón sobre la intuición, al *logos* sobre el *mythos*. Predominó entonces un cientificismo que se consideró a sí mismo como la única forma de alcanzar el conocimiento verdadero. El iluminismo y sus derivaciones racionalistas y científicas aparecieron como un tipo de pensamiento que, fundado en la Razón, entendida en un sentido hegeliano, se propuso dirigir el proceso histórico en un sentido de progreso material continuo, basándose en una filosofía de la historia teleológica, progresiva, evolucionista. Se alejaron de la imaginación y la emoción, de la creencia popular, de la superstición y la religiosidad imperantes durante la Edad Media y que, desde su perspectiva, conducían al error.

El Romanticismo, por el contrario, exacerbó el sentimiento de nostalgia hacia el pasado histórico que fue visto como un tiempo ideal, una especie de Edad de Oro. Destacaban en esta cosmología la Edad Media y la Antigüedad como épocas gloriosas por sus valores, en oposición a la decadencia moderna. En

el caso de la primera, se exaltaron los valores aristocráticos caballerescos y el misticismo religioso. Para el gusto romántico, lo medieval despertó una fascinación más intensa. Al lado del elogio hacia el espíritu monumental y de mística trascendencia de la arquitectura gótica, otro aspecto de la sensibilidad romántica se despertó al contacto con el estilo gótico y su época, destacándose su meta-racionalidad y multiplicidad, así como sus contrastes: el esplendor y la miseria, lo grotesco y lo bello. En cuanto a la segunda, “no era ya la racionalidad del mundo antiguo la que se comparaba con lo moderno, sino su misterio, vitalidad y sensualidad”.⁵¹

El modelo de la libertad individual del héroe romántico, que sólo obedece a sus designios interiores, se hizo extensivo a los conflictos sociales, de modo que el Romanticismo se asoció a un concepto de libertad tan amplio que era susceptible de interpretarse de muy diversas formas y justificar infinidad de causas. Tanto la libertad de los individuos para decidir por sí mismos la forma de vida que desearan llevar, como las luchas de liberación nacional de pueblos dominados por otras naciones o la lucha contra la tiranía y el autoritarismo, fueron temas profusamente tratados por los poetas y pintores románticos como Byron, Delacorix y Goya.

El arte, como la mayor hazaña de los tiempos modernos, y el artista, como el héroe oscuro de una época incierta, fueron temas destacados de este movimiento. El artista romántico se convirtió, él mismo, en el protagonista del drama que encerraba la búsqueda de la autenticidad y de la verdad interior como la gran empresa de la libertad y, a la vez, como el sacrificio más sublime. El artista aparecía retratado, personificando una causa más noble que cualquier otra, apartado del mundo y sus valores, viviendo una existencia situada más allá de los convencionalismos sociales.

Los románticos idealizaron al amor, exaltando “la perfecta unión de cuerpos y almas en un amor

⁵¹ Hugh Honour, *El Romanticismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 221.

a la vez físico y espiritual”.⁵² El sublime sentimiento adquiriría así una dimensión poética, heroica y sagrada: era más poderoso que la muerte. En las obras románticas aparece el corazón querellado con los convencionalismos sociales, perseguido y, en el extremo, enfrentado al dilema de preferir la muerte a la imposibilidad de consumir su pasión. A contracorriente de la Ilustración, dirá Berlin,⁵³ el Romanticismo fue un movimiento que buscó el retorno al misticismo religioso, a lo misterioso, al respeto y a la admiración hacia las fuerzas de la naturaleza. Los románticos reaccionaron contra el racionalismo, contra lo que Adorno y Horkheimer llamaran *razón instrumental*, revalorando la importancia del mito en la creación de un *sentido* de la vida.⁵⁴

En este contexto, Duch hace un llamado urgente hacia la consecución de un equilibrio intelectual y espiritual al proponer que, más allá de concebirlos como movimientos históricos específicos, se deben considerar a las ideas y a las fuerzas sociales despertadas por la Ilustración y el Romanticismo como *los factores constitutivos e irreductibles del ser humano*. Hay que evitar el riesgo de escoger un solo tipo de pensamiento: el mítico-religioso o el lógico-profano. Advierte el barcelonés que ése es el gran peligro que acecha constantemente al hombre: el reduccionismo, ya sea el de la imagen o el del concepto. Ambos se han mostrado, históricamente, igual de aberrantes, parciales y destructivos. Son los casos del reduccionismo mítico-racial de Hitler y Rosenberg –que

fundamentó las prácticas genocidas del nazismo– y del reduccionismo político-racionalista de Lenin y Stalin –que justificó la construcción de un Estado totalitario y las ejecuciones en masa que terminaron con todas las formas de disidencia, resistencia y oposición.⁵⁵ Cuando se exagera uno de los aspectos, se cae en el totalitarismo; sus dos vertientes extremas y excluyentes pueden conducir a la humanidad a la atroz experiencia de los campos de exterminio y el gulag. Tanto la Ilustración como el Romanticismo son dos posibilidades que existen en el ser humano y, cada una por su lado, en sus vertientes más radicales, ha puesto en peligro a la humanidad. Cada una puede expresar lo mejor y lo peor de lo que es capaz el ser humano.

La logomítica de Duch da lugar, en cambio, a la comprensión de la paradoja humana que oscila entre lo diurno y lo nocturno; propone la elaboración de un “proyecto antropológico” que de origen a formas de vida, basadas en la complementariedad entre lo mítico y lo lógico, entre el Romanticismo y la Ilustración, entre el sentimiento y la crítica; en otras palabras, que dé forma a una “razón transversal”.⁵⁶ Su antropología implica la búsqueda de una armonía entre el esencialismo y el historicismo al defender el pluralismo: un poliglotismo que pueda superar el reduccionismo, pues “el polifacetismo humano y su consecuente poliglotismo” fueron “reemplazados por un imperialista monolingüismo economicista”, incapaz de expresar la pluralidad de la condición humana.⁵⁷ En la manera de abordar

⁵² *Ibid.* p. 314.

⁵³ Vid. de Isaiah Berlin, *Contra la corriente: Ensayos sobre historia de las ideas*, México, FCE, 1991 y *Árbol que crece torcido. Capítulos de historia de las ideas*, México, Editorial Vuelta, 1992.

⁵⁴ Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2009, 306 pp. y M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2010, 192 pp. (Colección: Estructuras y Procesos. Filosofía). N. E.

⁵⁵ Se calcula el genocidio nazi en doce millones de muertes, de las cuales seis millones eran de origen judío. El régimen stalinista detuvo, entre 1936 y 1938, a 2 500 000 disidentes; de ellos, 1 300 000 fueron condenados y alrededor de 700 000 fusilados. Entre 1921 y 1953 se ordenaron, en total, 1 400 000 muertes por razones políticas. En una conversación con Churchill, el mismo Stalin refiere que, de acuerdo con sus cálculos, diez millones de campesinos murieron como consecuencia directa e indirecta de la colectivización forzosa de la agricultura (1928-1933). Las prácticas sistemáticas de represión incluyeron a decenas de miles de inocentes, ejecutados sólo por constituir “amenazas potenciales”; desde la perspectiva de la patología paranoide del dictador georgiano, miles de técnicos y científicos –por la supuesta “conspiración de los técnicos”– y alrededor de 3000 altos mandos y oficiales del ejército –durante las purgas del Ejército Rojo– fueron sin miramientos aniquilados.

⁵⁶ L. Duch en B. Solares Altamirano y M. Lavaniegos, *op. cit.*, p. 141.

⁵⁷ L. Duch, “Estructuras míticas e historia”... *op. cit.*, p. 198.

este asunto, coincide, sustantivamente, con Merleau-Ponty cuando éste habla sobre la compleja articulación y la múltiple determinación de los distintos aspectos de la realidad social:

La historia efectúa un intercambio de todos los órdenes de actividad, ninguno de los cuales puede recibir la dignidad de causa exclusiva, y la cuestión consiste más bien en saber si esa solidaridad de los problemas anuncia su resolución simultánea, o si sólo en la concordancia e intersección hay interrogación.

La verdadera separación que hay que hacer no está entre el entendimiento y la historia o entre el espíritu y la materia, sino entre la historia como dios desconocido –genio bueno o malo– y la historia como medio de vida. Es un medio de vida si entre la teoría y la práctica, entre la cultura y el trabajo del hombre, entre las épocas, entre las vidas, entre las acciones deliberadas y el tiempo en que éstas aparecen, hay una afinidad que no sea fortuita ni fundamentada en una lógica omnipotente.⁵⁸

Más adelante, Merleau-Ponty concluye: “El pluralismo, que parecía prohibir toda interpretación unificante de la historia, prueba por el contrario la

solidaridad del orden económico, del orden político, del orden jurídico, del orden moral y religioso, a partir del momento en que hasta el hecho económico es tratado como opción de una relación con los hombres y con el mundo, y ocupa su lugar en la lógica de tales opciones”.⁵⁹

En conclusión, el ser humano es para Lluís Duch i Álvarez un ser excéntrico, es decir, que puede salirse de su centro para contemplarse, evaluarse y criticarse a sí mismo; para “ser simpático”, estar abierto al otro y poder retornar a sí mismo, a su centro.⁶⁰ De tal suerte, mantiene en un mismo movimiento la continuidad y el cambio, lo estructural y lo histórico; se mueve entre dos polos inestables y coyunturales, como en una elipse, entre lo mítico y lo lógico, entre la imagen y el concepto, un movimiento pendular entre la Ilustración y el Romanticismo, entre la razón y la imaginación. Al escribir sobre Mircea Eliade, el benedictino aprendió que “el ser humano, constantemente, en un solo movimiento *permanece y cambia*, que lo que permanece en él siempre posee una cambiante configuración histórica y cultural [...] Se trata de permanencia en el cambio y de cambio en la permanencia”.⁶¹ Sólo así podría entenderse la humanidad de lo humano.

⁵⁸ M. Merleau-Ponty, *La posibilidad de la filosofía. Resúmenes de los cursos del Collège de France 1952-1960*, Madrid, Nancea, 1979, p. 134.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 138.

⁶⁰ L. Duch, “Estructuras míticas e historia”... *op. cit.*, p. 156.

⁶¹ L. Duch en B. Solares Altamirano y M. Lavaniegos, *op. cit.*, p. 131.

Bibliografía

- Amador Bech, Julio, *Las raíces mitológicas del imaginario político*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Facultad de Ciencias Políticas y Sociales/Miguel Ángel Porrúa, 2004, 280 pp.
- Berlin, Isaiah, *Árbol que crece torcido. Capítulos de historia de las ideas*, México, Vuelta, 1992, 337 pp.
- Berlin, Isaiah, *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1991, 504 pp.
- Blumenberg, Hans, *El mito y el concepto de realidad*, Barcelona, Herder, 2004, 128 pp.
- Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, FCE, 1997, 335 pp.
- Chillón, Albert, *La condición ambigua. Diálogos con Lluís Duch*, Barcelona, Herder, 2011, 304 pp.
- Coomaraswamy, Ananda Kentish, *Sobre la doctrina tradicional del arte*, Palma de Mallorca, Ediciones José J. de Olañeta, 1983, 54 pp.
- Duch i Álvarez, Lluís, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, Madrid, Trotta, 2002, 390 pp.
- Duch i Álvarez, Lluís, "Apología de lo humano: Reflexiones en torno a la metodología de las ciencias humanas", conferencia magistral dictada en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM (CRIM), Cuernavaca, Mor., el 8 de noviembre de 2010, en <http://www.educrim.org/drupal612/?q=educaci%C3%B3n/108>.
- Duch i Álvarez, Lluís, "Estructuras míticas e historia" en Lluís Duch, Manuel Lavaniegos, Marcela Capdevila y Blanca Solares, *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*, Cuernavaca, UNAM, CRIM, 2008, 245 pp.
- Duch i Álvarez, Lluís, "Hombre, tradición y modernidad", en Lluís Duch, Manuel Lavaniegos, Marcela Capdevila y Blanca Solares, *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*, Cuernavaca, UNAM, CRIM, 2008, 245 pp.
- Duch i Álvarez, Lluís, "Interpretaciones actuales en el estudio del mito", en Lluís Duch, Manuel Lavaniegos, Marcela Capdevila y Blanca Solares, *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*, Cuernavaca, UNAM, CRIM, 2008, 245 pp.
- Duch i Álvarez, Lluís y Albert Chillón, *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación, vol. I*, Barcelona, Herder, 2012, 512 pp.
- Durand, Gilbert, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1981, 484 pp.
- Gadamer, Hans-Georg, *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997, 132 pp.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999, 2 vols.

- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1997, 392 pp.
- Guignebert, Charles, *El cristianismo medieval y moderno*, México, FCE, 1957, 313 pp. (Breviarios, 126).
- Honour, Hugh, *El Romanticismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, 448 pp.
- Lafaye, Jacques, *Por amor al griego. La nación europea, señorío humanista (siglos XIV-XVII)*, México, FCE, 2005, 477 pp.
- López-Austin, Alfredo, *Los mitos del tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana*, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1996, 514 pp.
- Mèlich, Joan-Carles, Ignasi Moreta y Amador Vega (eds.), *Empalabrar el mundo. El pensamiento antropológico de Lluís Duch*, Barcelona, Fragmenta Editorial, 2011, 336 pp. (Fragmentos, 7).
- Merleau-Ponty, Maurice, *Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de los cursos del Collège de France 1952-1960*, traducción, estudio y comentario de texto de Eduardo Bello Reguera, Madrid, Narcea, 1979.
- Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1995-1996, III vols.
- Solares, Blanca y Manuel Lavaniegos, "Entrevista con Lluís Duch. Del trayecto autobiográfico al proyecto antropológico", en Lluís Duch, Manuel Lavaniegos, Marcela Capdevila y Blanca Solares, *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*, Cuernavaca, UNAM, CRIM, 2008, 245 pp.