

Lluís Duch

Religión, comunicación y política

Ignasi Moreta. Universitat Pompeu Fabra. Fragmenta Editorial. Barcelona.

Naces en Barcelona, en el barrio de Gracia, en 1936. En 1961 entras en el monasterio benedictino de Montserrat, como postulante. Profesas como monje en 1963. Eres doctor en teología por la Universidad de Tubinga, Alemania. También ampliaste estudios en Múnster y Múnich. Has sido profesor en la Facultat de Ciències de la Comunicació de la UAB y profesor invitado en la Facultat de Teologia de Catalunya, en el Institut d'Humanitats de Barcelona y en la Universitat Pompeu Fabra. Has colaborado estrechamente con el Instituto de Antropología de la Universidad Nacional Autónoma de México y con el Institut del Teatre de la Diputació de Barcelona. Me gustaría preguntarte en primer lugar por tu formación. Los estudios de licenciatura los empiezas, imagino, en Barcelona.

Lo que se entiende habitualmente por licenciatura es lo que yo estudié en Montserrat. En Alemania pasé directamente al doctorado, con una condición

previa: el consejo de facultad, en este caso el de la Universidad de Tubinga, te tiene que conceder la posibilidad de hacerlo. En este sentido no tuve ningún tipo de problema porque la Facultad de Teología de Tubinga reconoció plenamente los estudios que yo había hecho en Montserrat, aunque no hubiese una certificación oficial. Fue una especie de concesión, casi diría de gracia, en contra de lo que muchas veces pensamos del mundo alemán, que vemos tan rigorista, burocratizado...

¿Qué destacarías de tu paso por Alemania?

Destacaría bastantes cosas, positivas y negativas al mismo tiempo. Sobre todo hay una cuestión que me parece que es muy relevante dentro del estatus académico alemán, que es una comprensión importante de la historia de la disciplina. Esto es, en el *modus cogitandi* y *operandi* de los alemanes, muy importante. De hecho, en una tesis doctoral como la mía, casi dos terceras partes están dedicadas a la historia de la disciplina (en mi caso, la interpretación del mito). Esta inmersión en la historia de la disciplina es muy conveniente después para cualquier tipo de estudio porque te permite situar correctamente los problemas en un marco diárico histórico-cultural, que muchas veces se muestra muy deficitario en el curso académico de nuestro país, en el que los alumnos no saben situar los problemas, porque se procede a una especialización sin tener conocimiento de dónde esta se sitúa en el marco de las disciplinas, de la historia, de los intereses, a menudo contrapuestos, que hay entre los individuos, las sociedades, los grupos de pensamiento, etc. Esta sería una primera herencia del mundo alemán. Otra herencia importante creo que es el valor de las humanidades tal como se practican en Alemania: se da una gran importancia a la palabra humana, que es una problemática que, en el fondo, tiene que ver con los resortes más importantes del ser humano en este mundo. La cuestión en torno a los símbolos, a la narratividad, a la misma articulación de la conflictividad ocupa en el curriculum alemán de las ciencias humanas una parte muy importante y decisiva. Un tercer elemento que para mí ha sido muy significativo es el modelo pedagógico alemán: el hecho de conjugar clases magistrales, lectura de textos y seminarios. Estos tres elementos, unidos, creo que ofrecen una perspectiva muy interesante y muy potente, incluso para el estudio de cualquier aspecto de las ciencias humanas. Las clases magistrales, tan denostadas en nuestro país, creo que tienen una importancia capital porque no hay manera de sustituir la presencia de un docente, por mediocre que sea, que expone sus racionamientos, sus ideas, ante un determinado público. En Alemania, esta idea de las clases magistrales se toma con mucho interés: los profesores saben que en las clases magistrales es donde se decide su destino académico. Después, la lectura de textos creo que es un aspecto imprescindible en la docencia, sobre todo en la de tipo superior o universitario. Es aquel poner en común el hecho de la lectura, el hecho

de la experiencia lectora. Esto ha sido siempre uno de los aspectos que más he valorado de la universidad alemana. Los seminarios te permiten una circularidad, incluso afectiva, entre el profesor que dirige una tesis y los doctorandos. En este sentido, en los seminarios de doctorado aprendí prácticamente todo lo que sé, porque existía un intercambio con los compañeros de tesis, con el profesor, surgían ideas nuevas, puntos de vista nuevos... Era un intercambio efectivo y afectivo de los que participábamos en aquel seminario. Estos diría que son los tres o cuatro aspectos más importantes de esos años que pasé en Alemania. Y después, como pasa siempre, también hay aspectos que me parecen más negativos. En primer lugar, un aspecto puramente biográfico: yo soy mediterráneo, y los alemanes son alemanes. Esto es una cuestión, diríamos, que no tiene vuelta de hoja. Después, la denostada rigidez burocrática, que no creo que sea tan fuerte como a veces se dice, porque lo que sucede con Alemania es que se toma el antiguo modelo prusiano como estándar para toda Alemania. En Tubinga, que es donde hice la tesis doctoral, los suabos no son prusianos, todo es mucho más relativo, mucho más sosegado... Y lo mismo cuando estuve en Múnster, en el noroeste de Alemania, tocando prácticamente a Holanda: evidentemente, Westfalia no sigue el modelo prusiano pero tampoco sigue el modelo de Suabia, es otra cosa. Lo mismo diría de los semestres que pasé en Múnich, donde se conoce el carácter bávaro (tampoco es el carácter prusiano). Por lo tanto, estos tópicos, eso que Julio Caro Baroja llamaba «los mitos de las naciones», se tienen que poner en cuarentena porque en el fondo es una manera de simplificar e incluso de agredir de una manera u otra al adversario. En los aspectos francamente negativos, al menos para mí, estaba esta diferencia entre carácter mediterráneo o de Centroeuropa. Otro aspecto que para mí resultaba inaceptable era la cuestión de la comida, y puede pensarse que esto es una trivialidad, pero es que los seres humanos vivimos, en un 80 por ciento o tal vez más, de trivialidades, gestos sencillos de la vida cotidiana y, por consiguiente, estar catorce comidas a la semana tomando salchichas... no era algo que fuese conmigo. Esto sería en resumen el conjunto de aspectos beneficiosos y aspectos no tan beneficiosos.

¿Grandes profesores, personalidades que te han marcado? Ernst Bloch...

Yo tuve la dicha de estar en Alemania en un momento fulgurante y excepcional de la cultura alemana. En este sentido, tuve la suerte de tener grandes profesores. En Tubinga, empezando por Ernst Bloch, Eberhard Jünger, Jürgen Moltmann, Walter Schultz, Ernst Käsemann, Otto Michel... Grandes profesores que marcaron, creo que de una manera bastante significativa, su momento histórico y que continúan —porque realmente fueron importantes— teniendo mucha importancia, al menos para mí, en el momento actual. En Múnster también tuve la gran suerte de tener como profesor a Hans Blumenberg, un autor bastante complicado pero de una

profundidad enorme; modestamente, es ahora, después de tantos años, que me parece que lo entiendo un poco. Hans Jonas decía que uno de los diez pensadores europeos más importantes del siglo XX es, justamente, Hans Blumenberg. En Múnich tuve como profesor a Eugen Biser. En España no tiene mucho reconocimiento, pero a mí me ayudó en muchísimas cosas. Es un teólogo católico especializado sobre todo en la cuestión de las imágenes, de las metáforas, es decir, de las articulaciones imaginativas e imaginarias (no en el sentido vulgar del término *imaginación* o *imaginario*) más interesantes del siglo XX. Biser es una persona (creo que aún vive) de un trato excelente, como por otra parte lo son todos estos grandes personajes que tuve la fortuna de conocer. Biser está entre ellos y para mí ha sido siempre un referente importante en lo que después, mejor o peor, he intentado hacer.

¿Quién fue tu director de tesis?

Max Seckler. Ahora ya está jubilado. Es un personaje con pocos textos, pero muy relevantes, que tenía dos grandes especialidades. Por una parte, una interpretación muy original de Tomás de Aquino, y por otra parte, un conocimiento muy importante de la Ilustración alemana. Él se movía entre estos dos polos, que desde un punto de vista muy superficial aparecen como inconciliables, como excluyentes, incluso. En este sentido, él me fue de gran ayuda. Además, Seckler seguía las tesis con una proximidad enorme; esto, vista la praxis en nuestro país, parece como algo casi milagroso.

Tú hiciste la tesis sobre el mito en Mircea Eliade. Empezaste con cierta pasión por este autor y luego se transformó más bien en una distancia.

Sí, esto fue, diríamos, un estorbo o un acontecimiento negativo para la escritura de la tesis. Yo había conocido los primeros libros de Eliade sobre los años 1962 o 1963 y, evidentemente, me fascinó. Sobre todo su libro, para mí clave, *El mito del eterno retorno*. Cuando fui a Alemania se planteaba la cuestión de elegir un tema para la tesis. El propio Max Seckler me recomendó que no escogiese ningún tema o autor que fuese típicamente alemán porque me decía, con toda la razón del mundo, que para un extranjero encarar un pensador alemán tenía un plus de dificultad que se podía evitar fácilmente. Entonces fue cuando tuve la idea de hacer una tesis sobre la interpretación del mito, que es una cuestión que siempre me ha interesado. Así pues, me planteé una tesis sobre la interpretación del mito propuesta por Eliade. A Max Seckler le pareció muy bien y la universidad lo aceptó. A medida que estudiaba Eliade fui descubriendo que para él había un aspecto de la existencia humana que no tenía ninguna relevancia o, mejor dicho, que tenía una relevancia totalmente negativa: la cuestión de la historia. Entonces fue cuando descubrí, por decirlo de alguna manera, uno de los aspectos que siempre ha estado presente en mi obra: la importancia decisiva de lo que yo llamo *el factor biográfico*.

Evidentemente, me propuse estudiar qué importancia había tenido este factor biográfico en el pensamiento de Eliade. Salen a cuento las herencias de Eliade. El hecho de que Rumanía, su país natal, siempre se ha encontrado entre los grandes imperios: el imperio otomano, el ruso, el austrohúngaro, Prusia... Ese encontrarse amenazado por los grandes imperios produce una cierta aversión a la historia, a los procesos históricos. Esto se manifiesta fantásticamente en Eliade; por ejemplo, en el último capítulo de *El mito del eterno retorno*, cuyo título es «El terror de la historia», que ya es indicativo. A partir de aquí entran también una serie de elementos como puede ser la cercanía (para decirlo de manera suave) con la Guardia de Hierro, con el movimiento fascista rumano a través del profesor de metafísica de Eliade en la universidad de Bucarest, Nae Ionescu (que no se debe confundir con el comediógrafo). Aquí hay una afirmación, diría yo, de lo nacional muy sospechosa. Pero, en resumen, a mí lo que me interesaba en aquel momento, y lo iba descubriendo, era esa aversión de Eliade por la historia, por todo lo que podía significar progreso, cambio... Y de ahí la controversia constante de Eliade, más o menos explícita, con el pensamiento de Hegel. Creo que, en el fondo, el tema de *El mito del eterno retorno* es esta confrontación explícita con Hegel. Y creo también que de hecho este es el tema eliadiano por excelencia. Eso tiene consecuencias bastante negativas. Si uno empieza siendo partidario de una manera de pensar y va descubriendo que aquella manera de pensar no satisface sus perspectivas, sus deseos, ¿cómo articular ese cambio de visión de el mundo? Lo que en principio tenía unos tintes muy negativos en el fondo fue para mí un gran descubrimiento porque me permitió articular lo que constituye la base del modelo antropológico que yo utilizo, que es esa tensión entre lo estructural (lo pre-judicial, para utilizar el lenguaje de Gadamer) y lo histórico-cultural. Eliade se queda solo en lo pre-judicial y lo establece de una manera puramente apriorística, sin ninguna comprobación aposteriorística y, en cambio, yo creo que lo estructural, lo apriorístico, solo tiene una comprobación de tipo aposteriorístico. La comprobación ética, que para Eliade no tiene ningún valor, para mí es esencial. En esto soy muy judeocristiano, y Eliade no deja de ser, en cierta manera, un antisemita bastante consistente. Ninguna comprobación ética, ninguna apreciación o valoración aposteriorística, puede ser ni exhaustiva ni definitiva. Aquí está toda la antropología de la ambigüedad y toda la cuestión de la provisionalidad, que para mí constituyen las bases de toda antropología que pretenda en cada aquí y ahora decir algo sobre el ser humano.

Tú eres monje, pero ello no ha sido obstáculo para desarrollar una carrera investigadora sólida, con docencia en la universidad, participación en seminarios académicos, grupos de investigación, etc. ¿Conjugar ambas vocaciones es complicado?

Para mí no ha sido nada complicado. Desde fuera puede parecer que es algo muy difícil e incluso imposible, pero yo creo que una de las funciones que ha tenido tradicionalmente el monacato ha sido ésta: intentar poner de manifiesto que la vida del espíritu está en continuidad siempre con lo que podríamos llamar la vida de la materia, porque el ser humano, como dice la tradición, es un espíritu encarnado y, consiguientemente, no ha representado nunca ninguna dificultad. Y creo que para el monasterio y para Montserrat tampoco lo ha significado, al menos con relación a mí. No sé si esta idea puede extrapolarse en términos generales. Yo lo que tengo que decir honradamente es que nunca he tenido dificultad alguna para conjugar o intentar (porque siempre es un intento) conjugar estos dos aspectos, que para mí son, ambos, esenciales. El uno depende del otro y el otro del uno, y eso yo lo he podido experimentar y vivir desde siempre, sobre todo desde mitad de los sesenta para acá. Para mí, el hecho de ser monje es lo prioritario, pero esa prioridad resultaría inaplicable e inexistente sin el otro aspecto de mi trabajo como investigador. En consecuencia, nunca he encontrado ninguna imposibilidad para conjugar estos dos elementos en mi vida. Yo siempre he sido muy contrario a mantener una especie de unilateralidad en esa contraposición de vida activa y vida contemplativa. Creo que el ser humano articula siempre estos dos aspectos. Por cuestiones temperamentales, puede acentuarse más una que otra, pero ambas están siempre presentes. Es lo mismo que ocurre con la cuestión del mito y del logos. El ser humano, como dice la tradición, es una coincidencia de opuestos, una *complexio oppositorum*. De ahí surge esta cuestión de la ambigüedad, toda esta cuestión de la provisionalidad, toda esta cuestión de la relatividad, que no se debe confundir con el relativismo. En el fondo, es lo que he intentado plasmar en el método antropológico que utilizo, que pienso que es una cuestión de sentido común, o, al menos, de mi sentido común.

Como investigador, eres autor de más de cincuenta libros y opúsculos, y de trescientos artículos y colaboraciones en obras colectivas. En Empalabrar el mundo. El pensamiento antropológico de Lluís Duch, que publicamos en Fragmenta en el 2011 en ocasión de tu 75 cumpleaños, se recogen textos de homenaje y de estudio de tu obra. El libro incluye una espléndida «Introducción al pensamiento de Lluís Duch» que firma Joan-Carles Mèlich. Por otro lado, en tu libro Religión y comunicación, publicado en Fragmenta en 2012, ofreces una extensa recapitulación, una amplia síntesis por ti mismo, de toda tu trayectoria investigadora durante más de treinta años. En esas obras se hace evidente que tú has creado una terminología propia para explicar el mundo. Repasemos algunos de los conceptos clave que tú has ido forjando. Ya hemos hablado de esa tensión entre estructura e historia. En Religión y comunicación, hablas de la imposibilidad de hablar del paraíso encontrado. El paraíso siempre es perdido, porque cuando lo has encontrado cae en totalitarismo.

Esta es una cuestión que está presente en todo lo que he escrito. Evidentemente, aquí hay unas raíces blochianas innegables. Es decir, esta cuestión del paraíso perdido y el paraíso buscado creo que es otra manera de expresar toda la cuestión de la esperanza tal como la entiende Ernst Bloch, es decir, es poner en marcha la cuestión del deseo que se mantiene siempre como deseo. Bloch decía siempre que este sería el deseo verdadero. Todo deseo satisfecho, por ejemplo el de las propagandas comerciales o políticas, se destruye como deseo. La narración mítica del paraíso perdido creo que constituye una de las ejemplificaciones más interesantes de lo que es el ser humano. Las narraciones míticas tienen en el fondo esta función, no explicativa sino narrativa. También para mí, esta distinción entre explicación y narración es muy importante; es, si se quiere, una formulación distinta de la relación entre mito y logos. El mito del paraíso perdido tiene la capacidad de poner de manifiesto lo que nos falta con una especie de imaginación de en qué consiste esto que nos falta. Esta narración del mito del paraíso perdido puede funcionar de tres maneras: dos de ellas correctas y una incorrecta. Puede funcionar como paraíso perdido, es decir, como sentimiento de falta o de carencia. Esta sensación de carencia pone en movimiento uno de los grandes sentimientos del ser humano, que es la nostalgia, es decir, el dolor por lo que nos falta, el deseo insatisfecho pero como algo doloroso, nostálgico. También puede funcionar como paraíso buscado: entonces, el factor que se pone en movimiento es la utopía, la esperanza. Estas son las dos maneras correctas de funcionamiento del mito del paraíso. Pero hay también una manera absolutamente aberrante de plantearlo, que es la del paraíso encontrado. Es lo que políticos, jefes religiosos, instituciones, etc., intentan presentar como algo conseguido, acabado. Pero cuando el mito del paraíso perdido funciona como mito del paraíso encontrado, estamos frente al totalitarismo, al lavado de conciencias, es decir, frente a todas las patologías más totalizadoras y más perversas que se pueden imaginar. De hecho, si analizamos los mitos políticos del siglo XX (el nazismo, el fascismo italiano, el franquismo español, etc.) nos encontramos que son versiones de la aberración del paraíso perdido como paraíso encontrado. Este mito del paraíso encontrado lleva a menudo a intervenir en el calendario. Ocurrió con el franquismo, que hablaba del «primer año de la Victoria», «segundo año de la Victoria»..., algo parecido a lo que intentó la Revolución francesa, que tuvo también una intervención sobre el calendario. El calendario tiene una significación antropológica muy importante, y consiguientemente la intervención sobre el calendario es, en el fondo, una intervención sobre el espacio y el tiempo humanos. Como nosotros somos espacio y tiempo (esa conjunción que yo denominé *espaciotemporalidad*), estas intervenciones sobre esta espaciotemporalidad pueden tener consecuencias perversas.

¿Los regímenes marxistas también serían un ejemplo de paraíso encontrado?

Sí. Es el hecho de que se considere que se ha llegado al final de la historia. Aquí, evidentemente, si hiciéramos un análisis pormenorizado de esta cuestión tendríamos que enfrentarnos con la figura de Hegel, en sus dos versiones (la liberal y la marxista), que en el fondo son, en último término, coincidentes. Los desastres del siglo XX están protagonizados por ambas posiciones. Hay un libro muy interesante de un historiador norteamericano de origen holandés, un tal Schneyder, discípulo de Judt, historiador inglés que falleció hace poco, titulado *Tierra quemada*, que presenta las destrucciones masivas que se hicieron en el espacio entre Bielorusia, Ucrania y el este de Polonia, tanto las realizadas por el comunismo soviético como por el nacionalsocialismo hitleriano. Y evidentemente, a partir de posiciones teóricamente diferentes, como es la posición de la antigua Unión Soviética y la del nacionalsocialismo, se llega a las mismas consecuencias. Ambas posiciones argumentan a partir del paraíso encontrado. Lo que ocurre es que en la Unión soviética esta argumentación parte del final, de la escatología realizada, y, en cambio, la posición nacionalsocialista parte de los orígenes, de la protología, pero es evidente que protología y escatología coinciden en la mente de estas dos perversas ideologías típicas del siglo XX. Al franquismo se llegaría por un intermedio porque, como decimos en catalán, no fue *ni carn ni peix* [«ni carne ni pescado»]. Por eso, estas narraciones que llamamos *míticas* (narrativas) son importantísimas para concretar la presencia del ser humano en su mundo cotidiano. Lo mismo se podría decir de los cuentos y de estas narraciones que en el fondo nos presentan lo imposible, lo impensable, lo invisible, en formas de visibilidad, de ficción, etc. Para mí, uno de los problemas importantes en antropología es cómo el ser humano en todas las latitudes y en todas las distancias intenta visibilizar lo invisible. Para mí esta es una de las cuestiones importantes y en eso sigo muy de cerca las reflexiones de Maurice Merleau-Ponty, que desgraciadamente murió sin haberlas podido completar en su libro inacabado que tiene por título *Lo visible y lo invisible*. Aquí hay una antropología de los sentidos corporales humanos, que son los medios imprescindibles para hacer esta especie de tránsito entre la invisibilidad y la visibilidad o, si se quiere utilizar un lenguaje más religioso, entre lo trascendente y lo inmanente. Siempre estamos traduciendo todo eso en términos culturales, lo que sucede es que estos términos culturales, como dice el poeta checo Rainer Maria Rilke, detrás de estos términos culturales, concretos, visibles, puede apuntar lo invisible. Siempre cito unos versos de Rilke que dicen: «Bienaventurados los que saben que detrás de todos los lenguajes está lo inexpresable».

Una de las bases de tu antropología es que el ser humano es un ser finito capaz de infinito. Y esto hace que la pregunta religiosa sea estructural y

no solo histórica, aunque solo llegamos a ella a través de la cultura o a través de la historia.

Por eso distingo de una manera muy fuerte lo religioso de las religiones históricas, lo político de las políticas y lo simbólico de los símbolos. Intento establecer un término que exprese lo estructural y los términos que en cada situación, en cada contexto, a partir de cada biografía del ser humano, expresan, siempre provisional y deficientemente en el espacio y en el tiempo, ese aspecto estructural.

Las religiones son traducciones culturales de un fondo religioso.

Que no tiene historia, en el sentido del acontecer, sino que viene dado con el hecho de la simple presencia de todo ser humano en este mundo.

Todo ser humano es religioso.

Más que serlo en un sentido activo, todo ser humano tiene esa predisposición. A partir de aquí es donde señalo la importancia del símbolo o de lo simbólico en el ser humano. Es decir, ¿qué significa que el ser humano es un ser inevitablemente simbólico? Significa que puede hacer presente lo ausente, como, por ejemplo, lo invisible a través de lo visible. El símbolo es eso. Aquí se impondría la reflexión sobre la memoria. En esto soy muy agustiniano. Mi guía en este aspecto de la memoria son las *Confesiones* de san Agustín, porque creo que es una reflexión que no ha sido superada, aún tiene plena vigencia. Cuando Agustín habla del presente del presente y que para configurar el presente del presente necesitamos del presente del pasado y el presente del futuro, en el fondo está constituyendo esa articulación del ser humano como *homo quaerens*, como ser que busca. El libro *La búsqueda espiritual*, de Robert M. Torrance (Siruela) creo que es muy significativo en este sentido: es esta presencia del deseo que permanece deseo. También es una constatación del propio ser humano consigo mismo, de su finitud, pero esa finitud incluye, paradójicamente, anhelos de infinitud.

Ser religioso es ser un ser en búsqueda, que se siente incompleto.

Sí. Eso le conduce a una especie de inaceptabilidad de todo lo presente pero reconociendo que, a pesar de ser inaceptable, es imprescindible para avanzar. Lo que los críticos literarios (el trabajo de algunos críticos literarios siempre me ha interesado mucho desde una perspectiva antropológica) expresan diciendo que el ser humano es una obra abierta. En el fondo, la clásica concepción que tenemos de los clásicos es esa. ¿Qué es un clásico? Es un autor cuya obra y cuyo pensamiento no han sido agotados por ninguna generación, sino que siempre permanecen como propulsores de nuevas preguntas, de nuevas perspectivas, de nuevos puntos de vista, de nuevas interpretaciones, que tal vez el propio autor no había percibido. *El Quijote* está concebido en un tiempo y en un espacio, con

un vocabulario determinado, a partir de una biografía concreta de Cervantes, pero el lector de nuestros días puede encontrar nuevos resortes, nuevas significaciones, aperturas nuevas, etc. Lo mismo puede decirse en música, en filosofía, en gastronomía..., en todos los aspectos y facetas de la existencia humana, por lo tanto, en todos los lenguajes, que son propios de cada una de estas facetas que son propias del ser humano.

Este ser, que es deseo, que es búsqueda, está sujeto también a la contingencia, que requiere lo que tú llamas las praxis de dominación de la contingencia.

Esta cuestión de la contingencia es sobre todo —creo yo— en la Modernidad, a partir del siglo XVII, para poner un término a *quo*, cuando adquiere cada vez una mayor importancia. Ya la tenía en Aristóteles, pero es en la Modernidad cuando la importancia de la contingencia se acentúa y crece, a medida que va desapareciendo la idea de la providencia de Dios. Es posible que esta idea de la providencia de Dios sea substituida por la ideología del progreso; yo creo que el ser humano es un ser de sustituciones. Cuando se esfuma una gran perspectiva aparece otra que viene a ejercer la misma función, evidentemente en espacios, en biografías y en tiempos distintos. También lo pienso de lo religioso: el fallecimiento, la defunción, de una religión histórica no significa la defunción de lo religioso ni mucho menos. Ante la defunción de una forma histórica concreta aparece un equivalente funcional que se llamará o no religioso o no religioso pero que adquirirá una función semejante a la que tenía lo que ha desaparecido. Aquí es importante tener presente que muchas cuestiones que creemos suprimidas realmente no son suprimidas sino reprimidas, y entonces se produce eso que tan bien analizó Freud del retorno de lo reprimido que se creía suprimido, y eso puede producir y produce situaciones realmente deshumanizadoras. En eso soy, antropológicamente, muy estructuralista, es decir, creo, como dice Lévi-Strauss, que el ser humano ha pensado siempre igualmente bien o igualmente mal, es decir, que en el campo de lo estructural no hay ni progreso ni regreso: lo que hay son cambios culturales y sociales. Por eso yo, desde hace treinta o cuarenta años, soy muy crítico frente a lo que podríamos llamar *ideología de la secularización*, porque muy a menudo se confunde el cambio social, que es harto evidente, con la secularización de la consciencia humana, y eso son cuestiones que no se pueden confundir. La secularización de la consciencia humana significaría un cambio estructural en el ser humano. Sin embargo, el cambio social es un cambio cultural, histórico e incluso biográfico en la medida en que nuestra biografía es un trayecto, es un camino. Creo que se tiene que ser muy cuidadoso con todos estos términos. En el momento actual, en contra de lo que sucedía hace treinta o cuarenta años, muchos pensadores se muestran muy reticentes frente a la idea de secularización. Las centrales religiosas continúan manteniendo el discurso clásico sobre los peligros de la secularización, pero yo creo

que en el fondo no saben muy bien de lo que están hablando o sencillamente se hacen eco de las pérdidas diríamos objetivas de la filiación, de los objetivos inmediatos o incluso de la potencia político-económica de las centrales religiosas; yo creo que esto es otra cuestión.

Hablas mucho de la ambigüedad del ser humano, que incluso da título a un libro de entrevistas tuyas con Albert Chillón: La condición ambigua (Herder). El ser humano es ambiguo, capaz de lo mejor y capaz de lo peor.

Aquí sigo una idea que es clásica en el mundo de las religiones: la cuestión de la conversión. El ser humano es un ser que sigue un trayecto. Incluso etimológicamente *trayecto* es ir hacia delante, el ser humano está en trayecto, tiene algunos aspectos prefijados. Yo hablo a menudo del ser humano como un heredero. Pero al mismo tiempo que el ser humano está de alguna manera predeterminado, también es un ser indeterminado, y por eso puede convertirse a lo que sea, en el sentido original de la palabra *conversión*: cambiar de camino. Por tanto, una persona que se presentaba como cristiano ortodoxo puede cambiar de camino y convertirse en marxista o liberal, y a la inversa. Esa indeterminación es lo que da origen a la ambigüedad del ser humano, es decir, un ser que no está predeterminado para el bien ni para el mal.

Cuando hablo de los modelos antropológicos digo que hay tres: el que parte de la idea que el ser humano es fundamentalmente bueno, el que parte de la premisa que el ser humano es fundamentalmente malo, y los que partimos de la idea de que el ser humano es un ser ambiguo, es decir, que no está predeterminado al bien o al mal, lo cual no significa que no haga el bien o el mal. Me he encontrado en algunas ocasiones que cuando se dice que el ser humano es fundamentalmente ambiguo se entiende entonces como si no hiciese ni el bien ni el mal. No, hacemos el bien y el mal; lo que pasa es que, en cada caso, el bien que hacemos o el mal que cometemos también se mantiene en el campo de la ambigüedad: no existen determinaciones definitivas. Por consiguiente, estamos siempre en una especie de cuerda floja porque estamos de alguna manera predeterminados por el mismo vocabulario, lo que recibimos del pasado, los códigos de justicia..., todo este acerbo de herencias. Pero, al mismo tiempo, somos libres, y yo siempre digo que somos libres con una libertad condicionada, es decir, no con una libertad a la Sartre sino una libertad que de alguna manera se encuentra sometida, predeterminada de alguna manera por estas condicionalidades: «si sucede esto, tal cosa»; «si hace buen tiempo saldremos a pasear»..., todas estas oraciones condicionales son antropológicamente muy relevantes porque en el fondo son un reflejo de lo que es el ser humano: un ser que se mueve entre la determinación y la indeterminación.

¿Tú te sentirías cómodo, entonces, con la idea de Machado de «Caminante, son tus huellas / el camino y nada más; / caminante, no hay camino, / se hace camino al andar»? No hay predeterminaciones, no hay reglas...

Machado significó en un momento de mi vida muchísimo, e incluso estuve a punto de hacer la tesis sobre Machado. Esa idea de que el camino se hace al andar creo que es también una expresión de esa ambigüedad. No es un partir de cero. Lo que no admito en antropología es que el ser humano parta de cero. Siempre somos herederos, pero al mismo tiempo tenemos esa facultad de enfocar estas herencias a nuestra manera.

Este «ser heredero» me hace conectar con otra expresión tuya: el ser humano, dices siempre, es un ser adverbial, determinado por un aquí y un ahora, un espacio y un tiempo, herencias también culturales.

Sí. Yo utilizo también otro verbo, que es el verbo *contextualizar*. Estas herencias las contextualizamos, las vivimos aquí y ahora; por tanto, las traducimos. La cuestión de la traducción es para mí antropológicamente muy importante. Las traducimos aquí y ahora, a nuestro aire, para decirlo de alguna manera. Y esto lo ejemplifico siempre con los llamados *libros de cabecera*. Los libros de aforismos son especialmente idóneos para esto. Un libro que uno lo lee y cuando lo ha acabado lo vuelve a empezar. Es interesante constatar las interpretaciones, las lecturas distintas que de aquel mismo texto, de aquella misma cosa fijada, ha hecho el lector, que es un ser móvil. El resultado entre esa estabilidad del texto y esa movilidad del lector es una experiencia muy sugestiva y muy humanizadora. Uno de mis libros de cabecera son los *Pensamientos* de Pascal. Hace como cuarenta años que lo leo, lo debo de haber leído treinta o cuarenta veces, y es interesante constatar cómo cada lectura de los mismos *Pensamientos* suscita cosas distintas. En esa recurrencia objetiva del texto hay unas variaciones, casi como si fuesen variaciones musicales que, teniendo como eje la fijación del texto, tienen como variación la cambiante biografía del lector, su inevitable movilidad. Ese contacto, esa interacción entre la fijación del texto y la variación del lector, yo creo que es de una riqueza y de una capacidad de conversión y de cambio muy interesante.

Ese carácter adverbial, encarnado, cultural, de tu propuesta se sitúa a las antípodas de un espiritualismo angélico, por llamarlo así. No somos angélicos sino seres encarnados, y esto se traduce en una espiritualidad encarnada.

Aquí viene como anillo al dedo aquel pensamiento de Pascal: «El hombre no es ni ángel ni bestia. Quien hace el ángel, hace la bestia.» Eso lo he podido comprobar en muchas ocasiones, es una enorme verdad. Y esto lo dice Pascal, que más bien podría ser calificado de espiritualista (desde luego no es un libertino precisamente), pero que tiene este sentido común y sabe, por tanto, que lo más antiespiritual que hay son los espiritua-

lismos, porque es la mecanización de un supuesto resorte espiritual que sirve para neutralizar toda la cuestión en torno a la justicia, a la libertad, a la autodeterminación...

En Religión y comunicación abor das lo que tú llamas estructuras de acogida.

Parto de la base, como antropólogo, que el ser humano necesita inevitablemente transmisiones. Para entrar en la vida y para vivirla necesitamos mediaciones, lenguajes. Cuando el niño, el ser que aún no habla, el *infans*, viene a este mundo tiene que recibir transmisiones, es decir, tiene que haber elementos que de alguna manera despierten las posibilidades de conocimiento, de afección, estéticas, etc., que están en el ser humano pero que necesitan ser despertadas. Sería una especie de despertador. ¿Y qué es? Son las personas, las instituciones, las que proporcionan al ser humano transmisión. Hago aquí la distinción entre las cuatro entidades que proceden a ese despertar del ser humano, es decir, a esa adquisición por parte del niño de lenguajes para que pueda empalabrar el mundo, para que pueda empalabrase a sí mismo y al mundo. La primera estructura de acogida es lo que yo llamo *codescendencia*: la familia. En cada caso y circunstancia tiene una articulación concreta cultural. Por ejemplo, la familia extensa no es lo mismo que la familia burguesa. Pero lo familiar es aquí lo que importa. Hay una segunda estructura de acogida, que es lo que yo llamo la *corresidencia*, que comprende la escuela, la universidad, la política, las agrupaciones culturales, las de ocio...

La polis.

Sí. Inicialmente, entre la *codescendencia* y la *corresidencia* había establecido una serie-estructura, que en su momento tuvo mucha importancia: la vecindad. Sin embargo, en el momento actual la cuestión de la vecindad está, en las grandes ciudades, muy degradada. La gente vive en el mismo edificio y ni se conoce. Los nombres que doy a estas estructuras de acogida pretenden establecer unas ciertas líneas pedagógicas; lo que importan son las transmisiones que realizan estas estructuras de acogida. La tercera estructura de acogida es lo que yo llamo la *cotrascendencia*, los simbolismos compartidos: las religiones entrarían dentro de esta estructura, porque son aquellas transmisiones que nos permiten hacer visible lo invisible, y están relacionadas, en consecuencia, con lo simbólico. Las religiones tienen que ver con eso, con lo que hay antes y con lo que hay después, con la protología y con la escatología. A partir de las conversaciones, de los intercambios con mi amigo Albert Chillón, introduce una cuarta estructura de acogida, que tiene sus peculiaridades: la *comediación*, es decir, los modernos sistemas de internet, de comunicación, etc., teniendo en cuenta que entre las tres estructuras clásicas y la *comediación* pues hay unas diferencias importantes. Es evidente que la *comediación* tiene en el mundo actual una importancia muy grande.

En la base de esas cuatro estructuras de acogida hay un factor importante, que es la confianza, es decir, las transmisiones auténticas son las basadas en la confianza. Si no hay confianza, las transmisiones se quedan en un plano muy epitélico, muy superficial, si es que se quedan. Lo comprobamos los que tratamos con alumnos de secundaria o universitarios: el gran déficit de nuestra sociedad a nivel político, religioso e institucional es la confianza. La desconfianza viene a ser una especie de atmósfera compartida por una inmensa mayoría de nuestros contemporáneos. Esta cuestión de las transmisiones está sufriendo actualmente ese impacto tan negativo de la desconfianza. Una sociedad basada en la desconfianza es una sociedad muy peligrosa. Cuando se da una ruptura de eso que Alfred Schütz, este gran antropólogo e incluso filósofo alemán que se tuvo que trasladar a California en época de los nazis, llamaba el *mundo dado por garantizado*, se rompen los prejuicios sobre los que asentamos nuestra vida, nuestras decisiones, nuestros puntos de partida efectivos y afectivos, en definitiva, la vida. Yo diría que esta es la gran cuestión que tenemos planteada en estos comienzos del siglo XXI. El gran antídoto contra la desconfianza es el testimonio. Como dice Paul Ricoeur cuando habla del testimonio, «el testimonio es aquella persona que basa la verdad de lo que dice en la veracidad de su propia vida», es decir, no es una cuestión demostrativa sino mostrativa. El vocabulario de Wittgenstein, entre demostrar y mostrar, yo creo que es muy adecuado. Yo diría que este es el gran reto antropológico, por esto este libro que publiqué en Fragmenta, *Religión y comunicación*, está basado justamente en la importancia capital de la comunicación y en la distinción que hago entre comunicación e información. Ambas cosas son necesarias, pero lo importante es que la información, de una manera u otra, se convierta en comunicación.

Habría una triple escala «información-comunicación-sabiduría»?

Sí, se podría establecer esta escala. El ser humano también necesita del registro científico y del registro sapiencial. No son cuestiones excluyentes sino que, utilizando un neologismo *coimplificado*, son cuestiones coimplificadas. Es lo mismo que cuando hablo de continuidad y cambio. El ser humano es un ser humano que cambia en la continuidad y continúa en el cambio, y eso desde la biología hasta las costumbres de mesa, la ciencia, los códigos...

En antropología, los dualismos nunca son excluyentes: estructura-historia, mito-logos... No es solo mito, solo logos.

Además, en la cuestión del mito y del logos, lo cierto es que en el logos hay mito y en el mito hay logos. No son dos cuestiones correlativas o yuxtapuestas. No es que se pase del mito al logos sino que están el uno en el otro y el otro en el uno; por lo tanto, en una narración mítica hay lógica y en una cuestión lógica hay mitos. Y eso tal vez se entiende mejor a partir

de los conceptos imagen-concepto. En todo concepto hay imagen y en toda imagen hay un concepto, y eso es lo característico del ser humano, y además la tradición lo dice con mucha claridad: la coincidencia de los opuestos. Aquí entraríamos en la cuestión de los lenguajes y de lo que sucede cuando un lenguaje se considera que es capaz de expresar todas las facetas del ser humano. Un poco lo que ha pasado con lo económico. El lenguaje de lo económico (la cuestión económica, los intercambios económicos, de mercancías, de alimentos...) es muy importante. Pero cuando se pretende que este lenguaje exprese la totalidad de lenguajes del ser humano, entonces es cuando hay una perversión. Adorno, en su estética, lo expresó de una manera genial: el drama de la cultura europea es que lo estético ha entrado en el circuito oferta-demanda. Ha habido una sustitución completa o casi completa de lo estético por el valor de cambio. También lo dice Marx cuando habla del fetichismo de la mercancía y después lo repite Walter Benjamin a su manera. El ser humano es fundamentalmente lenguaje, y para mí *lenguaje* abarca desde lo ético a lo estético, todas las facetas del ser humano. Cada una de estas facetas tiene o debería tener su lenguaje propio. En este sentido dependo de algunas reflexiones de Octavio Paz, sobre todo de su libro *El arco y la lira*. Paz dice que los lenguajes humanos son inaplicables a otro ámbito de la realidad. El lenguaje económico no es aplicable al lenguaje del amor y el lenguaje matemático no es aplicable al lenguaje de la insinuación, es decir, cada lenguaje es aplicable en el interior de su ámbito de actuación, de referencia.

Tu último libro, tu última gran aportación, Religión y política, es también un ejemplo de esta coimplicación entre los ámbitos religión-política, que a veces los concebimos o estrechamente unidos o completamente separados. ¿Cómo lo articularías, tú?

Cuando se habla de estas cuestiones lo primero que se tiene que intentar dejar claros es la significación que en cada caso el autor da o presupone de los términos. Esto puede hacerse de muchas maneras. Yo he intentado hacerlo de distintas maneras. Soy del parecer que la realidad humana puede abordarse desde muchos puntos de partida, es como un círculo: el centro puede abordarse desde muchos puntos del círculo. Yo me pregunto: ¿qué es religión? Aquí sigo completamente la definición que da Paul Tillich, que para mí es uno de los teólogos y pensadores más importantes del siglo XX. Tillich dice: «religión es lo que nos atañe incondicionalmente». Esta concepción está al margen de lo que proponen las centrales religiosas; entonces es evidente que en cualquier sistema, sobre todo en los sistemas políticos, habrá algo que nos atañe incondicionalmente, es decir, la relación entre lo religioso y lo político es una relación por coimplicación. Una de las cosas que subrayo en el prólogo de *Religión y política* es esa coimplicación de los elementos normales de la vida, pero en estos

elementos hay algo que nos atañe incondicionalmente. Puede ser una figura religiosa en el sentido tradicional o puede ser una figura que ejerza las mismas funciones que habían ejercido las referencias fundamentales de las religiones, lo que yo llamo *equivalentes funcionales*. Aquí hay toda una discusión sobre la cuestión del esencialismo religioso o del funcionalismo religioso: más bien soy funcionalista porque, evidentemente, en antropología no soy ni historicista ni esencialista. En el hecho de coimplificar estructura e historia estoy coimplificando dos elementos que no son homólogos y, consiguientemente, lo peligroso es o reducir lo estructural a lo histórico (Maurice Merleau-Ponty es para mí un antropólogo de referencia) o bien reducir lo histórico a lo estructural. Un ejemplo de ello sería Mircea Eliade. Yo mantengo que en el ser humano hay esa coimplificación tan al margen, si se quiere, de la lógica, es decir, no hay traducciones perfectas de lo estructural en términos culturales, en términos históricos, sino que todo es siempre una representación. De aquí el enorme valor que tiene la palabra *representación*. Cuando hablamos de representaciones lo que queremos decir es que la presencia está ausente.

¿Qué has pretendido explicar en Religión y política?

La idea es muy simple. De lo que se trata es de ver las implicaciones (yo hablaría de coimplificaciones) entre lo religioso y lo político. Me refiero más de «lo religioso» que a las religiones positivas, y más a «lo político» que a las políticas concretas. Es decir, aludo a la estructura religiosa y la estructura política del ser humano. Consiguientemente, de lo que se trata en el libro es de la expresión de lo religioso-político, entendiendo que ambos términos son constitutivos en la presencia concreta del ser humano en su mundo cotidiano. Esto es lo que fundamentalmente he intentado proponer en este libro. Primero, desde una perspectiva teórica y, después, intentando mostrar, más que demostrar, cómo esta co-implicación se da de una manera u otra a lo largo de la historia humana. Y, sobre todo, en la cultura occidental, que es la que conozco un poco. En este sentido, creo que este libro representa una cierta novedad, al menos en la Península ibérica, respecto a los tratamientos que normalmente se han hecho de esta problemática, que en el fondo han estado muy marcados o bien por una concepción antropológicamente liberal de la presencia del ser humano en este mundo, o bien por unas articulaciones de tipo marxista, entendiendo aquí por marxista la vulgarización que del marxismo se hizo en la Unión soviética y que tuvo receptores incondicionales en nuestro país. En este sentido, mi toma de posición quiere ser una mediación entre lo podríamos llamar el fondo liberal, es decir, la libertad del individuo, y el fondo marxista, o sea, la disposición social e incluso comunitaria del ser humano. Por tanto, yo diría que esta cuestión de la coimplificación de lo religioso y de lo político es lo que marca el curso argumental de este libro.

Tú no defiendes la estricta separación entre las dos esferas.

Aquí hago una distinción: una separación teórica no necesariamente va seguida de una separación práctica. La tesis del libro es que si pudiésemos hacer esta separación tal vez sería lo mejor que podría pasar, pero por lo que sucede en la práctica y a tenor del desarrollo de los asuntos históricos, se ve que esta separación resulta imposible por una razón antropológica muy sencilla: el mismo sujeto humano es el sujeto, y valga la redundancia, de lo religioso y de lo político. Esta separación, en teoría, se ha predicado y se ha propuesto en múltiples ocasiones, mientras que en la práctica resulta imposible porque el ser humano tiene la tendencia a absolutizar determinados elementos, y entonces se produce algo que, desde mi punto de vista, es normal: a los procesos de desacralización le siguen de inmediato procesos de resacralización, a los procesos de desmitización le siguen procesos de remitización, y así hasta el infinito. Esto es lo que intento poner de manifiesto a partir de una serie de ejemplos, como puede ser la misma Revolución francesa o el auge del nacionalsocialismo o, incluso, el mismo liberalismo, que constituye lo económico, el mercado o como se quiera decir, en un sujeto absoluto, es decir, absolutamente religioso, y entonces, a mi modo de entender, debe tenerse muy presente la imposibilidad práctica, es decir, la imposibilidad en la vida cotidiana, de proceder a esta separación aunque teóricamente pueda hacerse. Desde antiguo, digamos que desde la Revolución francesa, se viene afirmando la autonomía de la concepción de lo político que asumo como movimiento interno lo religioso. Aquí hay una falacia enorme porque se procede a una absolutización de la inmanencia y, entonces, esta absolutización de la inmanencia vuelve a ser un equivalente funcional de la trascendencia. Aquí, a mi modo de ver, es donde está el problema que, en principio, es insoluble y, por tanto, que solo se puede plantear en forma de pregunta, en forma de cuestión, en forma de interrogantes. Las preguntas que se van dando son siempre coyunturales pero no son respuestas con una validez eterna justamente porque estas respuestas se encuentran subsumidas y condicionadas por esta condición cultural del ser humano. Con muchísima frecuencia afirmo que para el ser humano no hay posibilidad extracultural y, consiguientemente, esta absolutización de lo inmanente se hace en términos culturales de la misma manera que la trascendentalización de los artefactos de este mundo también se hace en términos culturales y, por lo tanto, en términos relativos.

Hablando de religión y política y de la coimplicación de los dos ámbitos, a veces lo leemos en términos negativos o de tentación. El político tiene la tentación de querer gobernar en el fuero interno del individuo, mientras que el religioso tiene la tentación de querer imponer su ética particular a toda la sociedad. ¿Es posible una coimplicación que no sea esa pulsión negativa sino que sea entendida de otra forma?

En primer lugar, en relación a lo que acabas de decir, para mí es muy claro, históricamente y por lo tanto también en la actualidad, que toda religión, toda religión histórica tiene apetencias políticas y que toda política tiene apetencias religiosas. Para decirlo de una manera más sencilla: ninguna religión se da por satisfecha con lo que podríamos llamar la cura de almas, por utilizar un término clásico, sino que también quiere hacerse presente en la calle. Ninguna política se queda satisfecha con la administración de la economía: también quiere incidir en las conciencias. ¿Cómo conseguir la coimplicación razonable y sana? No hay recetas universales, solo respuestas coyunturales, por una razón muy sencilla: porque es evidente que lo estructural se mantiene siempre pero lo histórico, las articulaciones, no. Yo siempre recito unos versos (además, estoy convencido que los poetas son los mejores de todos) de ocasión de Rilke, cuando dice en la octava elegía de las *Elegías de Duino*: «porque nosotros, los seres humanos, continuamente estamos despidiéndonos». Estamos despidiéndonos y continuamos transportando el equipaje, un equipaje selectivo porque no tenemos fuerza para transportar todo lo que hemos ido acumulando, pero estamos despidiéndonos. Consiguientemente, en esa coimplicación entre lo estructural y lo histórico, entre lo político y lo religioso, no hay una respuesta definitiva sino que es una cosa coyuntural, y eso ni las centrales religiosas ni las centrales políticas lo admiten gustosamente. Es lo mismo que pasa con el drama de la democracia, que no es una cosa hecha, no es un *a priori*, es un *a posteriori*, es una respuesta. Siempre digo que el ser humano no es un *a priori* metafísico sino un *a posteriori* ético, una respuesta, justamente porque se da esta coimplicación entre lo estructural, lo que es común a todos los seres humanos y consiguientemente consigue afirmar una radical igualdad de todos los seres humanos, del pasado, del presente y del futuro y, al mismo tiempo, permite afirmar las diferencias históricas y biográficas de los seres humanos. Igualdad estructural y diferencias históricas. Esto plantea un problema enorme. La historia de la antropología como disciplina es en este sentido muy significativa porque fácilmente se hacen planteamientos absolutamente racistas. Las antropologías anglosajonas del siglo XIX intentaron identificar lo estructural con sus historias propias y, por tanto, consideraban que las otras culturas, sobre todo las de ultramar, ya no eran históricamente distintas sino estructuralmente distintas. En antropología no existe la inocencia, todo está cargado de razones muy complicadas y potencialmente muy beligerantes porque a menudo sirven para defender posiciones de muy mala fe, y eso es lo que en el caso de las antropologías británicas es clarísimo. Uno de sus orígenes es la revolución industrial; otra es la recepción que en antropología, en las ciencias humanas, se hace de la teoría biologista de Darwin por parte de Spencer, el darwinismo social. Es un uso perverso de la evolución de las especies aplicada a la

antropología, cosa que no hace Darwin, sino Spencer, que es el gran traductor en términos antropológicos del pensamiento darwiniano. Esta relación entre religión y política es muy importante y los representantes del pensamiento progresista creen a pies juntillas que es posible la separación práctica de religión y política. Esto es una falacia desde muchos puntos de vista. Desde el punto de vista puramente de cómo se trata a los líderes políticos: son sustitutos de la divinidad, es decir, hay una trascendentalización de lo inmanente. ¿Por qué? Porque es lo que incondicionalmente nos atañe. Por esto me refería a la obra de Tillich, porque en esto siempre fue un personaje perspicaz, que además tuvo la experiencia del nacionalsocialismo; reflexionó sobre lo que los alemanes llaman el *Führerprinzip*, el principio del Führer o del líder. Lo trata de una manera muy objetiva y al mismo tiempo muy profunda. Ya sabemos que, teóricamente, es muy fácil decir que la religión va por aquí y la política por otra parte...

...pero en la encarnación real del ser humano...

Como se hace una presentación de la religión como algo, diríamos, perteneciente a la minoría de edad del ser humano, entonces es muy fácil descalificarla. Desgraciadamente, hay tantísimos ejemplos de perversión de lo religioso, que esa descalificación es muy fácil. En el mundo alemán se habla de *la mentira sacerdotal*; se pueden abducir muchísimas razones pero con frecuencia se olvida la razón fundamental, que es que el ser humano, justamente por ser finito, siempre propone articulaciones de lo infinito y, por tanto, de lo trascendente, porque lo trascendente siempre se ofrece en términos inmanentes.

También comentas en tu libro que la esfera religiosa y la esfera política tienen como sujeto al mismo hombre, por tanto, todos estamos sujetos a estas dos esferas, ¿verdad?

Evidentemente, uno tiene un par de ideas y aún no son suyas, pero en *Religión y comunicación* lo explico de otra manera en base a los términos *interior* y *exterior* e introduciendo el término *traducción*. Los seres humanos tenemos dos esferas, esta coincidencia de los opuestos, y una de las maneras de ejemplificar esta coincidencia de opuestos es mediante los términos *interior* y *exterior*. Estamos siempre pasando de fuera a dentro y al revés. Estamos siempre inmersos en procesos de múltiples traducción: ahora tú me traduces a mí, yo te traduzco a ti, pero, además, tú te traduces a ti mismo porque pasas de tu interior a tu exterior. Esto es una realidad en la vida cotidiana. Por lo general, para presentar las cosas de una manera fácil y digerible, simplificamos. Por esto, las antropologías esencialistas dicen que ya estaba todo definido antes. ¿Qué son los fundamentalismos? Son fundamentalmente movimientos ahistóricos porque suponen que la verdad ya está manifiesta desde los orígenes. En cambio,

los planteamientos del tipo historicista solo parten del *hic et nunc*, no tienen en cuenta las herencias ni las trascendencias y, en el fondo, son posiciones que son coincidentes.

¿Podríamos decir que un banal fundamentalismo es estructuralista-esencialista, que un banal progresismo es historicista-culturalista, y que en ambos hay, pues, la misma unilateralidad?

Sí, y, por tanto, el interés por establecer definitivamente los términos, que es a lo que yo me niego absolutamente. Afirmo con rotundidad la radical igualdad de todos los seres humanos pero también afirmo (aunque no ontológicamente) la diferencia de los seres humanos, que no es radical: el ser humano está en un trayecto y consiguientemente cambiamos, nos despedimos. Encajar estas dos situaciones es complicado y, además, yo lo doy por anticipado, no permite dar una solución definitiva. En el libro lo digo claramente. El ser humano es un ser coyuntural y, además, es una evidencia que el ser humano es un ser que interpreta, e interpretar es cambiar, es como traducir. No hay una interpretación definitiva. En ocasiones, utilizo la expresión *final de trayecto canónico*: los sistemas intentan imponer finales de trayecto canónicos, un *se acabó lo que se daba*, el *ya está todo aquí*.

El ser humano es antropológicamente provisional o, como tú dices a menudo, está in statu viae, in fieri, en proceso.

Lo que pasa es que tiene la posibilidad de hacer presente lo ausente. Yo creo que estas grandes ideas también tienen que matizarse justamente porque el ser humano es muy complejo y, por consiguiente, aquí no valen las ideas claras y distintas a la Descartes, al menos antropológicamente.

Tu propuesta de pensamiento es antropológica, pero también puede ser leída en términos filosóficos.

Sí. De hecho, mis libros han tenido cierta repercusión en el campo pedagógico, en el jurídico, en el teológico... ¡aunque poco! En el campo filosófico muy poco, porque se da por supuesto que mi planteamiento es metodológicamente poco claro. Yo lo entiendo.

Tal vez para los antropólogos eres un filósofo y para los filósofos eres un antropólogo.

Sobre todo a los antropólogos de tipo británico (las antropologías culturales...), lo que hago les parece una tontería...