

LA CENTRALITAT DEL LENGUATGE EN L'ANTROPOLOGIA DE LLUÍS DUCH: REFLEXIÓ FILOSÒFICA SOBRE LA NOCIÓ D'EMPARAULAMENT

Elies Ferrer Borrell

Per citar o enllaçar aquest document:

Para citar o enlazar este documento:

Use this url to cite or link to this publication:

<http://hdl.handle.net/10803/362664>

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

WARNING. Access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.



Universitat de Girona

TESI DOCTORAL

LA CENTRALITAT DEL LENGUATGE
EN L'ANTROPOLOGIA DE LLUÍS DUCH:
REFLEXIÓ FILOSÒFICA SOBRE LA NOCIÓ
D'EMPARAULAMENT

Elies Ferrer i Borrell

2014



Universitat de Girona

TESI DOCTORAL

Elies Ferrer i Borrell

LA CENTRALITAT DEL LENGUATGE
EN L'ANTROPOLOGIA DE LLUÍS DUCH:
REFLEXIÓ FILOSÒFICA SOBRE LA NOCIÓ
D'EMPARAULAMENT

2014

Programa de doctorat en ciències humanes i de la cultura

Tesi codirigida pels doctors:

Joan Ferrer i Costa

Josep Maria Terricabras i Nogueras

Memòria presentada per a optar al títol de doctor per la Universitat de Girona

*Als meus pares, l'Ernest i la Concepció (†)
que em van acollir cordialment i em van transmetre
grans i decisius emparaulaments.*

RESUM

Aquesta tesi doctoral estudia la proposta antropològica del pensador català Lluís Duch, parant una atenció especial a la seva comprensió del llenguatge com a eix vertebrador de l'antropologia. Es considera especialment la seva noció d'«emparaulament». A la introducció de la tesi s'exposa i es justifica el valor d'aquesta investigació.

El treball es divideix en dues parts. La primera part s'ocupa de qüestions introductòries: conté una petita biografia de Lluís Duch, un ampli recorregut per la seva producció bibliogràfica i una discussió sobre el mètode antropològic de l'autor estudiat.

La segona part del treball, que és el cos principal de la tesi, és una reflexió filosòfica sobre la centralitat del llenguatge en l'obra antropològica que estudiem. Es recullen i s'analitzen deu tesis de l'antropologia duquiana sobre el llenguatge. Acabada aquesta reflexió, el treball recull la influència d'alguns pensadors contemporanis en l'obra de Lluís Duch.

El treball es tanca amb unes conclusions sobre l'antropologia de Lluís Duch en general i sobre el nostre estudi en particular.

ABSTRACT

This thesis examines the proposal anthropological thinker Catalan Lluís Duch, paying special attention to their understanding of language as the core of anthropology. It is considered especially his notion of «emparaulament». In the introduction to the thesis there is a description and justification of the value of this research.

The work is divided into two parts. The first part deals with introductory matters: it contains a short biography of Lluís Duch, a depth exploration production and a full discussion of the anthropological method of the author studied.

The second part, which is the main body of the thesis, is a philosophical reflection on the centrality of language in the play anthropological study. Ten theses about duquian anthropology of language are collected and analysed. After this reflection, our work shows the influence of some contemporary thinkers in the work of Lluís Duch.

Our work ends with conclusions on Lluís Duch's anthropology in general and on our study in particular.

ÍNDIX GENERAL

PRIMERA PART QÜESTIONS INTRODUCTÒRIES

1. INTRODUCCIÓ, 13

2. ESBÓS BIOGRÀFIC, 25
 - 2.1. NAIXEMENT I INFÀNCIA, 25
 - 2.2. VOCACIÓ RELIGIOSA, 26
 - 2.3. FORMACIÓ INTEL·LECTUAL, 28
 - 2.4. SEGONA ESTADA DE RECERCA A ALEMANYA, 30
 - 2.5. ELABORACIÓ DEL *CORPUS* ANTROPOLÒGIC I DOCÈNCIA, 31

3. RECORREGUT PER L'OBRA DE LLUÍS DUCH, 33
 - 3.1. PRIMERA ETAPA: LA CIÈNCIA DE LA RELIGIÓ, 34
 - 3.1.1. *La ciència de la religió com a renovació i fonamentació de l'apologètica*, 35
EXCURSUS. DEFINICIÓ I DESENVOLUPAMENT HISTÒRIC DE
L'APOLOGÈTICA, 36
 - a. La ciència de la religió, 45
 - b. L'apologia de l'humà, 47EXCURSUS. LA SECULARITZACIÓ, 48
 - 3.1.2. *La confrontació amb la fenomenologia*, 52
EXCURSUS. L'ESTUDI CIENTÍFIC DE LA RELIGIÓ I L'APARICIÓ DE LA
FENOMENOLOGIA, 54
 - a. Aspectes que limiten el mètode fenomenològic, 64
 - b. Aspectes complementaris a una fenomenologia de la religió, 67

3.2. SEGONA ETAPA: EL PROJECTE D'UNA LOGOMÍTICA, 73

3.2.1. *Qüestions introductòries a l'entorn del mite*, 76

- a. El lloc del mite en l'antropologia, 76
- b. La definició i l'etimologia del mite, 79
- c. La interpretació del mite, 84
- d. Context del mite, 89

3.2.2. *Les bases d'una logomítica*, 93

- a. Crisi gramatical: les absències reals, 95
- b. Paraula i pensament, 97
- c. Paraula i alienació humana, 98
- d. Paraula i traducció, 98
- e. Paraula i soteriologia, 99
- f. Paraula i mediacions, 100
- g. La constitució de l'ésser humà mitjançant la paraula, 100
- h. El *logos*, 101
- i. La logomítica, el bon ús de la paraula, 102

3.3. TERCERA ETAPA: L'ANTROPOLOGIA DE LA VIDA QUOTIDIANA, 105

3.3.1. *El naixement d'una antropologia*, 107

- a. L'ésser humà, un ésser acollit, 107
- b. Les estructures d'acollida, 112
- c. La tradició, 116

3.3.2. *Una antropologia de la transmissió*, 119

- a. L'ésser humà com un aprenent, 120
- b. Aprendre a expressar i expressar-se, 121
- c. Ensenyament i aprenentatge, 122

3.3.3. *L'antropologia de la vida quotidiana*, 123

- a. Simbolisme i Salut, 126
- b. Escenaris de la corporeïtat, 127
- c. Ambigüitats de l'amor, 128
- d. Llums i ombres de la ciutat, 129

e. Armes espirituals i temporals: política i religió, 130

4. EL MÈTODE ANTROPOLÒGIC DE LLUÍS DUCH: L'EQUILIBRI ESTRUCTURA I HISTÒRIA, 131

4.1. L'ÚS DEL CONCEPTE D'ESTRUCTURA EN ANTROPOLOGIA, 133

4.1.1. *A. R. Radcliffe-Brown: l'estructura social*, 133

4.1.2. *C. Lévi-Strauss: l'antropologia estructural*, 137

4.2. LA PROPOSTA DE LLUÍS DUCH, 144

4.2.1. *La crítica a Radcliffe-Brown i Lévi-Strauss*, 144

4.2.2. *La tensió Estructura-Història*, 146

4.2.3. *Un mètode sociofenomenològic*, 150

SEGONA PART

L'ANTROPOLOGIA DE LLUÍS DUCH I EL LLENGUATGE

5. LA CENTRALITAT DEL LLENGUATGE EN L'ANTROPOLOGIA DE LLUÍS DUCH, 155

5.1. DEU TESIS ENTORN DEL LLENGUATGE EN L'ANTROPOLOGIA DE DUCH

5.1.1. *No hi ha vida humana al marge de la polifonia de l'homo loquens*, 157

5.1.2. *La vida humana és un trajecte hermenèutic*, 164

5.1.3. *La parla humana és una praxi provisional de domini de la contingència*, 167

5.1.4. *Les estructures d'acollida possibiliten la capacitat d'emparaulament dels éssers humans*, 174

5.1.5. *El símbol constitueix la forma suprema de l'expressivitat humana*, 185

5.1.6. *La paraula narrada té una força inigualable per a la progressiva constitució de l'ésser humà*, 196

EXCURSUS. LA SIGNIFICACIÓ ANTROPOLÒGICA DE LA TRADUCCIÓ, 203

- 5.1.7. *L'home és un ésser malalt que ha de ser guarit mitjançant una paraula que sigui de debò el mitjà fonamental de l'autèntica comunicació*, 209
- 5.1.8. *La comunitat és el lloc privilegiat de la comunicació*, 212
- 5.1.9. *La dimensió ètica de la paraula humana*, 216
- 5.1.10. *Llenguatge i religió*, 219
- 5.2. PROPOSTES DE LA LOGOMÍTICA, 223
 - 5.2.1. *Justa administració de les expressivitats humanes*, 224
 - 5.2.2. *Renúncia a tota mena de discurs i praxi totalitària*, 225
 - 5.2.3. *Aprendre a llegir*, 225
 - 5.2.4. *Salvació de la paraula*, 226
- 6. EPÍLEG: ELS MESTRES, 227
 - 6.1. ERNST BLOCH: EL DESIG QUE SEMPRE ROMAN DESIG, 229
 - 6.2. ODO MARQUARD: LA COMPENSACIÓ I LA TRADICIÓ, 231
 - 6.3. DIETRICH BONHOEFFER: NI DÉU SENSE EL PROÏSME NI EL PROÏSME SENSE DÉU, 234
- 7. CONCLUSIONS, 237
 - 7.1. UNA ANTROPOLOGIA ORIGINAL I FECUNDA, 239
 - 7.2. UNA ANTROPOLOGIA QUE ESDEVÉ UNA APOLOGIA DE L'HUMÀ, 240
 - 7.3. UNA ANTROPOLOGIA QUE TÉ EL LLENGUATGE COM A EIX I FONAMENT, 241
 - 7.4. UNA ANTROPOLOGIA MOLT PRÀCTICA, 242
 - 7.5. UNA ANTROPOLOGIA CRISTIANA, 243
- 8. BIBLIOGRAFIA, 247
 - 8.1. BIBLIOGRAFIA DE LLUÍS DUCH, 247
 - 8.1.1. *Llibres*, 247
 - 8.1.2. *Articles*, 250
 - 8.1.3. *Articles en enciclopèdies*, 261

8.1.4. *Col·laboracions en obres col·lectives*, 262

8.1.5. *Traduccions*, 268

8.1.6. *Entrevistes*, 269

8.2. BIBLIOGRAFIA EMPRADA EN AQUEST TREBALL, 270

8.2.1. *Obres generals*, 270

8.2.2. *Obres sobre antropologia i religió*, 270

PRIMERA PART
QÜESTIONS INTRODUCTÒRIES

1. INTRODUCCIÓ

*La convicció que la vida té una finalitat
està gravada en totes les fibres de l'home,
és una propietat de la substància humana.
Els homes lliures entenen de maneres molt diverses aquesta finalitat,
parlen i pensen llargament sobre la seva natura:
però per a nosaltres la qüestió és molt simple.
Aquí i avui, la nostra finalitat és arribar a la primavera.*

Primo Levi¹

1. Les preguntes que de moltes maneres ens formulem adés i ara els homes i les dones d'arreu són, finalment, una i la mateixa pregunta: «qui és l'home?».

Per a viure d'una manera reeixida cal que intentem esbrinar qui som, quina és la nostra manera d'habitar aquest món en què indefugiblement ens trobem. Ser i viure humanament és una incògnita que contínuament ens inquieta.

D'antuvi és necessari ser conscients que la pregunta possiblement romandrà sempre un interrogant. En la nostra condició d'éssers *adverbials* —encastats en l'espai i en el temps— intuïm que resta fora del nostre horitzó una definició definitiva i plena del que som. Sempre restarem aprenents d'aquest ofici singular que és viure.

Tanmateix, hi ha algunes certeses que permeten orientar-nos en una possible i provisional resposta. Una d'aquestes certeses és que l'ésser humà és universalment un *homo loquens*; algú que en el seu capteniment ordinari i quotidià empra paraules.

¹ Totes les citacions que apareixen en aquesta monografia són en català. Quan l'original és en una altra llengua, les traduccions són obra nostra.

Aquesta certesa deixa de ser una *boutade*, una palmària i buida evidència, quan hom descobreix que alguns pensadors han bastit enterament la seva obra sobre aquest principi. És el cas de Lluís Duch.

La llarga tradició del pensament humà no ha estat aliena a la capacitat lingüística humana. Ja Aristòtil va definir l'ésser humà com aquell que *té logos*, aquell animal que s'especifica per aquesta diferència notable que és la parla. Molts altres pensadors han subratllat també aquesta dimensió. Tanmateix, hom considera un canvi important en la història del pensament el fet que el llenguatge deixi de ser considerat simplement com una eina —el vehicle de pensaments, emocions...— i esdevingui el centre neuràlgic de les teories i de les praxis humanes. L'anomenat *gir lingüístic* consignaria aquesta nova centralitat del llenguatge.

Atenent a la història del pensament i de les ciències humanes hom estaria temptat de considerar l'obra de Lluís Duch com l'enèsima proposta antropològica fonamentada en el llenguatge, alguna cosa que ja haurien fet d'altres pensadors. Tanmateix, creiem que la proposta de Lluís Duch mereix sobradament la nostra atenció, almenys per tres raons.

En primer lloc perquè l'obra de Duch és el testimoni de la recepció en l'àmbit intel·lectual català de les grans antropologies de tradició germànica. El nostre autor parteix en la seva àmplia producció d'un coneixement exhaustiu i fecund dels grans autors centreeuropeus que han determinat el pensament antropològic contemporani: Max Scheler, Ernst Bloch, Hans Gorg Gadamer, Helmut Plessner, Hans Jonas, Hans Blumenberg... i molts d'altres desfilen per les notes a peu de pàgina de la gran obra de Duch. Ara bé, la fixació de les coordenades del pensament de Duch en relació amb aquests grans pensadors no amaga la crítica d'una recepció seriosa i meditada. Podríem dir que Duch fa una recepció creativa de l'obra d'aquests pensadors. Un gran coneixedor de l'obra i de la persona de Lluís Duch ho resumeix així:

Qualsevol lector de l'obra de Lluís Duch aviat s'adona que està participant en un viatge que consisteix a acompanyar el nostre autor en les seves lectures. Tots els seus llibres es caracteritzen per un immens arsenal crític a peu de pàgina que permet una segona, una tercera... infinites lectures, perquè els seus textos remetent a altres textos, i aquests, al seu torn, a altres de nous (Mèlich 2011, 29).

En segon lloc —i seguint també una intuïció de Joan Carles Mèlich— cal notar que Duch és un creador de llenguatge. Aquesta característica marca moltes vegades el tremp —l'estil— d'un veritable pensador. En el seu camí intel·lectual Duch confegeix i crea aquelles categories que millor poden definir i atansar-se a la cosa mateixa —per dir-ho amb els fenomenòlegs. Així categories com «emparaular», «estructures d'acollida», «praxis de domini de la contingència», «apologia de l'humà», «polifonia i polifacetisme del llenguatge i del capteniment humà», «herència»... ens mostren una antropologia *in actu exercito*, un pensament viu que malda per comprendre i abastar de la millor manera possible els interrogants que es proposa i que apareixen.

Finalment, creiem que l'obra de Duch mereix la nostra atenció per la seva honestedat intel·lectual. Moltes vegades el nostre autor considera que no té massa importància definir acuradament i perfilar amb exactitud la disciplina que practica, sinó que té molta més importància la tasca que hom es proposa i sobretot el testimoni que en dóna.

En relació amb això darrer espero que se'm permeti una anècdota personal. Parlant amb antropòlegs «professionals» —els qui fan treballs de camp i investigacions empíriques— m'han manifestat que l'obra de Duch no és estrictament antropològica, ja que no segueix els canons habituals i les praxis a l'ús d'aquesta ciència. Em deien que la seva obra se situa en l'àmbit filosòfic. Així mateix, parlant amb filòsofs, m'he trobat amb la reacció inversa. Duch no és un filòsof —em diuen— sinó un antropòleg *sui generis*. Doncs bé, és justament aquesta terra de ningú la que resulta summament interessant i fecunda. Lluís Duch és algú que es pregunta honradament sobre les peripècies vitals i les praxis quotidianes d'aquest animal deficient que anomenem home.

Si això és antropologia cultural o filosofia de l'home resulta molt secundari. A més, Duch és sempre conscient dels pressupòsits de què parteix —de la seva perspectiva. Com ell mateix diu l'home i la dona som sempre hereus, el nostre trajecte biogràfic influeix indubtablement en tot el que fem i diem.

2. Crec que podem afirmar que el pensador que ens ocupa edifica el conjunt de la seva obra antropològica sobre la «paraula humana». L'estudi aprofundit de la capacitat lingüística dels éssers humans obre un reguitzell insospitat de qüestions antropològiques: les transmissions, la tradició, la contingència, l'ambigüïtat, la traducció, la interpretació...

Per a Lluís Duch entendre l'home com a ésser que parla és el fonament i el punt de partença de la tasca antropològica. Ara bé, si destacar la centralitat de la paraula humana suposa un gran avantatge en la comprensió de l'home i de l'humà —un avantatge que permet superar posicions essencialistes i dogmàtiques del passat—, és igualment important per al nostre autor subratllar que aquesta paraula humana és irreductiblement polifacètica:

No n'hi ha prou d'afirmar que l'home es constitueix per la Paraula. Cal, a més, posar en relleu que la Paraula és polifacètica, polifònica. En la modernitat s'ha privilegiat l'aspecte discursiu, «lògic», de l'expressivitat humana. Però aleshores el *sentit* de la religió, de la família, de les relacions interpersonals, s'ha vist greument retallat i, molt sovint també, negat (Duch 1988, 86).

La paraula humana ens permetrà d'atansar-nos i comprendre l'ésser humà sempre que respectem la seva complementària pluralitat —el seu polifacetisme. És en la riquesa de les diferències i en la varietat de les diccions que es fa palesa la centralitat de la paraula en la vida de l'home.

D'entre aquesta diversitat de diccions —«emparaulaments» dirà Duch— ocupa un lloc nuclear la capacitat simbòlica. Per al nostre autor el símbol ocupa un lloc gairebé tant central com el llenguatge: el *treball del símbol* està íntimament relacionat amb *l'emparaulament*. La capacitat simbòlica humana

—que estableix la vertadera igualtat radical de tots els éssers humans— ens informa d'alguns aspectes del nostre món que s'escapen a una explicació racional: el símbol és la presència de l'absent, és l'expressió indirecta d'allò inexpressable —primordialment les qüestions relatives a la protologia i a l'escatologia—, el símbol ens revela que l'home —per dir-ho amb Marcel— més que un *problema* és un *misteri*.

L'aptesa simbòlica és una capacitat i una necessitat humana. Hi ha una gran quantitat d'experiències i àmplies regions del viure quotidià de cadascú que no es poden expressar si no és amb el concurs del símbol:

La vida, la mort, el mal, el bé, les diverses formes de negativitat, etc. han estat, en totes les èpoques de la presència de l'home sobre la terra, les cabdals qüestions sobre les quals han girat l'experiència i la reflexió entorn de la contingència; i els simbolismes d'aquestes qüestions, òbviament, han constituït el centre indiscutible del «treball del símbol» (Duch 1999, 248)

3. El pensament antropològic de Lluís Duch és fruit d'una evolució. Al nostre autor li agrada recordar que l'antropologia es barreja amb la biografia. No hi ha una perspectiva neta i pulcra des de la qual atansar-nos a les qüestions esmentades.

És per això que obrim el nostre treball amb una aproximació biogràfica. No volem pas ser exhaustius, perquè d'altres han fet aquesta tasca amb una gran perícia. Destaquem només aquells moments més importants de la biografia de Duch que permetin fer-se una imatge del seu trajecte biogràfic a aquells que el desconeguin.

En qualsevol cas, els mots aquí consignats són a bastament superats quan hom agafa el cotxe i es trasllada uns quilòmetres fins l'abadia montserratina. Llavors, a més de gaudir de l'hospitalitat benedictina, hom pot departir en un magnífic indret amb el pensador en qüestió.

L'aproximació biogràfica que proposem ens situa ja *in medias res*. Les peripècies vitals de Lluís Duch ens revelen l'evolució del seu pensament.

En el segon capítol del present estudi ens proposem esbrinar quines són les etapes —les monjoies diuen els muntanyencs— que fressen el camí del nostre autor.

Així hi dibuixem tres moments importants. Lluís Duch comença la seva producció com a teòleg. El seu estudi de la religió respon a una necessitat de fonamentació de la teologia practicada els anys setanta a Alemanya. Gosariem dir —i així ho mostrem en el nostre treball— que Duch entén la «ciència de la religió» com una mena d'*ancilla* de la teologia. La «ciència de la religió» es revela com aquella disciplina que descobreix en el capteniment quotidià dels homes i les dones aquelles praxis que apunten al misteri, a «allò que ens concerneix absolutament» (Tillich). Al bell mig de l'existència hom hi descobreix una «tensió escatològica», uns «somnia diürns» (Bloch) que apunten a un futur de plenitud —sempre desitjat i potser mai assolit. Aquesta ciència de la religió es concreta en una «apologia de l'humà».

Ara bé, en l'evolució intel·lectual de Duch la serventa va prenent protagonisme i el que era un servei a la teologia esdevé el centre de la reflexió. En una segona etapa, el nostre autor entén que la «ciència de la religió» és el nom i la xifra d'una qüestió més profunda: l'antropologia *überhaupt*.

L'aproximació de Duch a l'antropologia es produeix —ja ho hem assenyalat— a través del llenguatge. Dues són les aportacions que configuren aquesta segona etapa: el projecte d'una «logomítica» i un petit estudi —però de gran importància— sobre l'educació i la modernitat.

El projecte de la logomítica —elaborat durant gairebé un decenni— és una meditació profunda i àmpliament documentada sobre la paraula en la seva coimplicació racional i mítica. El nostre autor —crec que ho mostrem en el treball que segueix— defuig les divisions tallants i categòriques. Més que la claredat i la distinció de les evidències, l'antropologia duquiana es fixa en l'ambigüïtat, en la nocturnitat, en el conjunt de complementarietats que componen allò humà. Aplicat al discurs, veiem que l'ésser humà es capté

igualment amb conceptes i amb símbols, amb discursos racionals i mítics, amb categories de l'enteniment i amb imatges de la fantasia.

La logomítica ens ensenya que si el pas del *logos* al *mythos* és un «costum del pensament» occidental massa arrelat i un xic arbitrari, el recorregut invers està també prenyat de conseqüències negatives i destructores. La paraula humana és —i hem de maldar perquè ho sigui— una paraula polifònica.

Notem només com a introducció que el projecte de la logomítica no és un projecte marginal o secundari en l'antropologia duquiana. L'estudi de la paraula humana —de la capacitat d'«emparaular»— és el nucli de l'antropologia. El llenguatge —racional i mític— és per a Duch una porta d'accés privilegiada a l'antropologia.

La segona etapa que hem endevinat en la nostra lectura del *corpus* duquià acaba amb una obra d'una gran rellevança: *La educación y la crisis de la modernidad*.² Aquest text, que recull unes lliçons dictades a la Universitat Ramon Llull l'estiu de 1997, introdueix unes categories antropològiques decisives per a l'obra de Duch. Podríem dir que aquest llibre és la pauta del *corpus* antropològic que el nostre autor desplegarà posteriorment.

I arribem a la darrera etapa, ja plenament antropològica. *L'antropologia de la vida quotidiana* és el nom de la gran obra de Duch —en sis volums— que consisteix en una anàlisi detallada de les tres «estructures d'acollida» que configuren el món humà.³

Joan Carles Mèlich apunta que aquesta llarga obra —de la qual ell és col·laborador en dos volums— podria subtitular-se: «Fenomenologia de les estructures d'acollida: crisi i funció» (Mèlich 2011, 18).

² Joan Carles Mèlich, professor de la UAB i col·laborador de Lluís Duch, considera també que aquesta obra és cabdal per al futur projecte antropològic de Duch. (Cf. Mèlich 2010, 108).

³ L'any 2011 va aparèixer en col·laboració amb Albert Chillón *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación vol. 1*. Estrictament parlant no creiem que formi part de l'obra sistemàtica de Duch *Antropología de la vida quotidiana*. En qualsevol cas tracta del que Duch ha anomenat la quarta estructura d'acollida: la comunicació.

Efectivament en aquesta obra el nostre autor analitza la família, la ciutat, i la religió i la política com aquelles praxis *teodíceiques* que acompanyen el camí dels homes i de les dones per aquest món. Les estructures d'acollida són els simbolismes en acció —dominant provisionalment la contingència— al bell mig de la vida quotidiana.

Després d'aquesta descripció de l'evolució intel·lectual de Lluís Duch ens atansem a l'originalitat del seu mètode antropològic. Creiem que és una qüestió molt rellevant tota vegada que Duch ens proposa un mètode que —transitant entre *Scylla* i *Caribdis*— defuig tant l'essencialisme —les antropologies estructuro lògiques— com l'historicisme —les antropologies historiòlogiques. El mètode antropològic duquià és un mètode sociofenomenològic que troba la seva fecunditat en l'equilibri entre allò estructural i allò històric. L'home no és només estructura —essència dirien els clàssics— ni és una peripècia disgregada i difosa en els espais i els temps —història. L'home és una estructura que només es concreta i s'expressa històricament:

No hi entre estructura i història una incompatibilitat total. La primera posa de manifest allò que és *comú* a tots els homes; la segona subratlla allò que els és *propi*. Allò que és comú viu a través d'allò que és propi, és a dir, la història és *estructura vivent*. Aquesta només pot ser aprehsa a través de les històries concretes dels diversos grups socials i culturals, que han plasmat en llurs diverses tradicions una interpretació concreta de l'única humanitat de l'home (Duch 1984, 138).

El capítol cinquè del nostre treball és el capítol central. Aquí la nostra aproximació ja no és històrica ni genètica, sinó —per dir-ho així— sistemàtica. En aquest capítol ens proposem fer una lectura filosòfica de les grans tesis duquianes sobre el llenguatge —amb especial atenció a la noció d'emparaulament, mostrant les seves implicacions antropològiques.

Així doncs, destacant la centralitat i la força de la capacitat lingüística humana, meditem sobre aquelles categories bàsiques de l'obra de Duch:

emparaulament, contingència, praxi de domini de la contingència i ambigüitat, estructures d'acollida, símbol, narració, tradició, transmissió...

Finalment ens interessarem pel que Lluís Duch anomena el «bon ús de la paraula». Amb aquesta expressió el nostre autor es refereix a aquelles praxis lingüístiques i simbòliques que contribueixen a fer més humà el nostre món.

Abans d'aportar algunes conclusions del nostre treball, fem l'estudi de la influència d'alguns autors en l'antropologia de Duch. No vol ser un estudi exhaustiu, hem escollit tres autors que ens semblen suggerents. Volem mostrar l'«aire de família» que l'obra de Duch presenta amb el pensament i l'obra d'Ernst Bloch, Odo Marquard i Dietrich Bonhoeffer.

4. Després d'haver-nos apropat amb cert deteniment al *corpus* antropològic de Lluís Duch, estem cada vegada més convençuts que la seva obra es pot definir com a antropologia de la *compensació*.

Aquesta categoria —que es remunta als clàssics grecs— ha estat novament rehabilitada i posada en circulació per Odo Marquard.⁴ Entenent la compensació com una indemnització i no com un càstig, el pensador alemany descobreix l'ésser humà com l'animal que en les seves teories i praxis quotidianes contínuament s'esforça a suplir —compensar— les seves carències naturals. L'ésser humà esdevé cada vegada més humà en la mesura que és un *Homo compensator*.

L'antropologia moderna defineix fonamentalment l'ésser humà com algú que escapa de les seves deficiències, que només és capaç d'existir gràcies a les compensacions. La conjuntura moderna de l'antropologia filosòfica es realitza de manera representativa sota el signe del concepte de compensació: com una carrera de la filosofia de l'*Homo compensator* (Marquard 2000, 18).

⁴ Vegeu sobretot O. MARQUARD, *Filosofia de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*, Barcelona: Paidós 2001.

La situació precària i carencial en què es troba cada ésser humà —«contingència», «adverbialitat» i «ambigüitat» dirà Duch— requereix un esforç complementari i compensatori de naturalesa cultural —«simbòlica»— per tal que l'ésser humà pugui viure i habitar amb garanties en el seu món —«praxis provisionals de domini de la contingència».

Els artefactes culturals —les ciències de l'esperit— en el pensament de Marquard apareixen com la gran compensació. *L'homo compensator* és aquell que —amb el concurs de la cultura— contínuament fuig dels seus defectes i corregeix desavantatges.

Hi ha molts aspectes de l'antropologia duquiana que tenen un «aire de família» amb el pensament de Marquard. Ens agradaria destacar-ne un que creiem fonamental: Duch assenyala reiteradament que les «praxis de domini de la contingència», els constructes simbòlics que cada home i cada dona de sempre i d'arreu elaboren per donar un sentit al seu trajecte vital, són sempre provisionals i sotmesos a contextos i interpretacions. Per a Duch no hi ha una paraula definitiva i irrevocable —un «final de trajecte canònic»— perquè l'ésser humà roman sempre «situat» en l'espai i el temps. Marquard parlant de les compensacions ens diu alguna cosa molt semblant:

[les compensacions] només compensen d'una manera relativa. Alleugen el mal, però no guareixen. Les compensacions no són absoluts, sinó procediments finits que per això mateix s'adiuen als éssers humans i romanen en l'esfera humana, que no és la d'un ésser absolut, sinó finit. Qui vol més que compensacions desitja des de la finitud humana una il·lusió d'absolut, és a dir, un deliri de grandesa (Marquard 2000, 44).

L'antropologia de Duch no és la de l'home victoriós i triomfador —pròpia de l'evolucionisme i de les filosofies del progrés— sinó la de l'home *savi* i amb criteris que constata la seva situació precària i mira de dominar-la: «l'ésser humà no es precipita de victòria en victòria, sinó que ha de registrar derrotes i debilitats: l'ésser humà no triomfa, compensa» (Marquard 2000, 46).

5. A l'inici d'aquesta introducció hem citat unes paraules de Primo Levi. Ho hem fet per dues raons. Primer, perquè el testimoni de Levi —i de molts altres que han passat per situacions similars a la seva— ens recorda que la pregunta antropològica no pot ser només una mena de *divertimento* intel·lectual. Preguntar-se —i sobretot respondre— «qui és l'home?» amaga una multitud d'interessos i de pressupòsits —controlats o no— sovint molt ambigus. Com mostrarem més endavant, per a Duch la paraula humana pot ser font de salvació i de reconciliació, però també de domini i de deshumanització. L'home —a Duch li agrada recordar Pascal— no és ni un àngel ni una bèstia, però quan fa l'àngel acaba esdevenint una bèstia.

El testimoni de Levi ens palesa també que qualsevol projecte científic i intel·lectual es fa des d'un context, una situació que ens determina. Estem convençuts que les praxis ètiques i les cosmovisions poden canviar molt notablement segons el context en què vivim. Per al *häftling* dels textos de Levi la vida té una semàntica molt concreta i restringida: gana, set, fred, cansament supervivència... Què vol dir robar, riure, resar, compartir o simplement viure en els contextos esfereïdors que ens descriu Levi?

Diem «gana», diem «cansament», «por» i «dolor», diem «hivern», i realment diem unes altres coses. Aquestes són paraules lliures, creades i emprades per homes lliures que viuen, gaudint i sofrint, a casa seva. Si el *Lager* hagués durat més, hi hauria nascut un nou llenguatge (Levi 1987, 158).

El filòsof italià Giorgio Agamben exigeix una ètica *more Auschwitz demonstrata*. Creiem que també l'antropologia ha de consignar la història de destrucció i de maldat que hi ha en el peregrinatge humà per aquest món. I ho ha de fer no per extreure'n una *moralina* —sempre interessada—, sinó per descobrir i ésser conscients de les potencialitats que dormen en l'ambigüitat pregona dels homes i les dones. La diürnitat i la nocturnitat ens acompanyen sempre.

Les nostres condicions i els nostres contextos —la nostra situació— són molt diversos dels que trobem en els testimonis de Primo Levi. Però potser una cosa roman i ens fa propers: qualsevol home i dona d'arreu, avui i ara, en la profunditat del nostre ésser, també desitja que arribi la primavera.

2. ESBÓS BIOGRÀFIC

*Allò que anomeno «factor biogràfic»
intervé decisivament en qualsevol mena de reflexió
perquè, ho vulguem o no, la nostra biografia concreta,
per acció o per reacció, es plasma, d'una manera o altra,
en tot allò que pensem, fem o sentim.*

Lluís Duch

La biografia de Lluís Duch es pot confegir partint de tres fonts complementàries: la conversa oral amb el mateix autor, les entrevistes que ha realitzat en diverses ocasions i dues conferències que tenen un marcat caire reflexiu i autobiogràfic.⁵ En aquest capítol oferim una breu biografia de Lluís Duch partint d'aquestes tres fonts.

Convé notar que Duch atorga una gran importància als «trajectes biogràfics» dels pensadors, ja que la biografia es fa palesa en l'obra científica. En les ciències humanes (*Gesiteswissenschaften*) —i potser també en les ciències de la natura (*Naturwissenschaften*)— la situació i la implicació de l'investigador són decisives.

2.1. NAIXEMENT I INFÀNCIA

Lluís Duch i Álvarez va néixer a Barcelona —al barri de Gràcia— el 13 setembre de 1936. Va ser el fill únic d'un matrimoni que es complementava harmoniosament: el pare extrovertit, actiu i amb sentit de l'humor i la mare —

⁵ Les referències de les entrevistes i els articles poden consultar-se en la bibliografia final. Destaquem només —per la seva extensió i profunditat— el llibre d'entrevistes amb Albert Chillón: Albert CHILLÓN, *La condición ambigua*, Barcelona: Herder 2011.

nascuda en un poble de Burgos— més introvertida i rígida. Ambdós van impulsar aviat Duch a sortir del cercle familiar i a relacionar-se àmpliament.

Duch va cursar l'escola primària i el batxillerat a l'escola dels germans de La Salle. D'aquests temps recorda la seva afició al futbol i posteriorment a l'atletisme. També la seva intensa amistat amb Ernest Lluch, que va ser per a ell com un *germà enemic*, algú amb qui es divertia confrontant-se i discutint.

En aquest temps el nostre autor desenvolupa el que ell mateix anomena un sentit lúdic de la vida. Un temps marcat per les llargues estones al carrer jugant amb els amics, les lectures de Jules Verne i Robert Louis Stevenson i els estius amb els pescadors de Sant Pol de Mar. En aquesta línia guarda pocs —gairebé cap— records de la guerra (in)civil que havia començat mesos abans del seu naixement.

Tanmateix, aquest paradís de la infantesa es veié sotragat per un esdeveniment que marcà profundament la seva adolescència i la seva primera joventut, la mort inesperada de la seva mare quan ell tenia catorze anys. Duch viu amb intensitat aquesta dolorosa pèrdua que li causa el sentiment d'una gran absència.

Recordo aquella experiència com un malson, una de les pitjors experiències que es pot tenir a la vida. Una defunció que s'esdevé així, quan el menor encara és poc constituït i dèbil, avesat que se li resolguin tots els problemes de qualsevol mena — econòmics o emocionals—, provoca una ruptura molt decisiva, una ferida molt profunda que en el meu cas va trigar molts anys a cicatritzar (Chillón 2011, 125).

2.2. VOCACIÓ RELIGIOSA

Immers encara en la confusió que li havia causat la mort de la seva mare Duch va començar els estudis de ciències químiques a la Universitat de Barcelona. Va ser una elecció feta sense massa discerniment, guiada per una certa apatia vital.

Aquests incipients estudis de química es veieren interromputs pel servei militar, de dos anys de durada. Duch descriu el servei militar —que va complir entre Barcelona i Sant Climent Sescebes— com una experiència paradoxal, dura i positiva alhora.

Partint del fet que Duch és un declarat antimilitarista, els dies de servei militar —amb una alimentació escassa, un fred tallant i una notable pèrdua de temps— van suposar per a ell el desllorigador de la seva situació vital.

En alguna ocasió Duch descriu aquesta experiència del servei militar amb una expressió del seu admirat mestre Ernst Bloch (1885-1977): *incipit vita nova*. Una superació del passat i una obertura a l'esperança, a les possibilitats fecundes d'un futur lliure i no determinat.

És en aquest context que Lluís Duch començà un aprofundiment en la fe religiosa. Abans havia viscut amb més o menys convicció un catolicisme tradicional i aproblemàtic que amarava tota la societat d'aleshores. Ara Duch —al marge de les estructures eclesiàstiques— s'enfronta a les «preguntes fundacionals» que nien al cor de tot ésser humà i vol cercar un camí de resposta. Mogut per aquest interès entrà en contacte amb dos monjos de Montserrat pels quals sentirà una gran admiració: el pare Basili Girbau (1925-2003) i el pare Guiu Camps (1915-2001).

Temps després —l'any 1961— Lluís Duch entrava com a candidat al monestir de Montserrat. Esdevingué monjo definitivament el 1963. Si bé el nostre autor entrà a formar part de la llarga tradició monàstica benedictina, cal assenyalar la seva fascinació per Francesc d'Asís, iniciador d'una altra família eclesial.

Des de jove he sentit una gran admiració per la figura de Francesc d'Asís de qui pot dir-se —potser exagerant una mica— que ha estat l'únic cristià autèntic que hi ha hagut a l'Església després de Crist. La meva admiració per Francesc és tan gran que moltes vegades m'han preguntat perquè no em vaig fer franciscà, però per a aquesta pregunta no hi trobo cap resposta (Chillón 2011, 130).

2.3. FORMACIÓ INTEL·LECTUAL

Un cop a Montserrat Lluís Duch començà a refer-se de la crisi que li havia causat la mort de la seva mare. En el monestir se li obriren un munt d'interessos i sobretot un gran sentiment d'esperança.

La vida dels candidats a la professió monàstica transcorria els primers anys estudiant la *Regla* de Sant Benet —les disposicions que governen l'esperit i la «vida quotidiana» dels monestirs benedictins— i discernint la pròpia vocació.

La formació intel·lectual de Duch s'inicià amb els estudis preceptius per al ministeri sacerdotal de dos anys de filosofia i tres de teologia. De l'etapa filosòfica el nostre autor no guarda tants records com de la posterior etapa teològica. Llavors l'estudi de la teologia se centrava en la lectura i el comentari de la *Summa Theologiae* de Tomàs d'Aquino (1225-1274). Ben aviat Duch veié que havia de complementar aquests estudis amb un contrapunt teològic. És per això que començà una lectura sistemàtica de la *Dogmàtica eclesial* del teòleg calvinista Karl Barth (1886-1968). També va estudiar les obres que tenia a l'abast de Rudolf Bultmann (1884-1976) i Paul Tillich (1886-1965), que despertaren el seu interès per la teologia protestant.

Aquests estudis de teologia van abocar el nostre pensador a la problemàtica antropològica —que serà decisiva en el seu itinerari intel·lectual. Com veurem més endavant, Duch endevina un dèficit antropològic en la teologia. Posteriorment reflexionant sobre aquesta qüestió afirmarà:

allò que es trobava immersit en una crisi gegantina era la fonamentació antropològica de la realitat no sols per part dels teòlegs professionals, sinó també per part de tots els qui, des de la filosofia, de la història, de la cultura, havien de plantejar-se la pregunta antropològica per excel·lència: què es l'home? (Duch, 1996, 31).

Va ser enmig d'aquestes reflexions de naturalesa antropològica quan Duch va descobrir un autor que esdevingué central en la seva reflexió inicial: el romanès Mircea Eliade (1907-1986). Després de llegir el que hi havia publicat

d'aquest autor aleshores, Duch pensava que les reflexions d'Eliade sobre el mite i el símbol podien omplir aquell buit antropològic que havia detectat.⁶

Ja immers en les qüestions antropològiques —i havent acabat els estudis institucionals a Montserrat— Duch es plantejà continuar la seva formació. La seva primera opció va ser anar al Regne Unit per familiaritzar-se i estudiar l'antropologia britànica. Es traslladà uns mesos a un monestir anglès però ben aviat aquella antropologia el decebé, bàsicament pels seus discutibles pressupòsits: el lligam de l'antropologia britànica amb la ideologia colonial i la forta herència del darwinisme social.⁷

Aconsellat novament pel pare Guiu Camps, Duch optà per traslladar-se a Alemanya a cursar el doctorat en teologia. Rebé les primeres nocions d'alemany del monjo expert en lingüística Columbà Batlle.

La primera estada de Duch a Alemanya —a la Universitat de Tubinga— va estar marcada per un treball de gran intensitat.⁸ En diverses ocasions el nostre autor subratlla la duresa dels doctorats d'aleshores en la Universitat alemanya. Sota el mestratge del teòleg Max Seckler (1927) obtingué el doctorat en teologia amb un treball sobre la ciència de la religió i el mite amb especial atenció a Mircea Eliade.⁹

Els anys que Duch passà a Tubinga coincideixen amb un moment de plenitud en aquesta universitat alemanya que agrupa grans figures que

⁶ Convé notar que —en la nostra opinió— es produeix aquí un tomb important en el interessos que configuren el pensament del nostre autor. Més endavant assenyalarem que l'itinerari de Duch, més que no pas a un pla sistemàtic, respon a les demandes i els interrogants que li planteja la mateixa realitat que investiga —*die Sache selbst* en expressió de la fenomenologia. Per tant podem afirmar que és el descobriment de Mircea Eliade i la constatació de la necessitat d'una fonamentació antropològica seriosa de les ciències humanes el que duu el nostre autor a ocupar-se de ple en l'antropologia. Es produeix un primer pas de la teologia a l'antropologia.

⁷ En el capítol 4 veurem com Duch qüestiona la noció d'estructura que empren els antropòlegs britànics. A *Religió i món modern* és on Duch discuteix més àmpliament amb l'antropologia de tradició britànica.

⁸ A mig camí de la seva tesi doctoral, i també posteriorment, la salut del nostre autor es va veure afectada pel cansament i el desgast que li van causar aquell treball.

⁹ Les tesis doctorals d'aleshores —que presentava el director i no l'interessat— requerien l'elaboració d'un exhaustiu *status quaestionis* del tema que es volia tractar. És per això que la tesi de Duch té un caràcter enciclopèdic, on hi apareixen gairebé tots els pensadors moderns que hom situa sota la denominació «ciència de la religió».

influiran notablement en el nostre autor: el filòsof de l'esperança Ernst Bloch —als seminaris del qual Duch va assistir—, els teòlegs protestants Jürgen Moltmann (1926), Eberhard Jüngel (1933) i els catòlics Hans Küng (1928) i Walter Kasper (1933).

L'evolució intel·lectual de Duch en aquests anys de doctorat pot ser descrita com un aprofundiment en l'antropologia de tradició germànica¹⁰ —l'antropologia que es remunta a Max Scheler (1874-1928) i continua amb Helmuth Plessner (1892-1985) o Arnold Gehlen (1904-1976)— alhora que el guany d'algunes constants bàsiques de la seva tasca antropològica: la distinció metodològica entre estructura i història, el símbol com a artefacte decisiu i definidor de l'ésser humà, la coimplicació de mite i logos o el desig i la utopia com a motors de l'existència —tota l'herència d'Ernst Bloch.

Fruit del seu treball intens en el romanès Eliade¹¹ es produeix també per part de Duch un distanciament d'aquest autor —per raons no solament «intel·lectuals»:

Vaig començar la meua investigació essent un eliadià *enragé* i vaig acabar-la dubtant de l'ètica i la moral de la seva conducta (Chillón 2011, 193).

2.4. SEGONA ESTADA DE RECERCA A ALEMANYA

Després del seu doctorat, Duch retornà a Montserrat en un intermedi de sis anys abans de retornar a Alemanya. El nostre autor recorda aquesta estada al monestir com un temps solitari, però de gran fecunditat. Fruit d'aquest treball és la seva obra *Religió i món modern*. Aquest text —el volum del qual va ser significativament reduït per raons editorials— és una reflexió més lliure —no

¹⁰ Cal notar que Duch se sent hereu d'aquesta tradició antropològica que es distancia del darwinisme llavors imperant en les ciències socials i cerca l'especificitat de l'humà en les mediacions simbòliques.

¹¹ L'any 1983 a rel d'un seminari de doctorat a la UAB Duch publicarà *Mircea Eliade. El retorn d'Ulisses a Ítaca*. Aquesta obra pot ser considerada el balanç de la relació de Duch amb Eliade, si bé els diàlegs crítics i les objeccions a aquest autor es troben arreu de la seva obra. Podríem dir que Eliade ha estat un incentiu constant —positiu i negatiu— en la reflexió antropològica de Duch.

constreta a les exigències d'una tesi doctoral— sobre els coneixements obtinguts en la seva primera formació a Alemanya. Duch considera que aquesta obra marca un punt d'inflexió en el seu itinerari. S'hi dóna el pas definitiu a l'antropologia i s'esbossen els temes que configuraran el seu treball posterior. També d'aquesta època són alguns estudis metodològics sobre la ciència de la religió que aporten el coneixement d'autors gairebé desconeguts aleshores a casa nostra.

La segona estada de Lluís Duch a Alemanya —de 1979 a 1982— se situa a la Universitat de Münster. En aquella universitat rep l'encàrrec d'assistent pastoral d'una residència d'estudiants, una responsabilitat que l'obligarà a elaborar i predicar un gran nombre de sermons.

A Münster, el nostre autor entrà en contacte amb l'obra del filòsof Hans Blumenberg (1920-1996) un autor que proposà un nou estudi del mite i la narració. Va ser el contacte amb aquest filòsof que despertà en Duch l'aproximació al mite i el seu projecte d'una *logomítica*.

2.5. ELABORACIÓ DEL *CORPUS* ANTROPOLÒGIC I DOCÈNCIA

Després de la seva segona estada a Alemanya s'obre per a Duch una etapa intensa en què compagina la docència i la producció bibliogràfica. En aquest moment elabora les seves obres de maduresa que configuren el gruix del seu *corpus* antropològic.

Gràcies a una beca de la Fundació Jaume Bofill, Duch dedicà deu anys a investigar i escriure el seu projecte d'una logomítica. En dos volums —*Mite i cultura* i *Mite i interpretació*— Duch fa balanç de les interpretacions modernes i contemporànies del mite i proposa una antropologia que retorni a l'equilibri de *mythos* i *logos*, argumentació racional i narrativitat.

A partir de la dècada dels 90 Duch elabora —en col·laboració amb el pedagog i filòsof Joan Carles Mèlich— la seva *Antropologia de la vida quotidiana*. Una proposta antropològica en cinc volums que malda per descobrir en l'entrellat de la vida quotidiana humana aquelles històries i peripècies vitals

que configuren les estructures bàsiques de l'existència de l'ésser humà. El fil conductor de l'antropologia de Duch són el que ell anomena les «estructures d'acollida», artefactes socials i culturals que acullen l'home des del seu naixement i li permeten de viure de manera saludable (o emmalatida).

Cal destacar també la multitud d'articles que Duch ha publicat a la revista de Montserrat *Qüestions de vida cristiana*. Aquest *corpus* d'articles està compost per textos elaborats *ad hoc* per encàrrec editorial i articles que divulguen o concreten aspectes de la seva antropologia.

En paral·lel a aquesta vasta producció, Duch dedicà també temps a la docència de l'antropologia a la Facultat de Ciències de la Comunicació de la UAB, la Facultat de Teologia de Catalunya, l'Institut d'Humanitats de Barcelona, la Bibliotheca Mystica et Philosophica Alois M. Haas (Universitat Pompeu Fabra) o l'Institut del Teatre de la Diputació de Barcelona.

Menció a part mereix l'interès que la Universitat Autònoma de Mèxic —concretament els seus docents Blanca Solares i Manuel Lavaniegos— ha mostrat per l'obra de Duch. En diverses ocasions ha estat convidat a impartir seminaris i conferències en aquella Universitat, que l'ha honorat amb un volum que aplega estudis sobre la seva tasca antropològica: *Lluís Duch. Antropología simbólica y corporeidad cotidiana*.¹²

El 13 de setembre de 2011, Duch feia 75 anys —i cinquanta anys de vida al monestir de Montserrat— i rebia l'homenatge dels seus col·legues i deixebles a l'obra col·lectiva *Emparaular el món. El pensament antropològic de Lluís Duch*.¹³

¹² Lluís DUCH, Blanca SOLARES, Marcela CAPDEVILA, Manuel LAVANIEGOS, *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*, Mèxic: UNAM 2008.

¹³ Joan-Carles MÈLICH, Ignasi MORETA, Amador VEGA, *Emparaular el món. El pensament antropològic de Lluís Duch*, Barcelona: Fragmenta 2011.

3. RECORREGUT PER L'OBRA DE LLUÍS DUCH

*Potser resulta massa teatral afirmar
que el mite ha estat el tema de la meua vida.
Però no tinc cap mena de dubte que, en darrer terme,
tot el que he pensat i escrit es trobava relacionat
directament o indirecta amb el mite.*

Lluís Duch

En aquest tercer capítol ens proposem dibuixar el trajecte de l'obra de Lluís Duch. Ja hem avançat que la tasca intel·lectual del nostre autor no es desenvolupa segons un pla sistemàtic i determinat *a priori*, sinó que respon als interessos i a les problemàtiques que en cada moment va plantejant i suscitant la realitat mateixa que estudia. En aquest sentit podem afirmar que el pensament antropològic de Duch és un pensament eminentment obert i situat en el fregadís de la història i de l'esdevenir quotidià del nostre món.

En l'obra de Duch hi descobrim tres etapes, tres moments diferenciats que responen a una evolució intel·lectual coherent i pausada.

En la nostra opinió, Duch s'ocupa en un primer moment de la ciència de la religió —entesa com una fonamentació de la disciplina teològica anomenada teologia fonamental—, d'aquí passa en una segona etapa a l'estudi i a la interpretació del mite per elaborar una «hermenèutica logomítica» que respecti la interacció i la conjugació harmoniosa de *mythos* i *logos* en les peripècies històriques i culturals de l'home. Finalment el nostre autor —és la tercera etapa— s'aboca plenament a l'antropologia com a descripció i ponderació crítica d'alguns aspectes nuclears de la vida quotidiana de l'ésser humà.

Aquesta divisió tripartida que proposem no deixa de ser una lectura possible de l'itinerari intel·lectual de Duch. Subratllem, d'altra banda, que ens hem centrat en les obres fonamentals d'aquest autor i hem deixat de banda alguns estudis més marginals. Tot seguit fem un recorregut per aquestes etapes que proposem.

3.1. PRIMERA ETAPA: LA CIÈNCIA DE LA RELIGIÓ

En els primers lliuraments de la seva obra, Duch s'ocupa *in recto* de la «ciència de la religió». Amb aquesta denominació l'autor es refereix a aquella disciplina polimetòdica que vol respondre a la pregunta per la naturalesa religiosa de l'ésser humà.

D'aquesta primera etapa són la tesi doctoral *Ciencia de la religión y mito* (1974), els opuscles *Historia y estructuras religiosas* (1978) i *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea* (1979), l'obra interdisciplinària *Religión i món modern* (1984) o el recull d'articles *Transparència del món i capacitat sacramental* (1988).

Notem que l'interès de Duch per la ciència de la religió respon primerament a la seva voluntat de trobar una fonamentació per a la disciplina teològica anomenada teologia fonamental. Des d'aquesta tasca fonamentadora el nostre autor descobreix que la ciència de la religió pot esdevenir la base d'una antropologia entesa com «apologia d'allò que és humà».

Tot seguit ens proposem descriure aquesta primera posició intel·lectual de Duch. Ho farem descrivint primer aquesta visió de la ciència de la religió com a «apologia de l'humà» —fonament de la teologia fonamental— i després veient la confrontació de Duch amb la fenomenologia de la religió.

Manuel Lavaniegos —que proposa una divisió semblant a la nostra del *corpus* duquià— descriu aquesta etapa amb aquestes paraules.

[Duch es proposa] la revisió i el balanç crítics de la gènesi polèmica de la ciència de la religió, moderna i contemporània, a través de l'anàlisi de l'horitzó i els límits de la

fenomenologia de la religió (R. Otto, G. van der Leuw, C. J. Bleeker, entre d'altres) com a intent de superació de la crítica il·lustrada de la religió (per exemple en el seu text *Historia y estructuras religiosas*). Tot plegat condueix l'autor a restituir la dialèctica o tensió, en unitat i diferència, entre els plans del que és estructural, d'abast ontologicoantropològic o «transhistòric», i el que és *històric* o «configurat específicament i epocalment» per a la comprensió, per necessitat multidisciplinària, dels fenòmens polifacètics i poliglots de l'experiència religiosa (Duch, 2011, 78-79).

3.1.1. *La ciència de la religió com a renovació i fonamentació de l'apologètica*

En un article publicat en una obra d'homenatge al seu mestre de Tubinga Max Seckler és on Duch formula d'una manera més acabada aquest interès teològic de la ciència de la religió. El títol de l'article resumeix aquest propòsit: «L'aportació de la ciència de la religió a la crisi de l'apologètica».¹⁴ La ciència de la religió, aquesta és la tesi de l'article, pot esdevenir una ajuda al renovament de l'apologètica, tant pel que fa a l'objectiu com al mètode.

Si bé l'article s'adreça sobretot al servei que la ciència de la religió pot prestar a la teologia, Duch situa la qüestió en un àmbit molt més general. Per al nostre autor la situació cultural d'occident demana una «revisió dels llenguatges humans per poder expressar adequadament la nostra humanitat» (Duch 1988, 33). Duch considera que en la modernitat s'ha produït l'hegemonia indiscutida de la raó *tecnicoinstrumental*. Aquesta hegemonia suposa la primacia d'aquest llenguatge sobre altres formes humanes d'expressió que han estat sotmeses al «mutisme». En aquest context, la ciència de la religió pot ser una nova descoberta i valoració d'aquells «llenguatges oblidats» (estètic, narratiu, mític...) de l'ésser humà.

El punt de partida de la reflexió de Lluís Duch és la crisi de l'apologètica catòlica. Aquesta disciplina teològica, que consisteix en la defensa racional de la fe contra els seus detractors, s'ha vist superada per l'evolució cultural i intel·lectual de la modernitat:

¹⁴ Aquest article, que data de 1972, es troba a Lluís DUCH, *Transparència del món i capacitat sacramental*, 33-53.

En l'àmbit cristià el terme apologètica, que va gaudir d'una reputació molt elevada en l'Església primitiva, ha caigut ara en el descrèdit a causa dels mètodes emprats en els seus malaurats intents de defensar el cristianisme contra els atacs de l'humanisme, del naturalisme i de l'historicisme moderns (Duch 1988, 34).

EXCURSUS. DEFINICIÓ I DESENVOLUPAMENT HISTÒRIC DE L'APOLOGÈTICA

Hom entén el terme «apologètica» com un substantiu o com un adjectiu. Com a nom propi designa «aquella part de la teologia que té per objecte la defensa de la fe cristiana o la seva fonamentació raonable» (GEC). Altrament com adjectiu fa referència a la qualitat d'una argumentació que té com a finalitat la defensa d'alguna cosa que és criticada.

Etimològicament el mot apologia prové del grec *apologia* i significa «defensa, justificació». També el terme apologètic ve del grec *apologetikos*, que significa «defensiu» (Corominas 1980, 688).

1. *L'apologètica clàssica: els pares de l'Església*

Si bé els llibres del Nou Testament no són de naturalesa apologètica sinó narrativa i exhortativa, sí que contenen algun discurs adreçat a donar raó de la fe. En la seva professió de fe volen demostrar als jueus i als pagans que Jesús de Natzaret és el Fill de Déu i la veritat revelada als homes.

Tanmateix, tenint en compte aquests precedents, podem afirmar que l'origen històric de l'apologètica es troba en el contacte de la religió cristiana amb el món pagà, pels volts del segle II. La fe cristiana en la seva extensió es troba amb un medi cultural afaïçonat per la cultura grecoromana.

Aquesta nova situació suposa un desafiament per al cristianisme. Les creences politeistes dels pagans, les seves festivitats, la negativa dels cristians a participar en els actes de la religió oficial: tot aquest univers cultural i religiós obliga els cristians a definir-se. S'obren dues vies: una que mira de contemporitzar amb el món grecoromà en un sincretisme religiós que dilueixi

les diferències, i una altra que entra en contacte amb aquest món tot defensant i argumentant la conveniència i la legitimitat de la fe cristiana. Són els *apologistes*:

aquells escriptors eclesiàstics, laics gairebé tots, formats en la retòrica i la filosofia en els principals centres culturals de l'Imperi, els quals, durant el segle II i primeries del III, van defensar la fe cristiana dels atacs de què era objecte per part dels pagans i esporàdicament dels jueus (Pifarré 2008, 122).

La tasca dels apologistes, el model dels quals és el filòsof Justí (+165), s'adreça a defensar la fe tot entrant en diàleg amb el món pagà. Cal notar que l'apologètica clàssica no es redueix a una confrontació bel·ligerant, sinó que moltes vegades pren la forma del diàleg, l'exhortació o l'intercanvi epistolar.

Justí, per exemple, és autor de dues apologies on desenvolupa una gran obertura d'esperit. El filòsof cristià està convençut que el cristianisme és la culminació lògica dels aspectes més nobles del pensament pagà. Justí troba en les obres dels escriptors i dels filòsofs clàssics les *semina Verbi*, és a dir, les llavors del Verb, que és el Crist confessat i predicat pels cristians.

Hem rebut l'ensenyament segons el qual el Crist és el primogènit de Déu, i suara indicat que ell és el logos, del qual ha participat tot el llinatge humà. I així, els qui visqueren d'acord amb el verb són cristians, baldament passessin com a ateu, com ara entre els grecs Sòcrates i Heràclit, i d'altres de semblants. Els qui han viscut i viuen amb *logos* són cristians (Apologetes 1993, 80).

És de destacar també com a paradigma de l'apologètica clàssica la *Carta a Diognet*, una epístola anònima del segle II on es descriu amb un estil bell i acurat la manera de fer i de viure dels cristians, tot cercant punts de contacte amb la cultura pagana:

Ni per la terra, ni per la parla, ni pels costums, els cristians no són pas diferents dels altres homes. No habiten en ciutats pròpies per a ells, no parlen un llenguatge estrany ni menen la seva vida particularment allunyats de tothom. És cert que aquesta doctrina no és invenció d'ells com a fruit del talent i de l'especulació d'uns homes estudiosos, ni professen tampoc, com fan d'altres, cap filosofia humana. Tota terra estranya els és pàtria i tota pàtria els és terra estranya (Apologetes 1993, 252-253).

2. L'edat mitjana

En termes generals podem dir que l'edat mitjana és el temps de la *societas christiana*. L'organització de l'espai cultural, social i polític coincideix amb l'espai religiós. El súbdit és també alhora un fidel. En aquest context la religió aconsegueix una clara funció ordenada a garantir la cohesió social i el poder establert. El fet religiós és determinant en la configuració de la identitat col·lectiva i individual, i s'expressa en una cosmovisió cristiana que es transmet entre generacions gairebé per osmosi.

Per fer una aproximació a l'apologètica medieval podem seguir els primers passos de la *Summa contra gentiles* de Tomàs d'Aquino. Malgrat que amb aquesta elecció fem una simplificació, creiem que l'obra de Tomàs d'Aquino pot ser considerada el paradigma d'una època.

En aquest text clarament apologètic —la *Summa contra gentiles*— Tomàs d'Aquino es proposa «fer palesa la veritat que professa la fe catòlica a través de raonaments propis i eliminant els errors que li són contraris» (Tomàs d'Aquino 1952, 99).

Per assolir aquesta tasca Tomàs d'Aquino estableix dos tipus de coneixement pel que fa a les veritats que professa la fe catòlica. D'una banda hi ha aquelles veritats que sobrepassen la raó natural i que només s'assoleixen en la fe, i per l'altra aquelles veritats que es poden assolir amb la sola llum de la raó natural:

Hi ha dos tipus de veritat en el que confessem de Déu. Aquelles veritats que excedeixen totes les facultats de la raó humana, tals com que Déu és u i tri. I aquelles

veritats que pot atansar la raó natural, tals com que Déu existeix, que Déu és u i d'altres. Aquestes darreres les pot demostrar el filòsof conduit per la raó natural (Tomàs d'Aquino 1952, 100).

Amb aquesta distinció Tomàs d'Aquino posa les bases del seu projecte apològic. Apareixen dos espais, l'àmbit de la fe i l'àmbit de la raó, en els quals es duu a terme la confrontació amb els contraris. Qui són aquests contraris a la fe?

Primer hi ha els musulmans i els pagans. Amb aquests només és possible el diàleg amb la raó natural, ja que no accepten la revelació cristiana continguda en les Escriptures.

En un segon grup hi ha els jueus. Aquests comparteixen amb els cristians una part de l'Escriptura, l'Antic Testament. A partir d'aquest espai comú serà possible la discussió.

Finalment hi ha els heretges. Són els que professen la mateixa fe però que han sortit de l'ortodòxia en algun dogma.

El projecte apològic de Tomàs d'Aquino parteix de la convicció que fe i raó convergeixen en una plena harmonia. En una proposta clarament intel·lectualista el filòsof d'Aquino dibuixa una mena d'itinerari que partint de la raó natural durà a la fe. De fet, la raó natural té com a objectiu l'assentament rigorós dels *preambula fidei*, aquelles veritats que preparen i condueixen a l'acceptació de la fe cristiana.

3. *La reforma protestant*

Amb la reforma protestant s'inicia un període teològic en què les diferents esglésies cristianes competiran en la representació de l'autèntic cristianisme. En l'apològica catòlica apareix el nou tractat —necessari ateses les circumstàncies— *de vera Ecclesia*. Aquest tractat es proposa mostrar, contra les esglésies reformades, que la vertadera interpretació del cristianisme es troba en l'Església catòlica romana.

També en aquesta època, i gairebé fins a la Il·lustració, l'apologètica enfila el camí d'una major sistematització. Un clar exemple és el filòsof francès Pierre Charron (1541-1603) amb el seu tractat *Les Trois vérités* (1539) (Lacoste 2007, 514). En aquesta obra, que tindrà una llarga vigència pel que fa a l'estructura, Charron fa un compendi de les tres grans qüestions que ha de tractar l'apologètica:

1. Religió (*de religione*): «no hi ha ningú que no admeti cap religió: contra ateus i irreligiosos».
2. Cristianisme (*de vera religione*): «De totes les religions la millor és el cristianisme: contra tots els incrèduls, gentils, jueus i mahometans».
3. Església catòlica (*de vera ecclesia*): «De totes les parts que hi ha en la cristiandat, l'Església catòlica romana és la millor: contra els heretges i els cismàtics».

L'estructura tripartida de l'apologètica que proposa Charron esgota tots els àmbits on és possible la discussió i la defensa de la fe cristiana: ateisme, altres confessions religioses, altres esglésies cristianes.

En aquesta estructura la defensa de l'Església catòlica (*de vera ecclesia*) és precedida per dues parts consagrades respectivament a la *demonstratio religiosa* i a la *demonstratio christiana*. La primera, com hem vist, defensa la veritat de la religió en general, la segona la veritat del cristianisme entre les altres religions. Amb l'aparició del deisme aquestes dues demostracions cobraran més pes, ja que amb aquesta doctrina és impugnada justament la possibilitat mateixa de la fe cristiana. És per això que l'apologètica de la Il·lustració, fent front comú amb els protestants, se centrarà en la *demonstratio christiana*, assegurant la possibilitat d'una revelació divina.

En termes generals el deisme, que apareix a mitjan segle XVI, designa aquella doctrina que creu en un Déu creador, en la providència divina i en la immortalitat de l'ànima, però que refusa la revelació de Déu i, sobretot, el dogma trinitari.

En certa manera el deisme vol ser una creença religiosa estrictament racional, que despulla la religió de tots els elements emotius i populars. D'aquí la seva relació amb la religió natural, que també apareix per aquests temps amb l'obra de Herbert de Cherbury (1583-1648). Es tracta d'una religió que, fonamentada únicament en la racionalitat i apartada de la superstició i del poder dels clergues, professa la fe en un Déu únic, bo i provident, que cal honrar amb la pràctica de la virtut. Queda exclosa qualsevol manifestació de Déu, així com qualsevol acte de culte.

4. *La crisi de l'apologètica catòlica*

El segle XVIII és el moment en què l'apologètica apareix com una disciplina perfilada i definida. Curiosament aquest segle marca també l'inici de la seva decadència.

L'aparició del racionalisme i de l'empirisme suposen un nou model de societat on Déu i la religió perden el seu lloc preeminent. Déu esdevé una hipòtesi per arrodonir els sistemes filosòfics (*deus ex machina*), l'ídol de la caverna del qual s'ha de desempallegar l'home adult o simplement una idea regulativa de la raó que impulsa l'acció ètica de l'home. La religió com a pràctica humana, dins els límits de la mera raó, esdevé un revestiment empíric de la raó pràctica.

Tots aquests plantejaments suposen un fort qüestionament de la fe cristiana. En continuïtat amb el deisme és negada la possibilitat d'una revelació divina, l'home no necessita la fe per explicar el món, que esdevé autònom i suficient.

En aquest context, l'apologètica catòlica, llevat d'honroses excepcions, es tanca en una actitud defensiva. Incapaces de dialogar amb el pensament modern, els defensors del dogma catòlic apel·laven a proves extrínseques (miracles, proves de l'existència de Déu, compliment de les profecies...) per demostrar la veritat de la fe que professen. El resultat serà un discurs

decadent, altament racionalista, intemporal, desconnectat dels interessos reals de l'home il·lustrat.

El descrèdit de l'apologètica clàssica té el seu origen en la manca d'incidència del discurs apologètic en l'existència de l'home modern, a causa de no respectar les estructures bàsiques de l'humà ni tenir cap mena de comprensió per la situació històrica en què es troba ineludiblement l'ésser humà (Duch 1988, 37).

El plantejament de l'apologètica clàssica té el seu exponent més característic en el *Syllabus* del papa Pius IX. Un document de 1864 on es recullen i es condemnen ordenadament 80 proposicions que resumeixen els «principals errors del nostre temps» (Denzinger – Hünerman 1999, 752).

Els segles XIX i XX veuen agreujar-se la crisi de l'apologètica a rel de l'aparició de l'ateisme. En les seves diverses formes, l'ateisme qüestiona radicalment la conducta religiosa de l'home. És per això que l'apologètica d'aquest moment haurà de centrar-se, no ja en la *demonstratio christiana*, sinó en la més bàsica *demonstratio religiosa*: mostrar la possibilitat de la religió en general.

Els trets més importants d'aquest model apologètic que entra en crisi són:

1. Caràcter *antideista*. És un element central d'aquesta apologètica mostrar la insuficiència de la religió natural i afirmar l'existència de la revelació.
2. Intent d'establir el *fet* de la revelació divina sense tenir en compte *el sentit*. Per demostrar la credibilitat de la revelació cristiana no és necessari investigar la naturalesa de la religió, ni de la manifestació de Déu, ni de la divinitat de Crist, és suficient provar el fet de l'atestació divina que avala el magisteri. Argumentació per autoritat.
3. Pretensió de donar una *demonstració racional rigorosa*. Els signes de la revelació (miracles, profecies...) esdevenen arguments científics, al marge del seu significat creient i en un ambient antideista (Pié i Ninot 1989, 25).

En resum, la crisi de l'apologètica clàssica, seguint Duch, és un símptoma de l'ocàs d'un univers cultural:

L'apologètica clàssica no va superar la caiguda de l'*ancien régime*. Quan s'esfondrà l'estat teocràtic, el qual es trobava plàsticament configurat i, a més, permetia una «verificació» de la fe en les seves realitzacions i institucions, l'apologètica va perdre el seu *lloc social* on antany Déu es feia present (Duch 1988, 37).

Tanmateix, el segle XX veurà també com alguns filòsofs i teòlegs, conscients d'aquesta crisi de comunicació amb el món, intentaran renovar el seu discurs tot cercant un major diàleg amb les posicions modernes.

5. *La renovació antropològica de l'apologètica*

La renovació de l'apologètica és un procés llarg que culmina amb el canvi de nom de la disciplina, que passarà a anomenar-se *teologia fonamental*.

La nova apologètica abandona en primer lloc el racionalisme. No es tracta de trobar proves que convencin de la veritat de la fe i eliminin qualsevol dubte. Es tracta de fer un discurs que s'adreça a la intel·ligència i a l'afectivitat. Un discurs, d'altra banda, que sigui situat en un temps històric i en un món concrets, adreçat a persones vivents i no a intel·ligències anònimes.

En segon lloc l'objecte de la nova apologètica ja no serà primàriament el dogma que s'ha de defensar. Més aviat —acomplint un gir antropològic— hom maldarà per descobrir aquelles disposicions que poden orientar l'home cap a la transcendència. D'aquesta manera l'apologètica renovada subratllarà que l'home és un ésser *capax dei*.

Es tracta de descobrir un lligam entre l'experiència quotidiana dels homes i la realitat de què parla el missatge cristià. Cal mostrar que, al cor mateix de la vida profana, l'home fa experiència del misteri de la realitat, i que el sentit del mot «Déu» és precisament la designació d'aquest misteri (Bouillard 1973, 57).

Exponents d'aquest nou plantejament són el filòsof francès Maurice Blondel (1861-1949) o el teòleg alemany Karl Rahner (1904-1984). També en

la teologia protestant hi trobem plantejaments similars en l'obra —molt estimada per Lluís Duch— de Paul Tillich. Cal notar, tanmateix, que la nova via que obren aquests pensadors no és desconeguda en la tradició cristiana. Ja Agustí d'Hipona (354-430) dedica alguns dels seus escrits a fer una descripció *existencial* de l'ésser humà orientada a mostrar la presència del misteri i del desig de plenitud en la seva vida quotidiana.

Podem resumir aquesta nova orientació amb Duch:

La nova apologètica tendeix a *mostrar*, no a *demonstrar*, l'obertura de l'ésser humà, la qual com a fruit del *desiderium naturale* permet que les «qüestions religioses» no es plantegin com alguna cosa exterior a l'home, sinó com a factors integrants i plens de significativitat de l'estructura humana (Duch 1988, 38).

El filòsof francès Maurice Blondel se situa justament en aquesta via de renovació. Hom descriu la seva acció apologètica com un *mètode de la immanència*. Aquest mètode «facilitaria l'assentiment subjectiu de la fe mostrant el valor i el sentit de la revelació cristiana com a plenitud d'una aspiració natural i primordial de l'home» (Pié-Ninot 1989, 68).

La filosofia de Blondel, desenvolupada a la seva obra capital *l'Action* (1893), és un estudi de l'acció humana com aquell element primer i irreductible de la vida humana. «L'acció és la síntesi del voler, el conèixer i l'ésser» (Blondel 1996, 23-38).

Per a Blondel l'acció humana, empesa per un desig vital arrelat en el més profund de l'home, es troba sempre abocada a la insatisfacció. Aquesta insatisfacció deriva de la distància insalvable que hi ha entre allò que l'ésser humà desitja (*volonté voulante*) i allò fàctic en què es concreta el desig (*volonté voulue*). El desig humà és desig infinit que paradoxalment sempre s'ha de limitar al desig concret.

És aquesta dialèctica del desig humà la que dóna vigoria a l'acció com a recerca d'harmonia i plenitud. Ara bé, Blondel considera, i així culmina la seva

apologètica de la immanència, que aquesta plenitud només és abastable (o inabastable) en el sobrenatural.

Absolutament impossible i absolutament necessari per a l'home, heus aquí el concepte del sobrenatural: l'acció de l'home sobrepassa l'home mateix; i tot l'esforç de la seva raó acaba descobrint que és impotent, que no ha de lluitar inútilment. Espera cordial del Messies desconegut; baptisme de desig que la ciència humana no pot provocar (Blondel 1996 390).

La filosofia de Blondel plantejant aquesta insatisfacció perpètua de l'acció humana *mostra* —no demostra—, un camí cap a allò que és misteriós. Notem finalment que aquest mètode intenta establir lligams entre l'experiència humana i la revelació divina. Aquesta esdevé la resposta acomplerta als interrogants humans.

Vist aquest procés que ha seguit l'apologètica catòlica ens preguntem ara com la ciència de la religió, seguint la proposta de Lluís Duch, pot col·laborar al renovellament d'aquesta disciplina.

Que la ciència de la religió pugui ajudar a la renovació de l'apologètica ens obliga en primer lloc a preguntar-nos com actua la ciència de la religió.

a. La ciència de la religió

Duch entén la ciència de la religió com «aquella part de l'antropologia que estudia i analitza teòrico-pràcticament la dimensió religiosa de l'ésser humà» (Duch 1988, 43). Aquesta definició aproximativa es concreta en les tasques que ha de desenvolupar aquesta ciència :

i. «Sistematitzar, mitjançant la comparació i la comprensió, les dades (conscients i inconscients) de l'activitat religiosa de l'home» (Duch 1988, 45).

Aquest és el vessant més descriptiu, fenomenològic, de la ciència de la religió. L'antropòleg ha d'observar el capteniment de l'home religiós amb l'objectiu d'aprehendre la naturalesa i el significat d'aquest comportament.

Aquesta observació parteix de la convicció que la religió és quelcom estructural en l'home, que és sempre un possible *homo religiosus*. Més endavant tornarem sobre aquest punt.

ii. «Saber sota quines condicions històriques actualitzen els homes d'avui llur perenne i estructural capacitat religiosa» (Duch 1988, 45).

Si la ciència de la religió es fixa en un primer moment en allò «estructural», en allò perenne que hi ha en l'home, també cal que pari atenció en allò canviant i caduc. Les formes religioses històriques, expressió de la disposició de l'home a la religiositat, són per la seva mateixa naturalesa mutants i provisionals. Això suposa que la ciència de la religió ha de parar atenció a l'*avui* on es manifesta la religió.

D'altra banda, no pot estranyar que la capacitat religiosa de l'home es manifesti al marge dels llocs que hom consideraria habituals: les «religions oficials». Per a Lluís Duch les religions oficials no ostenten el monopoli de la religió. Cal, per tant, «un autèntic treball detectivesc per a descobrir on i com es manifesta la pregunta humana per allò que en darrer terme concerneix l'ésser humà» (Duch 1988, 46).

iii. «Estudiar els components essencials dels fenòmens religiosos. D'aquesta manera, el símbol, el mite, el culte, les narracions, etc. assoliran la categoria d'aspectes irrenunciables d'una antropologia exhaustiva» (Duch 1988, 47).

Aquesta voluntat d'assolir una antropologia exhaustiva exclou qualsevol mutilació de l'humà. La capacitat simbòlica és un component essencial de l'home. Massa sovint el pensament occidental ha privilegiat una dimensió de l'humà i ha sotmès les altres al mutisme. És per això, com assenyalàvem al principi, que cal repensar els «llenguatges humans».

b. L'apologia de l'humà

Feta aquesta aproximació esquemàtica a la ciència de la religió podem veure quina pot ser la seva aportació a l'apologètica.

En primer lloc Duch proposa que la ciència de la religió pot esdevenir una *crítica de la crítica de la religió*:

No és alguna cosa completament evident que la crítica de la religió instaurada pels qui Paul Ricoeur va anomenar *maitres du soupçon* (Feuerbach, Marx, Freud) sigui de fet una crítica vencedora d'*allò religiós* que hi ha en tota religió. Podria ser que es tractés d'una crítica —tan radical com vulgueu— de les formes concretes que la religió ha pres a l'Occident, és a dir i primordialment, del cristianisme (Duch 1988, 40).

Efectivament, la moderna crítica de la religió ha intentat en base a uns plantejaments filosòfics concrets revelar la natura patològica o infantil del fet religiós.

Molt resumidament podem assenyalar com Ludwig Feuerbach (1804-1872) considera que la religió és una alienació en què l'home adora una projecció dels seus anhels més íntims. Karl Marx (1818-1883) proposa que aquesta projecció deriva de la més primària alienació econòmica i té com a objectiu perpetuar-la en el temps. Sigmund Freud (1856-1939) entén la religió com la neurosi d'una consciència dissociada que lluita per imposar els seus desitjos contra l'inconscient amenaçador. Finalment, Friederich Nietzsche (1844-1900) veu en la religió la moral dels dèbils que intenten dominar i narcotitzar la moral dels forts.

Davant aquesta crítica radical la ciència de la religió malda per diferenciar acuradament les diverses formes sociològiques d'allò que és religiós. La crítica abans esmentada s'adreça a una forma històrica de la religió i l'absolutitza.

Tanmateix, la ciència de la religió ens mostra que cap forma històrica no esgota la capacitat religiosa humana:

La religió es presenta avui amb formes noves i sorprenents, que molt sovint són considerades per les ortodòxies eclesiàstiques establertes com a «irreligioses», però que examinades més d'a prop són, en realitat, noves manifestacions de la capacitat religiosa de l'home que, sigui antic o modern, és sempre un possible *homo religiosus* (Duch 1988, 41).

En aquest sentit la ciència de la religió esdevé una recuperació del tema antropològic de l'home com a ésser *capax dei*, quelcom negat radicalment per la crítica. La ciència de la religió «descobreix en l'entrellat de la vida quotidiana de l'home la coimplicació Déu-home-món» (Duch 1988, 48).

EXCURSUS. LA SECULARITZACIÓ

En diverses ocasions al llarg de la seva obra escrita Lluís Duch ha mostrat el seu escepticisme pel que fa al fenomen de la secularització.¹⁵ Podem avançar que la seva opinió és que «un canvi real de les estructures de la societat occidental no coincideix necessàriament amb el possible canvi de la *consciència personal* de l'home actual» (Duch 1988, 41).

Cal dir que el concepte «secularització» té una llarga i enrevessada història que es remunta al segle XVII en les converses prèvies a la pau de Westfalia. Des de llavors aquest concepte ha fet marrades diverses en el dret, la filosofia, la teologia o la història. Es tracta per tant d'un concepte polièdric i no fàcilment aprehensible.

Tanmateix, d'ençà de l'obra sociològica de Max Weber (1864-1920), hom entén la secularització com un model sociològic que pretén donar una explicació exhaustiva i coherent de la cultura occidental i de la seva història. Seguint Weber, diríem que la història d'occident és la història de la progressiva *desdivinització* i *desencantament* de la societat i de la cultura.

¹⁵ Vegeu LL. DUCH, *La experiència religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, 93-99; *La paraula trencada. Assaigs d'antropologia*, 107-128.

La creixent racionalització i tecnificació no significa un major coneixement general de les condicions de vida en què hom viu, sinó el coneixement o la convicció que *si es volgués* es podrien conèixer en tot moment; significa, per tant, el coneixement o la convicció que, per principi, no existeixen imprevisibles poders ocults que intervinguin, sinó que es poden *dominar* totes les coses mitjançant el *càlcul* (Weber 1992, 67).

Aquest procés culminaria en una societat en què no hi ha lloc per al fenomen religiós. Amb la terminologia d'Auguste Comte (1798-1857) la societat hauria entrat en un estadi de *positivisme* en què la ciència i el progrés explicarien per si sols i donarien resposta a tots els interrogants humans.

Duch assenyalava que aquesta visió de la història cultural d'occident conté una important càrrega ideològica: «el concepte secularització és capaç de mobilitzar en sentits diversos l'acció dels homes i dels grups socials» (Duch 1990, 140). En certa manera el concepte de secularització pot haver acomplert la funció d'una racionalitat que és sempre *conservatio sui*, un artefacte destinat a possibilitar el funcionament d'uns interessos creats.

Si molts autors van considerar que la secularització suposava una superació de la capacitat religiosa de l'home, també és cert que d'altres van procedir a una revisió d'aquest concepte. El sociòleg H. Lùbbe considera que la veritable secularització no ha suposat una superació de la religió sinó més aviat:

- 1) L'enderrocament de les defenses institucionals de les veritats religioses.
- 2) El deslligament dels drets civils de la confessió d'aquestes veritats.
- 3) La declaració de la indiferència religiosa en relació amb les teories científiques (Duch 1990, 45).

La comprensió del fenomen de la secularització per part de Lluís Duch parteix de la diferència entre la secularització de la societat occidental moderna i la possible secularització de l'ésser humà. La primera és l'autèntica

secularització, i convé notar que Duch no amaga la profunditat i la transcendència del fenomen.

La secularització suposa un canvi en els interessos, en les formulacions doctrinals i en els codis ètics de l'home. Suposa un retrocés de les esglésies oficials en la seva influència sobre la cultura i la societat. Suposa una autonomia absoluta de la ciència. Ara bé, tots aquests canvis no són altra cosa que l'evolució continuada i canviant de les formes socials. Aquestes formes socials, també les religioses, acompleixen la seva funció medidora i s'extingeixen.

Lluís Duch subratlla diverses vegades la importància del profetisme i de l'heterodòxia en les religions. Gràcies a aquells que han renovat l'experiència religiosa d'una confessió determinada, aquesta pren un nou alè i es transforma.

Resumint, doncs, Lluís Duch considera que:

Cal distingir molt acuradament la «secularització de les estructures socials», és a dir, els canvis històrics i culturals que no deixen mai de produir-se en les societats, i la «secularització de la consciència humana», és a dir, el fet que l'ésser humà hagi esdevingut incapaç de formular la pregunta religiosa (per l'origen i pel terme) a causa de la superació total de la contingència. Això darrer és tant a nivell teòric, com pràctic, impossible (Duch 2000, 178).

El fet que els llocs sociològics clàssics on, antany, l'ésser humà experimentava el sagrat hagin perdut validesa i significativitat, no significa *eo ipso* que l'home hagi perdut *a radice* aquesta possibilitat (Duch 1988, 42).

Així doncs, la ciència de la religió, realitzant una *crítica de la crítica de la religió*, esdevé una investigació antropològica que dóna accés a les categories bàsiques de l'ésser-home-en-el-món. La ciència de la religió, per dir-ho així, eixampla i aprofundeix l'ésser de l'home. Com hem assenyalat més amunt, recupera aquells llenguatges i aquelles dimensions oblidades en la comprensió de l'home. Resumint, la ciència de la religió esdevé una apologia de l'humà.

Les aportacions d'aquesta ciència es concreten en:

i. «El descobriment de l'horitzó escatològic inherent a la condició humana».

La ciència de la religió proposada descobreix en l'ésser humà una tensió continuada i vital vers un futur de reconciliació i de plenitud, una set d'infinít. L'ésser humà experimenta una insatisfacció crònica amb el present i el tangible, i cerca camins de superació. Aquesta visió de l'home enllaça clarament amb els plantejaments de Blondel més amunt exposats. La ciència de la religió pot mostrar doncs, no demostrar, l'*obertura* radical de l'home a la transcendència.

ii. Afirmació de «la capacitat simbòlica de l'home i dels llenguatges religiosos».

Aquesta necessitat humana d'anticipar la història, de fer present el futur de reconciliació anhelat per l'home, s'acompleix en la seva capacitat simbòlica. El símbol i el mite, amb una lògica pròpia, tenen la funció de *fer present* enmig de la contingència l'absolut.¹⁶

Els llenguatges religiosos són reafirmats per la ciència de la religió aportant una comprensió més àmplia (eixamplada) de l'home.

iii. «El desvelament de la connaturalitat entre allò estructural i allò possible».

La ciència de la religió té la missió d'aprofundir en l'humà. L'home, i les societats, no són només el que ara i aquí mostren, sinó també el que ara i aquí poden ser. La ciència de la religió desvela en l'experiència quotidiana de l'home «la resposta que dóna al misteri del seu propi ésser; una resposta que, en l'espai i el temps, anticipa la totalitat que està cridat a ser» (Duch 1988, 45).

¹⁶ No podem entrar aquí —ho farem més endavant— en l'exposició de la comprensió del símbol en l'antropologia de Duch. Podem avançar que el símbol és aquella capacitat expressiva humana que fa present l'absent: absent passat i absent futur. Aquesta presència *mediata* de l'*immediat* apleix en les religions una funció *teodiceica* i guaridora del viure humà. La presència de l'origen i el terme regeneren el temps. Vegeu LL. DUCH, *Religió i comunicació*, 165 i següents.

En aquest sentit Duch subratlla que l'existència humana és un misteri, carregat de possibilitats, que sobrepassa la facticitat del present. El desig i l'anhel són les forces vitals que apunten a un *homo semper maior*.

iv. Constitució de la «base humana de la revelació».

Mostrar que l'home és un ésser obert al misteri forneix la base humana per la possibilitat de la comunicació d'aquest misteri, que és el que afirmen les religions. La ciència de la religió s'atura aquí, no és la seva missió valorar o elaborar una doctrina de la revelació divina, sinó, com hem vist, posar de manifest que la conducta religiosa és genuïnament humana.

Aconseguir que les estructures bàsiques del religiós siguin assumides per l'apologia de l'humà significa afirmar que el diví no es troba al marge de l'existència dels homes, sinó, per contra, en llur mateix centre (Duch 1988, 51).

3.1.2. *La confrontació amb la fenomenologia*

Com hem assenyalat més amunt l'itinerari intel·lectual de Lluís Duch, després d'aquesta aportació teològica a l'apologètica que acabem d'estudiar, se centra en la fenomenologia. La fenomenologia ofereix a Lluís Duch una perspectiva interessant i definida per a l'estudi de l'home i de la religió.

L'aproximació de Duch a la fenomenologia es realitza a l'obra *Historia y estructuras religiosas*, de 1978. En aquest llibre Duch es proposa els següents objectius: en primer lloc descriure el panorama històric de la gènesi i el desenvolupament de la fenomenologia de la religió. Tot seguit, fa un balanç de les aportacions d'aquesta metodologia mostrant-ne les insuficiències. Finalment, Duch mostra un esbós d'una metodologia per a l'estudi de la religió que pren base en la fenomenologia alhora que en mostra les mancances i la completa.

Historia y estructuras religiosas és per tant una obra de caràcter netament metodològic. Ja en el pròleg Duch avança algunes conviccions bàsiques que guien el seu estudi.

Per a Duch l'estudi de la religió és una qüestió central en antropologia. Malgrat que la modernitat hagi arraconat allò religiós (occidental) titllant-lo d'infantil o de primitiu, la religió continua essent —perquè forma part d'allò estructural i perenne en l'ésser humà— una expressió privilegiada dels individus i de les societats. Aquesta reivindicació de Duch, confirmada per l'interès creixent en l'estudi de la religió, s'adiu amb la comprensió de l'home com a ésser *poliglòt*. Efectivament, l'home és un ésser amb una multitud de llenguatges i formes d'expressió (ciència, estètica, religió, simbologia...). Reduir els diversos llenguatges a un de sol (*monolingüisme*) o manllevar a l'home les paraules que li permeten l'exercici d'aquesta multiplicitat lingüística (*mutisme*), suposaria una mutilació de l'humà:

cal tenir present que la religió no és quelcom marginal ni en l'home ni en l'antropologia, sinó una dimensió molt important de l'expressivitat humana que cerca, gairebé sempre entre balbuces, orientar-se en el món i en la història per tal que l'home pugui comprendre i comprendre's (Duch 1978, 14).

És també una convicció del nostre autor el fet que la fenomenologia de la religió —i de fet cap mètode— no pot esgotar la comprensió de la religió i dels fenòmens humans en general. Duch defuig doncs d'antuvi un *imperialisme metòdic*. La fenomenologia de la religió s'ha de situar en diàleg amb l'antropologia i les ciències humanes establint una *sana complementaritat* que permeti accedir al polifacetisme de l'ésser humà: «aplicada amb discerniment la fenomenologia de la religió és un instrument capaç d'il·luminar i comprendre aspectes molt importants de la religió, que altrament quedarien inexplorats» (Duch, 1978, 14).

Ens proposem tot seguit veure succintament el desenvolupament històric de la fenomenologia de la religió així com la proposta metodològica de Lluís Duch, elaborada en diàleg amb aquella.

EXCURSUS. L'ESTUDI CIENTÍFIC DE LA RELIGIÓ I L'APARICIÓ DE LA FENOMENOLOGIA

1. *Inici de l'estudi científic de les religions*

És una opinió compartida a bastament que l'estudi científic de la religió comença amb la modernitat filosòfica. Les causes que duen a l'establiment de les ciències de la religió —presumptament acrítiques i independents de la tutela confessional— són molt diverses. En destacarem algunes seguint l'anàlisi de Duch.

Hom resumeix l'esperit de la Il·lustració amb aquell imperatiu que el filòsof Immanuel Kant (1724-1804) adreça a l'home del seu temps: *sapere aude!* Efectivament, la Il·lustració és el temps en què l'home —seguint també el filòsof de Königsberg— ha de sortir de la seva minoria d'edat culpable, i ho ha de fer en la confiança en les seves pròpies capacitats intel·lectuals i pràctiques: «La Il·lustració significa el naixement del pensament crític, que qüestiona les tradicions rebudes i l'autoritat tal com s'havia manifestat secularment a occident gairebé sense cap excepció» (Duch 1978, 17) .

Així doncs la Il·lustració comporta l'aparició d'una raó autònoma, alliberada dels ídols de diversa procedència que en altre temps la limitaven i la mutilaven. Aquesta raó troba el seu paradigma en el mètode científic inaugurat per Newton. La seva obra esdevé l'autoritat exemplar única en el capteniment científic, de tal manera que hom ha parlat d'un *monisme metodològic* de la Il·lustració.

Aquesta confiança de l'home il·lustrat en les seves capacitats racionals té una clara orientació pràctica. L'home il·lustrat vol humanitzar el món, fer-lo un espai de llibertat i d'autonomia on l'individu pugui desenvolupar-se plenament. D'aquí que la Il·lustració tingui un vessant pedagògic molt acusat.

No es tracta només d'avançar en el coneixement científic i intel·lectual, sinó de fer participar la humanitat sencera d'aquest progrés.

El tarannà il·lustrat té una repercussió immediata en la comprensió de la religió. El qüestionament de l'autoritat duu a una relativització progressiva de la religió oficial de llavors: el cristianisme.

Aquesta relativització resulta encara més acusada a rel dels grans coneixements sobre altres cultures i religions que aporten els viatgers amb els seus relats. Ja en el segle XVI els descobriments geogràfics van suposar un sotrac en la cultura del moment. La cosmovisió de l'home occidental es veu qüestionada. El món —abans limitat i garantit— esdevé un espai gairebé infinit que amaga un tresor de gran diversitat humana i cultural.

El segle XVIII és també el segle dels viatgers. La gran quantitat de dades que aporten aquests incipients antropòlegs que descriuen en els seus relats les diverses societats —amb els seus costums, institucions i religions— que visiten, tenen una doble conseqüència. D'una banda, la relativització i el qüestionament del valor absolut del cristianisme, que perd el monopoli del fet religiós. D'altra banda, aquesta gran quantitat d'informació que recull l'home il·lustrat suposa un repte per a la seva intel·ligència: la dispersió i la diversitat de les dades socials i culturals respon a una racionalitat última o bé és irreductible?

Aquesta pregunta és a l'origen del mètode comparatiu que neix en aquesta època. Hom intenta posar ordre en les dades recollides, reduir a una unitat racional la gran diversitat de dades empíriques. També en aquest moment històric apareixen la crítica històrica i la crítica literària com a utilitats científiques amb què hom tractarà les dades empíriques recollides. És rellevant també que comencin a aplicar-se aquests mètodes científics a la Bíblia, el llibre sagrat del cristianisme. Això suposa que l'apropament a la revelació cristiana ja no és només confessional, sinó guiat per la raó científica.

La diversitat de dades apuntada durà alguns estudiosos d'aquesta època a un cert relativisme cultural i religiós, tanmateix, l'optimisme característic de la

Il·lustració voldrà descobrir una racionalitat unificadora i explicativa de la diversitat històrica i geogràfica: la religió natural.

Efectivament, la religió natural és el gran intent il·lustrat de descobrir l'essència racional del fet religiós.

Immanuel Kant és potser el filòsof que d'una manera més acabada ha formulat aquesta teoria. Kant considera que la religió —dins els límits de la mera raó— es redueix a una fe racional (*Vernunftglaube*) en els postulats de la raó pràctica, que empenyen l'home a l'acció. El Jesús històric del cristianisme seria un profeta —d'una gran qualitat moral— de l'imperatiu categòric. Aquesta fe racional és a la base de tota religió històrica, que adorna amb històries exemplars i paràboles edificants el contingut moral essencial.

En resum el que caracteritza la religió natural:

És el racionalisme moralista que pretén ser el factor comú de totes les religions positives i de totes les filosofies realment racionals en contraposició amb les peculiaritats, les evolucions històriques i doctrinals, les guerres de religió, les baralles confessionals, els processos inquisitorials, etc. que caracteritzen, segons la mentalitat il·lustrada, les diferents religions històriques (Duch 1978, 25).

Pel que fa a l'estudi de les religions podem resumir l'aportació il·lustrada en tres punts:

1. L'aparició del comparatisme cultural i religiós —una incipient historiografia de les religions.

2. La necessitat de donar una explicació racional i monocausal a la diversitat històrica i geogràfica dels costums i de les institucions socials.

3. L'aplicació dels mètodes crítics llavors naixents —històrics i literaris— als fenòmens religiosos.

Com a gran rerefons d'aquesta empresa cultural que és la Il·lustració hi ha la confiança cega en el progrés il·limitat de la humanitat:

L'augment de la fe en el progrés significarà el trencament amb les tradicions rebudes (socials, polítiques, jurídiques, religioses...) i l'aplicació del pensament crític (procediment per hipòtesis) a tots els àmbits de la vida individual i col·lectiva. D'alguna manera, la fe dels homes d'abans en la providència divina, en el temps de la Il·lustració s'adreça al progrés (Duch 1978, 21).

2. *L'estudi de la religió en el segle XIX*

En continuïtat amb els avenços de la Il·lustració, el segle XIX és testimoni d'un gran impuls de les ciències socials —també anomenades ciències humanes. Prenent moltes vegades com a model les ciències empíriques —la física o la biologia— hom pretén descobrir les lleis que governen la vida social. A partir de l'obra de Montesquieu *L'Esprit des lois* (1748) es desenvolupa a França una corrent intel·lectual que desembocarà en les obres de caràcter sociològic de Saint Simon (1760-1825) o Auguste Comte (1798-1857).

L'adveniment i l'embranchida de les ciències socials té una gran importància per a l'estudi de la religió. Hom es preocupa sobretot de determinar la funció social del fet religiós. Aquesta funció es descobreix després d'un estudi —semblant al del científic natural— de les dades provinents de l'observació.

Aquesta *funcionalització* de la religió tindrà una gran influència en el futur de les ciències de la religió. El científic vol entendre la conducta religiosa a partir de les circumstàncies històriques i socials, de les determinacions psicològiques o de les condicions econòmiques de l'ésser humà. D'alguna manera s'intenta aprehendre el fet religiós des d'instàncies no religioses que en donen una explicació. Duch apunta que seria necessària i desitjable una «fonamentació» d'aquesta *funcionalització*, altrament no podrem escapar d'una visió utilitària i pragmàtica del fet religiós.

Notem que aquest tractament de la religió, i de fet l'aparició mateixa de les ciències socials, és una conseqüència de la mutació cultural que ha viscut occident des de la Il·lustració:

L'anàlisi de les relacions de l'ésser humà amb el sagrat no és quelcom exclusiu de la teologia o de la metafísica, sinó que s'integra en una visió global de les motivacions i de les conductes humanes elaborada per les ciències humanes. El fenomen religiós esdevé un objecte d'estudi científic en el moment precís que s'opera un singular qüestionament de les estructures del pensament i del llenguatge, i una dessacralització d'un món on l'home és més que mai l'únic mestre (Duch 1978, 28).

En el canvi de segle les aportacions d'Émile Durkheim i Max Weber ofereixen aquesta visió global de les societats i de la seva evolució històrica. Aquests autors estableixen un mètode sociològic capaç «d'aprehendre positivament la significació i la funció de la religió en la vida social al marge dels pressupòsits teològics i les càrregues afectives que en altre temps van ser el punt de partença en l'estudi dels fenòmens religiosos» (Duch 1978, 28).

Enmig d'aquesta preeminència de les ciències socials apareix alguna veu discordant com la de F. D. E. Schleiermacher (1786-1834). En els seus *Discursos sobre la religió*, Schleiermacher reivindica que les religions han de ser estudiades en la seva singularitat: «la religió només s'entén en les religions». Aquesta proposta qüestiona el principi operatiu il·lustrat referent a la religió natural. La singularitat històrica de la religió la fa un fenomen humà *sui generis* que no pot ser derivat d'un fenomen previ o d'una essència racional amagada. Schleiermacher entén les religions com l'expressió genuïna del sentiment (*Gefühl*) de dependència de l'infinit en què viu l'home.

La reivindicació de Schleiermacher té una gran importància en el seu context. Es proposa entendre la religió *religiosament*, això és, respectant la seva manifestació i amb una certa empatia. El fet religiós posseeix una lògica pròpia i respon a una dimensió única de l'ésser humà que no pot ser substituïda per cap altra.

Les ciències socials que comencen a desenvolupar-se en aquest moment històric reben una influència decisiva de l'evolucionisme. Ch. R. Darwin (1809-1882) va proposar la seva teoria de l'evolució de les espècies restringida sobretot a l'àmbit biològic. Ben aviat però hom va desenvolupar una versió

social de l'evolució: el darwinisme social. Herbert Spencer (1820-1903) es va proposar mostrar com l'ésser humà amb totes les seves produccions culturals i socials és fruit de l'evolució. Seguint Darwin proposa que la història de les cultures és la història de la seva adaptació.

Guiats per l'evolució els antropòlegs i els sociòlegs van pretendre reconstruir la història de la humanitat. Aquesta reconstrucció no va estar exempta d'un cert *eurocentrisme*, atès que la cultura occidental apareixia com l'estadi més evolucionat de la humanitat, i les cultures primitives eren supervivències d'estadis anteriors.

Pel que fa a l'estudi del fet religiós hem de dir —seguint Duch— que l'evolució hi va tenir un impacte negatiu. D'una banda perquè —fidel a la seva orientació naturalista— veia en la religió l'expressió d'una actitud infantil destinada a ser superada. D'altra banda, hom ha notat que l'evolució en les ciències socials acaba esdevenint un plantejament ideològic. L'evolucionista s'adreça al seu objecte amb un esquema intel·lectual forjat *a priori* que determina la realitat: «les societats i les races, les creences i els cultes han d'encaixar en un únic esquema monocausal de caràcter evolutiu» (Duch 1978, 30).

En resum, l'evolució —ahora que contribueix positivament a la possibilitat d'una ciència de la cultura— aporta un esquema ideològic negatiu per a les ciències socials:

L'evolució com a actitud científica ha tingut una importància enorme en la cultura occidental i, especialment, en l'estudi de la religió, ja que era una manera còmode i racional d'explicar els fenòmens religiosos, i també de desacreditar-los com quelcom propi d'una etapa inferior, salvatge, de la humanitat (Duch 1978, 32).

Concloent aquesta esquemàtica visió de l'estudi de les religions al segle XIX destaquem la consolidació científica del comparatisme i de l'historicisme.

Ja hem vist que a la Il·lustració apareix un incipient comparatisme exigít per la multiplicat de dades recollides pels viatgers i les seves narracions. En aquest moment es pretén donar un estatut científic a la comparació. El belga Eugène Goblet d'Alviella (1846-1925) proposa un triple moviment en l'estudi comparat de les religions: «1) *hierografia* (història general de les religions), 2) *hierologia* (història comparada de les religions) i 3) *hierosofia* (filosofia de la religió)» (Duch 1978, 34). Amb l'aplicació d'aquest mètode d'Alviella pensa que és possible descobrir les lleis universals i vàlides dels universos religiosos, de la seva aparició i la seva evolució.

En la seva aproximació a la religió l'historicisme intenta una «reconstrucció *geològica* de la història religiosa de la humanitat, fent ús de la coordinació dels *nivells* o *estrats* sincrònics del present amb la seva gènesi diacrònica en el passat» (Duch 1978, 35).

També s'apropen a la religió aquells historiadors que desitgen elaborar una història de les cultures o de les cosmovisions. D'alguna manera hom reconeix que la religió dóna coherència i significació als diversos elements que constitueixen les agrupacions humanes.

Lluís Duch subratlla en la seva valoració de l'historicisme que moltes vegades va ser expressió d'un *evolucionisme històric*. De fet, aquest plantejament és present en les ciències socials fins ben entrat el segle XX:

En el segle XIX l'estudi científic de la religió pren un impuls decisiu. Tanmateix, no es pot afirmar que metodològicament s'imposés una tendència determinada, si bé la majoria dels estudiosos d'aquells temps, d'una manera o altra, es van trobar sota l'influx de l'evolucionisme, l'atmosfera més difosa en aquell moment (Duch 1978, 39).

Durant el segle XIX s'erigeixen a diverses capitals europees càtedres sobre el fenomen religiós: Ginebra (1873), Amsterdam (1877), París (1879) i Roma (1913) entre d'altres. Si bé no hi havia un acord bàsic pel que fa al mètode amb què hom havia d'estudiar el fet religiós, aquestes càtedres són testimoni

d'una modernitat optimista que vol apropiarse també científicament al fet religiós.

3. *La fenomenologia filosòfica*

Hem vist molt succintament com en el segle XIX es produeixen diversos intents —més o menys reeixits— d'aproximar-se científicament al fet religiós. Aquests intents eren deutors dels diversos plantejaments intel·lectuals que dominaven el seu temps: evolucionisme, historicisme, científisme... Malgrat que aquestes idees van contribuir poderosament a la consolidació de les ciències de la religió —i de les ciències humanes en general—, també van suposar una comprensió *per se* irracional del fet religiós. Com subratlla Duch:

Durant tot el segle XIX i principis del segle XX, amb raríssimes excepcions, es va considerar la religió i, en general, els costums fins aleshores imperants com a relíquies d'un passat ja totalment superat per les conquestes i els avanços de la modernitat. La religió pertanyia a la primitivitat de la humanitat (Duch 1978, 53).

És enmig d'aquest clima positivista que apareix la filosofia d'Edmund Husserl (1859-1938) com a refús de plantejaments sistemàtics i dogmàtics en un retorn a l'experiència immediata: «a les coses mateixes».

La filosofia de Husserl passa per diverses etapes i no és fàcil fer-ne un resum. Aportem aquí tres moments de la fenomenologia que d'alguna manera la defineixen i que ens semblen decisius per a la posterior fenomenologia de la religió: l'abstenció del judici —*epokhé*—, la intencionalitat de la consciència i la intuïció eidètica.

Husserl, com ja van fer d'altres filòsofs en el passat, vol que la filosofia esdevingui una ciència estricta —*eine Strenge Wissenschaft*. Per aconseguir-ho la filosofia ha de fugir de les discussions metafísiques i dogmàtiques en què sovint es veu enredada. El primer pas de la fenomenologia és doncs l'abstenció del judici. Husserl empra la locució grega *epokhé*. Aquesta

prevenció permet que el filòsof es lliuri a la captació dels fenòmens —allò que apareix, que és donat— tal com apareixen a la consciència sense haver de qüestionar el seu estatut ontològic. Dit altrament, allò realment important no és si el fenomen té un ésser extra conscient o no, sinó que el fenomen és donat i viscut en el subjecte.

Una segona aportació de la fenomenologia és la *intencionalitat* de la consciència. Aquesta propietat de la consciència designa el moment en què es constitueix el sentit de l'objecte. La intencionalitat significa que la consciència és sempre consciència d'un objecte que es manifesta. En la vivència de la consciència hi ha dos pols que s'impliquen mútuament: el jo i l'objecte.

De la mateixa manera que Husserl rebutja un realisme metafísic amb l'*epokhé*, la intencionalitat de la consciència li permet també rebutjar un idealisme transcendental en què el subjecte és creador dels fenòmens.

Tanmateix, el moment més important de la fenomenologia és la visió de les essències (*Wesenheit*). Amb aquesta expressió Husserl designa aquella acció de la consciència en què es passa del fenomen psicològic a la pura essència: «de la universalitat fàctica (empírica) a la universalitat essencial» (Duch 1978, 56).

Convé notar que aquest és el moment més transcendent de la fenomenologia. Amb la intuïció la fenomenologia esdevé la ciència estricta que desitjava ésser. Enmig del fluid continuat dels fenòmens a la consciència, la cosa mateixa —l'objecte— es revela en el seu sentit més profund. La consciència passa de la facticitat contingent al contingut intel·ligible. I la consciència esdevé així una total obertura a tot el que es manifesta.

Ja veiem que aquest mètode fenomenològic havia de despertar l'interès dels estudiosos de la religió. La fenomenologia els permetria observar acuradament el fenomen religiós en la seva manifestació a la consciència humana i descobrir-ne el sentit profund —l'essència— en la intuïció. Cal notar a més que l'*epokhé* estalviaria al fenomenòleg de la religió la discussió metafísica sobre l'existència o inexistència de l'objecte de la religió.

4. Els fenomenòlegs de la religió

Van ser diversos autors els que van aplicar el mètode fenomenològic a l'estudi de la religió, tanmateix és Gerhard van der Leeuw (1890-1950) qui va arribar a una sistematització més acabada de la fenomenologia de la religió.

Van der Leeuw entén la fenomenologia sobretot com un mètode que permet comprendre (*Verstehen*) la religió: «La fenomenologia de la religió no és un mètode artificiós, sinó la vertadera activitat humana vital, que consisteix en no perdre's ni en les coses ni en l'ego [...] el mètode fenomenològic se situa comprensivament (*verstehend*) a la vora del que apareix i ho mira (*schauend*)» (Citat per Duch 1978, 68).

D'altra banda, l'*epokhé* proposada per Husserl permet a van der Leeuw fugir de les polèmiques sobre l'origen i la historicitat del fet religiós. La fenomenologia és així un mètode estrictament sincrònic: «la fenomenologia no sap res de l'evolució històrica de la religió; menys encara del seu origen. La seva missió consisteix a romandre lliure de qualsevol posició no fenomenològica» (Citat per Duch 1978, 69).

En la seva fenomenologia de la religió van der Leeuw distingeix tres estrats de manifestació del fenomen: 1) l'estrat de la relativa ocultació; 2) l'estrat de la progressiva manifestació; i 3) l'estrat de la relativa transparència. A aquests tres estrats els corresponen tres àmbits vitals: 1) l'experiència (*Erlebnis*); 2) la comprensió (*Verstehen*); i 3) el testimoni (*Zeugen*).

La religió es manifesta doncs progressivament en el subjecte com un fenomen experimentat, aprehès i testimoniats. Aquesta progressió que dissenya van der Leeuw és la seva pròpia versió de la intuïció eidètica husserliana. El fenomenòleg holandès entén així el mètode fenomenològic com una progressiva manifestació d'una significació que prèviament romaní oculta.

Una darrera aportació de la fenomenologia de van der Leeuw és la noció de «tipus». Amb aquest concepte designa una mena d'ideal estructural de la religió i dels diversos fenòmens que se li associen, però que només es realitzen parcialment en les circumstàncies històriques. «El tipus és un esquema

interpretatiu que permet ordenar els fenòmens històrics en la seva aparició més o menys difusa i discreta» (Citat per Duch 1978, 82).

L'exemple de van der Leeuw —que hem exposat breument— ens permet veure que la fenomenologia husserliana va tenir un ressò important en l'estudi del fenomen religiós. Veiem ara, tanmateix, els límits que Lluís Duch descobreix en aquest mètode.

En el balanç crític de la fenomenologia de la religió que fa Lluís Duch cal assenyalar, en primer lloc, que l'autor valora positivament el mètode fenomenològic: «adequadament aplicada la fenomenologia de la religió pot captar les estructures, motivacions i actituds idèntiques que es manifesten en els diversos universos religiosos, per molt allunyats que semblin» (Duch 1978, 77).

Cal subratllar també que la fenomenologia és un mètode que respecta d'una manera molt acurada l'objecte estudiat. Com ja hem assenyalat els prejudicis ideològics i metafísics són posats en suspens per aquest mètode, això fa que la fenomenologia pugui exercir una *comprensió pròpiament religiosa del fenomen religiós*.

La religió és quelcom en l'ésser humà que no pot ser derivat d'estructures més fonamentals i decisives, sinó que és una realitat que es dona en l'existència humana, siguin quines siguin les circumstàncies socioculturals de cada ésser humà concret (Duch 1978, 77).

Malgrat aquests avantatges indiscutibles del mètode fenomenològic que Duch assenjala, cal notar-ne també les mancances.

a. Aspectes que limiten el mètode fenomenològic

La posició de Lluís Duch en relació amb el mètode fenomenològic parteix de la consideració primera i bàsica que els fenòmens humans —i la religió entre aquests— no poden ser compresos per un sol mètode. Més encara, una

definició dels fenòmens humans i culturals és impossible tota vegada que — com veurem en el següent capítol— l'ésser humà i les seves produccions culturals són una tensió entre estructura i història. L'element estructural de l'home —essencial en terminologia fenomenològica— permet avançar una definició, però l'element històric fa que aquesta definició es trobi situada i circumscrita. Per a Duch no hi ha una definició *a priori* de la religió i de la cultura, sinó que hi ha definicions molt lligades a la circumstància històrica i social, alhora que atentes a allò estructural i perenne que hi ha en l'home.

D'aquest plantejament de Duch se'n segueix que la principal limitació del mètode fenomenològic és el seu essencialisme. El fenomenòleg pretén copsar el significat del fet religiós —i de qualsevol altre fet humà— en *un hic et nunc* ahistòric i ideal.

Vegem d'una manera ordenada el balanç crític que fa Lluís Duch de la fenomenologia religiosa:

i. Insuficient assumpció de la fenomenologia filosòfica.

Per a Duch els fenomenòlegs de la religió no respecten d'una manera suficient el mètode proposat per Edmund Husserl. En primer lloc els fenomenòlegs de la religió apliquen l'*epokhé* amb restriccions. Per a Husserl — com hem vist— l'*epokhé* era una suspensió de judici sobre la naturalesa ontològica dels fenòmens adreçada a escapar de les insolubles disputes metafísiques. Tanmateix els fenomenòlegs de la religió es mostren molt reticents a aplicar l'*epokhé* a l'objecte de la religió: Déu mateix. És per això que l'objecte de la fenomenologia de la religió —és així per a van der Leeuw— no serà mai el misteri o el transcendent, sinó l'acció humana en relació amb aquest misteri. Així els fenomenòlegs de la religió eviten posar-la en qüestió:

Allò que fenomenològicament tenim de Déu és exclusivament el seu reflex en l'experiència. El discurs sobre Déu no el podem entendre científicament, només podem comprendre la nostra resposta (Duch 1978, 90).

ii. Prejudicis teològics.

En el fons, aquesta impossibilitat d'una aplicació estricta de la fenomenologia husserliana obeeix a l'existència de prejudicis teològics. Van de Leeuw —i d'altres— veuen la fenomenologia religiosa com un camí que ha de portar a la fe cristiana, una mena de *praeparatio evangelica*. Podríem dir que la seva elaboració està guiada per un *a priori* confessional no controlat.

Això no significa que per a un creient sigui impossible l'estudi científic de la religió, com assenyala Duch la problemàtica que aquí es planteja no afecta només a la religió: «L'home mai pot posar entre parèntesi les seves opcions personals, que són finalment les que defineixen la seva identitat i el punt de partença d'un pensament i d'una acció creadores» (Duch 1978, 92).

En aquest sentit aquell qui vol apropar-se científicament al fet religiós — creient o no— o a qualsevol fenomen humà, haurà de ser conscient de les seves opcions prèvies intel·lectuals i ètiques indefugibles.

iii. Fenomenologia de la religió i història.

L'ahistoricitat i l'idealisme de la fenomenologia de la religió han estat unes de les crítiques més repetides entre els estudiosos de la religió. El caràcter sincrònic del mètode fenomenològic fa que la dimensió temporal quedi marginada. Wolfhart Pannenberg ho resumeix així:

els fenomenòlegs de la religió no entenen l'estructura de la vida religiosa com alguna cosa modificable. En general, les representacions, les formes culturals i les institucions s'expliquen com a formes expressives de *la* vida religiosa. Es pressuposa que la vida religiosa en els seus trets estructurals més importants ha romàs immutable en tots els temps. Des d'aquestes premisses és molt difícil explicar la significació pròpia dels fenòmens religiosos en la seves característiques històriques» (Citat a Duch 1978, 96).

Malgrat aquesta crítica encertada de la fenomenologia, Duch considera que l'aspecte històric no sempre ha de ser marginat en la fenomenologia. Aquesta metodologia —en un plantejament molt proper a Duch— entén que l'ésser humà roman el mateix al llarg del temps, hi ha en la seva constitució quelcom que transcendeix el poder dissolvent del temps:

La convicció fonamental que guia la fenomenologia és que l'home no viu només de la història, sinó que estructuralment tots els homes i totes les religions cerquen el mateix: la *salvació*, que s'especifica de manera concreta en les preguntes fundacionals que qualsevol ésser humà en un moment o altre de la seva existència s'ha de plantejar amb una serietat supracultural i encaminades a una resposta metahistòrica (Duch 1978, 99).

Aquesta convicció fonamental que Duch subratlla requereix que la fenomenologia de la religió es completi i treballi interdisciplinàriament amb d'altres ciències que sí s'apropen al moment històric de la religió.

b. Aspectes complementaris a una fenomenologia de la religió

Com acabem d'assenyalar Lluís Duch no rebutja totalment el mètode fenomenològic com un mètode vàlid i fecund per aproximar-se al fet religiós. El que subratlla Duch sobretot és la insuficiència d'aquest mètode aplicat d'una manera unívoca i absoluta. En diverses ocasions l'autor que estudiem reivindica una sana interdisciplinarietat per aproximar-se als fenòmens humans. Una complementarietat que respon al caràcter *poliglòt* i complex de l'home mateix. Aquesta proposta s'allunya d'un *imperialisme metòdic* que volgués trobar en una sola ciència l'únic mètode possible per a comprendre l'ésser humà i les seves produccions culturals.

Veiem ara aquells aspectes que en opinió de Lluís Duch completen el mètode fenomenològic:

i. Necessitat d'un estudi polimetòdic de la religió.

L'antropologia de Lluís Duch parteix de la convicció que l'ésser humà és un ésser *poliglòt*, és a dir, algú que s'expressa —*s'emparaula*— a si mateix, al món, a la natura i a Déu en una diversitat de llenguatges —científic, mític, estètic... Aquesta característica humana té com a correlat el *polifacetisme* de la realitat. Poliglòtisme i polifacetisme ens indiquen que una comprensió plena de l'home exigeix la col·laboració complementària de les diverses ciències humanes. També pel que fa al fenomen religiós, han de col·laborar les diverses disciplines que integren la ciència de la religió: sociologia, psicologia, història,... Aquesta col·laboració no és un mer amuntegament de dades disperses, sinó una col·laboració dialogant: «S'imposa en l'estudi del fet religiós un polifacetisme metodològic que sigui capaç de descobrir dialogalment els diferents àmbits significatius de qualsevol fenomen religiós» (Duch 1978, 108).

El polifacetisme humà requereix que la dimensió religiosa de l'ésser humà no sigui exclosa. Bandejar la naturalesa religiosa de l'home impediria una antropologia plena: «La religió es convertirà en un aspecte irrenunciable d'una antropologia exhaustiva i humana, tal com s'esdevingué amb Durkheim i Weber» (Duch 1978, 108).

ii. La tensió Estructura – Història.

La comprensió de l'home i de la cultura com a fenòmens històrics i alhora estructurals és una de les aportacions més originals i més fecundes de l'antropologia de Lluís Duch. En aquest treball hi dediquem el capítol següent.

Avancem que la tensió Estructura — Història com a constitutiva de l'ésser humà —i de les seves produccions culturals— permet a Lluís Duch escapar de dos plantejaments antropològics que considera insuficients. Un plantejament és l'essencialista —en algun moment també l'anomena estructuro lògic. Aquest enfocament antropològic entén l'home com un ésser determinat essencialment d'una vegada per sempre, amb unes característiques

inmutables i definides. Per a l'essencialista la història no té cap interès, ja que l'evolució i el canvi són impossibles.

A les antípodes de l'essencialisme hi hauria el plantejament historicista. En aquesta tendència antropològica l'ésser humà —i la cultura— seria el producte de la història. Entre les diverses institucions i costums, legislacions i religions, disperses geogràficament i temporalment, no hi hauria cap lligam. L'ésser humà es construeix lliurement i sense fonaments en cada circumstància geogràfica i històrica.

La proposta antropològica de Lluís Duch intenta descobrir un camí entremig d'aquests dos posicionaments. Duch considera que l'ésser humà és algú dotat d'unes disposicions estructurals que transcendeixen la història i la geografia. La humanitat de l'home és una. Tanmateix, aquesta única humanitat només s'expressa i s'endevina a través de les seves múltiples peripècies històriques i culturals. Per a Duch l'estructura sense la història no és res, i a l'inrevés.

Aquesta proposta és d'una gran fecunditat antropològica, ja que permet tenir una òptica raonada davant la immensitat i diversitat dels fenòmens humans. Pel que fa a les religions, l'aplicació d'aquesta tensió és un complement de gran valor per a la fenomenologia, un plantejament a voltes essencialista:

«La història de les religions (cultura) és el llarg procés expressiu del desig estructural (natural) de l'home per aconseguir la reconciliació amb si mateix, amb els altres, amb la natura i amb Déu en el marc de les diverses cultures (història). En l'ésser humà, l'*a posteriori* de les realitzacions culturals i històriques remet a un *a priori* original i originant, a partir del qual poden rebre la seva significació característica les diverses expressions religioses i culturals en un moment determinat de la història» (Duch 1978, 111).

iii. Els llenguatges oblidats.

Ja hem subratllat que Duch entén l'ésser humà com un ésser *políglot*. Tanmateix, aquesta capacitat humana d'expressar-se d'una manera múltiple i complementària en el transcurs de la història occidental ha resultat mutilada, de tal manera que l'home ha esdevingut *monolingüe*. Cal doncs reivindicar aquesta multiplicitat lingüística que confegeix la riquesa humana:

Els llenguatges oblidats són, en la nostra opinió, els que possibiliten el discurs humà en aquelles direccions que en el moment present, a causa de la creixent tecnocratització de l'existència humana, s'obliden i es dilueixen més fàcilment, però que estan capacitats per posar de manifest aquelles dimensions de l'ésser humà que romanen inexplorades i incapaces d'expressar-se (Duch 1978, 113).

La reivindicació dels llenguatges oblidats no és només una qüestió metodològica, sinó una necessitat genuïnament antropològica. Si l'home no pot expressar-se amb plenitud tampoc no pot viure amb plenitud. D'aquí que Duch entengui el seu estudi dels llenguatges com una apologia de l'humà en la seva pluridimensionalitat constitutiva (Duch 1978, 121).

a. Informació semàntica i informació estètica.

La cultura actual es caracteritza per la possessió d'una gran quantitat d'informació que flueix contínuament a través de multitud de vies auditives i visuals. Tanmateix, tota aquesta informació roman en l'àmbit de l'extern, l'àmbit perifèric de l'home. Es tracta d'una informació semàntica, això és, lògica, estructurada traduïble, que prepara accions.

En contraposició a aquesta informació semàntica hi hauria la informació estètica: intraduïble, subjectiva, que prepara estats d'ànim.

El comunicòleg Abraham Moles (1920-1992) —autor d'aquesta divisió entre informació semàntica i estètica— considera que la informació estètica té un caràcter irracional, connotatiu, sensual; mentre que la informació semàntica

és més denotativa, directa i objectiva. Ambdues possibilitats d'informació responen a estructures comunicatives diferents.

Lluís Duch troba en aquesta distinció la possibilitat de subratllar el caràcter poètic del llenguatge religiós, que es situaria en l'àmbit de les informacions estètiques. El discurs religiós és estètic sobretot en la seva dimensió simbòlica. A través de narracions l'home religiós comunica les seves experiències i la seva relació amb el transcendent absent.

b. La pèrdua de la imatge.

És justament aquest transcendent absent a què es dirigeix l'home religiós el que pot ser presentat en la imatge: «l'entitat *mots-sons-imatges-sentits* és la més apta per a figurar allò infigurable, per a imaginar allò inimaginable, per a formular allò informulable, presentant-se com un prisma on tot pot cristal·litzar» (Duch 1978, 11).

La necessitat primera de l'*homo religiosus* és fer present l'absent —passat i futur. Aquesta presència és possible en el símbol, en la imatge poètica. La imatge entesa amb aquesta profunditat poètica és evocadora, oberta, portadora de significació. Com assenyala Gadamer: «La imatge és un esdeveniment de l'ésser, un esdeveniment on l'ésser aconsegueix una manifestació plena de sentit» (Citada per Duch 1978, 128).

Tanmateix, en la línia dels llenguatges oblidats, la dimensió poètica de la imatge també pot perdre's:

La pèrdua de la imatge és la pèrdua dels llenguatges evocatiu i icònic que en la llarga història de la humanitat han permès als homes i a les dones cercar la seva identitat personal i col·lectiva més enllà del caos polític econòmic i religiós de cada moment històric» (Duch 1978, 116).

c. L'estètica.

La informació estètica i la imatge poètica ens situen en l'àmbit de l'estètic, un àmbit necessari per a l'home (religiós). La percepció estètica escapa a l'àmbit del judici racional, el comportament interessat i l'acció utilitària. L'estètica és el lloc de la gratuïtat i de la comunicació d'aquelles significacions que configuren la identitat humana.

L'estètica és el llenguatge no interessat que diu les dimensions oblidades, no disponibles i inaccessibles per la via demostrativa de la realitat (Duch 1978, 120).

Amb aquesta reivindicació dels llenguatges oblidats s'acaba la confrontació de Duch amb la fenomenologia de la religió. Com hem assenyalat aquest mètode és insuficient si no s'aplica en una complementarietat amb altres ciències humanes i si no para atenció a aquelles dimensions oblidades de l'humà.

Fent-ho així s'aconsegueix un mètode *sociofenomenològic* capaç de ser una apologia de l'humà, una defensa de la pluridimensionalitat de l'home:

La fenomenologia de la religió pot arribar a ser una apologia de l'humà en la mesura que porti la seva col·laboració en el descobriment de la polifonia innata de l'ésser humà. [...] Comprendre la unitat en la diversitat, la totalitat a través de les parts, la realitat amb l'ajuda dels símbols, són tasques que avui com mai mereixen amb justícia el nom d'apologia (Duch 1978, 122).

3.2. SEGONA ETAPA: EL PROJECTE D'UNA LOGOMÍTICA

La segona etapa que hem proposat per copsar l'itinerari intel·lectual de Lluís Duch se centra en la qüestió del mite. Més exactament en el projecte d'una *logomítica*. Gràcies a una beca de la Fundació Jaume Bofill, el nostre autor realitzà —durant gairebé una dècada— una aprofundida investigació sobre les qüestions centrals del mite i de la seva interpretació en la llarga història del pensament antropològic. Aquest treball quallà en els dos volums —l'autor volia que fos un i subratlla sempre la unitat de l'obra— *Mite i Cultura. Aproximació a la logomítica I* (1995) i *Mite i Interpretació. Aproximació a la logomítica II* (1996).

Convé assenyalar ja des de l'inici que la qüestió del mite no és per al nostre autor una qüestió específica o marginal de l'antropologia. Per a Duch el mite en la seva *coimplicació* amb la racionalitat —el *logos*—, pot esdevenir el nucli decisiu de l'antropologia *überhaupt*. Situar exclusivament l'accent en allò mític o en allò racional —com s'ha esdevingut adés i ara en el pensament occidental— determina una concreta visió de l'home i de l'univers social.

La primacia indiscutida de la racionalitat i del *logos* aboca l'ésser humà i la societat a una vida «dins els límits de la mera raó», on és impossible la crítica, la utopia o la imaginació de mons alternatius. Amb paraules estimades per Duch, el monopoli lingüístic de la racionalitat duu a un «pensament amb regulació ortodoxa», a un «final de trajecte canònic».

Però la primacia del mite resulta igualment perillosa. El mite, entès com un relat simbòlic que ens ajuda a habitar el món, és sempre un artefacte provisional, sotmès a les contextualitzacions i reinterpretacions constants que ens imposa la temporalitat. El mite quan es presenta com un relat absolut pot esdevenir un ídol. El teòleg Paul Tillich caracteritza aquesta idolatria del finit com l'expressió més vehement d'*allò demoníac*.

Veurem doncs, tot seguit, quina és la proposta *logomítica* de Lluís Duch. En l'itinerari intel·lectual que venim descrivint, després d'un ús ancilar de l'antropologia —l'antropologia com a fonamentació de la teologia— el nostre

autor s'aboca plenament a l'antropologia des de la perspectiva del mite. Aquesta ocupació enllaça clarament amb la qüestió de l'antropologia com a «apologia de l'humà», que ens ha ocupat en el darrer apartat. La reivindicació del poliglòtisme inherent a l'ésser humà —complementarietat de mite i logos— és una defensa de la seva plenitud i una denúncia de la unilateralitat i de la parcialitat d'algunes antropologies. Els «llenguatges oblidats» de què parlava Duch en la dècada dels setanta són ara recuperats en la proposta logomítica.

Manuel Lavaniegos descriu així aquesta segona etapa:

[Lluís Duch duu a terme] l'examen i balanç genealògic dels models d'interpretació del mite (Malinowski, Nietzsche, Freud, Lévi-Strauss, Creuzer, Herder, Schelling, Cassirer, Eliade, Blumenberg, Hübner, entre d'altres) en l'esdevenir de la cultura occidental, que al mateix temps li serveixen per analitzar els models antropològics que hi ha al darrere. Com el mateix Duch explica, en aquesta àrdua singladura descobreix i aconsegueix superar la doble fal·làcia o equívoc de les concepcions que afirmen «el pas del *mythos* al *logos*» en la perspectiva *des-mitificadora* racionalista o «el pas del *logos* al *mythos*» en la perspectiva *re-mitificadora* típica dels romanticismes. El nostre autor, en contrast amb totes dues, proposarà una visió hermenèutica *logomítica* en permanent oscil·lació per poder comprendre la interpretació i coreferencialitat d'una cosa en l'altra i de l'altra en l'una, del *mythos* en el *logos* i del *logos* en el *mythos*. Interacció conjugada entre l'argumentació racional i la narrativitat imaginària, entre intel·lecció i afectivitat, capaç de confrontar una unitat de món amb sentit en la qual s'entrellacen l'home, el cosmos i els déus. Perspectiva *logomítica* capaç, també, de transcendir les antinòmies unilaterals, unidimensionals, en la intel·lecció de la crisi cultural contemporània d'Occident i de donar compte de l'ambigüitat de la seva potència susceptible de donar lloc tant al millor com al pitjor (Duch 2011, 79-80).

El projecte *logomític* de Lluís Duch comença postulant insistentment la complementarietat i la coimplicació del *mite* i del *logos*: «L'ésser humà s'expressa alhora i de forma indestriable a través del *mythos* i del *logos*, de la

imatge i del concepte, de processos imaginatius i de processos abstractius» (Duch 1995, 5).

Aquesta és la tesi central de l'obra que analitzem. L'autor l'avança ja des del començament i es proposa fonamentar-la antropològicament:

analitzant alguns aspectes importants de les relacions i de les múltiples coimplicacions i exclusions de mite i logos. Fent així una detallada investigació de les dues direccions interpretatives de la realitat humana posades en circulació, respectivament, pel mite i el logos (Duch 1995, 9).

D'antuvi en el pensament occidental hi ha hagut un prejudici operatiu, un «costum del pensament», que proposava llegir la història com un progressiu pas del mite a la racionalitat. Totes les il·lustracions de signes diversos han maldat per considerar infantil o patològica la capacitat mítica de l'ésser humà. Tanmateix, la reivindicació de Duch no és una defensa aferrissada i unívoca del mite, sinó una anàlisi antropològica que vol subratllar la necessària col·laboració de mite i logos com una expressió de la complexitat humana:

Allò que hom expressa per mitjà del *mythos*, roman en el mutisme, en la inexistència, quan hom es proposa d'atorgar-li un llenguatge lògic. I, d'una manera exactament equivalent, la propensió a la mitificació del *logos* condueix a tota mena d'aberracions i de pseudodeificacions. Aleshores hom lleva al *logos* allò que el constitueix com a tal: la possibilitat de criticar i de criticar-se, el manteniment en la corda fluixa entre «hipòtesis a verificar» i «hipòtesis verificades» (Duch 1995, 8).

L'anàlisi antropològica del mite és per a Duch una possibilitat de copsar la natura poliglota de l'ésser humà. Veient els models interpretatius del mite que s'han succeït en la història, el nostre pensador aconsegueix una visió integradora de la capacitat mitopoiètica i la disposició lògica de l'ésser humà.

Aquesta complementaritat té conseqüències pràctiques evidents. Tots els totalitarismes han volgut fonamentar-se en una ortodòxia del *monologisme* o

del *monomisme*. Per a Duch l'equilibri que venim apuntant té conseqüències beneficioses per al viure quotidià de l'home:

El joc de complementarietats edificat per mitjà del *mythos* i del *logos*, malgrat llurs suposades irreductibilitats, permet una expressió integrada i integradora del polifacetisme humà i, en conseqüència, un creixement harmònic i ponderat tant de l'individu com de les societats (Duch 1995, 11).

Abans de tractar les implicacions antropològiques del mite i del logos el nostre autor aborda tres qüestions introductòries de gran interès com són el lloc del mite en l'antropologia, la seva definició i la seva etimologia i la interpretació del mite en la llarga història del pensament occidental. Les analitzem tot seguit.

3.2.1. *Qüestions introductòries a l'entorn del mite*

a. El lloc del mite en l'antropologia

i. La contingència i el llenguatge fonaments estructurals del mite¹⁷

L'antropologia britànica del segle XIX va mostrar una preocupació gairebé obsessiva per la qüestió dels orígens. Hom es preguntava per l'origen de la religió, del llenguatge, de la societat i també del mite. Duch considera que aquesta pregunta no és tant important com el fet de subratllar que la disposició mítica de l'home és quelcom que pertany a la seva estructura més íntima. Forma part del fet de ser home l'elaboració d'artefactes simbòlics i mítics.

Aquesta capacitat humana respon a la seva condició ineludible d'ésser finit i instal·lat en el temps i en l'espai. Més endavant veurem com Duch anomena aquesta situació humana com la seva «condició adverbial». L'home sempre està situat, contextualitzat en una concreció històrica i geogràfica.

¹⁷ A la segona part del nostre treball fem una anàlisi sistemàtica de l'antropologia duquiana. És per això que ara no analitzarem exhaustivament alguns temes (contingència, llenguatge), sinó que només els apuntarem en el context del mite.

Efectivament, la finitud radical humana, la seva contingència com a estat natural, és la base estructural de la qual sorgeix el mite.

Contingència significa que la vida humana està sempre amenaçada per la possibilitat certa del caos i del desordre —allò que els sociòlegs anomenen l'*anomia*; que la vida humana es desenvolupa en una dolorosa *irreconciliació* amb el món, amb els altres i amb Déu.

En la seva finitud, l'ésser humà descobreix també que hi ha qüestions i preguntes que són refractàries a qualsevol intent d'il·lustració racional: el dolor, la injustícia, la mort. Són les preguntes «fundacionals». El mite intenta descriure, interpretar i respondre els interrogants que planteja la vida humana:

Les successives experiències mítiques que han fet els homes de tots els temps constitueixen, en darrer terme, un senyal de la ininterrompuda recerca del sentit més pregon de l'existència humana; una mostra, sovint molt ambigua, de l'experiència dels valors que romanen, malgrat els canvis, i una prova, finalment, de la continuïtat del món, malgrat els estralls provocats per les variadíssimes manifestacions de la contingència (Duch 1995, 21).

Davant del perill de ser pres en el caos, l'home ha de desenvolupar estratègies i praxis —sempre provisionals— per dominar aquesta ineludible contingència. El mite s'inscriu en aquestes praxis i té per això una clara funció *teodiceica* o terapèutica:

L'ésser humà per fer front a les desfiguracions i als enterboliments que provoca la imparable marxa de la seva existència, cerca en tot moment de configurar-se de nou amb la perfecció dels orígens, de resituar-se al bell mig del corrent, sovint torrencial i destructor de la vida quotidiana (Duch 1995, 28).

Tanmateix, la contingència sola no pot donar raó del mite i de la capacitat simbòlica estructural humana; cal parar esment també a la seva capacitat lingüística.

L'home és també estructuralment un ésser que *emparaula*, és a dir, algú que configura el (seu) món que per mitjà de l'ús del(s) llenguatge(s). La paraula humana —tant en la seva dimensió *mítica* com *lògica*— té una funció cosmitzadora. La paraula ordena el món i el fa habitable.¹⁸

ii. L'home com a trajecte hermenèutic i la seva polifonia

Ara bé, la comprensió de l'ésser humà com a ésser radicalment contingent i com a *homo loquens*, ens obliga a reflexionar sobre dos aspectes centrals en relació amb el mite: la naturalesa hermenèutica de l'emparaular humà i la diversitat de llenguatges —polifonia— que empra l'home en el seu emparaulament.

La naturalesa finita —i ambigua— de l'ésser humà significa que la seva paraula també participa d'aquesta finitud. La paraula humana no és absoluta. Això implica que el discurs humà es troba sempre contextualitzat, necessitat d'una interpretació, d'una traducció: «El mite ha de ser reinterpretat en funció de les noves variables que sorgeixen en els trajectes vitals dels individus i de les col·lectivitats» (Duch 1995, 18).

Duch assenyala així que l'home ha de ser entès com un «trajecte hermenèutic». Exercir l'«ofici d'home» significa endegar processos —sempre provisionals— d'emparaulament de la realitat, d'interpretació del món, dels altres i de Déu. I allò que cancel·laria definitivament el trajecte hermenèutic seria el «final de trajecte canònic». El final suposa que ja no hi ha lloc per a la interpretació, que el temps i l'espai —la historicitat— han estat bandejats. Llavors la paraula —el mite o el logos— esdevé fixa i en comptes d'oferir un sentit el que fa és imposar-lo dogmàticament: «La fixació definitiva del mite, com la del Desig, comporta la seva desaparició com a tal» (Duch 1995, 20).

Ja hem assenyalat la centralitat de la paraula en la comprensió antropològica de Duch. Cal emfasitzar, tanmateix, que la paraula humana és sempre

¹⁸ Aquesta dimensió *cosmitzadora* de la paraula apareix significativament al llibre bíblic del Gènesi quan el primer home, Adam, dóna nom a les criatures (Gn 2,19). Aquest acte de donar nom és expressió de *cosmització*, de creació d'ordre, de configuració d'un món.

polifònica, irromp diferenciadament i complementàriament com a *mythos* i com a *logos*.

Aquesta complementarietat és necessària per no tenir una visió mutilada l'ésser humà, el qual és sempre complex i ambigu: «L'home té necessitat de diccions i d'accions complementàries a causa dels múltiples plans a través dels quals mai no deixa de moure's la seva humanitat» (Duch 1995, 30).

La reivindicació duquiana del poliglòtisme radical de la paraula humana ens recorda vivament la seva apologia de l'humà. L'home mai no pot restar tancat en un final de trajecte o en una comprensió parcial del seu ésser. L'home és — com deien els clàssics— *semper maior*:

Hi ha una inalienable dimensió mítica en tot ésser humà. Justament perquè les possibilitats reals de l'existència humana romanen sempre amagades i, a més, són infinitament superiors a allò que hom pot tematitzar conceptualment, percebre històricament i experimentar en cada moment concret (Duch 1995, 19).

b. La definició i l'etimologia del mite

Entre les qüestions introductòries a l'entorn del mite cobren especial importància el tema de la definició i de l'etimologia. Ambdues qüestions, malgrat que semblen revestir un caràcter científic i asèptic notable, tenen importants càrregues ideològiques. Hom ha assenyalat que l'antropologia —i en generals les ciències de l'esperit— té molt de filosofia i de confessió.

Cal assenyalar, així mateix, que constantment opera a occident una oscil·lació perversa que voldria reduir el mite al logos o bé *remititzar* les idees. Aquest plantejament excloent és justament el que el nostre autor vol evitar.

En qualsevol cas, els inicis de la investigació sobre el mite estan marcats per aquell «costum del pensament» que suggereix que el mite és quelcom destinat a ser superat i que pertany a una etapa infantil de la humanitat. Els primers investigadors dels universos mítics, imbuïts per l'esperit de la Il·lustració, convergeixen a considerar que:

les mitologies del pobles primitius no han fet altra cosa que narrar llur pròpia decadència moral i intel·lectual; una decadència que ha tingut lloc perquè, dissortadament, hagueren de fer llur camí històrico-cultural sense el guiatge suprem i terapèutic de la raó, de tal manera que, vistes les coses des de la perspectiva de l'època de les llums, era alguna cosa prou evident que aquests pobles, inevitablement, hagueren de submergir-se en les foscos dels mites, és a dir, en la corrupció i en la ignorància més abjectes (Duch 1995, 40).

i. La definició del mite

Duch considera la qüestió de la definició del mite és un atzucac. La definició del mite resulta problemàtica perquè d'una banda tota definició és fruit d'una perspectiva i d'una abstracció, i de l'altra perquè el mite revesteix una complexitat de diferències i modulacions que difícilment poden ser apreheses en una definició.

El nostre autor subratlla en primer lloc que tota definició és una abstracció. Això significa que l'investigador necessita forçosament abstroure —oblidar les diferències i les particularitats— per poder concretar. El filòsof francès Henri Bergson parlava de la «paraula brutal» que delimita i dissectiona per tal de definir.

D'altra banda el nostre autor també apunta que el mite és alguna cosa que per la seva mateixa natura escapa a tota definició

La significació del mite s'intueix més que no pas es defineix, pertany a l'àmbit de l'implícit més que no pas al de l'explícit, suggereix més que no pas afirma, impregna subreptíciament més que no pas es deixa deduir per mitjà dels mecanismes lògics habituals (Duch 1995, 37).

El mite escapa a qualsevol definició perquè en si mateix és un desafiament al caràcter objectivador i dominador de la raó:

El mite no pot identificar-se completament amb cap definició perquè una de les seves característiques fonamentals consisteix a establir, en el subjecte humà, una certa anul·lació de les distàncies respecte a les «objectivitats» de l'existència (Duch 1995, 46).

Davant d'aquestes dificultats significatives Duch considera que els diversos esforços encaminats a definir el mite fracassen si pretenen donar una definició definitiva i tancada. Definir el mite —com definir l'home i els artefactes humans i culturals— és una tasca sempre oberta i sotmesa a les revisions que imposa la naturalesa ambigua i adverbial de l'ésser humà.

Essent doncs conscient d'aquests esculls per a la definició Duch proposa dues acotacions pel que fa a la definició del mite: la seva dimensió fonamentadora i la seva funcionalitat social. Aquests dos aspectes —molt lligats i pròxims entre si— permeten apropar-se d'una manera més o menys reeixida a la definició del mite.

Manfred Frank —un estudiós del mite molt estimat pel nostre autor— apunta que tot mite, prenent formes literàries i modulacions molt diverses aconsegueix una empresa de *fonamentació* i de *legitimació*. Però, i això és el que és central, no ho fa d'una manera causal i apodíctica, sinó per una relació amb el *sagrat*.¹⁹

Hem assenyalat més amunt que el mite té una funció teodiceica, cosmitzadora. El mite aporta una unificació i una estabilització al torrent caòtic del viure humà, detura el pas envellidor i envilidor del temps. Tanmateix el que és màximament rellevant és la manera com actua el mite. L'artefacte mític no avança causalment i demostrativament com ho fan les ciències empíriques, sinó que es remet a una immediatesa original amb els principis fonamentadors i legitimadors de la vida individual i col·lectiva: amb el sagrat.

¹⁹ No podem abordar aquí la qüestió antropològica oceànica i laberíntica del sagrat. Anotem només —amb Duch— que «L'home, antic i modern, mai no deixa de posseir un lligam amb el seu sagrat, el qual, en la diversitat dels espais i els temps, es configura diversament» (Duch 1995, 52).

En les narracions mítiques alguna cosa ja existent en la natura o en la humanitat és relacionada amb una esfera del sagrat i, per mitjà d'aquesta relació, queda fonamentada (Duch 1995, 53).

D'acord amb aquestes aportacions —amb paraules de Ricoeur— entenem que el mite no explica sinó que més aviat *des-cobreix* i *des-vela* narrativament.

El caràcter fonamentador i legitimador de les mitologies ens obre la temàtica de la funcionalitat del mite. L'estudi del rendiment pragmàtic que el mite ofereix a l'organisme social és una aproximació que permet evitar l'espinosa qüestió de l'essència del mite.

Tot subratllant el caràcter multifuncional del mite Duch assenyala quatre funcions bàsiques de les mitologies:

- Funció màgico-religiosa. Transmissió de veritats de tipus religiós i establiment de criteris decisius sobre la culpa i la innocència.
- Funció de cristallització de les normes ètiques i jurídiques
- Funció ideològica. Narració dels orígens de l'actual ordre natural i social.
- Funció literària. Establiment dels textos primitius i canònics d'una societat.

Creiem que hem posat de manifest que la definició del mite és una empresa difícil, sobretot quan s'intenten evitar simplificacions i abstraccions massa fàcils. Potser per això Duch insisteix a salvaguardar i reivindicar les diferències.

En resum, el mite en la seva funcionalitat diversa, a compleix una empresa fonamentador i legitimadora, i ho fa per la via de l'*experientia* i no de l'*experimentum*.

El mite, a través del seu discurs *visionari*, és l'encarregat d'aportar una base experiencial als interrogants fundacionals de l'existència humana, els qual es caracteritzen, fonamentalment, per llur caràcter dilemàtic, contradictori, inaprehensible en una sola direcció (Duch 1995, 83).

ii. L'etimologia del mite

L'etimologia del terme mite ens remet clarament al món grec. Lluís Duch ens avança que no hi ha un acord ni uns resultats unànimement acceptats sobre aquesta qüestió, més aviat hi ha una certa obscuritat persistent que plana en els orígens d'aquest mot.

Sense entrar en les discussions que s'alcen entorn de l'etimologia del mot mite donem els resultats que el nostre autor creu més sòlids.

Duch considera que la paraula mite i la paraula logos signifiquen originàriament el mateix, això és, paraula:

Estem convençuts que és possible afirmar amb arguments convincents que, originàriament, *mythos* significava el mateix que *logos*: paraula, discurs parlat. [...] *Logos* designa la paraula com a pensada, significativa i argumentadora; *logos* es referiria a la paraula del càlcul, de l'anàlisi mental, de l'avaluació, de la reflexió, de la discussió. El mite com a paraula, en canvi, es relacionaria amb allò que ha d'esdevenir-se o amb allò que s'ha esdevingut, és a dir, el mite indicaria la paraula poderosa, autoritativa, autoevident, reveladora de la divinitat, que crea amb poder i ppenitud allò que evoca (Duch 1995, 58).

D'acord amb aquesta proposta etimològica que defensa Duch, mite i logos es revelen originàriament com dues direccions —no necessàriament enfrontades— de l'acció *emparauladora* de l'home. No es tractaria tant de dues formes oposades i irreconciliables de discurs, com de dues formes de coneixement i d'exercici lingüístic.

També d'acord amb aquesta etimologia, perd valor el prejudici repetit fins a la sacietat del pas del mite al logos que també apareix a Grècia.

Sembla que ja en l'obra dels presocràtics —segle V a. C.— la noció de mite va assumint progressivament la significació negativa d'allò fals, mentider, història falsa.

Aquesta significació negativa no és deguda a un suposat pas del mite al logos. Es deu més aviat a una racionalització del mite. Heràclit i més endavant Plató —que manifesta una actitud ambigua en relació amb el mite— consideren que la seva producció narrativa i filosòfica respon al mot logos, però els temes que tracten són genuïnament mítics.

Podríem dir doncs que la incipient filosofia grega escull una forma expressiva determinada, una elecció que té notables conseqüències:

[al final de món grec] la proximitat, la germanor inicial entre *mythos* i *logos* queden definitivament rompudes: ja no hi ha ni comunicació ni complementarietat entre les dues menes de discurs: escollir un tipus de llenguatge significa des d'ara, acomiadar-se de l'altre (Duch 1995, 73).

c. La interpretació del mite

És un fet prou evident, encara que sovint hagi tingut tan sols una influència «subterrània», que la història occidental ha estat dominada (i, molt possiblement, encara ho està) en àmplies seqüències del seu desenvolupament per contraposicions irreductibles com, per exemple, *mythos* – *logos*, imatge – concepte, ciència – saviesa, il·lustració – romanticisme, fe – raó, ciència – tècnica; contraposicions que es fonamentaven en la presumpció que, en el fons, entre *mythos* i *logos* no hi havia cap mena de continuïtat, sinó que es tractava senzillament de dues esferes discontinues (com, per exemple, «minoria» i «majoria d'edat de la humanitat», «esclavatge» i «emancipació», «tenebres» i «llum», etc.) que no es relacionaven per via de coimplicació, sinó de negació: la negació del *mythos* era la condició de possibilitat del *logos*, i a l'inversa (Duch 1995, 89).

Aquesta llarga citació de Duch ens dóna la clau interpretativa per aproximar-nos —molt esquemàticament— a la història de la interpretació del mite en el pensament occidental. Aquesta història ha estat marcada malauradament per una progressiva confrontació i l'exclusió de mite i logos.

Hom ha dit fins i tot que aquest plantejament és un «costum del pensament» a occident.

L'estudi del mite —que pren embranzida amb l'aparició de les ciències humanes— començà sota el signe de la incomprensió. La Il·lustració primer i el darwinisme social després van propiciar una visió negativa del mite, que esdevé allò escandalós, prerracional o irracional, infantil. Tanmateix ja a l'antiga Grècia hom va mostrar (des)interès pels universos mítics.

i. El mite a Grècia

És un tòpic consolidat de la història de la filosofia —forjat a la Il·lustració— que a la Grècia clàssica es va donar el pas —irreversible— del *mythos* al *logos*. Aquest pas seria l'origen del pensament filosòfic. S'abandonaria un discurs irracional i imaginatiu en benefici d'una recerca racional i metodològica de la veritat.

El tòpic ens diu també que aquest pas s'hauria consolidat amb Heràclit, el qual hauria definit un discurs racional decantat del discurs mític.

Quan ens ocupàvem de l'etimologia del mot mite ja hem tingut oportunitat de parlar del mite a la Grècia clàssica. Assenyalem ara només que la interpretació de la història del pensament que propugna del pas del *mythos* al *logos* és un esquema que neix a la Il·lustració i es consolida amb el darwinisme social i que —com veurem més endavant— té unes fortes dosis ideològiques. Com repeteix diferents vegades Duch tota raó és una *conservatio sui*, és a dir, es mou també per qüestions autobiogràfiques i interessos de poder.

ii. Mite i cristianisme

La relació del cristianisme amb el mite no és unívoca. En qualsevol cas els mites —que gairebé sempre són identificats amb les narracions paganes— apareixen com un cos estrany que s'oposa a la veritat salvadora. Algun autor ha arribat a afirmar que també amb Crist es donaria un pas del mite al *logos* —s'entén del discurs mític grec al *logos* salvífic cristià.

Els pares de l'Església —principalment els apologetes— van combatre la saviesa grega —i el seus mites— com unes històries buides, irreconciliables amb la veritat bíblica, mancades d'honorabilitat.

Sant Agustí (354-430) critica les mitologies en el seu caràcter politeïsta. El mite apareix com una creació humana marcada per l'antropomorfisme dels déus, obra finalment del dimoni, l'enemic que vol seduir i sotmetre l'home.

En resum com afirma un estudiós de la història de la interpretació dels mites: «Vistes les coses d'una manera global pot afirmar-se que l'Església de tots els temps roman ferma en la seva posició: el Logos del Nou Testament no s'avé amb el mite» (Duch 1995, 104).

iii. Mite i Il·lustració

Malgrat l'innegable interès pels costums, la religió i els sistemes de valors dels pobles no europeus que mostraren, per regla general, els il·lustrats, hom no ha d'oblidar que la Il·lustració, tot reprenent la tradicional animadversió del judaisme i del cristianisme envers els mites, es comportà críticament (i sovint despectivament) amb tots els mites i, endemés, en un segon moviment, va fer una aplicació concreta de la seva *crítica general als mites* a les mitologies de la religió jueva i de la religió cristiana. D'aquesta manera començava la gran crítica de la religió cristiana, que assoliria el seu punt àlgid en el segle XIX i en els primers decennis del segle XX (Duch 1995, 108).

És en el temps de la Il·lustració que es proposa i es consolida l'esquema històric que proposa el pas del mite al logos. Aquest pas irreversible seria un alliberament afortunat que s'inscriuria en el marc més general del progrés continu i ascendent de la cultura occidental. Curiosament —tal com diu Duch— la incipient aversió cristiana i jueva envers els universos mítics acaba girant-se en contra d'aquestes dues religions, que veuen com la Il·lustració denuncia els seus alts components mítics.

Duch considera paradigmàtica del pensament il·lustrat l'obra del filòleg Christian Gottlob Heyne (1729-1812). Aquest autor considera que el mite ha

estat sempre i arreu una expressió primitiva de l'ésser humà, de la infantesa de l'home: *infantia generis humani*. Per a Heyne a través d'imatges i narracions il·lusòries l'home primitiu expressa d'una manera precientífica i preliterària els pocs coneixement que acumula.

Per al filòleg il·lustrat la infantesa del gènere humà, que és a l'origen del mite es concreta en tres mancances: la ignorància, la limitació en les possibilitats expressives i la incapacitat d'abstracció.

En resum, l'home primitiu adopta el *sermo mythicus (antiquus)* perquè té molt poc per expressar, perquè tot just comença a balbucejar amb un llenguatge incipient i pobre i perquè és incapaç d'emprar els *concreta pro abstractis*.

No cal subratllar més la visió negativa que aporta Heyne, però sí que cal considerar que la seva proposta ha romàs —a vegades subterràniament— fins als nostres dies.

iv. Mite i Romanticisme

Amb el precedent significatiu de Giambattista Vico (1668-1744), el romanticisme és la primer moviment —o sensibilitat— històric que reivindica la peculiaritat i la singularitat del discurs mític.

El moviment romàntic l'entendem com un contrapès al racionalisme i a l'esperit geomètric de la Il·lustració. És per això que els romàntics reivindiquen aquells espais del pensament i de la vida humana que havien estat bandejats pels il·lustrats.

Per als pensadors romàntics, el retorn a les fonts mítiques allibera el sentiment i la imaginació que havien estat fortament reprimits per una reflexió filosòfica basada primordialment en la quantificació i en la verificació (Duch, 1995, 125).

Per al romàntic és important allò marginal, nocturn, imaginari, genial, inconscient, en definitiva, simbòlic.

Des d'aquestes premisses els romàntics duen a terme una revaloració del mite que podríem sintetitzar en tres punts: en contraposició al coneixement científic el mite proporciona un coneixement immediat, és una aprehensió viva de la natura. Per tant els romàntics atorguen un valor epistemològic al mite, que no és fruit del discurs argumentador sinó de la intuïció genial i creadora.

En segon lloc el mite aporta *saviesa*. Enllaçant amb el que hem dit, la forma mítica de coneixement introdueix un saber —màximament decantat de la ciència— que permet l'orientació en les qüestions vitals i el coneixement aprofundit de la natura i de l'ésser de l'home.

Finalment, el mite ens remet als orígens primigenis:

Els romàntics estaven convençuts que calia retornar a la perfecció paradisiaca de la consciència mítica, és a dir, a aquell estadi anterior a la caiguda en el «pecat de pensar», el qual havia ocasionat l'alienació de l'ésser humà respecte a si mateix, als altres i al cosmos. Als ulls dels romàntics, per tant, la mitologia apareixia com la restauració d'una totalitat primigènia, que havia configurat creadorament l'existència dels humans abans de la «dispersió babilònica» originada pel prometeic imperi de la raó (Duch 1995, 129).

Convé assenyalar finalment que el nostre autor proposa molt originalment entendre Il·lustració i Romanticisme no tant com dos períodes històrics ben determinats i situats en la història del pensament, sinó com dues magnituds constants i possibles en el *continuum* històric: «Il·lustració i romanticisme són dues possibilitats, dues tendències, que tostemps i amb accentuacions diverses d'acord amb els espais i els temps concrets, coexisteixen no sense tensions en tot ésser humà» (Duch 1995, 99).

Creiem que aquesta proposta de Duch permet entendre aquests dues actituds —il·lustració i romanticisme— com autèntiques dimensions del pensament i de la vida dels éssers humans, que en tots els espais i els temps no

deixen de ser altament ambigus, protagonistes d'una creadora *complexio oppositorum*.

d. Context del mite

Abans d'entrar en la proposta *logomítica* del nostre autor ens cal tractar unes darreres qüestions introductòries que van perfilant la visió del mite de Duch. Es tracta ara d'uns esquematismes que tradicionalment han acompanyat la reflexió sobre el mite.

i. Mite i narració

La narració és una capacitat lingüística humana que presenta un veïnatge important amb el mite. De fet, podem afirmar que tot mite és una narració, però no a l'inrevés.

La reflexió moderna sobre les praxis lingüístiques ha posat de manifest que les narracions tenen un paper molt important en la configuració de les identitats individuals i col·lectives. Les persones i les col·lectivitats ordenen les seves experiències històriques —i els seus anhels— en trames argumentals que adopten un forma narrativa.

Hom ha notat que l'auge de la narració és degut justament a la decaiguda del mite. En les narracions hom busca aquells referents simbòlics que en altre temps donava el mite de tal manera que les narracions moltes vegades pretenen ser una nova mitologia, una «religió de substitució».

Tanmateix, malgrat el veïnatge innegable entre mite i narració, Duch assenyala una diferència notable i fonamental. En el mite la realitat narrada és invocada de tal manera que esdevé una presència. Justament el mite es pot definir per aquesta funció: fer present una absència. Aquesta dimensió performativa del mite Duch l'anomena el seu caràcter «sacramental». Aquest terme —importat del llenguatge religiós— defineix la paraula mítica com un discurs que modifica i «treballa» amb la realitat —Blumenberg parla del treball del mite—, normalment recreant-la i guarint-la.

Des d'aquesta perspectiva la mera narració apareix com un discurs que manté una distància amb el narrat, una llunyania que no és present en el mite:

Tota narració en sentit sintàctico-morfològic manté una certa distància respecte a allò narrat i es comporta com una mena de lloctinent respecte al personatge que representa. Dient-ho d'una altra manera: la disposició material d'una narració determinada no coincideix simplement amb la *sacramentalitat*. Narrar alguna cosa no equival a experimentar-la o sofrir-la (Duch 1995, 183).

A banda d'aquesta dimensió *sacramental* —que considerem la més important— hom ha assenyalat altres aspectes que qualifiquen el mite enfront de les narracions. Resumidament, el mite és una narració aplicada: té sempre una dimensió existencial. També es pot subratllar que el mite és una narració orientadora, això és, una estructura de sentit elaborada lingüísticament.

ii. Mite i culte

La qüestió de la relació entre el mite i el ritual —o el culte— ha esdevingut clàssica. En termes generals es pot afirmar que el ritu és l'acció mítica. Duch assenjala que el primer es comporta argumentalment i el segon teatralment.

No sembla possible d'escatir quin té la preeminència històrica, però sembla clar que ambdós són consubstancials i es fecunden mútuament. L'acció ritual posa en moviment el relat mític. Com hem dit més amunt, aquí apareix amb tota claredat l'acció sacramental —performativa— de la paraula i l'acció mítiques:

Mite i culte apareixen en una relació recíproca intensa, indissolublement units. De fet es pot afirmar que són la mateixa cosa, un és argumental i l'altre teatral. No hi ha accions culturals sense el mite corresponent.

Sempre romandrà dempeus que l'home és un ésser que mai no deixa de *gesticular* (ritualitat) i de *parlar* (miticitat) (Duch 1995, 196).

iii. Mite i història

Molt sovint s'ha subratllat l'oposició de mite i història. Sembla lògic que el progrés de la història comporta automàticament la desaparició del mite. En aquest sentit la modernitat ha volgut crear l'oposició i la mútua exclusió del «temps mític» i el «temps històric».

Malgrat tot no sembla que la història s'hagi desempallegat definitivament del mite. Lluís Duch anota en diverses ocasions que en la cultura occidental s'ha produït un subreptici «retorn del reprimít». Quan hom pensava haver superat i bandejat el discurs mític, resulta que es fa present en els implícits i en les «nocturnitats» que no dominem plenament.

Així, la història en les seves construccions interpretatives fa ús moltes vegades del mite. És quelcom evident —per exemple— en la idea de progrés. Els il·lustrats creien —míticament— que l'home i la humanitat sencera es trobaven en un trajecte històric d'una perfectibilitat continuada. Res no obstaculitzava aquest camí triomfant de la raó.

Aquest ús mític per part de la història es produeix també en les interpretacions interessades dels esdeveniments. Benjamin va dir que la història l'escriuen sempre els vencedors. No és doncs estrany que moltes vegades hom mitifiqui —*pro domo sua*— un passat que esdevé normatiu en termes de poder i de domini. Com assenyala també Duch, els suposats finals —o començaments— de la història delaten que «hom respira una atmosfera mítica sense adonar-se'n».

iv. La desmitologització

Parlar de desmitologització és parlar de Rudolf Bultmann. Aquest teòleg luterà, deixeble de Heidegger, va proposar la seva teoria de la desmitologització del Nou Testament en base a una sobrevaloració de la ciència moderna.

Bultmann considera que la imatge del món (*Weltbild*) que ofereix el Nou Testament és absolutament incompatible amb la imatge del món de l'home

modern. El mite opera amb una lògica que no és acceptable per a l'home il·lustrat. En concret el mite es caracteritza per tractar objectivament, mundanament, de realitats que no són mundanes. «Per a l'home actual, la imatge mítica del món, la representació de la fi, del salvador i de la salvació, són obsoletes i antiquades» (Bultmann 1967, 147).

Partint d'aquesta assumpció del valor definitiu del saber científic modern —i Heidegger *mediante*— Bultmann proposa que els textos del Nou Testament no s'han d'interpretar d'una manera històrico-religiosa, sinó des d'una perspectiva existencial. Aquest interpretació rep el nom de desmitologització:

Anomeno desmitologització al mètode d'interpretació del Nou Testament que intenta descobrir de nou la significació profunda que hi ha darrera de les representacions mitològiques. La meta no és l'allunyament de les expressions mitològiques, sinó llur interpretació (Bultmann 1967, 146).

La proposta de Bultmann entén doncs el mite com una mena de carcassa que cal destruir a fi d'abastar el sentit existencial dels relats. La desmitologització és un mètode hermenèutic que interroga els textos segons una filosofia determinada —l'ontologia fonamental heideggeriana.

La proposta bultmaniana va crear un gran debat durant la dècada dels 60 i 70 del segle XX sobretot en àmbits teològics. Hi ha dos aspectes que apunta Lluís Duch que ens semblen molt adients en aquest debat.

D'una banda cal remarcar que el mite té una lògica pròpia i és una forma de coneixement diferenciada del coneixement científic. Com que Bultmann defensa un racionalisme vuitcentista (Jaspers) sense restriccions, no pot atansar-se al mite en la seva especificitat. Des de la seva manera d'actuar pròpia —que veurem quan tractem de la logomítica— el mite és el vehicle de coneixements axiològics, ètics, estètics... Hi ha una «substància mítica» que només es pot expressar a través d'aquesta concreta praxi lingüística que és el mite.

En un altre sentit, i subratllant la complementarietat que Duch proposa entre mite i logos, cal assenyalar

L'afirmació del mite no hauria de significar la negació de la ciència, ni a la inversa, perquè la complementarietat és el mode d'existència veritablement humà: *imatge* i *concepte*, en llurs mútues tensions i coimplicacions, són dues realitats antropològiques irrenunciables per a l'existència dels individus i els grups socials (Duch 1995, 220).

3.2.2. *Les bases d'una logomítica*

El segon volum del projecte logomític de Duch —*Mite i interpretació*— s'obre amb una primera part dedicada a l'estudi dels diversos models d'interpretació del mite que s'ha succeït en la història occidental. Aquest estudi resulta enciclopèdic. Hom ha notat que parla i presenta aquí autors que eren desconeguts en l'àmbit intel·lectual hispànic.

En una segona part Duch presenta el nucli de la logomítica. Ens hi deturarem veient quina comprensió de la paraula humana i quina antropologia ens proposa l'autor.

Després de les qüestions introductòries que han servit per a dibuixar el marc del projecte logomític, Lluís Duch arriba al nucli de la seva proposta antropològica. Joan Carles Mèlich —un gran coneixedor de l'obra de Duch i coautor d'alguns dels volums de l'*Antropologia de la vida quotidiana*— valora així la centralitat del capítol que ara analitzarem:

l'aportació que —vista des d'ara— em sembla més important de *Mite, interpretació i cultura* és precisament el capítol darrer: «L'abast de la logomítica»; un capítol que consisteix en una llarga interpretació de la *paraula humana* en la configuració de la realitat. Jo diria que sense aquesta «logomítica» no es pot entendre l'obra posterior de Duch (Mèlich 2010, 107).

Atenent doncs a la rellevància d'aquesta aportació entrem en el projecte logomític.

La logomítica de Lluís Duch parteix de la «centralitat de la paraula en l'existència humana». Certament l'home és radicalment —estructuralment— algú que parla, un *homo loquens*, però aquesta capacitat lingüística no es limita a una mena de praxi comunicativa i informacional. El llenguatge humà és més que un mer negoci d'informacions. El llenguatge humà és la mediació primera i bàsica perquè l'home habiti el món i es relacioni saludablement amb la natura, amb els altres i amb Déu: «exercir l'ofici d'home equival a donar consistència verbal a la realitat i, doncs, al mateix ésser humà. El llenguatge en la seva profunditat polifònica és expressió d'allò que som» (Duch 1998, 250).

Aquesta important dimensió *cosmitzadora* —aquesta profunditat antropològica del llenguatge— rep en el *corpus* de Duch el nom d'*emparaulament*. Emparaular és un afer lingüístic, però és més que paraula. En una primera aproximació podríem dir que la categoria emparaulament recull tots aquells artefactes teòrics i pràctics —simbòlics, racionals i mítics— amb què l'home intenta dominar (sempre) provisionalment la contingència en què ineludiblement viu. Formarien part de l'acció emparauladora els mites, els rituals, els símbols, les narracions, però també aquells discursos que anomenem científics i genuïnament lògics. Per al nostre autor també la ciència —l'univers lògic— forma part de l'habitar humà en el món.

Una adequada aprehensió de la paraula humana ens la revela com a «diferenciada i complementària». Això significa que l'ésser humà és —també estructuralment— poliglòt. La seva acció emparauladora no es limita a un únic llenguatge. Més encara, la pretensió monolingüe és sempre perniciosa i suposa una mutilació de la riquesa del viure humà:

El totalitarisme, sigui quina sigui la forma històrica concreta que pugui adoptar, consisteix sempre en l'imperi d'*un sol discurs*, per mitjà del qual hom intenta regular i encapsular tots els àmbits i les modalitats de l'existència humana: *monolingüisme* i

monomitisme són termes convertibles, que, de fet, constitueixen els atributs majors de qualsevol tipus de dictadura (Duch 1995, 10).

Convé notar que el mal ús de la paraula humana —l'imperi d'un sol llenguatge a costa del poliglòtisme humà— no és una aportació exclusiva de la raó instrumental. Certament, ja hem assenyalat que en la seva llarga història occident ha patit una reiterada imposició unívoca del llenguatge lògic, científic i instrumental. Tanmateix, la imposició d'un sol discurs mític també resulta un mecanisme totalitari, empobridor de la polifònica existència humana. Parafrasejant Adorno també podem dir que el mite crea monstres.

La centralitat antropològica del llenguatge en el viure humà és indissociable de la seva «saludable complementarietat». L'única paraula humana es concreta en una pluralitat de diccions complementàries —entre les quals el mite i el logos. Al nostre autor li agrada referir-se a l'expressió de Nicolau de Cusa: *complexio oppositorum*. Efectivament, el llenguatge humà és *semper maior*, en la seva riquesa manifesta una pluralitat calidoscòpica i complementària. És per això que en l'antropologia de Duch —tot seguit ho veurem— té una gran importància el respecte de les «diferències».

a. Crisi gramatical: les absències reals

Atesa la centralitat neuràlgica de la paraula en el viure humà, resulta evident que un empobriment del llenguatge comporta *eo ipso* tot un reguitzell de conseqüències negatives en l'ètica, la política, la religió... és a dir, en les esferes més diverses de la realitat humana. Amb l'expressió «crisi gramatical», Duch assenyala aquest preocupant estat de coses social i cultural que fa que els homes i les dones visquin en una desorientació notable.²⁰

Quan hom no disposa d'una gramàtica és impossible que esdevingui un usuari competent d'un determinat llenguatge. Així doncs, continuant amb el

²⁰ Les anàlisis de la cultura actual de Lluís Duch es concentren en la diagnosi de tres crisis: la crisi gramatical, la crisi de les transmissions i la crisi pedagògica. Molt significativament totes tres tenen a veure amb la paraula humana.

símil —que és molt més que un símil— els homes i les dones d'avui desconeixen o són incapaços de desenvolupar la gramàtica del viure humà.

Aquesta crisi gramatical, essent un afer complex, la podem sintetitzar en dos aspectes bàsics.

D'una banda —ja ho hem notat insistentment— es produeix a occident, en una tendència secular, el monolingüisme del llenguatge lògic. Aquest monopoli lingüístic s'expressa en el fet que només tenen validesa aquelles diccions que se sotmeten a l'*experimentum*, a allò que és susceptible de verificació.

La reducció del discurs humà a la seva dimensió lògica i racional comporta una simplificació i una reducció de l'humà, una «regressió lingüística», ja que tot un plegat de dimensions humanes —les qüestions fundacionals— queden reduïdes al mutisme. L'expressivitat humana esdevé fixada i esmorteïda. El «trajecte hermenèutic» que és cada ésser humà topa amb un «final de trajecte canònic».

Un segon aspecte d'aquesta crisi gramatical hodierna que denuncia Lluís Duch podria ser designada com una pèrdua de profunditat lingüística. Ja hem assenyalat que per a Duch el llenguatge —l'emparaulament— té una genuïna funció cosmitzadora. A través del llenguatge l'ésser humà sent, imagina, projecta, argumenta contra el sistema, anticipa, invoca, promet... En resum, —ho subratllarem més endavant— fa present una absència. De fet, l'ofici de l'ésser humà significa en bona part —des de l'ambigüitat i la precarietat— fer presents aquelles absències que ens ajuden a configurar el nostre món. Això significa que el llenguatge té una relació prioritària amb el temps: amb el passat (tradició) i amb el futur (la utopia, el somni despert).

La crisi gramatical actual ve marcada per un «presentisme» que exclou la mediació temporal. El devessall informatiu dels *mass media*, la banalització de la paraula, la perversió del nostre lèxic més habitual són símptomes d'un llenguatge que ja no evoca ni invoca, sinó que moltes vegades imposa i domina, que esdevé el guardià d'una «absència real»:

Mentre, en els nostres diaris, en les nostres lleis i en els nostres actes polítics, no puguem retornar a les paraules algun grau de claredat i seriositat en llur significat, les nostres vides s'aniran apropant cada vegada més al caos (Steiner 1990, 61).

b. Paraula i pensament

El filòsof Immanuel Kant considerava que la pregunta «què és l'home?» resumia tots els interessos de la raó filosòfica. Certament, qualsevol genuïna pregunta filosòfica voldria donar resposta a aquesta qüestió central.

Lluís Duch, seguint una tradició filosòfica i antropològica secular, considera que la categoria «relació» és un concepte molt adient per a atansar-se a l'humà. Efectivament, fugint d'una definició essencialista, hom pot aprehendre l'específic de l'home descrivint les seves relacions: amb un mateix, amb els altres, amb la natura, amb Déu. Ara bé, aquestes relacions —comunicacions— són un afer eminentment lingüístic, per a Duch apareix aquí una dada antropològica bàsica:

Relació — comunicació — alteritat: heus aquí la *tríada antropològica* per excel·lència, que permet de concretar l'estatura humana de cada persona en concret, tot manifestant sense error la realització bona, dolenta o feble de la seva humanitat. [...] Convé no oblidar que aquesta tríada antropològica, decisiva en el pla ètic i estètic, en el de la individuació i de la comunitat, és un *afer lingüístic*; un afer lingüístic, cal afegir, *total*, perquè permet de posar en moviment —positivament o negativament segons els casos— les disposicions intel·ligibles, voluntarioses i afectives de l'ésser humà i de les col·lectivitats (Duch 1998, 255).

En la proposta logomítica el llenguatge —en tota la seva amplitud— és l'expressió màxima de l'ésser humà. Per això el seu nucli constitutiu, la seva relacionalitat que el comunica i l'atansa —o l'allunya— a l'altre té un caràcter lingüístic. Ens atreviríem a dir que logomítica significa finalment que el llenguatge —repetim, en la seva màxima polifonia— és la matèria primera de la

realitat polifacètica humana individual i social: «sempre i arreu la (re)construcció de la realitat és un afer lingüístic, perquè tota creació consisteix fonamentalment a donar nom» (Duch 1998, 257).

En resum, la configuració de la realitat humana més bàsica és un afer lingüístic —i, per tant, logomític. Per al nostre autor aquesta polifonia de la paraula no és només una qüestió epistemològica, sinó que afecta el conjunt de l'univers antropològic: ètica, religió, política, pedagogia, art...

c. Paraula i alienació humana

També ha aparegut al llarg de la nostra anàlisi: hi ha un mal ús, un ús pervers de la paraula humana. *L'emparaulament* pot esdevenir quelcom inhumà:

La paraula que pot articular l'ètica de Sòcrates, les paràboles de Crist, la construcció mestra de l'ésser de Shakespeare o Hölderlin, pot dissenyar i crear, a causa de la mateixa virtut d'limitada potencialitat, els camps d'extermini i transcriure les sessions de la cambra de tortures (Steiner 1990, 78).

Una de les constants que veiem en el capteniment de l'ésser humà és el seu caràcter ambigu. Ni originàriament bo, ni radicalment dolent, l'ésser humà és un ésser esquinçat entre el present i l'absent, entre el bé i el mal. També les creacions humanes participen d'aquesta ambigüitat. Les paraules sempre s'han d'interpretar, mai diuen plenament el que «volen dir». La supressió d'aquesta distància és el gran desig de l'home, però assolir-la seria un destí nefast. Els homes som vianants —*in statu viae*, diu la tradició teològica.

d. Paraula i traducció

La comprensió de l'existència humana con a trajecte hermenèutic suggereix al nostre autor que la interpretació lingüística que continuadament fem del nostre món és també una traducció.

El llenguatge —com totes les mediacions— desvela i alhora oculta, oscil·la entre la transparència i l'encobriment, per això és necessària una contínua reformulació i contextualització dels mots. Així mateix l'existència mateixa de la paraula ens revela que no vivim en una immediatesa amb el real, sinó que ens cal la mediació. Hi ha una separació que cal reconciliar ni que sigui provisionalment.

Contemplant aquesta distància el llenguatge esdevé una traducció. El llenguatge és una tensió vers el que és, un «voler dir» més que un dir efectiu:

Hom hauria de tenir present que tota *traducció* és, justament, *tensió*, que posa en relleu la correspondència sempre *provisional*, que cal refer incessantment, entre *allò que és* i els balbuceigs que s'esforcen a expressar-lo en l'inestroncable corrent de la vida quotidiana (Duch 1998, 261).

e. Paraula i soteriologia

La capacitat lingüística humana —la capacitat d'emparaular— és quelcom d'estructural, que constitueix la persona. Però aquesta capacitat només es manifesta i es fa palesa en la multitud dels espais i dels temps.

És des de la seva «condició adverbial» que els homes i dones individualment i col·lectivament duen a terme l'acció *emparauladora* del seu món. La finitud ineludible de cada home i de cada societat introdueixen una pluralitat irreductible i saludable

És un fet incontrovertible que cada llengua és un *camí diferent* d'«experimentar» la veritat sota unes condicions i unes limitacions molt precises (entre elles, les imposades per les possibilitats lingüístiques de cada llengua en particular), la qual cosa implica que el pluralisme lingüístic és un clar exponent de la diversitat religiosa, cultural, social i política de la humanitat (Duch 1998, 263).

La condició històrica —adverbial— de l'ésser humà és la causa antropològica de la immensa pluralitat lingüística del nostre món. Babel no és —com ha

volgut la llarga història de les interpretacions— un destí tràgic de la humanitat, sinó una invitació al diàleg i al «bon ús de la paraula». Des de l'alteritat i des del respecte a la diferència el bon ús de la paraula és una autèntica possibilitat humana que cerca l'harmonia, el temps original i primigeni de la reconciliació.

f. Paraula i mediacions

Al llarg de la nostra exposició ja ha aparegut la qüestió de les mediacions. L'home empra mediacions perquè és un ésser estructuralment finit, encastat en l'espai i en el temps.

Tanmateix, tostemps hi ha al cor de l'home el desig d'una reconciliació plena, la voluntat que el llenguatge fos absoluta transparència, immediatesa absoluta. Aquest desig —que la tradició ha expressat com l'*ens finitum capax infiniti*— ha estat sempre present en els místics i els gnòstics. Ambdós voldrien transcendir les manifestacions, les epifanies lingüístiques per assolir l'ésser sense vel ni restriccions. Aquest desig —sempre present en el cor de l'home— corre el perill d'esdevenir escapisme de la història, de la fragilitat dels temps i dels espais quotidians.

Lluís Duch subratlla també que el llenguatge esdevé guaridor —salvador— quan és una mediació del futur, quan conjuga els possibles que permeten argumentar contra el present: «la presència de conceptes i de mots que materialitzin el futur és tan indispensable per a la conservació i l'evolució l'espècie humana com ho són els somnis per a l'economia del cervell. La manca de futur és, justament, l'infern» (Duch 1998, 267).

g. La constitució de l'ésser humà mitjançant la paraula

En el darrer apartat que Duch dedica a la meditació sobre la paraula mítica, aborda una qüestió nuclear en antropologia: la constitució de l'ésser humà a través de la paraula.

Com ja hem assenyalat la capacitat de l'emparaulament designa la capacitat màxima de l'ésser humà, ens revela la seva essència lingüística.

En els emparaulaments l'home és capaç de revelar-se a si mateix i de revelar la seva relació amb el món que l'envolta. Efectivament, en la comunitat lingüística l'home es descobreix com l'actor espiritual que senyoreja sobre la natura, que arrenca la matèria del seu silenci:

El lliurament del nom a les coses, sovint en forma d'una atzarosa aventura a través de geografies interiors i exteriors desconegudes, permet a l'ésser humà la seva pròpia constitució com a tal i l'experiència de la seva autèntica humanitat (Duch 1997, 269).

Al mateix temps l'emparaulament, si és fet des del poliglotisme reivindicat, manifesta el polifacetisme radiant de la realitat. Aprenent els llenguatges aquell polifacetisme ressona en el cor de l'home, el qual és capaç d'establir relacions reeixides. Comunicant-se l'home assoleix la seva autèntica humanitat.

El llenguatge esdevé també l'espai de la creativitat i de la gestió del temps. Anticipant el futur l'home projecta el seu ésser, és capaç d'imaginar alternatives, d'assolir criteris que li permetin una «argumentació contra el sistema», en definitiva, unes praxis sapiencials que creen una teodicea que dona vida als homes i a les dones.

b. El logos

Una autèntica logomítica quedaria incompleta si no inclogués un discurs sobre la racionalitat. Abans de veure quines són les característiques pròpies del llenguatge racional, Duch vol assenyalar algunes notes prèvies que han ocasionat adés i ara forts prejudicis entorn del caràcter logomític —poliglot— de l'ésser humà. Recollim dues d'aquestes notes prèvies que ens semblen especialment rellevants.

D'una banda cal notar que és en la modernitat quan comença el monopoli de la raó per part del coneixement científic. Efectivament, l'aparició de la ciència moderna i del racionalisme filosòfic propicien que s'exclogui com a irracional tot aquell discurs —la paraula mítica— que no és sotmès a un

mètode adequat i precís. La modernitat —guiada pel mite del progrés— consideraria que el saber científic, l'explicació racional del món, acabaria bandejant els sabers mítics, —i per extensió— religiosos, intuïtius, estètics...

Cal notar però, com ho fa Duch, que tota racionalitat, també la científica és condicionada per la història. Això comporta almenys dues conseqüències importants: la historicitat del saber científic el revela com un saber ambigu, que emergeix d'un context molt determinat. D'altra banda aquest context és també social, i això significa que moltes vegades les lògiques del poder i del mercat condicionen aquell pretès saber asèptic.

Finalment assenyalem les característiques pròpies que defineixen el llenguatge lògic:

1. Intersubjectivitat semàntica: els conceptes que hom emprava per apropiarse a la realitat han de ser compartits, entesos i utilitzats de la mateixa manera.

2. Intersubjectivitat empírica: els fets que fonamenten les expressions han de ser compresos i reconeguts per tothom qui es vulgui mantenir en un àmbit de racionalitat concret com a realment obligatoris.

3. Intersubjectivitat lògica: es consideren fonamentades racionalment aquelles proposicions que són la conseqüència de conclusions lògiques.

4. Intersubjectivitat operativa: determinades formes d'acció procedeixen i convergeixen en una racionalitat prèviament anticipada.

5. Intersubjectivitat normativa: determinades accions es consideren racionals quan s'adeqüen a un marc intel·lectual i axiològic previ.

i. La logomítica, el bon ús de la paraula

La comprensió del llenguatge que ens proposa Lluís Duch hem vist que té una gran transcendència antropològica. La paraula humana no és només un instrument pragmàtic per a la transmissió d'informacions banals i instantànies. Més aviat hem descobert que la paraula humana és coextensiva amb l'ésser mateix de l'home i amb les seves produccions. La paraula vesteix, invoca, coloreja el món pel qual l'home i la dona fan via. És per això que la

comprensió que tinguem del llenguatge humà té una gran importància per al seu (mal)viure: «El llenguatge és on es decideix el ser o no ser de l'ésser humà» (Duch 1998, 291).

Com a corol·lari de la logomítica Duch ens ofereix quatre conseqüències antropològiques que revelen l'abast ètic i guaridor de la paraula:

1. La logomítica ha de posar a l'abast de la mà una adequada administració —justa i humanitzadora— de les expressivitats humanes.

Duch assenyala amb èmfasi que el «poder de la paraula» pot esdevenir la «paraula del poder». La preeminència indiscriminada d'un tipus de discurs —mític o lògic— és sempre una eina dels totalitarismes, la conseqüència immediata de la qual és el mutisme, l'oblit i el menyspreu de les més diverses expressivitats humanes.

2. La logomítica ha de contribuir a la tasca de la salvació de la paraula.

En cada moment històric l'emparaulament realitza aquella tasca bàsica per al viure humà que és la teodicea, el domini provisional de la contingència. La crisi gramatical hodierna impossibilita que totes les diccions i les expressivitats humanes siguin pronunciades per a una vida reeixida. Cal doncs un guariment de la paraula i a través de la paraula.

3. Renúncia a qualsevol discurs i praxi totalitàries

Com hem vist, la historicitat de l'home és l'origen de la pluralitat babèlica. Ara bé, aquesta pluralitat pot esdevenir el lloc de la confrontació i de la dispersió o pot ser el lloc del diàleg. En la comunicació logomítica els homes i dones poden retrobar aquell *fons humà comú* que els reconcilia.

4. Logomítica i pedagogia

Finalment, l'escola han de ser el lloc del polifacetisme i del poliglotisme. Només aprenent a expressar-se diferenciadament és possible esdevenir un actor dialògic i comunicatiu hospitalari amb l'altre.

Acabem el nostre recorregut pel projecte logomític de Lluís Duch donant-li la paraula en un text que resumeix precisament la comprensió del llenguatge —i de l'home— que acabem d'exposar:

El *mythos* i el *logos* són uns «germans enemics», que resulten imprescindibles per la correcta nominació de la natura, de Déu i de l'home. No es tracta pas de suprimir un dels termes, sinó de mantenir llur sempre tensa relació creadora, que és apta per subratllar no tan sols el *poliglotisme* simfònic congènit de l'ésser humà, sinó també el *polifacetisme* radiant que és inherent a la mateixa realitat. El fet inqüestionable que l'ésser humà és, alhora, *cultural* i *cultural*, posa en relleu la complicació harmoniosa de les diverses diccions humanes, les quals mai no es mouen de forma exclusiva ni en l'àmbit de l'explícit ni en el de l'implícit, perquè, sempre i arreu, es troben posseïdes per la limitació i l'ambigüitat, que són inherents a la condició humana (Duch 1995, 97).

3.3. TERCERA ETAPA: L'ANTROPOLOGIA DE LA VIDA QUOTIDIANA

Després del gran estudi duquianà del llenguatge humà —el projecte d'una logomítica—, arribem ara en el nostre recorregut al vèrtex del *corpus* intel·lectual de Lluís Duch, la seva antropologia. Les obres que hem anat analitzant ens han mostrat un camí obert que a poc a poc es va veient abocat a la praxi antropològica. Ens atreviríem a dir que Lluís Duch esdevé antropòleg perquè la realitat mateixa que estudia —el discurs teològic, la ciència de la religió, la paraula humana— l'hi obliga.

Tanmateix, l'aparició de l'antropologia duquiana —que té la seva màxima expressió als sis volums de l'*Antropologia de la vida quotidiana*— compta amb un previ i decisiu assaig (general) —entenent aquest terme en la seva plena significació. Efectivament, una petita obra que recull un curs que Lluís Duch va impartir a la Fundació Blanquerna l'estiu de 1996, és el lloc on l'autor realitza el pas definitiu a l'antropologia.

Compartim i ens guiem per l'opinió de Joan Carles Mèlich sobre *La educación y la crisis de la modernidad*:

[aquesta obra] que per alguns estudiosos potser és menor en comparació a d'altres obres del mateix autor, certament no ho és per a mi. Personalment la considero decisiva per les raons que tot seguit diré. Aquest llibre és fonamental per entendre tot el que Lluís Duch escriurà després, car és aquí on l'autor fa, per dir-ho així, el pas de l'obra sobre el mite a les grans obres posteriors.

A *La educación y la crisis de la modernidad* Duch comença a introduir tota una sèrie de conceptes i categories que configuraran el seu lèxic personal, un lèxic que fa de la seva obra una de les antropologies més originals (jo diria la més original) de casa nostra. És aquí, a *La educación y la crisis de la modernidad*, on Lluís Duch, a més de fer ús d'una important noció que ja havia sortit als llibres del mite, em refereixo a la *d'emparaulament del món*, introdueix tot un seguit de conceptes clau per a la configuració del seu projecte antropològic: *estructures d'acollida, teodicea pràctica, praxi de domini de la contingència, condició adverbial, testimoni...* Sense aquests conceptes Duch mai no hagués pogut escriure una obra tan ambiciosa com l'*Antropologia de la vida quotidiana* (Mèlich 2010, 108).

Notem que, d'acord amb l'autoritzada opinió de Joan Carles Mèlich, aquesta obra marca el pas decisiu de Duch a l'antropologia en la mesura que elabora un lèxic antropològic específic i en la mesura que introdueix explícitament unes problemàtiques clarament relatives a la praxi antropològica.

Cal subratllar, així mateix, que pròpiament no es produeix una evolució pel que fa a la metodologia. Duch segueix fidel al seu mètode —sociofenomenològic— que s'albira en les seves primeres obres.

Resumint, la nostra opinió és que *La educación y la crisis de la modernidad* és com la pauta sobre la qual Duch elaborarà la seva antropologia. Aquell petit opuscle conté *in nuce* els amplis desplegaments posteriors.

No cal insistir en la importància que l'obra de Lluís Duch atorga al llenguatge. El l'anàlisi de l'obra sobre el mite hem vist la centralitat i la fecunditat de la noció d'*emparaulament* com a xifra de les potencialitats i les virtualitats cosmitzadores i significatives de la paraula humana. Doncs bé, el naixement de l'antropologia de Lluís Duch és també un afer lingüístic. Podríem dir que a *La educación y la crisis de la modernidad* —l'obra que tot seguit analitzarem— comença l'emparaulament de l'antropologia duquiana. L'autor elabora en aquesta obra les paraules que conformaran l'argument de la seva antropologia.

És també Joan Carles Mèlich qui ha assenyalat aquesta potència lingüística de l'obra de Duch:

és clar que la importància d'un autor es xifra en la capacitat que té per crear un llenguatge nou. Els grans pensadors, artistes o literats tenen *estil*, i aquest no radica únicament en la forma que tenen d'escriure sinó en les paraules, el lèxic, les imatges que empren [...]

Si hagués de resumir en una frase l'aportació principal de Lluís Duch en el panorama del pensament antropològic, seria, sens dubte, aquesta: la creació d'un llenguatge singular (Mèlich 2011, 12).

Reiterant el que hem dit, *La educación y la crisis de la modernidad* és el lloc on Duch esdevé plenament antropòleg en la mesura que confegeix —emparaula— unes categories fonamentals que li permetran d’apropar-se críticament a la pregunta antropològica fonamental: què és l’home?

El llibre que tot seguit analitzem té una clara destinació pedagògica. Es tracta d’un curs d’estiu adreçat a futurs mestres. Tanmateix, i subratllant que la pedagogia —les transmissions— és una afer nuclear de l’antropologia *überhaupt*, l’autor comença l’obra dibuixant les línies generals de la seva antropologia. En un segon moment aplica aquesta antropologia a l’educació. Seguim doncs aquests dos passos tot subratllant les aportacions que posteriorment conformaran l’*Antropologia de la vida quotidiana*.²¹

3.3.1. *El naixement d’una antropologia*

a. L’èsser humà, un ésser acollit

El punt de partença de l’antropologia de Duch és l’acolliment. En l’experiència més ordinària veiem com tot ésser humà quan arriba al món ha de ser radicalment acollit. La manca d’aquest acolliment seria font d’un gran nombre de desajustaments en la vida que neix.

L’acollida es concreta en l’orientació i la competència gramatical. D’una banda l’èsser acollit ha de rebre unes referències vitals i axiològiques que li permetin situar-se en el (seu) món. L’orientació és el pas del *caos* al *cosmos*, això és, els pas d’un medi hostil i inhòspit a un món que és cordial i habitable.

Forma part també de l’acollida l’adquisició de competències gramaticals. El nen quan arriba al món és un *infans* (algú que no té veu) i ha d’esdevenir progressivament algú que empra saludablement el(s) llenguatge(s) per tornar significativa la realitat que l’envolta.²²

²¹ Moltes de les temàtiques que ara assenyalarem tenen un ampli desplegament en les obres posteriors de Duch. Ara, tanmateix, només ens fixem en el naixement d’aquestes qüestions. En aquest moment del nostre treball volem seguir una aproximació genètica.

²² Ja veiem que aquesta competència gramatical és l’*emparaulament*, noció clau que trobàvem en els llibres sobre el mite.

i. Insuficiència de l'instint

La raó profunda de la necessitat de l'acollida no és cap altra que la insuficiència de l'instint en el desenvolupament de l'ésser humà. Els animals, guiats justament pels seus instints, actuen en el món d'una manera determinada i precisa. La seva càrrega instintiva els fa aptes gairebé d'una manera automàtica per a esdevenir en poc temps individus complets i acabats. Seguint el vocabulari de Duch diríem que els animals tenen un text molt ben determinat, però no tenen un context.

Per contra l'ésser humà és algú inacabat, no fixat, dotat d'una plasticitat i d'una llibertat que provenen de la seva superioritat enfront de l'instint. Aquesta superioritat mai no és —no hauria de ser— negació, sinó que és mediació i assumpció de la instintivitat en la cultura.

La vida instintiva és per tant insuficient per tal que l'ésser humà pugui seguir el seu trajecte vital. Això fa que l'home gaudeixi d'una llibertat més àmplia enfront de la natura, però també comporta la necessitat d'omplir amb el treball cultural el buit que deixa l'instint.

Seguint l'antropologia de Helmuth Plesner, Duch fa seva la noció d'«excentricitat». Amb aquest concepte l'antropòleg alemany subratlla amb precisió el que considerem. L'ésser humà és un animal capaç de descentrar-se, de distanciar-se de si mateix per a observar-se des de l'exterior. Aquesta capacitat prové justament de la superació de la determinació instintiva, l'animal sempre és al centre, com hem assenyalat és un text unívoc.

La noció d'excentricitat —que Duch desenvoluparà àmpliament en l'*Antropologia de la vida quotidiana*— és d'una gran fecunditat antropològica. Que l'ésser humà sigui excèntric vol dir entre altres coses: que és capaç de ser crític amb les seves actuacions, que és un ésser teatral (el protagonista de la seva vida representada davant els altres i davant el món), que la (des)humanització és per a ell un ofici; en fi, que el text humà es troba sempre en un context que converteix el trajecte vital en un trajecte hermenèutic:

L'home té la possibilitat d'esdevenir conscient del seu «centre», d'abandonar-lo i sotmetre's ell mateix i el conjunt de la realitat a una reflexió total «des de fora», instal·lant-se vitalment i emocional en la «perifèria». L'animal només té *text*, l'ésser humà, en canvi, intervé i és modificat per les incessants mutacions dels seus *contextos* (Duch 1997, 17).

ii. La contingència, l'estat natural de l'ésser humà

La necessitat de l'acolliment apareix també lligada íntimament a la qüestió de la contingència.

Aquesta categoria que prové de la metafísica, Duch l'empra per a designar la precarietat radical en què viu indefugiblement l'ésser humà. En certa manera la contingència és també una conseqüència de la insuficiència de l'instint en el trajecte vital humà. Aquesta insuficiència comporta que l'home és indefinició, indeterminació, plasticitat necessitada contínuament d'un afaïonament cultural.

La contingència s'expressa sobretot —seguint l'anàlisi de Duch— en tots aquells aspectes de la vida humana que són indisponibles. Al nostre autor li agrada subratllar que hi ha aspectes de la vida humana —justament els més significatius— que són «resistents a qualsevol mena d'il·lustració». És a dir, situacions i vivències humanes que no responen *de iure* a cap explicació causal o científica:

Són expressions de la contingència aquelles situacions humanes que no poden adquirir sentit a través de les mediacions de les transformacions inherents a la creativitat i l'activitat humanes; es tracta, en definitiva, d'aquelles situacions sobre les quals no es pot expressar res que sigui conclouent o irrefutable (Duch 1997, 19).

La mort, la llibertat, el mal, la injustícia, «les grans contradiccions que l'home descobreix en sí mateix» (Jonas), les diferents formes de la negativitat

són les facetes que pren la contingència, la qual no és marginal en la vida humana, sinó que és el seu «estat natural».

La contingència és finalment el perill i l'amenaça constants que el *cosmos* esdevingui novament un *caos*, la interrogació inquietant que ens suggereix que tot podria ser casual.

Una conseqüència directa de la contingència és l'*ambigüitat* que afecta l'ésser mateix de l'home i totes les seves produccions. L'ambigüitat és així una nova expressió de la indefinició i de la indeterminació essencials de l'ésser humà, «sempre necessitat de redefinir-se perquè no hi ha una definició *a priori* del que és» (Duch 1997, 20).

Contínuament l'home realitza eleccions i opcions diferents, bones o dolentes, que configuren el seu trajecte vital obert i en construcció.

iii. La comunitat

«La comunitat és el lloc natural on l'home ha de ser acollit i reconegut» (Duch 1997, 21).

Seguint l'antropòleg britànic Victor Turner, Duch proposa que la comunitat designa aquella relació entre individus que no està guiada per les segmentacions i els rols socials, sinó per una primigènia relació personal del tipus «jo» i «tu» (Buber).

Amb aquesta caracterització Duch vol situar la comunitat en un espai previ a les institucions i les normativitats —a les burocratitzacions i coercions— socials.

La comunitat hauria d'esdevenir així el lloc del reconeixement, de la superació de l'agressivitat i de la por, en benefici de la constitució d'un nosaltres.

Per arribar a desenvolupar d'una manera reeixida la seva humanitat, l'ésser humà ha de construir un seguit de relacions harmonioses que configuren una «geografia espiritual» —un nosaltres— on la vida humana cobra sentit.

iv. Les teodicees pràctiques: la dominació de la contingència

Acabem de veure —seguint els primer compassos de l'antropologia de Duch— que la vida humana es caracteritza (estructuralment) per la seva indeterminació instintiva —excentricitat— i per la seva exposició ineludible a la contingència. En aquest context Duch introdueix una noció cabdal de la seva antropologia les «teodicees paràctiques» o el que és el mateix «les praxis de dominació de la contingència».

Amb aquesta noció Duch es refereix a aquells intents —teòrics, pràctics, simbòlics, logomítics...— que confegeix l'ésser humà per tal de superar les tendències caotitzants inherents al seu trajecte vital. Amb paraules de Duch:

[les teodicees pràctiques] són aquell conjunt de representacions, actituds i sentiments que l'ésser humà posa en pràctica en la seva vida quotidiana per superar els atzucacs a què es veu abocat en la seva experiència vital (Duch 1997, 24).

La necessitat de les «praxis de dominació de la contingència» respon al fet que ja hem subratllat que l'home és un ésser obert, en construcció. El sentit del seu trajecte vital no és *a priori*, donat d'antuvi, sinó que s'ha d'anar elaborant en els diferents i nous contextos en què l'home habita.

Les teodicees pràctiques són —encara que no solament— un afer lingüístic. Són els fruits de l'emparaulament. En aquest sentit el llenguatge propi de les teodicees s'allunya necessàriament del llenguatge merament informatiu per situar-se en l'esfera de la comunicació. Aquell llenguatge cordial que s'expressa en el si de la comunitat.

Duch es refereix aquí a les aportacions de von Humboldt sobre la llengua materna. D'acord amb el filòleg alemany tota llengua —i principalment la llengua materna— és una soteriologia, una configuració del món. Una gramàtica per la qual transiten els humans.

La llengua —en el seu polifacetisme— és una medecina contra el pas del temps, una casa on resguardar-se de les etzibades de la contingència.

b. Les estructures d'acollida

La consideració de l'acolliment com una estructura antropològica de l'ésser humà ens duu a les «estructures d'acollida». Aquesta categoria és central en l'antropologia de Lluís Duch. Els sis volums de l'*Antropologia de la vida quotidiana* —començada el 1999— són justament una anàlisi de les estructures d'acollida.

El punt de partença per al tractament antropològic de les estructures d'acollida —ho acabem d'assenyalar— és la comprensió de l'ésser humà com a algú que fonamentalment ha de ser acollit i reconegut. Duch insisteix que la qualitat de la vida d'una persona concreta depèn en bona mesura de la qualitat de l'acolliment i del desig amb què ha estat reconeguda.

Les «estructures d'acollida» es manifesten doncs com el:

marc en el qual l'ésser humà pot posar en pràctica aquelles teodicees pràctiques que tenen la virtut, al bell mig de la provisionalitat i la novetat de la vida quotidiana, d'instaurar diverses praxis de dominació de la contingència (Duch 1997, 29).

Al llarg de la nostra exposició hem anat veient que el nostre autor no és massa amic de les definicions tancades i essencialistes. En el cas de les «estructures d'acollida» Duch tampoc no ens dóna una definició, més aviat, d'acord amb la seva praxi antropològica, en destaca aquelles funcions estructurals en la vida dels individus. Notem que les «estructures d'acollida» designen una estructura que s'ha d'encarnar culturalment, ha de prendre una fesomia concreta en cada moment geogràfic i històric. Des de diverses perspectives Duch subratlla la funció de les estructures que estem considerant:

— *Sociologia*. Les estructures d'acollida han de possibilitar l'agregació dels individus en el cos social, la seva socialització.

— *Psicologia*. A través de les «estructures d'acollida» l'ésser humà s'entén a si mateix com un trajecte en construcció, una identitat que es va forjant. L'home apareix com el centre neuràlgic d'una multitud de relacions significatives.

— *Cultura*. En les «estructures d'acollida» l'ésser humà s'incardina en un flux històric cultural concret, interioritza els simbolismes, les representacions, els valors de la seva pròpia cultura.

— *Antropologia*. Les «estructures d'acollida» actualitzen aquelles disposicions estructurals pròpies i comunes dels éssers humans, principalment la seva disposició simbòlica —*capax symbolorum*— que permet que l'home rememori el (seu) passat i anticipi el (seu) futur en cada moment present. A través del «treball del símbol» es fan presents aquelles absències que donen sentit, que acompanyen el trajecte vital dels homes i les dones.

— *Lingüística*. Les «estructures d'acollida» són el lloc propici i privilegiat dels emparaulaments. L'ésser humà hi aprèn a anomenar la realitat, la qual cosa —com hem vist en el projecte logomític— és molt més que una mera praxi lingüística. *Emparaular* és configurar un món, revestir de significat, fer venir a l'existència *quoad nos*.

— *Religió*. Finalment, les «estructures d'acollida» haurien de ser el lloc on es realitzen les preguntes fundacionals de l'existència humana. La religió com a esbós de resposta a allò que ens concerneix incondicionalment (Tillich).

Des d'aquestes diverses perspectives veiem com Duch va perfilant el seu concepte antropològic d'«estructura d'acollida».

Resumint el que hem assenyalat podríem dir com a complement:

1. Les estructures d'acollida són el lloc privilegiat de les transmissions més decisives per a l'existència humana.

2. Confegeixen les bases per a la possible edificació de l'ésser humà, algú que sempre està en camí, *in fieri*.

3. Emmig de la provisionalitat i de la incertesa present —*in satu viae*— les «estructures d'acollida» han de possibilitar l'emparaulament simbòlic, anticipador, d'un possible futur de reconciliació i harmonia —*status patriae*.

4. Són el lloc natural de les respostes —sempre provisionals i necessitades de contextualització— de les preguntes fundacionals.

5. Sempre i arreu les «estructures d'acollida» cal que es concretin i que prenguin una fesomia cultural particular.

Finalment, diríem que les «estructures d'acollida» apareixen com l'esforç humà continuat i sempre reprès novament d'integrar allò desconegut, de convertir el *caos* en *cosmos*:

la força de la incessant reconstrucció del cosmos humà, que hauria de ser l'objectiu de qualsevol pedagogia realment humanitzadora, brolla de les capacitats cosmitzadores que són característiques de les estructures d'acollida (Duch 1997, 29).

Duch detecta tres estructures bàsiques protagonistes de l'acolliment humà: *codescendència*, *coresidència* i *cotrascendència*.

i. Codescendència

La primera estructura d'acollida —i segurament la més determinant en la vida de qualsevol individu— es la *codescendència*. Aquesta paraula designa aquell marc de transmissions i de comunicacions que anomenem la família.

En totes les cultures la família —revestint fesomies molt diverses— és la cèl·lula cultural i social més significativa.

La família —el lloc on s'aprèn la llengua materna— és on es realitzen les transmissions més eficaces i influents en la vida dels homes i de les dones.

La llengua materna —ho hem vist més amunt— aporta tot un seguit de semàntiques cordials i soteriològiques, terapèutiques, que permeten implementar les praxis de dominació de la contingència.²³

²³ La descripció que fem de les «estructures d'acollida» no hauria d'oblidar una característica indefugible de l'ésser humà i de les seves produccions: l'ambigüitat. Això implica que les «estructures d'acollida» poden esdevenir també llocs de la més gran desorientació on, en lloc d'aprendre a viure s'aprèn a malviure, en lloc de recordar s'oblida, en lloc de fomentar l'esperança es palesa la més gran desesperació.

ii. Coresidència

La coresidència fa referència al lloc i al temps en què es concreten les figures i les accions públiques inherents a la condició humana. Tradicionalment hom anomena aquest àmbit la ciutat.

La qualitat de la vida humana depèn també de la qualitat dels espais i dels temps públics que hom habita. El temps i l'espai són també magnituds genuïnament antropològiques, la seva disposició i la seva vivència respon a ideologies, interessos creats i racionalitats (*conservatio sui*) ben diverses.

Les relacions socials —que qualifiquen també els individus— haurien de tenir un paper humanitzador. Moltes vegades, tanmateix, esdevenen exercicis del poder, imposicions de dogmatismes —economicistes o científicistes— amb «regulació ortodoxa».

Hans Jonas ha cridat l'atenció sobre la responsabilitat inherent al poder, amb terminologia clàssica diríem que del *können* al *sollen vadet illatio*. Les immenses possibilitats de l'espècie humana —moltes vegades possibilitats de destrucció i de barbàrie— exigeixen una responsabilitat ètica. L'ecologia apareix als nostres dies com la reivindicació d'aquesta coresponsabilitat humana envers l'espai vital que habitem.

iii. Cotrascendència

D'una manera general la cotrascendència defineix aquell cos de creences i de praxis simbòliques, compartides corporativament i intersubjectiva, que donen resposta a les preguntes fundacionals —allò que ens afecta incondicionalment (Tillich)— presents en la vida de tot ésser humà.

Més amunt ja ens hem referit a la qüestió de la secularització. D'acord amb Duch l'home es defineix estructuralment com un ésser religiós, un possible *homo religiosus*. Això no significa que els contextos històrics canviants i sempre nous puguin ofuscar aquesta qualitat religiosa de tot home i de tota dona.

Actualment es pot afirmar que «l'entramat sociològic i lingüístic, i l'articulació teològica que tradicionalment han gestionat les preguntes

fundacionals ha esdevingut irrellevant» (Duch 1997, 35). Aquesta irrellevança es manifesta en la crisi institucional de les esglésies.

Tanmateix, reiterem, això no implica que la pregunta religiosa hagi desaparegut de l'horitzó humà, sinó més aviat que revesteix unes característiques i determinacions pròpies que no entren en els marcs tradicionals.

L'incessant canvi dels contextos no obsta perquè romangui sempre la disposició religiosa de l'ésser humà.

c. La tradició

Finalment les «estructures d'acollida» duen el nostre autor a la consideració de la tradició. No hi ha possibilitat extracultural per a l'home. Per a desenvolupar-se com a tal —i per fer-ho d'una manera reeixida— tot ésser humà necessita aquelles mediacions que li són transmises pels àmbits d'acolliment que tot just hem assenyalat. Ara bé, aquestes estructures s'encarnen en el flux de la història, prenen una fesomia determinada, es concreten en l'espai i en el temps. Podríem dir que aquesta concreció de les transmissions és la tradició.

La tradició ens recorda que cada home i cada dona no parteix de zero en el seu camí vital. L'ésser humà no és un *tabula rasa*. L'ofici d'home i de dona sempre es realitza a partir d'unes bases que uns altres han construït. Amb paraules del filòsof McIntyre: «jo sóc en gran part el que he heretat, un passat específic que és present en el meu present».

El pensament de Lluís Duch, ho anem veient constantment, s'edifica sobre la realitat que ens envolta, no és una especulació en el buit. Això requereix que ens fixem en el present que vivim, una de les característiques del qual és el procés de destradicionalització en què està immers.

Els sociòlegs adverteixen que el nostre temps es caracteritza en bona part per una acceleració del *tempo* vital. La velocitat que marca les nostra vida quotidiana s'oposa a una certa constància i estabilitats necessàries per forjar les

identitat personals. El temps accelerat es converteix en una fragmentació de presents incomunicats. Aquesta velocitat és un obstacle per a l'acceptació i l'assimilació dels canvis socials —els quals, d'altra banda, només es poden fer amb relació i en confrontació amb una certa estabilitat.

Aquest *presentisme* comporta inevitablement la fragmentació de la memòria i de les visions del món, la «impossibilitat d'establir unes bases ideològiques i axiològiques comunes i compartides que permetin el diàleg entre les diferents generacions, i amb un mateix» (Duch 1997, 39).

En aquest context podem assenyalar que les tradicions envelleixen acceleradament, el present es buida de passat, els canvis sobtats i continus impedeixen una orientació vital.

És per això que Duch reivindica una pedagogia del canvi:

L'aprenentatge del canvi, que hauria de ser un dels objectius pedagògics actuals més urgents, trobarà un grau suficient d'efectivitat si parteix d'una certa estabilitat cultural, social i emocional; perquè només així s'està en condicions d'anar descobrint, tant treballosament com es vulgui, el sentit de la pròpia existència (Duch 1997, 40).

i. Aproximació terminològica al concepte de tradició

A partir de l'etimologia del mot «tradició» Duch introdueix una diferència molt significativa en el concepte antropològic de tradició que defensa.

Tradició es remunta a *tradere* i a *transmittere*. La primera etimologia fa referència al simple intercanvi d'un objecte determinat, l'intercanvi que es produeix en una venda, un préstec o una donació. En canvi *transmittere* designa més acuradament l'acció conscient del llegat concret d'una transmissió, i la disposició a rebre per part del receptor.

En la seva plenitud, doncs, la tradició és la combinació d'ambdós aspectes conjuntament. És la suma de l'objectivitat que es transmet i l'acte a través del qual s'adopta i s'incorpora allò transmès.

Aquesta visió de la tradició permet escapar d'una visió tradicionalista de les transmissions. Per al tradicionalista només cal transmetre uns continguts. La seva preocupació serà només la fidelitat a la integritat i a la puresa de les transmissions, que són un *corpus* tancat —dogmàtic o canònic.

Per contra l'acte humà de la transmissió suposa una recreació i una contextualització. El llegat de la tradició —per esdevenir significatiu en cada moment present— requereix una reinterpretació, una hermenèutica, un diàleg fructuós amb un nou horitzó. Aquesta visió de la tradició ens palesa que el seu objecte primari no és el passat —«tradicionalisme»— sinó el present.

ii. Tradició i antropologia

En el context de l'antropologia duquiana el caràcter tradicional de l'ésser humà es desprèn novament de la contingència. La finitud de l'home i de la dona té una caràcter diacrònic. Les generacions passades han començat ja el camí —que també han de recórrer les presents— del domini (provisional) de la contingència.

En cada present el passat és rememorat mediatament, a través dels simbolismes i les representacions de cada tradició. Aquest passat rememorat en la tradició —i el futur anticipat— permet que l'home i la dona s'instal·lin harmoniosament i significativa en el seu temps i en el seu espai, que prenguin possessió de la condició adverbial.

Tota tradició, en consonància amb el que vèiem en l'estudi de la logomítica, ha de ser polifònica. L'ésser humà en el seus més diversos emparaulaments fa emergir el polifacetisme de la realitat, també del passat. En aquest sentit la tradició és testimoni de la condició històrica i temporal dels emparaulaments, dels discursos mítics i dels discursos lògics que adés i ara l'home empra per donar consistència significativa al món que l'envolta.

L'ésser humà és algú estructuralment tradicional. D'acord amb la metodologia de Duch això significa que cada tradició concreta i particular és expressió d'aquella disposició tradicional que configura l'ésser humà.

El passat perviu necessàriament en el present, ja que l'home i la dona concrets no són éssers que es creen a si mateixos *ex nihilo*, sinó hereus i aprenents que en cada present actualitzen creativament un patrimoni que els configura i els afaïçona.

iii. El mal ús de la tradició

L'ambigüitat inherent a l'ésser humà i a les seves produccions fa que hi hagi també un mal ús de la tradició. Aquest mal ús pot concretar-se en la temàtica del poder.

Aquell qui fa un exercici pervers del poder el fa també de la tradició. El poderós —els tirans en les seves diverses formes— necessita donar una versió unívoca dels trajectes històrics, dels significats de les paraules i dels llenguatges; en fi necessita imposar un «pensament amb regulació ortodoxa». Amb aquesta imposició —a més de mutilar significativament les capacitats expressives i lingüístiques dels homes i de les dones— la tradició apareix com un *corpus* dogmàtic, ahistòric, immune a les vicissituds de la crítica; el llegat tradicional és la «veritat» unívoca i definitiva:

el mal ús de la tradició, o si es vol, del poder com a exercici omnímode i acrític de la *potestas*, comporta la completa destrucció de la paraula humana com a art d'exercir la crítica en la diversitat de situacions i reptes que, generació rere generació, es presenten a l'ésser humà (Duch 1997, 65).

No cal insistir que aquest ús pervers de la tradició pot tenir —i ha tingut de fet en la història— conseqüències molt negatives de destrucció i de bel·ligerància entre les societats.

3.3.2. *Una antropologia de la transmissió*

En l'exposició que acabem de fer hem resseguit l'aparició dels conceptes clau de l'antropologia de Lluís Duch. Certament aquestes categories s'havien

insinuat ja en les seves obres anteriors —principalment als llibres sobre el mite— tanmateix és ara quan s’han abordat *in recto* i s’han formulat d’una manera explícita.

Recordem que *La educación y la crisis de la modernidad* és una obra que pretén abordar sobretot la qüestió de la pedagogia. Les evolucions antropològiques que acabem d’analitzar serien una propedèutica a les orientacions pedagògiques d’aquesta segona part.

Tanmateix, crec que podem afirmar que —en el pensament de Duch— la qüestió pedagògica no és un sector especial de l’antropologia, sinó que és un tema que pertany al centre neuràlgic d’aquesta. La praxi pedagògica és finalment la praxi de les transmissions, que tenen un paper central en l’antropologia que estudiem.

a. L’èsser humà com a aprenent

L’èsser humà tota la vida romandrà un aprenent; mai no serà un pèrit en l’ofici d’esdevenir home o dona. Això és perquè no existeix una definició acabada de l’humà, sinó que adés i ara aquesta definició —aquesta identitat— es va fent, és un procés. Els homes i dones al llarg del nostre trajecte vital contínuament anem contextualitzant i donant vida nova als emparaulaments que rebem.

Ara ens apropem a la fonamentació antropològica duquiana de l’aprenentatge.

i. Estructura i història

L’èsser humà contemplat des de la seva dotació estructural és una pura potència. D’acord amb l’antropologia que estem estudiant l’home és un ésser amb una estructura determinada constituïda per un conjunt de disposicions universals. Així podríem dir que l’aprenentatge és aquell conjunt de mediacions històriques que permeten l’activació de les disposicions

estructurals. En l'aprenentatge, des de la dialèctica estructura—història, esdevenim homes i dones.

Efectivament, els homes necessitem el context històric per concretar i actuar la nostra dotació estructural que —repetim 'ho— no és res al marge de la història:

Evidentment, sense la intervenció dels processos de transmissió, és a dir, sense la ubicació en un lloc interrogatiu ben establert, a partir del qual l'ésser humà esdevé capaç de formular les «qüestions fundacionals», mai no arribaria a existir veritablement com a home, sempre continuaria essent una mera «potència pura», no exerciria convenientment l'ofici d'home o de dona (Duch, 1997, 93).

ii. La contingència

La contingència com a estat natural de l'ésser humà ens revela la necessitat de l'aprenentatge i de les transmissions per fer front a les preguntes fundacionals. La pràctica pedagògica hauria de ser una teodicea en acció. D'altra banda, aquelles preguntes bàsiques i constitutives de l'humà, mai no podran ser resoltes pels avanços tècnics de les ciències naturals. Són preguntes que demanen una constant elaboració:

Subratllar la importància de la contingència en l'acció pedagògica comporta afirmar sense restriccions el caràcter *viator* de l'existència humana, la qual pot ser entesa com una carrera d'obstacles previsible pel que fa al fons (les preguntes fundacionals), però imprevisible pel que fa a la forma (els contextos d'aquelles preguntes) (Duch 1997, 95).

b. Aprendre a expressar i a expressar-se

La capacitat expressiva dels homes no és una qüestió merament tècnica. Certament, cal aprendre l'art d'expressar-se i de dominar el llenguatge. Tanmateix el mer domini tècnic de la paraula, com si fos un utensili per a assolir un èxit puntual, condueix al mutisme i a la reducció de l'ampla varietat

de llenguatges que han de ser emprats per l'ésser humà. Duch atribueix aquesta tendència al mutisme i al monolingüisme al caràcter altament especialitzat de les ciències que es practiquen avui dia:

En el moment present referir-se a l'aprenentatge dels llenguatges, que possibiliten l'autoexpressió integral de la persona, implica fer tot el que sigui precís per tal que la paraula, a través del polifacetisme que li és inherent, retorni del seu actual exili i s'encarni en els diferents processos de transmissió (Duch 1997, 113).

Així doncs aprendre a expressar-se —en el context antropològic que estem estudiant— significa aprendre a fer ús de la variada i rica capacitat lingüística humana. Aprendre la polifonia dels llenguatges humans que duu al polifacetisme de la realitat. Dit altrament, l'escola hauria de transmetre les diferents lògiques que configuren els diversos llenguatges. Per a Duch això és justament la logomítica:

La logomítica constitueix un aspecte irrenunciable de qualsevol forma pedagògica que consideri, primerament, que l'ésser humà ha d'expressar-se polifònicament per poder viure saludablement i que, a més, l'exercici de l'ofici d'home o de dona és sobretot una praxi de domini de la contingència (Duch 1997, 123).

c. Ensenyament i aprenentatge

Finalment, l'antropologia de Duch subratlla un aspecte essencial de l'ensenyament i de l'aprenentatge: el testimoniatge. Aquesta categoria és central en la proposta pedagògica del nostre autor.

Ensenyar hauria de ser una relació dialògica —afectiva i efectiva— entre un «subjecte docent» i un «subjecte discent». Ambdós, units en una comunió relacional, són a la vegada aprenents, cercadors de la veritat.

Aquesta relació educativa s'hauria de basar en l'*experientia* i no en l'*experimentum*, és a dir, allò que es transmet no són fórmules prèviament fixades i determinades *a priori*, sinó el fruit d'un trajecte vital sapiencial. El

docent comunica saviesa, criteris per a instal·lar-se en el món, teodicees pràctiques.

Davant la galopant «funcionalització» i «especialització» que envaeix les societats dels nostres dies, són imprescindibles uns «transmissors-testimonis» que gosin proclamar que l'ésser humà per viure humanament, per arribar a la felicitat, per estar en disposició de plantejar-se les «qüestions fundacionals», per construir un cosmos, per conuiu-harmonicament en la polaritat de sexes, per expressar els orígens i la meta del peregrinatge humà, necessita unes paraules que no són les que acostumen a emprar-se en els circuits de l'oferta i la demanda, sinó que es fonamenten en la convicció i no en la moda (Duch 1997, 127)

Una educació entesa com a afer testimonial i sapiencial permet escapar a alguns models perillosos que desemboquen en l'ofegament d'aquell necessari emparaulament poliglòt: l'utilitarisme, l'adoctrinament, l'absolutisme, els finals de trajecte canònics...

En conclusió, per al nostre autor la praxi pedagògica hauria de ser una síntesi de saviesa i testimoni, és a dir, en tot ensenyament el que s'ensenya i el que s'aprèn són criteris provisionals per a viure humanament:

Els processos de transmissió haurien de consistir en un aprenentatge eficient en la praxi teodiceica o, el que és el mateix, haurien de ser capaços d'impartir soteriologies didàctiques, que científicament i sapiencialment (en la complementarietat logomítica), prepararessin els nens i els joves per a l'exercici de l'ofici de dona i d'home. Però els transmissors no aconseguiran aquesta missió si no són testimonis creïbles del fet que l'ésser humà és possible (Duch 1997, 139).

3.3.3. *L'antropologia de la vida quotidiana*

L'*Antropologia de la vida quotidiana* és l'obra més emblemàtica i més representativa de la darrera etapa del pensament de Lluís Duch. Està formada per sis volums escrits entre els anys 1999 i 2004. L'ordre d'aparició dels volums respon als cursos de doctorat impartits per l'autor a la UAB.

El contingut d'aquesta magna obra antropològica és definit pel mateix autor com «una descripció i ponderació crítica d'alguns components de la vida quotidiana dels nostres dies» (Duch 1999, 7).

Duch no ens presenta una gran teoria sobre la vida quotidiana com a lloc antropològic, considera més aviat que en l'exposició quedarà palès què entén per vida quotidiana. Aquesta sí que es concreta en primer lloc en les tres estructures d'acollida que Duch havia assenyalat en obres anteriors:

Ens proposem considerar alguns dels trets fisiognòmics que atorguen llurs característiques peculiars als tres grans nuclis temàtics que hem designat amb l'expressió *estructures d'acollida*. Són: la *família*, la *ciutat* i la *religió*. Estem plenament convençuts que constitueixen els pols que articulen la vida quotidiana dels individus (Duch 1999,8).

Així doncs l'antropologia de la vida quotidiana s'articula entorn de les tres estructures d'acollida: la *codescendència*, la *coresidència* i la *cotrascendència*. No en va Joan Carles Mèlich assenyala que aquesta obra podria dur el subtítol de «fenomenologia de les estructures d'acollida».

L'obra es desenvolupa en sis volums, un dels quals recull una àmplia exposició sobre la capacitat simbòlica humana, tan important i decisiva per al nostre autor:

Simbolisme i salut, 1999.

Escenaris de la corporeïtat 2003

Ambigüïtats de l'amor 2004

Llums i ombres de la ciutat 2000

Armes espirituals i temporals: política 2001

Armes espirituals i temporals: religió 2001

Hi ha dos volums dedicats a la *codescendència* —escrits amb Joan Carles Mèlich— i dos volums dedicats a la *cotrascendència*.

Pel que fa al mètode emprat cal assenyalar dues qüestions de gran importància. En primer lloc la centralitat del simbolisme humà. Per a Duch aquesta capacitat —l'emparaulament— és la més definitòria de l'home, que sempre i arreu és *capax simbolorum*. En tot el seu trajecte vital els homes i dones configuren el seu món quotidià amb el treball dels símbols. Ara bé, el propòsit de Duch no és el d'elaborar una teoria abstracta sobre el símbol —la seva definició...—, sinó més aviat escatir el seu protagonisme en l'espai i el temps concrets —en la situació— dels individus i de les col·lectivitats:

Antropològicament parlant allò que és decisiu no és la definició del símbol, sinó més aviat què significa concretament que per a dur a terme una «construcció social» de la realitat calgui prèviament una «construcció simbòlica». I no hi ha dubte que a partir d'ací es planteja un ampli ventall d'interrogants i de perspectives que sempre tindran alguna cosa a veure amb el «bon ús» i el «mal ús dels símbols» (Duch 1999, 9).

D'acord amb aquesta perspectiva descobrim clarament la dimensió pràctica del simbolisme. L'ús dels símbols —bo o dolent— per al nostre autor es vincula íntimament amb la salut i la malaltia.

Molt lligada a la qüestió simbòlica per a Duch hi ha una altra aportació metòdica de gran relleu: es tracta de la tensió estructura-història. En el proper capítol d'aquest treball analitzarem aquesta qüestió amb detall, avancem ara que aquesta aportació metòdica —que es remunta al estudis de Duch dels anys 70— considera que per apropar-se a l'ésser humà i a les seves diverses produccions cal parar atenció a la seva dimensió estructural i a la seva dimensió històrica. Per al nostre autor hi ha un fons humà compartit per tots els éssers humans d'arreu i de sempre confegit per una multitud d'aptituds i de possibilitats. Aquest conjunt potencial és l'estructura. Tanmateix, totes aquestes disposicions no existeixen si no es concreten en el temps i l'espai concrets, en la història. Podríem assenyalar que si l'estructura és el que uneix i defineix la unitat del gènere humà sense excepció, la història és el que en concreta i manifesta les diferències.

Aquesta tensió entre estructura i història és d'una gran fecunditat antropològica, no només perquè escapa a plantejaments essencialistes i historicistes, sinó també perquè és capaç de donar raó dels més diversos i més variats emparaulaments i simbolismes humans, copsant les seves riques diferències i peculiaritats. Repetim-ho: per a Duch no existeix l'home, la religió, el llenguatge, la política, la família, la societat,... sinó els homes i dones, les religions, els llenguatges, les polítiques, les famílies, les societats...

La metodologia que hem aplicat en l'*Antropologia de la vida quotidiana* és un intent d'aplegar en un tot dinàmic i processual, d'una banda, la predisposició constitutiva de tot ésser humà (la capacitat simbòlica) i, de l'altra, el conjunt d'interrogants i de reptes que irrompen en la vida quotidiana, històrica i constantment sotmesa als imprevisibles estralls de la contingència, d'individus i grups humans quan els temps són madurs per a ells (Duch 1999, 404).

Aquesta coimplicació d'estructura i història fa que l'antropologia de Duch pugui ser anomenada també una «antropologia de l'ambigüitat». Efectivament, a l'obra de Duch mai no hi trobarem grans afirmacions apriorístiques sobre l'home i les seves peripècies, sinó una aproximació realista i modesta atenta a les contradiccions. L'home és una *complexio oppositorum*.

Tot seguit fem una molt breu descripció del contingut de cada volum de l'*Antropologia de la vida quotidiana*. Alguns temes enunciats els reprendrem en la segona part d'aquest treball.

a. Simbolisme i salut

Simbolisme i salut, publicat l'any 1999, és el volum introductor a l'*Antropologia de la vida quotidiana*. El nostre autor hi tracta dues qüestions que són les pedres angulars del seu projecte antropològic: la capacitat simbòlica humana i la problemàtica entorn de la *salut* i la *malaltia*.

Pel que fa a la primera qüestió, Duch hi desenvolupa una llarga reflexió sobre l'ésser humà com a *homo capax symbolorum*. En la seva reflexió exposa

algun dels eixos més fonamentals de la seva antropologia: la peculiar situació de l'home en el cosmos, l'exentricitat, el «treball del símbol com a anticipació i rememoració, l'ésser humà com un trajecte hermenèutic... En resum, reprenent el que hem dit més amunt, Duch no pretén esbossar una teoria del símbol, sinó descobrir la seva eficàcia concreta en l'aquí i ara dels individus:

Ens interessava molt més de posar en relleu com, en el seu conviure quotidià, en el batibull de les «històries», sovint confuses i inconnexes, l'ésser humà no sols «treballava» amb símbols, sinó que ell mateix «es treballava» com aquell símbol primordial que és ell mateix (Duch 2004, 405)

La qüestió de la salut i la malaltia arrela en l'adverbialitat humana. L'home durant tot el seu trajecte vital és un ésser situat que es debat entre la salut i la malaltia, és a dir, entre l'harmonia i el caos, entre la reconciliació i la irreconciliació...

Salut i malaltia no són tan sols expressions simbòliques del benestar o del malestar dels humans, sinó que són, en realitat, en cada aquí i ara concrets, manifestacions del mateix ésser humà com a símbol suprem que tradueix en el temps i en l'espai o bé el terme feliç al qual aspira (salut) o bé les variades manifestacions de la negativitat que tem i que l'angoixa (malaltia) (Duch 2004, 406).

b. Escenaris de la corporeïtat

El primer volum dedicat a la *codescendència*, publicat el 2003 en col·laboració amb Mèlich, s'ocupa del cos humà. De fet podria titular-se una antropologia del cos. L'obra conté una història del cos i una llarga meditació sobre el «cos actual». En l'antropologia de Duch, ja ho hem avançat, el cos no és un accessori per a l'ésser humà, sinó que és justament el lloc on pren possessió del món que habita:

Resulta prou evident que la forma de presència i de comunicació de l'ésser humà és corporal. Fonamentalment, tot ésser huma és un «en-carnat», un «in-corporat», algú, en definitiva, que obligatòriament filtra, tradueix, interpreta, habita com a cos que és, perquè l'ésser humà no «té» un cos, sinó que, pròpiament, és tot ell cos (Duch 2004, 407).

Des d'aquesta perspectiva genuïnament simbòlica Duch tracta en aquest volum qüestions tant rellevants com: la malaltia, l'esport, les tècniques corporals, la mort, els sistemes de modes...

En resum, res més lluny de l'antropologia de Duch que una comprensió del cos com a objecte mecànic determinat per la matèria. Justament el títol d'aquest volum —*Escenaris*— ens remet a una categoria antropològica central —presa de Plessner— la teatralitat. En els més diversos escenaris que ens ofereix el món, el cos que som constantment interpreta i escenifica, és a dir, tradueix, contextualitza, anhela, imagina...

c. Ambigüitats de l'amor

El segon volum dedicat a la primera estructura d'acollida va ser publicat el 2004 també en col·laboració amb Joan Carles Mèlich. Aquest estudi s'ocupa de la família.

En aquesta obra Duch torna a fer ús del seu mètode i distingeix netament entre el caràcter necessàriament familiar de l'ésser humà i la peripècia històrica de la família i la seva configuració. És per això que el volum s'obre amb una història de la família per dedicar-se després a les diverses figures de l'acolliment, que hauria de trobar en la família la seva realització més plena i humanitzadora.

Duch insisteix en diverses ocasions que la família és l'estructura més decisiva i determinant. Els emparaulaments transmesos en el clos familiar —la llengua materna— solen acompanyar els éssers humans en tot el seu periple existencial.

Ambigüitats de l'amor s'ocupa també de les relacions ètiques i educatives. El nostre autor atorga una gran importància en el conjunt de la seva obra al capítol V d'aquest llibre: «Les dimensions ètiques de la família». Per tractar aquesta qüestió Duch s'apropa sobretot al filòsof Lévinas. Duch proposa aquí un vincle entre família, educació i ètica.

Altres temes tractats en aquesta obra són: la memòria familiar, els temps i els espais de la família, la convivialitat i l'alimentació en la seva dimensió simbòlica.

d. Llums i ombres de la ciutat

L'any 2000 es va publicar el tercer volum de l'antropologia duquiana dedicat a la segona estructura d'acollida, la coresidència. L'obra té tres eixos temàtics:

1. La relació natura-cultura.
2. L'espai i el temps humans.
3. Els models ciutadans.

El debat entorn de la relació entre natura i cultura ha estat molt ampli en la història d'occident; Duch l'aborda amb la seva tesi que «la natura de l'ésser humà és la seva cultura concreta». Efectivament, com repeteix el nostre autor insistentment per a l'home no hi ha cap possibilitat extracultural.

La ciutat desde la perspectiva simbòlica que s'adopta és el lloc de l'espai i el temps humans. En l'òrbita de Merleau—Ponty Duch reivindica l'«espaciotemporalitat»:

l'ésser humà, sempre *naturalment* cultural, no sols és constructor d'espais i de temps, sinó que, en realitat, és creador d'una nova dimensió existencial, d'una forma de vida (*l'habitar*), que és una coimplicació harmònica entre *el seu* espai i *el seu* temps: l'*espaciotemporalitat* o, en terminologia de Merleau Ponty, l'espai i el temps *antropològics* (Duch 2004, 410).

Aquests dos vessants antropològics relatius a la coresidència, la relació natura i cultura i l'espai i el temps antropològics, intervenen decisivament en la configuració de les ciutats com un espai simbòlic, un producte i reflex cultural dels homes i les dones d'un temps, una transcripció històrica de la seva fesomia:

Tota ciutat dona lloc a la configuració d'un marc spatiotemporal en el qual, en els àmbits individual i col·lectiu, actuen, representen i es representen l'home i la dona concrets (Duch 2004, 411).

e. Armes espirituals i temporals: política, Armes espirituals i temporals: religió

Publicats el 2001 els dos volums que Duch dedica a la cotranscendència s'ocupen de la religió i de la política. Evidentment cal assenyalar que sobre el primer tema Duch ja comptava en el moment de la redacció del text amb una bibliografia amplíssima.

El principi de què parteix la reflexió duquiana sobre la religió i la política ens és conegut: «sempre i arreu, al mateix temps, l'ésser humà serà un possible *homo religiosus* i un possible *homo politicus*». Ser religiós i ser polític és una forma de presència en el món universal que dona testimoni de la irreconciliació que hi ha en tot home i tota dona.

En la comprensió del fenomen polític i religiós Duch subratlla una vegada més la importància del factor biogràfic:

cada època històrica, en funció de les variables que intervenen en la configuració del seu context, ha de concretar de bell nou, al bell mig de la vida quotidiana, «el religiós» i «el polític» en forma de religions i de polítiques històriques. I no sols concretar-los, sinó establir-ne les relacions, les contraposicions i les suposades incompatibilitats (Duch 2004, 413).

4. EL MÈTODE ANTROPOLÒGIC DE LLUÍS DUCH: L'EQUILIBRI ENTRE ESTRUCTURA I HISTÒRIA

*Mantenim la convicció antropològica fonamental
que l'home és, al mateix temps i indefectiblement,
estructura i història.*

Lluís Duch

Abans d'entrar en la consideració sistemàtica de l'antropologia de Lluís Duch, creiem que és molt important fer una aproximació *in recto* al mètode del nostre autor. Certament en les pàgines precedents ha anat apareixent en molts moments la qüestió metòdica, però creiem que mereix ara un tractament més detallat, sobretot en confrontació a les praxis antropològiques més habituals.

D'una manera general podríem dir que Lluís Duch se situa voluntàriament en l'antropologia que té les seves arrels en l'obra de Max Scheler (1874-1928) i d'altres autors d'aquesta òrbita: Arnold Gehlen (1904-1976) i Helmut Plessner (1892-1985) entre d'altres. L'antropologia desenvolupada per aquests autors es proposa mostrar com:

L'estructura fonamental de l'ésser humà explica tots els monopolis, totes les funcions i obres específiques de l'home: el llenguatge, la consciència moral, les eines, les armes, les idees de justícia i injustícia, l'Estat, l'administració, les funcions representatives de les arts, el mite, la religió i la ciència, la historicitat i la sociabilitat (Ferrater Mora 1984, 172).

Aquesta antropologia es distancia netament tant de les antropologies culturals com de la filosofia. Les primeres, d'acord amb un mètode científic, aplegarien dades empíriques sense fer-ne una síntesi comprensiva. D'altra banda, la filosofia respondria a la pregunta sobre l'home sense contextualitzar-la històricament:

L'antropòleg se situa en el flux de la història (quasi sempre, en el d'una tradició concreta) i cerca la contextualització en un temps i en un espai determinats de la resposta a la pregunta: què és l'home? (Duch 1996, 34).

Aquesta proximitat a la història i a la vida concreta, al context, fan que l'antropologia així entesa sigui necessàriament un afer interdisciplinari, per dir-ho amb paraules de Duch, un «afer sinòptic».

Un plantejament bàsic i recurrent en l'antropologia de Lluís Duch, gairebé podríem anomenar-lo el *leit motiv* de la seva antropologia és la tensió Estructura—Història. Aquesta tensió, relació harmònica i dialèctica alhora, guia l'antropologia de Duch.

És en *Religió i món modern* on Lluís Duch elabora la seva concepció de l'estructura com a categoria antropològica.

El nostre autor introdueix la qüestió de l'estructura amb unes preguntes que subratllen la seva importància cabdal per a l'antropologia:

Posseixen les manifestacions culturals de la humanitat quelcom en comú? Les conductes religioses, malgrat els allunyaments culturals i geogràfics, tenen una idèntica intencionalitat, o bé han de considerar-se com a comportaments estranys entre sí? Aquestes qüestions són de cabdal importància no tan sols per a una possible interpretació de la religió, sinó també, *tout court*, de la realitat humana (Duch 1984, 127).

Ja en aquestes preguntes inicials Duch avança el complex lligam que caldrà establir entre el que és estructural i el que és històric.

En una primera aproximació l'estructura apareix com aquell substrat humà, carregat de potencialitats i possibilitats, que s'activa en diferents coordenades històriques i geogràfiques. Allò estructural és el que ens permetrà comprendre, preguntar-nos i intentar respondre la pregunta bàsica de l'antropologia: què és l'home? Es tractarà sempre d'una resposta situada en la història

La història, les cultures, malgrat que no expressen la totalitat de l'home, sí que manifesten en cada situació concreta la seva humanitat, de la qual hom no pot excloure la possibilitat de ser sempre un *homo religiosus* (Duch 1984,).

4.1. L'ÚS EN ANTROPOLOGIA DEL CONCEPTE D'ESTRUCTURA

Abans d'exposar la seva pròpia concepció de l'estructura, Duch entra en diàleg crític amb dos antropòlegs que han usat a bastament aquest concepte. Es tracta d'Alfred Réginald Radcliffe-Brown (1881-1955) i Claude Lévi-Strauss (1908-2009). Tot seguit ens aproparem a aquests dos antropòlegs i al mètode que proposen i al seu conspte d'estructura.

4.1.1 *A. R. Radcliffe-Brown: l'estructura social*

A. R. Radcliffe-Brown, antropòleg que hom situa en l'escola de l'antropologia social anglesa clàssica, pot ser considerat l'introduïdor de la categoria estructura en l'antropologia.

Radcliffe-Brown entén la tasca antropològica de manera anàloga a les ciències naturals. Més exactament, considera que és el mètode de les ciències experimentals el que garantirà l'estatut científic de l'antropologia. Cal per tant «aplicar a l'estudi de la societat humana els mateixos mètodes d'investigació que s'han aplicat amb tant d'èxit a l'estudi dels fenòmens físics i biològics» (Radcliffe-Brown 1975, 154).

Per a Radcliffe-Brown, el mètode experimental propi de les ciències naturals es manifesta sobretot com a mètode d'investigació i raonament en el

qual es posen a prova sistemàticament les idees generals en funció dels fets observats acuradament.

En aquest sentit l'antropòleg britànic defuig una concepció ingènua de la ciència. No existeix una observació pura dels fenòmens que ens permeti l'elaboració de lleis generals. El que existeix és una observació guiada per uns conceptes generals que hom aplica als fets observats, tot contrastant el seu valor científic:

La missió de l'antropologia social, com la de qualsevol ciència experimental, és crear els conceptes analítics apropiats en funció dels quals elaborem generalitzacions, la probabilitat d'aquestes generalitzacions pot establir-se quan es contrasten suficientment a través d'observacions sistemàtiques (Radcliffe-Brown 1975, 158).

Amb aquests pressupòsits metodològics Radcliffe-Brown pot definir l'antropologia social com:

La investigació de la naturalesa de la societat humana mitjançant la comparació sistemàtica de societats de tipus diferents, amb atenció especial a les formes —més simples— de les societats dels pobles primitius, salvatges o prealfabetitzats (Radcliffe-Brown 1975, 149).

L'atenció especial als pobles primitius es proposa també per analogia amb les ciències experimentals, concretament la biologia:

Així com l'estudi de les formes menys evolucionades de la vida orgànica és essencial en biologia, l'estudi de les formes menys evolucionades de la societat és essencial per a una ciència de la sociologia (Radcliffe-Brown 1975, 180).

En el mètode de Radcliffe-Brown destaquem dues característiques pròpies indefugibles del treball antropològic: l'observació guiada per conceptes

analítics, i per tant el treball de camp de l'antropòleg,²⁴ i la comparació sistemàtica.²⁵ Aquestes dues actituds científiques distancien l'antropologia social de Radcliffe-Brown de les especulacions buides de l'etnologia i de les reconstruccions altament hipotètiques de la història de les civilitzacions:

La «reconstrucció de la història» no entra en el camp de les activitats pròpies de l'antropòleg social; d'això se n'encarreguen els etnòlegs, els arqueòlegs i els «antropòlegs històrics» (Radcliffe-Brown 1975, 180).

Un cop hem vist com entén Radcliffe-Brown la tasca antropològica podem veure ara com emprà el concepte d'estructura.

Amb la voluntat d'evitar un pensament confús i acientífic Radcliffe-Brown, per descriure el seu concepte d'estructura, concreta més encara l'objecte immediat de l'antropologia social

La realitat empírica de què s'ocupa l'antropologia social a través de la descripció, l'anàlisi i els estudis comparats, és el procés de la vida social en una regió determinada durant un determinat període de temps. La vida social com a realitat fenomènica és un procés que es compon d'una multitud d'influències mútues i d'accions combinades (Radcliffe-Brown 1975, 182).

En aquesta definició de l'objecte immediat de l'antropòleg veiem com es defuig una perspectiva diacrònica que tingui per objecte d'estudi l'origen i el desenvolupament d'una determinada institució social. Així mateix l'estudi es limita en un espai ben concret.

D'acord amb la metodologia que hem exposat més amunt, l'antropòleg descobreix en l'anàlisi rigorosa d'aquests processos socials alguns trets

²⁴ Radcliffe-Brown va dedicar molts anys de la seva vida a l'estudi de societats primitives sobre el terreny, concretament al Golf de Bengala i Austràlia. D'aquests treballs són les seves obres: *The Adaman Islanders* (1922) i *The social organization of australians tribes* (1930).

²⁵ «Si alguna vegada arribem al coneixement científic de la societat humana, serà exclusivament mitjançant l'examen i la comparació sistemàtica de societats diferents». A. R. RADCLIFFE-BROWN, *El método en antropología*, 150.

generals que configuren aquesta mateixa vida social. Dos d'aquests conceptes o trets generals són el d'estructura i el d'organització.

L'estructura en general designa la distribució de les parts o components relacionats mútuament en una unitat més àmplia. En conseqüència:

Els components de les estructures socials són els éssers humans considerats com a actors de la vida social, és a dir, com a persones. I l'estructura consisteix en la distribució de les persones en les seves relacions mútues (Radcliffe-Brown 1975, 183).

Així doncs, l'estructura social ens permet descobrir a l'interior d'un grup social una diversitat de relacions de tipus molt diversos. Quan aquestes relacions es fonamenten en les activitats de cada grup o membre de la relació parlem d'organització:

L'organització social és la distribució de les activitats de dos o més persones que col·laboren per realitzar una activitat combinada (Radcliffe-Brown 1975, 184).

Radcliffe-Brown considera que la descripció estructural d'una regió en un període determinat ha de ser exhaustiva, de tal manera que l'estructura social serà la suma del conjunt total de relacions.

L'estudi de l'estructura es completa amb la noció d'institució. Efectivament, les relacions que els individus o els grups estableixen a l'interior d'una determinada estructura social defineixen unes normes i pautes de comportament. Aquestes normes són les institucions. Radcliffe-Brown defineix les institucions com «aquells sistemes establerts o reconeguts socialment de normes o pautes de conducta referents a un determinat aspecte de la vida social» (Radcliffe-Brown 1975, 188).

Les institucions assenyalen, amb certa flexibilitat, la conducta adequada d'una persona en una relació determinada. Sobre aquestes institucions algunes societats estableixen sancions per a les conductes inapropiades.

La definició d'estructura es completa doncs amb la regulació de les institucions:

«l'estructura social es defineix com l'ordenació permanent de les persones en relacions definides o controlades per institucions, és a dir, per normes o pautes de comportament establertes socialment» (Radcliffe-Brown 1975, 191).

En conclusió podem dir amb Marvin Harris, que Radcliffe-Brown entén la societat humana en una analogia perfecta amb els organismes biològics. La tasca de l'antropòleg s'assemblarà a la d'un biòleg que, guiat per un mètode estricte i efectiu, analitzarà la morfologia i la fisiologia dels diversos organismes estudiats (Harris 1979, 455). Més endavant veurem com Lluís Duch se situa davant aquesta proposta.

4.1.2. C. Lévi-Strauss: *l'antropologia estructural*

Si Radcliffe-Brown considerava que l'antropologia només esdevindria una ciència estricta si aplicava els principis epistemològics de les ciències naturals, principalment de la biologia, Lévi-Strauss proposa que la ciència exemplar per a l'antropòleg ha de ser la lingüística moderna desenvolupada per Ferdinand de Saussure (1857-1913). En el primer capítol del seu clàssic *Antropologia estructural* Lévi-Strauss introdueix la seva proposta estructural en diàleg crític amb les propostes evolucionistes i difusionistes (plantejaments diacrònics) i les funcionalistes (plantejament sincrònic).

Lévi-Strauss vol distanciar-se volgudament d'ambdós plantejaments antropològics. Pel que fa als primers, l'evolucionisme i el difusionisme, centren els seus interessos en un estudi diacrònic de la vida social. Les seves preocupacions són trobar l'origen de les institucions socials, dels costums, de les creences, veure el seu desenvolupament, i reconstruir-ne la història així com la difusió en diferents zones geogràfiques. Per la seva banda els funcionalistes, com hem vist amb Radcliffe-Brown, consideraran que és en

l'estudi sincrònic i geogràficament limitat de les societats on descobrirem les motivacions de les institucions socials i llurs relacions. Lévi-Strauss endevina en aquests dos plantejaments oposats una «dramàtica contradicció»:

O bé les nostres ciències s'ocupen de la dimensió diacrònica dels fenòmens, és a dir, del seu ordre en el temps, i llavors són incapaces de fer-ne la història, o bé intenten treballar a la manera de l'historiador, i llavors se'ls escapa la dimensió temporal. Pretendre reconstruir un passat la història del qual no es pot atansar, o voler fer una història d'un present sense passat, aquest és el dilema al qual el desenvolupament de les nostres ciències s'ha vist condemnat en els darrers cinquanta anys amb massa freqüència (Lévi-Strauss 1987, 51).

Ja Radcliffe-Brown considerava que els plantejaments evolucionistes i difusionistes presentaven una alta càrrega hipotètica i especulativa, deguda a la manca de testimonis certs del passat. D'aquí que Radcliffe-Brown se centrés en l'estudi d'una determinada societat en el present (estudi sincrònic) i en un espai molt determinat.

Lévi-Strauss aprofundeix en aquesta crítica del funcionalista britànic. D'antuvi considera que la interpretació evolucionista en antropologia és la repercussió directa de l'evolució biològica:

La civilització occidental es manifesta com l'expressió més avançada de l'evolució de les societats humanes, i els grups primitius com a «supervivències» d'etapes anteriors, la classificació lògica dels quals proporcionarà l'ordre de la seva aparició en el temps (Lévi-Strauss 1987, 51).

Per a Lévi-Strauss aquest plantejament evolucionista topa primer de tot amb els fets. L'estudi acurat de les societats ofereix un ampli repertori de sèries evolutives. Aquestes sèries responen finalment als diferents criteris que empra l'antropòleg per a descriure l'evolució, de tal manera que hi ha tantes sèries com criteris evolutius.

D'altra banda, l'evolucionisme biològic no és automàticament homologable a l'evolucionisme antropològic. Lévi-Strauss ho apunta amb dos arguments: en primer lloc el llaç biològic que uneix els diversos estadis evolutius en la vida natural és un llaç necessari i indubtable: «la validesa històrica de les reconstruccions del naturalista gaudeix, en una anàlisi última, de la garantia del llaç biològic de la reproducció» (Lévi-Strauss 1987, 52). Ara bé, aquesta garantia biològica no es pot traslladar automàticament a l'àmbit cultural i social. Entre els fenòmens socials que l'evolucionista pretén enllaçar causalment hi ha una discontinuïtat radical, Lévi-Strauss ironitza: «una destrab no engendra mai una altra destrab» (Lévi-Strauss 1987, 52).

El segon argument emprat per Lévi-Strauss contra el plantejament evolucionista s'adreça a la dificultat de determinar en antropologia l'objecte concret de l'estudi evolutiu. Com hem vist, en l'evolució biològica el científic centra la seva atenció en les espècies. Lévi-Strauss veu impossible traslladar a antropologia aquesta noció. Els fenòmens socials i culturals que l'evolucionista agruparà sota la categoria d'espècie presenten una heterogeneïtat que no és fàcilment reductible. L'antropòleg francès subratlla que els fenòmens socials, les institucions, els costums, apareixen en un sistema de representacions concret que impedeix, si no és a costa d'una gran abstracció, «agrupar-los sota el mateix rètol» (Lévi-Strauss 1987, 52).

Tanmateix aquestes apories són només metodològiques, arriba ara la crítica més profunda de Lévi-Strauss. El problema més greu de l'evolucionisme és que no respon a la pregunta essencial sobre el significat i el valor de les institucions socials:

El que és més decepcionant d'aquests estudis [es refereix a l'evolucionisme i al difusionisme] és que no aporten res sobre els processos conscients i inconscients — traduïts a experiències concretes individuals i col·lectives— pels quals els homes que no posseïen una institució l'han adquirida, ja sigui per invenció, per transformació d'institucions anteriors o perquè l'han rebut de fora. Aquesta investigació ens sembla

un dels objectius essencials tant de l'etnògraf com de l'historiador (Lévi-Strauss 1987, 53).

Seguint la contradicció més amunt apuntada ens trobem que si l'antropologia vol fer història (diacronia) descobreix que no té testimonis del passat i si vol ignorar el passat (sincronia) no pot comprendre l'abast del seu objecte.

En aquest diàleg amb les perspectives diacròniques, Lévi-Strauss apel·la a l'antropòleg nord-americà Franz Boas (1858-1942). Aquest estudiós, conscient de les dificultats més amunt assenyalades va proposar que les reconstruccions històriques amb validesa científica només podien elaborar-se seguint criteris molt estrictes. De tal manera que si aquests criteris no es complien, seria desitjable ometre l'estudi històric. Hom ha qualificat aquesta postura d'agnosticisme històric.

Franz Boas proposa que només:

L'estudi detallat dels costums d'una tribu, i l'estudi de la relació d'aquests costums amb la cultura global d'aquesta, així com una exploració de la distribució geogràfica d'aquests costums en tribus veïnes, permetrà determinar les causes històriques que han contribuït a la seva formació, i els processos psíquics que l'han facilitat (Lévi-Strauss 1987, 54).

En tot cas, Boas insisteix que aquesta investigació ha de cenyir-se a un espai geogràfic i temporal molt ben delimitats, alhora que si no es té una cadena contínua de fets del mateix tipus, la mera analogia no es pot adduir com a prova.

Amb aquests criteris, la certesa històrica apareix com un ideal difícilment assolible. D'aquí que Lévi-Strauss consideri que si se segueix la proposta de Boas tan sols es pot arribar a una «mini-història».

Atesa la dificultat dels estudis evolucionistes, els antropòlegs van seguir dues vies. Alguns van mitigar les regles estrictes per a l'estudi històric

formulades per Franz Boas i d'altres optaren per un estudi sincrònic de les formes socials. Aquest darrer és el cas de Bronislaw Malinowski (1884-1942) que hom considera habitualment, junt amb Radcliffe-Brown, com a iniciador del funcionalisme (Harris 1979, 472).

La proposta metodològica de Malinowski se centrarà en l'estudi de les diferents societats a través de l'anàlisi de les institucions i de llurs relacions en el present. L'antropòleg funcionalista —aquí coincideixen Radcliffe-Brown i Malinowski— considera que la veritat sobre les institucions socials no es troba en llur origen remot o en llur desenvolupament històric, sinó en el sentit que *hic et nunc* asseguren en un grup social, una funció determinada. Si afegim a aquest estudi el paral·lelisme de les societats amb els organismes biològics, descobrirem que les lleis, tal com fa la biologia, són extrapolables d'un organisme a un altre.

Lévi-Strauss dibuixa aquesta posició com «un diàleg intemporal de l'antropòleg amb una tribu determinada en el transcurs del qual s'intueixen veritats eternes sobre la naturalesa i la funció de les institucions socials» (Lévi-Strauss 1987, 56):

Tota la qüestió és saber si la més fina anàlisi d'una cultura singular que abasti la descripció de les institucions i de llurs relacions funcionals i l'estudi dels processos dinàmics pels quals l'individu actua en una cultura i la cultura actua sobre l'individu, pot adquirir un sentit ple sense el coneixement del desenvolupament històric que ha desembocat en les formes actuals (Lévi-Strauss 1987, 57).

Aquesta és la qüestió central, plantejada per Boas sobre el funcionalisme: és possible l'estudi reeixit d'una societat ignorant el seu passat i cercant només la seva explicació sincrònica?

Lévi-Strauss veu en el funcionalisme dues apories indefugibles. D'una banda l'objectiu que es proposa el funcionalista —determinar el sentit de les institucions socials en el present— no es pot assolir sense una referència, encara que sigui mínima, a la història: «limitant-se a l'instant present

l'investigador es condemna a no conèixer el present, perquè només el desenvolupament històric permet sospesar els elements actuals d'aquestes relacions» (Lévi-Strauss 1987, 62). Efectivament, les institucions actuals sempre mantenen vestigis de les anteriors.

El segon perill que amenaça el funcionalista és la trivialitat. Si hom pretén extreure regles universals de l'observació empírica limitada al present d'una societat determinada acaba subratllant evidències simplement descriptives que no aporten el sentit genuí de la vida social. Lévi-Strauss recorre altra vegada a la ironia: «dir que una societat funciona és una trivialitat, però dir que en una societat tot funciona és un absurd» (Lévi-Strauss 1987, 60).

Un cop Lévi-Strauss ha resseguit aquestes diverses tendències de l'antropologia, s'adona que la contradicció inicial roman intacta. L'antropologia és veu abocada a l'atzucac, ja enunciat, d'una història hipotètica i conjectural, o bé a un estudi sincrònic incapaç de superar el particular per arribar a lleis universals i vàlides.

En aquest context l'antropòleg francès formula la seva teoria estructuralista. Lévi-Strauss proposa que l'antropòleg s'emmiralli en la lingüística moderna per poder assolir l'estatut científic tan desitjat.

Efectivament, l'acció cultural i social de l'home és comparable amb la seva praxi lingüística, que és inconscient. De la mateixa manera que un individu emprà habitualment un llenguatge sense conèixer-ne l'estructura (gramàtica / sintaxi), el mateix individu actua en una cultura, segueix uns costums, practica uns ritus, sense interrogar-se o fer reflexiva la seva acció.

Cal notar que si bé és cert que en el cas del llenguatge un parlant difícilment arribarà mai a ser conscient de la gramàtica i de la sintaxi subjacents a la seva parla, sí que pot arribar amb facilitat, i de fet hi arriba, a fer reflexions conscients sobre els seus costums i usos culturals. Tanmateix, Lévi-Strauss considera que aquesta diferència no disminueix ni anul·la la «identitat profunda» i el valor exemplar de la lingüística per a l'antropologia.

La rellevança de l'inconscient, i la comparació amb la lingüística, ja va ser anunciada per Franz Boas, però no és fins a l'arribada de la lingüística moderna que aquestes tesis assoleixen gran relleu.

En termes generals podem dir que la lingüística parteix d'un llenguatge determinat per descobrir-ne les estructures inconscients. Aquestes mateixes estructures les pot descobrir presents en altres llenguatges amb un «revestiment empíric» diferent. Notem que aquesta realitat estructural que el lingüista descobreix en diversos llenguatges és la mateixa. Les estructures posen de manifest la «identitat profunda» d'objectes empírics diferents i permeten així superar la multiplicitat empírica aparentment irreductible:

En conseqüència, tant en la lingüística com en l'etnologia la generalització no es funda en la comparació, sinó a la inversa. Si l'activitat inconscient de l'esperit consisteix a donar formes a un contingut, i si aquestes formes són les mateixes per a tots els esperits, antics i moderns, primitius i civilitzats, és necessari i suficient descobrir l'estructura inconscient subjacent a cada institució o costum per obtenir un principi d'interpretació vàlid per a altres institucions i costums (Lévi-Strauss 1987, 68).

Com assolirà l'antropòleg, imitant el lingüista, les estructures de la vida social? Lévi-Strauss proposa que en el seu capteniment l'antropòleg analitzi i compari les formes de vida social tot parant atenció a aquella sintaxi inconscient que donarà raó dels fenòmens:

Hi ha alguna cosa que es conserva i que l'observació històrica permet extreure progressivament mitjançant una mena de filtrat que deixi passar el que podria anomenar-se el contingut lexicogràfic de les institucions i els costums, retenint només els elements estructural (Lévi-Strauss 1987, 70).

Podríem descriure el mètode de Lévi-Strauss com una regressió de la diversitat empírica a la unitat estructural. L'estructura és, doncs, la sintaxi

subjacent als fenòmens socials. En el seu contacte amb la realitat empírica es creen models diversos, expressió de les diverses possibilitats de les estructures.

Marvin Harris subratlla aquest objectiu últim de Lévi-Strauss: descobrir el substrat mental del qual la vida social n'és l'encarnació, al temps que resumeix en tres punts les novetats que aporta el seu mètode:

1. L'estudi dels fenòmens conscients ha de deixar pas a l'estudi dels fenòmens inconscients.
2. Els diversos aspectes de la vida social no s'han de tractar independentment, sinó que és la seva relació, com un tot, el que s'ha d'analitzar.
3. Cal formular lleis generals enteses com a relacions invariables necessàries o interculturalment vàlides i no acontentar-se amb formular concatenacions arbitràries a l'atzar (Harris 1979, 472).

4.2. LA PROPOSTA DE LLUÍS DUCH

Abans d'assenyalar les característiques més importants de la seva comprensió de l'estructura com a categoria antropològica, Duch entra en un diàleg crític amb els dos autors que acabem d'exposar. Les deficiències que assenyala en ambdós serveixen per veure on posa l'accent Duch pel que fa a la comprensió d'aquesta categoria central en antropologia.

4.2.1. *La crítica a Radcliffe-Brown i Lévi-Strauss*

Pel que fa a Radcliffe-Brown, Duch qüestiona en primer lloc la validesa de l'analogia organicista. Com hem vist aquesta crítica també la feia Lévi-Strauss.

Per a Duch, la comprensió orgànica de la societat, basada en l'analogia de l'ens social amb els organismes biològics, dibuixa les formes socials com un tot acabat i en un «equilibri homeostàtic». Totes les parts del conjunt social responen adequadament a la seva funció i col·laboren a la perpetuació *sine die* de l'estructura.

Tanmateix, aquest equilibri pacífic és «incapaç d'explicar els canvis i els conflictes que s'esdevenen inevitablement en tot grup humà» (Duch 1984, 152). Es tracta justament de la crítica que feia Lévi-Strauss: l'oblit de la diacronia, la dimensió històrica de les societats, suposa una comprensió pobre i deficient de la societat, ja que el passat, d'alguna manera, sempre és contingut en el present.

Duch subratlla, d'altra banda, que «el mètode de Radcliffe-Brown difícilment pot comprendre els sistemes de valors i de creences, que no es causen entre si de forma mecànica o biològica» (Duch 1984, 132). Efectivament, quan les relacions socials es fan més complexes i generen institucions religioses i sistemes de creences, la mera estructura funcional esdevé una explicació pobre i simplista.

Entrant en el diàleg amb Lévi-Strauss, Duch lamenta que l'ús de la metodologia lingüística aboqui a un cert formalisme. Hom es preocupa massa de les estructures intemporals i no de les seves concrecions empíriques:

Allò que cerca l'estructuralisme practicat per Lévi-Strauss és posar de manifest els mecanismes lògics del funcionament de l'esperit humà, sense intentar, però, de descobrir el contingut real del pensament de l'home. [...] Hom pot afirmar que es tracta de portar a la llum els mecanismes sintàctics que regeixen les institucions socials, de la mateixa manera que la lingüística intenta l'elaboració de la gramàtica d'una determinada llengua, sense preocupar-la de l'home que la parla ni d'allò que aquest expressa mitjançant el seu concurs (Duch 1984, 135).

Heus aquí un apunt de gran transcendència per a l'antropologia que es proposarà Duch. Els fenòmens socials, i especialment els religiosos, han d'ésser explicats en la seva concreció històrica. Com assenyala repetidament Duch hom ha d'intentar comprendre la religió *religiosament*, és a dir, parant atenció a la singularitat del fenomen. Aquest plantejament es troba en oposició clara al formalisme de Lévi-Strauss. L'etnòleg francès construeix una

mena d'humanitat universal i intemporal per la qual la realitat històrica esdevé només un «escenari».

Ara bé, la contradicció que Lévi-Strauss descobria com un destí dramàtic de l'antropòleg: una sincronia mancada de passat *versus* una diacronia hipotètica i especulativa, no serà superada en el seu plantejament estructuralista. Duch ho posa de manifest:

Levi-Strauss adopta un punt de vista sincrònic que bandeja la diacronia, que és el *continuum* temporal en el qual el subjecte humà *s'expressa* a si mateix, i *expressa* la realitat del món, de la natura i de Déu. La història no té cap mena d'importància en l'estructuralisme i, en conseqüència no hi ha cap sentit per al subjecte, perquè l'ordre que impera en el món és de naturalesa inconscient (Duch 1984, 137).

Lluís Duch lamenta doncs que els dos autors exposats tinguin un concepte d'estructura massa pobre que oscil·la entre la descripció de relacions extrínseques i superficials, i la recerca d'estructures formals desarrelades de la realitat històrica.

Notem que les crítiques que Duch adreça als dos antropòlegs més amunt esmentats tenen en comú un punt decisiu: la importància de la història a l'hora de comprendre els fenòmens culturals, i la religió específicament. O dit altrament, per Duch un plantejament sincrònic, centrat únicament en la dimensió estructural, serà incapaç de comprendre plenament els fenòmens culturals i religiosos.

4.2.2. *La tensió Estructura-Història*

La proposta de Lluís Duch parteix doncs de la inel·ludible tensió entre estructura i història. Una antropologia atenta haurà de para atenció a ambdues:

No hi entre estructura i història una incompatibilitat total. La primera posa de manifest allò que és *comú* a tots els homes; la segona subratlla allò que els és *propí*. Allò que és comú viu a través d'allò que és propí, és a dir, la història és *estructura vivent*.

Aquesta només pot ser apreheua a través de les històries concretes dels diversos grups socials i culturals, que han plasmat en llurs diverses tradicions una interpretació concreta de l'única humanitat de l'home (Duch 1984, 138).

Considerem que aquesta cita de Duch conté el desllorigador que permet fer una síntesi, no exempta de tensió, entre els plantejaments sincrònics i diacrònics.

Que estructura i història no siguin incompatibles significa en primer lloc que ni la sola estructura ni la sola història ens donaran la resposta per l'home i per la religió. La sola estructura és veu abocada, com ja ho hem assenyalat, a un formalisme que prenent trobar l'essència de l'humà (*allò que és comú*) és incapaç de d'explicar la gran diversitat de fenòmens històrics singulars i canviants (*allò que és propi*). Nogensmenys, la sola història es troba amb una amuntegament de dades disperses (*allò que és propi*), sense poder elevar-se a una comprensió unificadora (*allò que és comú*).

Per a Duch la síntesi s'assoleix en la tensió d'ambdues. La història és lloc on l'estructura viu i es desplega. De tal manera que la dispersió, la mutabilitat i el devenir històric és testimoni de la capacitat creadora de l'ésser humà, carregat de possibilitats i disposicions estructurals.

L'home es crea i es recrea contínuament, no *ex nihilo*, sinó des de la seves potencialitats humanes:

Constantment ens trobem en situació de *gènesi*, perquè hom no pot aprehendre les estructures com a tals, sinó únicament *processos d'estructuració i desestructuració* en constant desequilibri i moviment ininterromput (Duch 1984, 138).

Partint d'aquesta tensió dialèctica entre Estructura i Història, Duch considera que es pot arribar a un mètode antropològic que conjugui harmoniosament dues tendències que semblen irreconciliables: aquella que subratlla només la dada històrica i aquella que para atenció a l'element estructural.

Aquest mètode suposa:

1. Superació de l'etnocentrisme.

Les antropologies del XIX i de principis del XX van ser molt sovint *antropologies colonials*. La cultura occidental apareixia com la realització més acabada de l'home i les altres com a vestigis d'una minoria d'edat humanitat. Marvin Harris ha posat de manifest com algunes propostes antropològiques col·laboraven a la formació d'una *ciència lúgubre* que oferia una racionalització científica al servei de la ideologia dominant (Harris 1979, 447).

L'equilibri entre Estructura i Història implica que «no hi ha cap cultura que posseeixi la normativitat de l'humà» (Duch 1984, 140). Efectivament, tota cultura serà expressió de les disposicions estructurals de l'home, però cap d'aquestes expressions esgotarà la humanitat de l'home.

2. No es pot trobar el sentit de l'existència humana en l'«instant».

Amb aquesta afirmació Duch es vol distanciar d'aquelles filosofies existencialistes que han buidat l'humà tot escampant-lo en la temporalitat, en l'instant. Potser el cas més representatiu, si bé no únic, d'aquest plantejament és Martin Heidegger (1889-1976). Per aquest pensador alemany l'ésser humà, o el *dasein* —així anomena l'existent humà— és *abgrund*, és a dir, sense fonament. L'home és llibertat absoluta, ésser que es desplega en el temps sense un fonament existencial o ètic.

Per contra, Duch veu l'ésser humà amb arrels, radicat, amb orígens. No un ésser buit, sinó un ésser ple d'una herència de significacions i de simbolitzacions que el fan capaç d'orientar-se en el món; com li agrada dir al nostre autor capaç d'*emparaular* el món, els altres i Déu. Aquest arrelament no és altre que la tradició: «la intersecció creadora dels orígens de la pròpia comunitat i de les necessitats vitals de l'*hic et nunc*» (Duch 1984, 144).

Notem que quan Duch es refereix a la tradició apareix sempre la idea d'una herència creativa. La tradició no pot ser un bloc monolític, sinó que és una

adquisició que, en unes noves circumstàncies històriques, s'assumeix críticament i de manera creadora. Llavors la tradició pot acomplir la seva tasca d'omplir aquells «buits de significat» amb què es troba l'ésser humà en la seva vida quotidiana. O dit altrament, contribueix a fer més habitable el món.

3. La dialèctica Estructura — Història permet l'organització de les dades humanes, una necessitat no només científica, sinó existencial

Per a Duch és inherent al fet de ser home la classificació i l'ordenació de l'entorn humà.

Ja hem vist més amunt, quan estudiàvem les antropologies de Radcliffe-Brown i de Lévi-Strauss, que la classificació és una necessitat urgent de l'antropologia. Recordem com Radcliffe-Brown considerava que la comparació entre formes socials era possible perquè les diferents societats actuaven com a organismes biològics semblants; individus d'una mateixa espècie. Per la seva banda, Lévi-Strauss fonamentava la comparació en la idèntica constitució estructural.

Partint de l'equilibri entre estructura i història, Duch proposa que, en la classificació i ordenació de les dades de l'antropologia, cal diferenciar entre «fenòmens homòlegs» i «fenòmens anàlegs».

Els fenòmens homòlegs sovint denominats d'una manera semblant en diversos àmbits socioreligiosos, posseeixen tan sols una semblança externa, però llur funció i llur intencionalitat no són pas els mateixos en els diversos indrets. Els fenòmens anàlegs, en canvi, tenen llur fonament en la comuna estructuració de l'ésser humà. Malgrat que hom els denomini diversament i posseeixin trets externs diferents en les diverses zones culturals, realitzen en totes elles la mateixa funció i tendeixen vers el mateix fi (Duch 1984, 142).

Per a entendre l'abast d'aquesta diferència, i la seva eficàcia, ens remetem al mateix que posa Duch. En totes les cultures i universos religiosos apareix la capacitat simbòlica de l'ésser humà. En termes generals podem dir que el

simbolisme suposa que un element terrenal, limitat i finit ens remet a un element infinit, transcendent, supramundà. Aquesta capacitat simbòlica aconsegueix funcions homòlogues en diversos àmbits culturals, que es concreten en una simbologia pròpia. Alhora, la capacitat simbòlica comporta una funció anàloga, la mediació entre l'empíric i el metaempíric.

Si entenem bé la proposta antropològica de Duch, caldrà afirmar que la capacitat simbòlica humana, que es fonamenta en la constitució estructural de l'ésser humà, no és res al marge de les seves realitzacions concretes, això és, al marge dels universos simbòlics de cada grup social. Ara bé, també caldrà afirmar que les simbolitzacions de cada cultura expressen la capacitat simbòlica estructural de l'home:

Es confirma que la distinció entre estructura i història posseeix un abast que supera l'abstracció de la mera generalització i l'aiguabarreig de la profusió de dades sense ordre ni concert (Duch 1984, 143).

4.2.3. *Un mètode sociofenomenològic*

Partint d'aquests avantatges que suposa l'equilibri estructura i història que comentem, Lluís Duch proposa un mètode, vàlid tant per a l'antropologia en general com per a la ciència de la religió, que anomena *sociofenomenològic*.

En certa manera els dos termes que denominen el mètode —sociologia i fenomenologia— responen al binomi Estructura-Història que ens ocupa. En tant que fenomenològic, el mètode proposat per Duch haurà de descobrir els fenòmens anàlegs, és a dir, els fenòmens arrelats en la constitució estructural de l'home, a l'hora que en tant que social, el mètode tindrà en compte el context concret:

En resum la metodologia proposada té com a intenció fonamental cercar una aproximació dialèctica entre la fenomenologia i les dades socioculturals concretes, entre l'Estructura i la Història (Duch 1984, 144).

Els trets més característics d'aquesta metodologia són:

1. *Aspectual*

L'home enmig de l'esdevenir temporal s'interessa pel *sentit* de la seva pròpia existència; intenta transcendir així el *contrasentit* que apareix en el món i en el seu viure quotidià.

2. *Polimetòdica*

És una convicció de Lluís Duch que l'ésser humà és *poliglòt*, és a dir, que no s'esgota ni es defineix en una sola faceta de la seva existència, sinó que viu en una multiplicitat de llenguatges. L'home és un ésser ambigu. Aquest poliglòtisme és solidari del *polimorfisme* de la realitat. Això suposa que per atansar-se a l'humà, i al religiós, cal una pluralitat metòdica que respongui a la riquesa de l'objecte.

3. *Sense fronteres precises*

L'ambigüitat de l'humà i la complexitat de les seves realitzacions, així com la seva situació històrica canviant suposa que les constants humanes es manifesten en llocs molts diversos. No es poden delimitar *a priori* les fronteres on es manifesta la humanitat de l'home.

4. *Interessada:*

a. *En allò que és comú.*

Les metodologies historicistes no arriben a copsar allò comú, estructural, present en les múltiples situacions històriques i geogràfiques en què es troba l'humà.

b. *En allò que és propi.*

Les metodologies fenomenològiques sense el correctiu de la història, de la particularitat de cada cultura, tenen el perill de caure en la vaguetat i la generalització.

c. En l'aprenentatge i la revisió dels diversos llenguatges que permeten que l'home expressi la seva humanitat.

Finalment, cal que estiguem oberts al poliglotisme que més amunt hem exposat. Les vicissituds històriques d'occident han fet que molt sovint s'imposés la raó instrumental com a única possible expressió vàlida. Aquest monolingüisme arraconava els llenguatges icònics, simbòlics o mítics com expressions d'una raó infantil.

Amb la formulació d'aquest mètode arribem a la fi d'un itinerari de síntesi. A l'inici d'aquest camí hi hem trobat posicions antropològiques vacil·lants entre la contingència històrica i el dogmatisme de l'estructura, abocades a l'atzucac d'optar entre la sincronia i la diacronia. Al final del camí hi trobem un mètode que, mantenint-se en la tensió i l'equilibri, aconsegueix una síntesi entre allò històric i allò estructural.

SEGONA PART
L'ANTROPOLOGIA DE LLUÍS DUCH I EL LLENGUATGE

5. LA CENTRALITAT DEL LLENGUATGE EN L'ANTROPOLOGIA DE LLUÍS DUCH

*En cada hic et nunc dels humans,
parlar institueix un procés que,
mitjançant el «bon ús de la paraula»,
els permet d'esdevenir ésser humans
en el sentit més ple del terme o, per contra,
a través del «mal ús de la paraula»,
els prepara per a una existència desestructurada
amb uns innegables trets «caòtics».*

Lluís Duch

Després de la descripció de l'itinerari intel·lectual i d'una discussió sobre el mètode antropològic de Lluís Duch estem en condicions d'afrontar la qüestió central del nostre treball. Ens proposem de fer una meditació filosòfica entorn del llenguatge —i el seu lloc central— en l'obra antropològica de Duch.

Aquesta meditació o reflexió filosòfica la duem a terme en dues parts. Primer esbossem deu tesis sobre el llenguatge —la paraula humana— extretes de l'obra de Duch. Ara no ens interessa esbrinar l'origen intel·lectual d'aquestes tesis o el seu moment d'aparició en l'obra de l'antropòleg que estudiem, sinó més aviat contemplar-les sistemàticament. D'aquesta manera copsarem la força de la parla humana en l'antropologia que ens ocupa.

En un segon moment —seguint unes intuïcions del nostre autor— ens proposarem extreure algunes praxis lingüístiques —i per tant, ètiques— que informen i contribueixen a un capteniment vital, saludable i humanitzador. Com hem anat veient al llarg d'aquest treball l'antropologia que practica Lluís

Duch no es limita a descriure el present, sinó que també conjuga el futur i el condicional, i així ens projecta *móns alternatius* i *somnis diürns* que s'alcen contra la facticitat present —argumentant així contra el sistema i contra un interessat final de trajecte canònic.

Ja hem assenyalat que el pensament de Duch no és un sistema que segueixi uns passos ordenats i prefixats, sinó més aviat un pensament que es desenvolupa molt lligat a la realitat que s'estudia i als interrogants que van apareixent. És per això que en la reflexió que segueix es poden donar algunes repeticions.

Abans d'entrar plenament en la qüestió que apuntem ens cal fer dues observacions prèvies pel que fa a la qüestió del llenguatge en l'antropologia de Duch.

Primerament cal subratllar que el llenguatge en el *corpus* antropològic de Duch no es redueix mai simplement a l'oralitat:

Comprenem la paraula en un sentit global: abasta la totalitat de les expressivitats de què disposa l'ésser humà per a *conèixer* i *conèixer-se*, la qual cosa significa que mai no pot ser reduïda a l'oralitat i, molt menys encara, als «sons pragmàtics» com, per exemple, els del llenguatge econòmic (Duch 1996, 249).

Aquesta primera acotació és molt important, ja que situa la comprensió del fet lingüístic en un horitzó molt ampli. Quan Duch ens parla del llenguatge es refereix doncs a una multitud de praxis i capteniments que descriuen l'expressivitat humana, i que no es redueixen a un intercanvi oral d'informació. Poc a poc anirem veient que el llenguatge —així entès— ocupa un lloc central i neuràlgic en l'antropologia:

Per a mi és evident que el llenguatge verbal, l'oralitat, és una forma molt important —privilegiada— d'expressió, de fer-se present en el món, però estic convençut també que l'ésser humà no s'esgota en la verbalitat. Necessàriament cal que es completi amb d'altres formes de llenguatge: el mímic, l'insinuatiu o l'ètic —per assenyalat-ne alguns.

La meva premissa és que totes les nostres expressions són llenguatges (Chillón 2010, 37).

Una segona anotació que ens cal fer —sobre la qual tornarem més endavant— és la relació entre llenguatge i símbol. Si el llenguatge no es redueix a l'oralitat —com veurem l'ésser humà és sempre i ha de romandre *poliglòt*— l'aptitud simbòlica és una característica primordial del llenguatge. Per a Duch l'home no és definible només de d'una perspectiva unívoca i exclouent: animal racional, animal simbòlic, animal religiós, animal mític... sinó que totes aquestes definicions han de complementar-se —sovint en una *complexio oppositorum*. Així tota praxi simbòlica és lingüística. Ara bé, no necessàriament s'esdevé a la inversa. A vegades el llenguatge és expressió d'una regulació ortodoxa o d'un final de trajecte canònic —d'una idolatria en fi— que ofeguen la plasticitat i la riquesa del símbol. Amb paraules de Paul Ricoeur:

No hi ha cap simbòlica abans de l'home que parla, encara que la força del símbol arrelhi més profundament —en l'expressivitat del cosmos, en el voler dir del desig, en la multiplicat imaginativa dels subjectes. Amb tot, sempre, el cosmos, el desig, la producció d'imatges es fan paraula en el llenguatge (Duch, Chillón 2011, 179).

5.1. DEU TESIS ENTORN DEL LENGUATGE EN L'ANTROPOLOGIA DE DUCH

5.1.1. *No hi ha vida humana al marge de la realitat polifònica de l'homo loquens*

Exercir l'ofici d'home equival a donar consistència verbal a la realitat i, doncs, al mateix ésser humà (Duch 1996, 250).

El llenguatge és l'expressió màxima de l'ésser humà (Duch 1996, 257).

L'home és un ésser que parla. Aristòtil ja va definir l'home com aquell animal que està dotat de paraula (*Zoon logon ekhon*). Recordem que per a Aristòtil les definicions es confegien partint d'un gènere i afegint-hi una

diferència específica. Així doncs, partint de la definició que ens proposa l'estagirita l'ésser humà pertany al gènere animal, i el llenguatge —el logos— és allò que el diferencia d'una manera específica.

El llenguatge és aquella capacitat que separa radicalment l'home de l'animal.

La tradició antropològica germànica subratlla aquesta diferència de maneres diverses: Helmut Plessner parla de l'*excentricitat*; Hans Jonas de la *transanimalitat*;²⁶ Ernst Cassirer de la *capacitat simbòlica*. Tots aquests autors fan palès que l'ésser humà és un «animal deficient», és a dir, un animal que per viure no en fa prou amb la seva càrrega instintiva. Duch recull aquesta insuficiència de l'instint:

L'ésser humà ni es troba completament fixat pels instints que són propis de la seva espècie, ni es troba prelimitat i predefinit per les possibilitats, sempre limitades, que li ofereix un determinat medi natural [...] La «vida instintiva» resulta radicalment insuficient per tal que l'ésser humà pugui seguir el seu trajecte vital des del naixement fins la mort (Duch 1997, 17).

Aquesta inadequació instintiva de l'ésser humà exigeix el que alguns pensadors —Odo Marquard— han anomenat una *compensació*, i aquesta no és altra que la producció lingüística i simbòlica.

Duch enllaça amb els pensadors que acabem de citar. Amb la paraula i el símbol l'animal humà introdueix una nova dimensió que compensa i supera l'instint. Per al nostre autor aquesta capacitat genuïnament humana té un nom: *emparaular*.

Com acabem de veure la insuficiència de l'instint per al viure humà és l'arrel de la praxi lingüística de l'home. Duch anomena aquesta praxi primera i original «emparaulament». Abans de descriure aquesta capacitat fonamental, cal que subratllem un altre aspecte pel que fa a la insuficiència de l'instint.

²⁶ La proposta de Helmut Plessner i la de Hans Jonas són estudiades per Duch en el primer volum de l'*Antropologia de la vida quotidiana* en el context de la insuficiència de l'instint per a la simbolització. També ens hi hem referit en el capítol segon d'aquest treball.

L'ésser humà en la mesura que és indeterminat i indefinit pel que fa a la càrrega instintiva viu en una mena de precarietat radical enfront del món. És cert —Plessner ho subratlla— que l'excentricitat, el fet de no tenir un centre fix des del qual experimentar l'entorn, atribueix a l'home una plasticitat i una llibertat inèdites. Però alhora l'home ha de carregar amb la seva indefinició, ha d'esbrinar en què consisteix exactament viure, la seva existència adquireix uns tints dramàtics: ha d'interpretar el món i ha d'interpretar-se a si mateix. L'ésser humà —aquesta és la seva grandesa i el seu destí tràgic— viu exiliat, en un entorn inhòspit que ha de convertir en la seva casa.

Aquestes anàlisis ens informen —d'acord amb la terminologia duquiana— de disposicions i aptituds estructurals de l'ésser humà. Veiem que pertany a l'estructura de l'home la seva plasticitat i llibertat enfront de l'instint, la qual té com a contrapartida el fet de viure en una indeterminació i una certa inadequació amb l'entorn. Aquesta condició té com a conseqüència una aptitud igualment estructural, la capacitat —i la necessitat— d'emparaular l'entorn per poder viure i habitar el món humanament.

Notem que per a Duch la qüestió estructural es combina sempre amb la històrica. L'emparaulament és estructural però sempre es durà a terme en un context.

La noció d'emparaulament que ara ens ocupa té en l'antropologia de Lluís Duch una funció originària. És el desllorigador d'una gran quantitat de temàtiques antropològiques. És per això que ara anunciarem temes que anirem tractant diferenciadament, si bé tots provenen d'allà mateix.

Cal notar en primer lloc que la praxi d'emparaular és un procés d'un gran abast i d'una gran amplitud. Va des de l'acció més bàsica i originària de donar nom als objectes i als vivents del nostre entorn, fins als constructes simbòlics, mítics, ètics, lògics, científics... que configuren la cultura de cada poble —o el que el nostre autor denomina les estructures d'acollida.

Amb Mèlich donaríem una primera definició dient que emparaular és «l'intent de tot ésser humà, en tant que cultural, de viure la seva condició excèntrica, de *cosmitzar* l'entorn» (Mèlich, 2011, 14).

El llenguatge és justament l'eina amb la qual l'ésser humà habita el seu entorn. És un requisit necessari per al seu viure:

La seva «deficient» especificitat orgànico-funcional obliga l'ésser humà a compensar la seva inadaptació instintiva a un medi vital determinat (*Umwelt*) amb un augment de vida que li permeti afrontar la tasca d'afirmar-se en un món (*Welt*) que, essent obert i limitadament, no tolera una manera immediata d'habitar-lo (Inciarte 2004, 223).

Una primera aproximació a l'activitat emparauladora de l'ésser humà ens és oferta al segon capítol del primer llibre de la Bíblia, el Gènesi. En aquest relat Adam rep de Déu l'encàrrec de donar nom als éssers vivents que habiten el paradís:

El Senyor-Déu va modelar amb terra tots els animals feréstecs i tots els ocells, i els va presentar a l'home per veure quin nom els donaria: cadascun dels animals havia de portar el nom que l'home li posés. L'home donà un nom a cadascun dels animals domèstics i feréstecs i a cadascun dels ocells (Gènesi 2,19)

Aquesta acció d'Adam suggereix el caràcter primer i més bàsic de l'emparaulament. En aquest relat mític —fundacional per a la nostra cultura d'occident— hi ha dos aspectes importants que Duch subratlla en altres contextos.

D'una banda, la donació de nom és una acció vivificant, a través de l'emparaulament la realitat esdevé sonora, emergeix del silenci nu i opac de la matèria i és duta al llenguatge —*zu Sprache bringen* deia Heidegger—, esdevé transparent:

La realitat, sense el concurs de l'home romandria muda, inexpressada, indiferent, neutral (Duch 2010, 91).

Mitjançant la paraula, la persona humana es va desempallegar del gran silenci de la matèria (Steiner) (Duch 1996, 248).

En segon lloc, la praxi emparauladora es revela com una recreació posterior a la creació divina. El món que habita Adam —per la mediació dels noms amb què investeix els objectes i els vivents— esdevé el *seu* món.

L'emparaulament que duu a terme l'ésser humà posa terme a la creació de Déu, a fi que l'home pugui iniciar el seu periple creacional a través dels innombrables viarans de la realitat. El lliurament del nom a les coses, sovint en forma d'una atzarosa aventura a través de geografies interiors i exteriors desconegudes permet a l'ésser humà la seva pròpia constitució com a tal i l'experiència de la seva pròpia humanitat (Duch 1996, 268).

La praxi adàmica de «batejar» el món que l'envolta és una constant en la vida de l'ésser humà de sempre i d'arreu.

Duch ens ofereix tres tesis que dibuixen una primera síntesi de l'acció *emparauladora*:

Per a l'home concret tan sols existeix el que és capaç d'expressar (Duch 2010, 84).

El món quotidià de l'home és fet de paraules. La nostra experiència del món és sempre mediada per uns constructes teòrico-pràctics que ens han estat transmesos —som hereus— i que hem fet nostres. L'horitzó de la nostra existència —el nostre món— és definit per les nostres capacitats expressives.

El que denominem *la realitat* és, de fet, una construcció psicològica i sociològica, gairebé sempre transmesa de generació en generació, de tipus lingüístic (Duch 2010, 84).

El nostre autor no crec que amb aquesta tesi vulgui plantejar grans qüestions metafísiques. Hom estaria temptat aquí de discutir sobre l'existència d'una cosa en si...

Crec que el que Duch subratlla aquí és que no existeix —no pot existir— un discurs unívoc i definitivament tancat sobre el món. Si moltes vegades la filosofia ha volgut trobar aquell punt *arquimèdic* des del qual procedir a través d'idees clares i distintes en el coneixement de la realitat, l'antropologia de Duch ens desperta d'aquest somni (dogmàtic). Els homes i dones, en el nostre capteniment ordinari i quotidià, mai no ens trobem al mig d'una nua i fàctica realitat, sinó que feinegem i traginem amb mediacions —símbols, mites, imatges, conceptes— que són fruit de la nostra praxi emparauladora i que configuren el nostre món.

D'altra banda —i ara sí fent una consideració metafísica— ens sembla que aquesta tesi duquiana ens subratlla que el llenguatge no és —com pensaven els moderns— una còpia representativa de la realitat, sinó que és la creació genuïna d'una novetat:

La comesa del llenguatge és llançar una xarxa de sentit més i més objectiu sobre el material que s'ofereix d'una manera indiferenciada a la sensibilitat. La seva tasca no és, doncs, reproduir un món prèviament organitzat, sinó configurar espontàniament certes dades i crear, per primera vegada, un món (Inciarte 2004, 226).

En aquesta línia Inciarte assenyala que el llenguatge és una «*ascendent desrealització*», una producció que no és reproducció. Més endavant amb Duch veurem que la paraula —el símbol— és la presència d'una absència.

La tercera tesi sobre l'emparaulament ens diu:

El que l'home ha d'expressar, concretar, emparaular, és a dir, la realitat que construïm i en la qual habitem, és polifacètica, és a dir, amb una gran quantitat d'aspectes,

matisos i característiques que no poden expressar-se amb el concurs d'una sola forma lingüística (Duch 2010, 84).

Recordem que Duch ens ha assenyalat que el que no s'expressa no existeix. Aquella tesi, combinada amb aquesta darrera, té una gran importància. Mai no s'insistirà prou que els llenguatges humans concretats en l'emparaulament són polifònics. El polifacetisme de la realitat humana té com a correlat la polifonia dels llenguatges humans.

Això significa que l'ésser humà empra una multitud rica i variada de llenguatges. En el nostre món hi ha ciències, economia, política, ètica, esport, amor, art... Cada àmbit humà és un llenguatge concret que té la seva gramàtica i la seva semàntica concretes —inaplicables a d'altres àmbits. A través del seu llenguatge característic, els emparaulaments humans adquireixen una presència i un contingut propis en l'existència humana.

Hi ha dues amenaces molt perilloses al polifacetisme de la realitat —i a la polifonia de la parla humana— que són el *mutisme* i el *monolingüisme* —l'imperi d'un únic discurs.

Ja als anys setanta Duch reivindicava els «llenguatges oblidats». Aquella reivindicació era llavors una «apologia de l'humà» i una alerta enfront del mutisme.

El mutisme consisteix en la reclusió i la relegació al silenci d'àmbits importants i específics de l'experiència humana. Es tracta d'un autèntic *des-emparaulament*. En el mutisme la realitat mateixa esdevé mutilada, empobrida. Tant de manera col·lectiva com individual, quan el lèxic s'empobreix dràsticament, quan la inexpressivitat o la perversió del llenguatge dominen, fa la seva aparició el mutisme:

El mutisme com atmosfera general de l'hora present implica el reconeixement explícit que els homes i dones d'avui són incapaços de construir una casa comuna mitjançant el diàleg i la compassió (Duch 1997, 83).

El mutisme aboca ineludiblement a les praxis totalitàries. És el cas també de l'imperi d'un únic llenguatge. Quan un possible emparaulament demana o s'apropia l'exclusivitat dels discursos sotmet els altres al mutisme i cancel·la la riquesa de l'experiència humana:

En la cultura occidental, a partir de finals del segle XVII, un llenguatge concret, el tecnicoeconòmic, ha anat imposant-se en detriment de tots els altres, els quals, a poc a poc, han perdut la seva funció pròpia en la constitució de l'humà i s'han «economitzat» (Duch 2011, 86).

L'emparaulament és doncs el centre neuràlgic de la vida humana. Tot avançant en la reflexió que estem fent sobre el llenguatge en l'obra de Duch, resumim el que fins ara hem establert:

1. La vida instintiva dels éssers humans resulta insuficient per tal que l'animal humà pugui recórrer el seu trajecte biogràfic des del naixement fins a la mort.
2. Aquesta insuficiència de l'instint reclama una compensació que en els homes i dones d'arreu es concreta en la seva praxi emparauladora.
3. L'emparaulament és la manera humana d'habitar —*cosmitzar*— l'entorn en què habitem.
4. L'emparaulament és una praxi d'un gran abast i amplitud. Es caracteritza per la seva riquesa polifònica.

5.1.2. *La vida humana és un trajecte hermenèutic.*

Si la parla és la praxi més pròpia i específica de l'ésser humà, és lògic que la seva vida esdevingui un «trajecte hermenèutic». Amb aquesta expressió Duch denomina el fet que els homes i dones d'arreu cal que interpretem —*emparaulem*— el nostre entorn i que ens interpretem a nosaltres mateixos. Els homes en el nostre periple vital som genuïnament hermeneutes.

Entendre la vida humana com un trajecte hermenèutic és la conseqüència directa del que Duch anomena «condició adverbial» de l'ésser humà. Amb aquesta noció el nostre antropòleg vol que ens fixem en el fet que els homes i dones som éssers radicalment finits, situats sempre en l'espai i el temps:

L'ésser humà mai no pot eludir la «condició adverbial» com a expressió concreta i pràctica de l'espaciotemporalitat que correspon a la seva corporeïtat. La situació és el sòl ineludible, sobre i a partir del qual pensem, sentim, vivim, actuem i ens relacionem i ens experimentem a nosaltres mateixos com a «esperits encarnats» (Duch 2003, 243).

Hi ha dos fets que ens poden il·lustrar sobre aquesta condició dels homes i dones. Si l'ésser humà fos un ésser dominat per l'instint no li caldria la pràctica emparauladora i hermenèutica. Les seves respostes i els seus capteniments —tal com observem en el món animal— tindrien un caràcter gairebé mecànic, necessari i determinat. La tasca hermenèutica tampoc no seria necessària si fóssim éssers divins, si fóssim Déu. Llavors la nostra paraula seria l'única i definitiva, s'adequaria perfectament, seria immune i no necessitaria cap interpretació.

Tanmateix ni som animals ni som àngels —repeteix Duch citant Pascal. La nostra experiència del món sempre és situada, es fa des d'un context definit històricament i indefugible: la meva edat, el meu passat, la meva formació...

No existeix una cosa semblant a un «jo pur», mai no tinc un accés directe a mi mateix, sinó que sempre ho faig a partir de la situació en la qual em trobo en un moment determinat del meu periple existencial. L'anomenada «autoconsciència» tan sols pot ser adquirida en i partir de les situacions en les quals, a grat o a desgrat, es troba situat l'ésser humà (Duch 2003, 245).

El moviment hermenèutic de l'ésser humà té dues direccions. D'una banda es veu abocat a emparaular el món i de l'altre a si mateix. No només el món és

un treball i una tasca per a l'ésser humà, sinó també la seva identitat, la qual es va configurant gradualment:

El fet que el cos sigui interpretació comporta que no pot ser reduït a la seva estructura biològica, sinó que cal realitzar en ell, amb ell i a través d'ell un treball que durarà tota la vida i que, dia a dia, em permetrà d'anar-lo designant com el meu cos. A partir d'aquí anirà apareixent a la llum del dia la meua identitat (o, potser millor encara, la meua identificació), la meua situació social i tota la resta de determinacions que, per a bé i per a mal, configuren la meua existència individual i col·lectiva (Duch 2003, 245)

La situació espacio-temporal —que respon finalment a la corporeïtat— ens revela que els emparaulaments són múltiples i variadíssims i que sempre són provisionals, que cal refer-los contínuament.

Els emparaulaments són múltiples perquè també ho són les situacions:

És un fet incontrovertible que cada llengua és un *camí diferent* d'«experimentar» la veritat sota unes condicions i unes limitacions molt precises (entre elles, les imposades per les possibilitats lingüístiques de cada llengua en particular), la qual cosa implica que el pluralisme lingüístic és un clar exponent de la diversitat religiosa, cultural, social i política de la humanitat (Duch 1996, 263).

L'ésser humà viu sempre situat, per a ell no hi ha possibilitat extracultural, la seva interpretació —(auto)emparaulament— del món i de si mateix respon a una multitud de factors que no sempre són evidents.

L'activitat interpretativa no té final. Ja ho hem assenyalat, si fóssim «esperits purs» no hauríem d'interpretar, però tenim —i som— un cos, i això ens dona una perspectiva i un context molt determinat. Ara bé, justament perquè som finits el nostre emparaulament mai no serà l'únic i el definitiu, una pretensió així seria totalitària perquè imposaria un discurs canònic i absolut, però alhora oblidaria la dada més amunt consignada i és que els homes i dones vivim immersos en un flux ininterromput de temps i d'espai que ens obliga a

redefinir, a recontextualitzar i a resituar contínuament els nostres emparaulaments.

Lluís Duch assenyala que la praxi interpretativa es pot cancel·lar per dues actituds imposades i entrelaçades entre si: el «final de trajecte canònic» i el «pensament amb regulació ortodoxa».

Tant l'un com l'altre —responent moltes vegades a interessos i a intents de domini— voldrien que la interpretació fos supèrflua, que els emparaulaments —concretament un emparaulament: el seu— gaudissin d'una perspiciuitat que els fes veritables i inqüestionables tostemps —això és: fora del temps i fora de l'espai.

Resum:

1. És una dada estructural de l'ésser humà, que deriva de la seva corporeïtat, que viu sempre *situat* —instal·lat en l'espai i el temps.

2. La seva situació fa que el trajecte vital dels homes o dones d'arreu i de sempre esdevingui una interpretació —una hermenèutica— del món i de si mateixos.

3. La finitud congènita de l'ésser humà implica que els seus emparaulaments són sempre múltiples i variadíssims i que mai no són definitius.

4. No hi ha —no hi pot haver— definicions *a priori* dels fenòmens humans —art, religió, cultura, ètica— ni de l'ésser humà mateix al marge de les incomptables situacions i contextos pels qual transita l'home.

5.1.3. *La parla humana és una praxi provisional de domini de la contingència*

En l'anàlisi fem hem constatat que la praxi emparauladora apareix com una *compensació* de la inadequació instintiva d'aquest «ésser deficient» —*Mangelwesen* amb expressió d'Arnold Gehlen— que és cada home i cada dona. Aquesta inadequació a què ens referim té en el pensament antropològic de Lluís Duch dues conseqüències molt rellevants: la «contingència» i l'«ambigüitat». Aquests

dos noms designen dos temes majors de l'antropologia duquiana que també intervenen decisivament en la comprensió de la praxi lingüística.

Amb el terme contingència —que prové de la tradició metafísica— Duch assenyala aquella condició estructural de l'ésser humà que fa que la seva vida sigui finalment indisponible. El trajecte biogràfic de l'ésser humà —sempre situat en un «tros d'espai» i en un «tros de temps»— està sempre amenaçat per les més diverses i imprevisibles formes de la negativitat: mal, bel·ligerància, injustícia, incertesa, mort... El caos —amb totes les seves formes— és una amenaça sempre latent que pot irrompre inesperadament en la quotidianitat *cosmitzadora* de cada home.

La contingència ens ensenya que hi ha aspectes de la vida humana —interrogants— que són refractaris a qualsevol mena d'Il·lustració (*Aufklärungresistent*, diu Hermann Lübbe):

Són expressions de la contingència aquelles situacions humanes que no poden adquirir sentit en les transformacions que són inherents a la creativitat i a l'activitat humanes; es tracta, en definitiva, d'aquelles situacions sobre les quals no es pot dir res que sigui concloent i irrefutable. Pot afirmar-se que la contingència té a veure amb allò «indisponible» de l'existència humana, amb allò directament relacionat amb el naixement i amb la mort de l'home i amb les indefugibles limitacions de la llibertat humana (Duch 1997, 19).

La qüestió de la contingència és l'experiència viscuda del que Duch anomena les «preguntes fundacionals» que tot home es formula i que són a l'origen de la religiositat:

L'interrogant religiós, que es presenta com un qüestionament al voltant de la protologia i l'escatologia, és impossible que pugui desaparèixer de la problemàtica existencial inherent a l'horitzó humà, siguin quines siguin les modificacions que s'esdevinguin en els contextos on, aquí i ara, es desenvolupa l'existència concreta d'un poble o d'una cultura (Duch 1997, 36).

Com assenyala Mèlich la contingència —essent l'«estat natural» de l'ésser humà— «és una experiència ineludible que *no es pot resoldre*, però que *ha de ser dominada* d'una manera o altra per poder continuar vivint» (Mèlich 2011, 18).

Amb aquesta acotació atenyem un punt central de l'antropologia que ens ocupa. La convergència en l'ésser humà de l'aptitud simbòlica i de la contingència com a situació indefugible fan que els emparaulaments esdevinguin i es concretin com a «praxis provisionals de domini de la contingència», «teodicees pràctiques».

Efectivament, hem arribat en la nostra anàlisi a un moment crucial. La capacitat lingüística —i simbòlica— de cada home i de cada dona concrets es despleguen en un context situat en la contingència. Aquest desenvolupament esdevé una teodicea —pràctica i provisional. Amb un terme manllevat altra vegada del llenguatge de la metafísica clàssica, Duch designa la funció antropològica bàsica que exigeix i reclama l'emparaulament.

Perquè som homes i dones situats en l'espai i el temps —*adverbials*—, sempre amenaçats pel caos i la negativitat —*contingents*—, finits i cercadors d'un sentit —*hermeneutes*—, necessitem i projectem un «refugi» simbòlic i lingüístic que ens permeti de viure —*emparaulament com a praxi de domini provisional de la contingència*.

En l'obra de Duch, *teodicea* significa senzillament una *teràpia* contra el que ens sembla indominable, contra la contingència. Així, *teodicea* i *contingència* es remetent mútuament, es *compensen*. Com que la contingència és ineludible, la teodicea és imprescindible (Mèlich 2011, 19).

La vinculació de contingència i acció simbòlica té unes conseqüències concretes que ara apuntem —d'altres les tractarem més endavant:

a. Com ja hem assenyalat emparaular és un procés. Cal subratllar, tanmateix, que per a Duch aquest procés és inacabable i es tradueix en una teodicea provisional. Els homes i dones recorren la seva vida actualitzant i renovant,

contextualitzant els emparaulaments rebuts de la tradició o creats. Perquè la vida no és estàtica, perquè les situacions i els contextos canvien, l'ésser humà està sotmès a la (re)elaboració contínua dels seus constructes lingüístics i simbòlics:

Tal com correspon a uns éssers amb una constitució espaciotemporal ben característica, és prou evident que, aquí i ara, les *nostres diccions* de la realitat (i de nosaltres mateixos) mai no són definitives [...]

Les nostres diccions acostumen a ser més veritables com més provisionals són, com més intensament les sotmetem al treball de la contextualització [...]

Les nostres diccions sempre es troben *in fieri* de la mateixa manera que es troba *in fieri* tota la nostra biografia, la qual cosa significa que mai no són diàfanes i evidents, exhaustives i definitives (Duch 2001, 334).

b. El fet que els nostres emparaulaments siguin provisionals i sotmesos al context fa que també puguin esdevenir autèntiques argumentacions contra sistema. El llenguatge pot ser «l'instrument privilegiat gràcies al qual l'home es nega a acceptar el món tal com és» (Duch 2010, 86).

Duch ens suggereix que els homes mai no hauríem de donar-nos per satisfets amb la facticitat del present —l'«absolutisme de la realitat» diu Blumenberg. El llenguatge s'alça com una creació de propostes alternatives, somnis diürns que no s'accontenten amb un final de trajecte.

La paraula veritable, humana i humanitzadora, sempre es manté *contra l'objecte*, perquè l'ésser humà està posseït per la necessitat vital de crear propostes alternatives a la percepció canònica de la realitat, que, sempre, es troba predeterminada per «interessos creats» de tota mena (Duch 1997, 270).

La proposta d'una dicció definitiva i plenament transparent, d'una última paraula irrevocable —un paradís a la terra— seria una cancel·lació efectiva de les disposicions més genuïnes de l'home que suara hem assenyalat: interpretació, adverbialitat, situació, finitud, ambigüitat... La paraula canònica

voldria aturar la contextualització amb un emparaulament atemporal i definitiu, pretendria ser portadora de la totalitat, però «la totalitat és la mentida, o en termes religiosos la idolatria» (Duch 2001, 333). Paul Tillich —ja l'hem citat— anomena aquesta pretensió l'expressió genuïna d'«allò demoníac». El paradís podria esdevenir un infern.

Quan l'existència humana deixa de ser alguna cosa a interpretar, a recontextualitzar es converteix —almenys això és el que hom intenta— en una totalitat closa en ella mateixa, *incomunicada*, definitivament fixada i, per això mateix, morta o en camí de defunció; totalitat que, d'altra banda, posseeix la nefasta habilitat de conferir la mort a tot i a tothom que hi entra en contacte (Duch 1996, 20).

c. La bona o la mala instal·lació dels homes i de les dones en els seus móns depèn de la forma que adoptin el seus emparaulaments.

Efectivament, en tant que la parla humana —l'emparaulament— és una teodicea pràctica, la bona o la mala assumpció del polifacetisme lingüístic es tradueix en una millor o pitjor qualitat de vida. A través de les paraules que aprenem —sempre i que aquestes siguin plurals i polifacètiques— adquirim aquelles «semàntiques cordials» que ens permeten habitar —cosmitzar— el món d'una manera reeixida. És en la paraula que esdevenim (in)humans:

Cal tenir ben present que les diverses modalitats de la Paraula humana, o bé ens creen i ens recreen en l'espai i el temps que ens són propis (tot col·laborant a donar-los forma i contingut) o bé ens malmeten i ens enfonsen no sols en un estadi «prehumà», sinó en una situació de perversitat «ahumana», la qual la tradició literària i religiosa de la nostra cultura ha acostumat a caracteritzar amb el nom d'«infernals» (Duch 2001, 329).

La contingència com a «estat natural» de l'home va molt lligada a la seva ambigüïtat.

En diverses ocasions Duch ens recorda que les diferents antropologies de tots els temps, essencialistes o historicistes —estructuro lògiques o historiòlogiques—, han maldat per considerar l'ésser humà com a bo naturalment (Rosseau) o contràriament com a dolent originàriament (Hobbes o Kant). Amb la noció d'ambigüitat escapem a aquesta alternativa.

Els homes i dones no som definitivament —naturalment— «una cosa o l'altra» —bons o dolents, diürns o nocturns, il·lustrats o romàntics, mítics o lògics, racionals o irracionals, lliures o esclaus...— sinó que ho som tot alhora, o en el pas del temps. Els trajectes biogràfics de cada u —i de cada col·lectivitat— poden experimentar etapes molt diverses, sofrir progressos i regressions, canviar de rumb significativament, rectificar. En fi, la vida de cada ésser humà està sotmesa a un munt de condicions diverses que moltes vegades no controlem definitivament.

L'ambigüitat com a atribut major de l'ésser humà ens ensenya que estem constituïts per una *complexio* —molt sovint *oppositorum*— que mai no ens abandona. D'altra banda l'ambigüitat es fa present també en el conjunt de produccions de l'home: la religió, la política, la família, l'educació...

«ser ambigu» implica que, sempre i arreu, l'home o la dona concrets es troben sotmesos a la «fluïdesa» imparabile del temps que tot ho envelleix i, fins i tot, ho envileix; que, per tant, inevitablement els trobem sotmesos al caràcter heraclitià de la condició espaciotemporal; que finalment, han d'assumir el feixuc fardell d'haver d'investir, en cada *hic et nunc*, les antigues paraules amb un nou sentit i unes noves possibilitats d'acció per tal que pugui donar-se en cada *hic et nunc* el «pas del caos al cosmos» (Duch 2001, 334).

L'ambigüitat és una conseqüència de la condició adverbial de l'home. Som un «tros d'espai» i un «tros de temps». Això vol dir que no hi ha una definició *a priori* del que és l'ésser humà —ni dels fenòmens humans—, sinó que hi ha múltiples i variades realitzacions històriques del que anomenem humanitat. Aquesta dimensió humana resulta tant decisiva que Duch anomena algunes

vegades la seva praxi antropològica una «antropologia de l'ambigüitat» (Duch 2004, 10). No és estrany perquè l'ambigüitat subratlla novament la qüestió de les complementarietats com a punt de partença antropològic, bàsicament la complementarietat d'estructura i d'història, i de canvi i continuïtat:

L'ésser humà *va essent* en la mesura que *va apareixent* («antropofanies») a través de «figures» no necessàries, conjunturals, adaptades als variables impulsos de la seva biografia (Duch 2004, 10).

L'ambigüitat —com la contingència i la condició adverbial— no és alguna cosa accidental en l'ésser humà, sinó que forma part de la seva constitució més íntima. Sempre i arreu els homes i les dones hauran d'anar elaborant la seva vida i el seu món, i ho faran des de la provisionalitat, amb la possibilitat certa de l'error i també essent a vegades víctimes de la indefinició i del mal que habita en el nostre interior. Com li agrada repetir a Duch citant el poeta: «Caminante no hay camino, se hace camino al andar».

Resum:

1. L'estat natural de l'ésser humà és la contingència. Les mil formes de negativitat i del caos que amenacen amb fer-se presents en el trajecte biogràfic humà.

2. Els emparaulaments —fruit de l'aptesa lingüística i simbòlica dels homes— es concreten en teodicees pràctiques, en praxis sempre provisionals de domini de la contingència.

3. Com que la contingència és ineludible, la teodicea —l'emparaulament terapèutic— és imprescindible.

4. En consonància amb la contingència i la condició adverbial inherents a l'home, aquest es defineix també com a «ambigu». Això significa que el seu trajecte biogràfic està marcat per continuïtats i per canvis que no es poden

definir *a priori*. Cada home es va fent en el seu trajecte vital, on esdevé cada vegada més (in)humà.

5. L'ambigüitat es fa palesa en totes les activitats humanes, més en aquelles que sorgeixen del fons més pregon de l'home: la religió, el llenguatge, les simbologies...

5.1.4. *Les estructures d'acollida possibiliten la capacitat d'emparaulament dels éssers humans*

La noció d'«estructura d'acollida» té una riquesa de tal magnitud dins el *corpus* antropològic de Lluís Duch que resulta molt difícil —i molt agosarat— donar-ne una definició exhaustiva. Potser resultarà més fecund descriure'n la funció.

Duch entén que l'ésser humà és algú que des de la seva primera alenada en aquest món necessita ser acollit.²⁷ Per poder reeixir biològicament, un nou individu necessita la cura i l'acollida dels seus progenitors —prèviament, de l'espera d'aquests. Però, a banda d'aquest acolliment biològic, diríem que fa falta també un acolliment cultural. El nou ésser humà que ve a aquest món necessita que se li transmetin aquelles teories i aquelles praxis que li permetran d'ésser competent en el seu trajecte vital. Dit en la terminologia duquiàna: el nou infant necessita que se li transmetin —tot al llarg de la seva vida— aquells emparaulaments —praxis provisionals de domini de la contingència, teodicees pràctiques— que li permetran viure humanament, fent front als embats més diversos i caotitzadors de la contingència.

Les estructures d'acollida són —haurien de ser— els factors essencials per a la constitució de l'humà, perquè administren els processos de transmissió i comunicació que permeten el pas de la *vida* a la *vida humana* (Duch 2010, 120).

²⁷ Des d'una altra perspectiva antropològica Higinio Marín ha destacat el caràcter necessàriament social i comunitari del naixement i de la mort dels individus humans. Forma part de l'especificitat humana —de la seva *transanimalitat*— ser esperat, acollit, acompanyat en el naixement, i ser acompanyat i recordat en i després de la mort. H. MARÍN, *El hombre y sus alrededores*, Madrid: Cristiandad 2013, 21-42.

La importància de l'acollida que acabem de subratllar resulta encara més palesa quan és absent o deficient:

Si l'ésser humà no es troba acollit, si, a més amb certa freqüència, experimenta la indiferència o el refús, això respon a la interrupció de les estructures d'acollida o a la seva manca de capacitat transmissora (Duch 1997, 68).²⁸

Aquest ésser singular que és l'home quan ve al món es fa present i ingressa en una «segona natura» cultural farcida d'emparaulaments i llenguatges diversos —religió, llengua, política, art...— que requereix un conjunt de transmissions i d'aprenentatges —que mai no són definitius— per a poder viure humanament. Així doncs, les estructures d'acollida són aquelles instàncies que ensenyen a viure humanament, que possibiliten que l'infant —textualment *in fans*, aquell qui no parla— esdevingui capaç d'emparaular el món i d'emparaular-se a si mateix.

En la praxi de l'acollida i de la transmissió —subratllant l'aspecte lingüístic que guia el nostre estudi— s'assoleixen aquelles competències gramaticals que possibiliten que la persona humana esdevingui un parlant polifònic, algú que és capaç d'emprar amb competència la preciosa multitud de llenguatges que configuren el món humà. Aquesta competència es tradueix en una «hermenèutica del reconeixement» en què els éssers humans ens descobrim a nosaltres mateixos i al món:

Des dels primers moments de la seva existència, l'infant no tan sols veu reconeguda la seva dignitat i la seva singularitat com a persona, sinó que al mateix temps, en un procés d'interiorització, *va aprenent* a reconèixer la dignitat i la singularitat dels altres (Duch 2010, 120).

²⁸ El contrari d'un ésser humà acollit —i esperat— és un ésser humà abandonat —no desitjat. No cal insistir en l'angoixa i la violència que produeix la manca d'acolliment: «La violència és el substitut de la manca de llenguatges» (Duch 2013, 10).

Si se'ns permet la comparació, de la mateixa manera que hi ha un part biològic que situa cada individu de l'espècie humana en el món, hi ha un part cultural que ens situa en el món de la vida. Les estructures d'acollida haurien de ser les responsables d'aquest naixement cultural.

Tot seguit apuntem tres aspectes que ens ajudaran a un comprensió més circumstanciada de les estructures d'acollida:

i) Les estructures d'acollida construeixen el marc a l'interior del qual l'ésser humà pot posar per obra aquelles teodicees pràctiques que tenen la virtut d'instaurar al bell mig de la provisionalitat i la novetat de la vida quotidiana, diverses praxis de dominació de la contingència (Duch 1997, 27).

Ja hem assenyalat que allò més específic i genuí de l'ésser humà és la seva capacitat d'emparaular-se a si mateix i d'emparaular la realitat polifacètica que habita. La funció més bàsica de les estructures d'acollida és, doncs, la transmissió dels emparaulaments específics que són vigents en un *hic et nunc* concrets i la transmissió alhora de la capacitat d'emparaular. Cada ésser humà cal que esdevingui novament autor i intèrpret dels emparaulaments que rep en herència. Protagonitzant aquesta «hermenèutica del reconeixement» hom enfila el procés de l'identificació:

En emparaular la realitat l'ésser humà no fa sinó, emparaular-se a ell mateix i expressar qui és ell en relació amb tot allò que hi ha en el seu entorn (Duch 2010, 123).

En darrer terme si les estructures d'acollida aconsegueixen la seva funció en la vida quotidiana dels éssers humans, la vida de cada un esdevé veritablement humana. Ara bé, cal recordar amb Mèlich que:

per a Duch la «vida humana» no és sinònim de «vida bona», sinó d'una vida que tot i ser *còsmica* no pot eliminar l'amenaça del *caos*, de la manca de sentit, de la violència. En una paraula, de la contingència (Mèlich 2011, 20).

L'específic de la vida humana és l'emparaulament —lingüístic i simbòlic— que es tradueix en una praxi teodiceica, en un necessari domini de la contingència. Així diríem que les estructures d'acollida tenen un caràcter pedagògic essencial, haurien de transmetre la saviesa del viure, la capacitat de fer front i d'obrir-se pas en el trajecte vital:

Les estructures d'acollida haurien de ser elements amb una forta càrrega terapèutica per alleugerir l'insuportable pes negatiu de les nombroses indeterminacions que graviten sobre els individus i els submergeixen en la perplexitat i, molt sovint, en la desesperació (Duch 2010, 124).

Aquesta primera consideració entorn de les estructures d'acollida ens obliga a tractar dos temes que per a Duch revesteixen una gran importància: l'herència i la tradició.

Ja ha aparegut en la nostra exposició el terme herència. Es tracta d'una característica pròpia de l'ésser humà que també se situa en l'àmbit estructural. Que els homes i dones som sempre hereus vol dir que de la mateixa manera que l'home és inevitablement adverbial —situat en l'espai i el temps—, també inevitablement tot ésser humà és acollit en una cultura determinada. Per a l'individu de l'espècie humana no hi ha possibilitat extracultural:

L'ésser humà mai no està en disposició de configurar maneres de pensar, actuar i sentir que es trobin en una radical discontinuïtat amb la seva pròpia tradició i, molt més concretament encara, amb aquelles qüestions fonamentals que sempre seran indicatives de la seva condició d'ésser deficient, constantment sotmès a la contingència (Duch 2010, 16).

Exercint la seva condició d'hereu del conjunt d'emparaulaments de tota mena que configuren la seva cultura concreta, l'ésser humà s'apropa —s'apropia— de la natura que l'envolta, la domina simbòlicament. No hi ha per a l'home un món natural buit i asèptic, sinó un món —una segona natura— construït simbòlicament, organitzat amb la paraula i compartit amb una comunitat. Cada home i cada dona és hereu d'aquest conglomerat cultural en què neix. De fet, aquest constructe cultural —aquest univers genuïnament humà— transcendeix els individus i determina els contextos pels quals transitaran en les seves peripècies vitals.²⁹

La necessitat d'esdevenir hereu és una descàrrega per a l'ésser humà, que no ha de ser —perquè no pot ser-ho— un creador individual i sempre novell de nous simbolismes i de nous emparaulaments. La novetat i el canvi —Duch ho recorda sempre— cal que s'articulin amb la continuïtat, i l'individu amb la comunitat:

La creació *ex nihilo* és quelcom que no pertany a les possibilitats del ser-home-en-el-món. Tal vegada es troba més d'acord amb la realitat dels fets afirmar que el que caracteritza la força creadora de l'ésser humà en el món és que la realitat, *sempre* feta present per mitjà de les formes *d'una determinada cultura*, es mostra i, fins i tot, es transfigura a través de l'incessant «treball simbòlic» de l'home (Duch 2010, 52).

Apel·lant a la seva etimologia Duch ens ofereix també una noció ben definida i fecunda de la tradició.

En una primera aproximació defineix la tradició com:

²⁹ Per a Duch, de la mateixa manera que no hi ha una «natura» pura en la qual l'ésser humà visqui i amb la qual interactui —sempre és necessària i imprescindible la mediació—, tampoc no hi ha una cultura *en sí*, sinó més aviat un conjunt de cultures específiques. Diríem que «la cultura és estructural en l'home, però la cultura no existeix més enllà de les seves realitzacions històriques». (Duch 2010, 45-53).

Aquell conjunt de sedimentacions intersubjectives, que poden ser reconegudes, recordades i transmeses per la memòria individual i col·lectiva com si es tractés d'una mena de *biografia comuna* de tots els individus que hi pertanyen (Duch 2010, 14).

Duch considera que la tradició es pot entendre com referent a alguna cosa determinada —objectivada i concreta— que passa d'unes mans a unes altres, aquest és el significat de *tradere*. O bé es pot entendre com l'acte mateix pel qual una persona —un hereu— esdevé el protagonista d'una transmissió específica, rep alguna cosa d'una manera conscient i deliberada; això significa *transmittere*.

Per al nostre autor, la veritable tradició s'esdevé quan hi intervenen els dos aspectes que hem subratllat. D'una banda cal un contingut que sigui l'objecte concret de la transmissió —en el nostre context són bàsicament els emparaulaments i els simbolismes— però també cal una acció conscient a través de la qual aquell contingut és integrat en la pròpia biografia.

Cal notar que aquest plantejament és d'una gran riquesa. Posant l'accent no només en la materialitat que es transmet, sinó en l'acte mateix de la transmissió, la tradició se'ns revela com una autèntica comunicació —amb un important rerefons hermenèutic.

En la tradició el passat i el present es fusionen, de tal manera que el passat esdevé significatiu i és recreat en l'aquí i l'ara de la memòria. Quan un individu concret rep un emparaulament en herència —essent com és un trajecte hermenèutic— l'interpreta, el contextualitza, el recrea i el fa present en l'avui. L'hereu així dona vida al passat i evita que sigui irrellevant i caduc.

Cal notar així mateix que l'hereu gaudeix d'una llibertat molt significativa davant la tradició —una *reflexió permanent* diu Habermas. Pot escollir, seleccionar, canviar, enriquir, recrear, i així la tradició mai no esdevé quelcom immutable, sinó sempre susceptible de ser situada en contextos diferents:

Pertànyer a una determinada tradició significa entrar en un determinat procés *argumentatiu* i *argumental* que, en la successió dels espais i dels temps, intenta continuar mantenint la coherència i la intel·ligibilitat dels arguments per mitjà de la narració d'uns fragments seleccionats de l'esmentada tradició (Duch 2010, 61).

ii) Les estructures d'acollida són l'expressió històrica i cultural de «the unchanging conditions of human changebleness» (Charles Taylor) (Duch 2010, 122).

En el pensament de Duch el binomi estructura — història ajuda a entendre l'ésser humà i la seva vida com un procés que és alhora canvi i continuïtat. Si allò estructural ens informa d'aquelles capacitats i potencialitats permanents i universals en l'ésser humà, la història és el lloc concret on operen i es concreten de manera efectiva aquelles disposicions. Com assenyalàvem en el capítol quart l'equilibri que comentem evita tant l'essencialisme com l'historicisme.

Les estructures d'acollida són també els mecanismes culturals que activen i fan operatives aquelles característiques estructurals: «són l'actualització en la història de les capacitats estructurals de l'ésser humà» (Duch 1996, 26).

Així primerament les estructures d'acollida haurien de transmetre —haurien de ser una pedagogia— d'aquelles característiques bàsiques que configuren el trajecte humà. Aquesta transmissió és summament important en la vida de cada individu perquè aporta aquelles disposicions més bàsiques que forgen l'humà. Duch assenjala els següents aprenentatges que toquen el moll estructural-històric de l'ésser humà:

a. Aprenentatge de la contingència.

Els processos de transmissió haurien de tenir com a tasca prioritària la fortificació interior i exterior de l'home perquè esdevingui capaç de fer front a la seva insuperable situació d'ésser assetjat constantment per la presència del mal i de la contingència (Duch 1997, 94).

Ja hem assenyalat repetidament que la contingència és l'«estat natural» de l'ésser humà. En conseqüència la pedagogia pròpia de les estructures d'acollida ha de transmetre l'experiència de la contingència i la possibilitat de fer-hi front.

Higinio Marín —coincidint amb l'anàlisi de Duch— assenjala que una de les característiques de les nostres societats contemporànies és la «inexperiència de les necessitats i de les carències» que suposa una «incompareixença dels límits i de la contingència». Les societats desenvolupades dels segles XX i XXI han arribat a cotes tant eficients en la satisfacció de les necessitats —alimentació, habitar, vestir, mantenir relacions sexuals— que ha desaparegut l'experiència mateixa de la necessitat i, per tant, del límit, de la contingència i de la fragilitat inherents a la condició humana. Referint-se a la mort com a limitació arquetípica apunta Marín:

Aquesta eficàcia en la supressió de la mort com a referència cardinal per a l'autocomprensió humana —els grecs deien que els homes som «els mortals»— deriva en part dels més benèfics dels aspectes materials del progrés de les nostres societats (alimentació, sanitat, investigació, etc...), però també de la incompareixença subjectiva de la mort consegüent a la inexperiència de la necessitat, és a dir, a la inexperiència de la fragilitat humana que s'esdevé quan l'experiència d'una necessitat ens transparenta amb temor la nostra vulnerable condició mortal (Marín 2013, 98).

Aprendre a situar-se en la contingència vol dir fer experiència dels límits i de les carències i alhora ser capaç de fer-hi front, de dominar-los provisionalment amb el concurs de les teodicees pràctiques.

b. Aprenentatge de la capacitat simbòlica.

La història de l'home sobre aquesta terra pot ser considerada com una apropiació simbòlica de la natura i, al mateix temps, com un desplegament simbòlic de les seves

potencialitats. [...] La cultura és el «cultiu» del que ens ha donat la natura, però aquest cultiu només es pot esdevenir, almenys en el seu impuls inicial i decisiu, simbòlicament (Duch 1997, 99).

Més endavant tractarem *in extenso* la qüestió del símbol en l'antropologia de Lluís Duch. Subratllem ara que l'aptesa simbòlica, això és, la possibilitat humana de produir simbolismes és una expressió privilegiada de la polifonia dels llenguatges humans. A banda de ser indicativa de la unitat i igualtat radical de tot el gènere humà, la capacitat simbòlica és l'expressivitat més pregona i autèntica de l'individu.

c. Aprenentatge de la historicitat.

Un aprenentatge que es limités a un simple adoctrinament «tècnic» per reparar les «averies i les disfuncions tècniques» que poden sorgir en el transcurs del trajecte humà, reduiria l'ésser humà a una mònada preocupada exclusivament pel seu èxit en el moment present, al temps que el desconnectaria totalment de les preguntes radicals, les quals, pel fet de trobar-se referides als orígens i al final, són, en realitat, les que permeten l'edificació de la seva humanitat (Duch 1997, 104).

Les estructures d'acollida han d'assenyalar amb claredat que els homes i les dones vivim en una indefugible condició adverbial, això és, som una seqüència temporal i espacial finita. D'aquí que les «qüestions fundacionals» que sempre i arreu inquieten els homes i dones —les qüestions referents a la protologia i l'escatologia— siguin expressió d'aquella historicitat. Duch recorda diverses vegades que la historicitat desapareix si es viu en un «presentisme» fragmentari incapaç d'unificar les seqüències vitals humanes.

d. Aprenentatge de la tradició.

L'ésser humà mai no està en disposició de configurar maneres de pensar, actuar i sentir que es trobin en una radical discontinuïtat amb la seva pròpia tradició (Duch 2010, 26).

Les estructures d'acollida haurien de mostrar la continuïtat i el canvi en els trajectes vitals dels individus i les comunitats. Així com no és possible un canvi radical, una creació *ex nihilo*, en els emparaulaments que configuren el nostre horitzó cultural, tampoc no seria adient una vivència continuïsta i tancada de la cultura. Quan esdevé absolut alguna cosa que per la seva naturalesa porta la marca de la finitud i de la provisionalitat ens trobem davant la més genuïna idolatria.

e. Aprenentatge de la traducció.

No només la temporalitat del llenguatge, sinó, sobretot, la del mateix ésser humà són els elements determinants de la inexcusable necessitat de traduir que, durant tota la seva existència, experimenten contínuament els individus i els grups socials (Duch 1997, 109).

La traducció és una necessitat humana que es deriva de la distància de l'home en relació amb l'entorn que és objecte dels seus emparaulaments. Per a l'home no existeix la immediatesa. Les nostres paraules —els nostres simbolismes...— mai no són ni haurien de ser una plena transparència significativa, una presència clara i unívoca. Justament perquè som finits —i ambigus— els nostres artefactes comparteixen aquesta marca. Els nostres emparaulaments neixen i transiten a través de contextos que demanen noves interpretacions, actualitzacions o, fins i tot, resurreccions.

f. Aprenentatge de la superació de límits.

Cal aprendre aquells llenguatges que permeten l'expressió de la transgressió dels límits que, en cada *hic et nunc* concret, delimiten, amb freqüència fins i tot ofeguen, el camp expressiu i les possibilitats axiològiques d'una determinada cultura (Duch 1997, 112).

El present sempre és inacceptable. Més endavant veurem amb detall que l'anticipació i la rememoració són cabdals per a la constitució de l'humà. Sempre el viure humà ha de ser mogut per un desig mai no satisfet plenament que projecta noves possibilitats i futurs inesperats, «somnis diürns» li agrada dir a Duch citant el seu mestre Ernst Bloch.

iii) La missió transmissora i acollidora de les diverses estructures d'acollida és l'element essencial, màximament responsable, de la humanització i la socialització o, per contra, de la deshumanització i la irresponsabilització dels éssers humans (Duch 2010, 126).

Lluís Duch assenyala la paradoxa que les estructures d'acollida tenen la missió alhora de «col·locar» i «descol·locar» l'ésser humà. Efectivament, en tant que teodicees en acció, les estructures d'acollida han d'humanitzar, socialitzar els individus, fer-los competents en les diverses gramàtiques humanes. Aquesta acció és una efectiva «col·locació», l'ésser humà rep una orientació en el seu trajecte vital que transita entre la contingència i l'ambigüitat. Ja hem subratllat el caràcter terapèutic de les estructures d'acollida. Ara bé, cal vetllar que aquesta saludable col·locació no esdevingui un captiveri. L'ésser humà ha de tenir la gosadia d'experimentar, de buscar camins nous, d'«argumentar contra el sistema» (Feyerabend). Aquesta capacitat genuïnament humana de recrear i donar nova vida és l'aspecte descol·locador de les estructures d'acollida.

La vida humana és un procés no sempre lineal i plenament determinat teleològicament. Sempre i arreu els individus i les comunitats es trobaran en camí cap a l'acompliment de la seva humanitat. Aquest camí no estarà exempt de retrocessos, de marrades i de canvis sobtats, però en qualsevol cas les estructures d'acollida «seran sempre imprescindibles per al reconeixement, l'expressivitat, l'amor i la familiaritat» (Duch 2010, 124).

Resum:

1. Durant tot el seu trajecte vital —des del seu naixement fins la mort— l'ésser humà ha de ser acollit per a forjar la seva identitat en un procés mai no acabat. La necessitat d'ésser acollits es concreta en el que el nostre autor anomena les estructures d'acollida.

2. Les estructures d'acollida són factors essencials per a la constitució de l'humà.

3. Les estructures d'acollida protagonitzen aquell conjunt de transmissions necessàries per tal que els individus esdevinguin competents gramaticalment i acompleixin el seu trajecte vital amb garanties, fent front a la contingència.

4. Si per a l'ésser humà no hi ha cap possibilitat d'habitar el món extraculturalment, tampoc no pot sostreure's a l'influx de la tradició. Ara bé, la vertadera tradició ha de ser quelcom mòbil, subjecte a contextos, susceptible de múltiples actualitzacions. «La tradició és la recreació al bell mig de la ciutat».

5. L'ésser humà és sempre —estructuralment— un hereu, algú que és dipositari d'un conjunt d'emparaulaments que ha rebut, i que està cridat a reinterpretar-los i a donar-los vida nova en els seus nous contextos.

5.1.5. *El símbol constitueix la forma suprema de l'expressivitat humana*

No cal repetir que la qüestió del símbol és central en l'antropologia que estem estudiant. Per a Duch la qüestió simbòlica s'emmarca en el polifacetisme del llenguatge humà. Ja hem insistit que els emparaulaments han

de ser múltiples i variats, i aquesta pluralitat —aquesta polifonia— és una autèntica apologia de l'humà, i una reivindicació de la riquesa vital i lingüística dels homes i de les dones d'arreu i de sempre.

El *treball del símbol* s'entén doncs com una forma privilegiada de l'emparaulament humà. Entre els múltiples llenguatges que empren els homes i dones el llenguatge simbòlic revesteix unes característiques pròpies que el fan especialment important.

En un primer moment direm que per a Duch el símbol es decanta clarament del signe. Les praxis científiques volen assolir en el seu capteniment teòric i pràctic una univocitat que els permeti formular lleis intersubjectives, universals i atemporals. La ciència s'atansa al món fent abstracció del «món de la vida».

En clara confrontació amb aquest plantejament el símbol vol recuperar la plena inserció de l'home en el món reivindicant la primacia de les *experientiae* sobre els *experimenta*, de la *sapientia* sobre la *scientia*:

les ciències exactes es troben constretes pels límits del signe, que sempre és un element almenys intencionalment definit i acotat *a priori*, unívoc. Tanmateix, les ciències hermenèutiques es fonamenten en l'equivocitat del símbol, en la seva capacitat de remetre a allò encara-no-present passat i futur (Duch 2010, 4).

Per tant, en una primera aproximació Duch considera el símbol com una forma suprema de l'experiència humana —de la seva expressivitat— que palesa el poliglotisme dels homes i dones, i que fa justícia a la seva plena i polimòrfica manera de ser-en-el-món —apologia de l'humà:

La capacitat simbòlica com a component fonamental i insubstituïble de l'expressivitat humana constitueix quelcom d'essencial i d'imprescindible per al correcte exercici de «l'ofici d'home o de dona» (Duch 1999, 26).

La capacitat simbòlica dels éssers humans forma part també de la dimensió estructural de l'home. En l'antropologia que estudiem això significa que si l'aptesa simbòlica és quelcom universal en la vida dels homes i de les dones, la concreció històrica i cultural d'aquesta capacitat —els simbolismes concrets— és múltiple i variada.

La capacitat simbòlica de l'home és una constatació universal, però els símbols concrets es troben culturalment condicionats. Per tant, quan hom parla de símbols s'ha de referir alhora a una condició estructural de l'ésser humà com a *capax symbolorum* i a una determinació històrico-cultural que permet que aquella condició estructural i universal s'actualitzi (Duch 1988, 83).

En aquesta primera aproximació destaquem finalment que per a Duch la capacitat simbòlica és «allò que radicalment comparteixen tots els éssers humans, la base més ferma i incontestable per a l'afirmació de l'única humanitat de l'home» (Duch 2004, 28).

a. L'absent que esdevé present

Si hem constatat que per a Duch el símbol és quelcom primer i irrenunciable en l'expressivitat humana, ens preguntem ara quina és la seva funció bàsica que és tant determinant.

Aristòtil en les *Refutacions sofístiques* observa que quan els homes parlem entre nosaltres no podem portar les coses mateixes, els esdeveniments, sinó que hem de substituir-les, ens calen uns artefactes —les paraules— que substitueixin, que abreviïn, en definitiva, que facin present el que és absent.

Aquesta aportació aristotèlica, que estrictament es refereix al llenguatge *tout court*, ens pot servir per descobrir dos aspectes centrals pel que fa al símbol en l'antropologia duquiana.

En primer lloc ens recorda que els éssers humans vivim *distanciats* del món que ens envolta. Ja ho hem assenyalat més amunt: la nostra condició adverbial i finita —ambigua—, la nostra no determinació instintiva ens exigeix un plus

per habitar el nostre entorn. La immediatesa no forma part del nostre horitzó vital i, per tant, ens calen mediacions —emparaulaments— per habitar el món. Ara bé, si l'emparaulament és una riquesa pròpia i específica de l'ésser humà, és alhora una càrrega onerosa. Els homes i dones necessitem sempre la mediació, la interpretació, la traducció —i la tradició—, el context:

On hi ha símbol hi ha trajecte hermenèutic: s'aferma amb decisió el convenciment del fet que les valències de la realitat mai no són donades d'una vegada per sempre, sinó que, incessantment l'ésser humà, des del seu *hic et nunc* actual, es veu confrontat amb les interpretacions que, en el passat, ha fet d'ell mateix i del seu entorn per tal d'obrir les possibilitats del present i del futur (Duch 1999, 257).

Ara bé, l'aportació aristotèlica que hem portat a col·lació més amunt, a banda de la necessitat imperiosa de mediacions per al viure humà, ens fa palesa també la dinàmica pròpia de la simbolització. Aristòtil ens mostrava la necessitat del llenguatge de fer present una realitat absent. Doncs bé, justament aquesta és la definició —la funció— del símbol en l'antropologia de Duch. El símbol és aquell artefacte que fa present el que és absent:

El símbol fa *mediatament* present allò que és *immediatament* absent [...] el símbol constitueix un símptoma molt eloqüent de la necessitat que, sempre i arreu, experimenta l'ésser humà de l'«absent», l'absent *passat* —memoració— i l'absent *futur* —anticipació (Duch 2010, 191).

En l'antropologia de Duch la noció d'absència es vincula fortament amb la noció de contingència. El nostre autor arriba a afirmar que l'ésser humà és una «absència vivent». De la mateixa manera que els homes i dones viuen encastats en l'espai i el temps, i en la contingència com a estat natural, arreu i sempre es troben envoltats per absències. L'absència ens recorda que el present mai no és definitiu, que la nostra finitud en cada *hic et nunc* és plena de «forats» que remetent a desitjos, esperances, records, projectes, en fi, absències que revelen

un anhel de plenitud. Aquesta vivència de l'absència és quelcom propi i específic de l'ésser humà. Altra vegada ens trobem amb la paradoxa que si fóssim plenament animals —o si fóssim déus— viuríem en la presència absoluta, sense aquelles «absències que ens fan viure» (Rilke):

Per mitjà de la seva capacitat simbòlica, l'home no es veu constret, com s'esdevé amb l'animal, a un present tancat sobre ell mateix i sense cap projecció cap al passat o en direcció vers el futur, sinó que amb l'ajut del treball de la memòria i de la tradició, és capaç de *rememorar* i *anticipar*, de fer present l'absent, ja sigui passat o futur (Duch 1999, 27).

El fet que l'ésser humà en el seu periple existencial transiti a través d'un tros d'espai i de temps —condició adverbial—, exigeix un treball d'unificació per evitar que el seu viure es fragmenti i es dissolgui en la temporalitat. Aquesta unificació és el treball del símbol que actualitza en el present —*evoca* i *invoca*— les absències passades i futures:

Cap present no s'esgota completament en el seu passar justament perquè, individualment i col·lectivament, els humans som éssers constituïts per la memòria i l'oblit, la qual cosa significa que, per a bé i per a mal, el *rememorar* i l'*anticipar* són accions simbòliques imprescindibles per a la constitució de l'humà com a tal (Duch 2010, 197).

b. El símbol exigeix un continuat treball d'interpretació per part de l'home

El símbol més que dir o designar concretament, insinua, més que explicar, narra. És un artefacte que s'inscriu en el trajecte hermenèutic que és cada ésser humà. En el següent esquema mostrem unes equivalències molt importants en l'antropologia de Duch:

Ciències de la natura — <i>Scientia</i> — Signe — Univocitat — Presentació
Ciències de l'esperit — <i>Sapientia</i> — Símbol — Equivocitat — Representació

Les ciències de la natura —amb aquest terme clàssic de Durkheim designem el capteniment teòric i pràctic de la racionalitat instrumental—, tenen com a finalitat concreta la fixació d'uns significats, per això operen amb signes. El signe és genuïnament unívoc i senzillament fa present, és unidireccional. Alhora el propi de la *scientia* és el pensament amb regulació ortodoxa, l'explicació.

L'antropologia de Duch no es manifesta contrària al tarannà científic per si mateix, sinó al fet que aquest esdevingui un llenguatge únic que sotmeti al mutisme la rica pluralitat humana. Això s'ha esdevingut quan l'imperialisme metòdic de les ciències de la natura han envaït el conjunt de l'espai humà:

Segons la meva opinió s'ha esdevingut que aquell *monocentrisme* [axiològic i ideològic propi de les ciències dures] ha suposat una dràstica reducció del conjunt dels llenguatges humans a «allò econòmic», una praxis imperialista d'abast planetari, del conjunt dels llenguatges humans a l'«econòmic» o, per dir-ho més precisament, a «allò tecnocràtic» (Duch 2010, 14).

El símbol —allò simbòlic— essent una expressió privilegiada del polifacetisme i del polimorfisme del ser-home-en-el-món, es diferencia obertament del signe. En primer lloc el símbol és un artefacte de la *imaginació creadora* que defuig qualsevol univocitat. El símbol és molt sovint una *complexio oppositorum* que participa de l'ambigüïtat dels humans. La seva funció no és explicativa sinó guaridora, i així forma part d'aquella *sapientia* que necessitem els homes i dones per viure saludablement. El símbol no és un saber tècnic sinó pràctic. Si se'ns permet l'expressió consolidada, el símbol no és «verificable empíricament». Per tot això el símbol exigeix una contínua tasca interpretativa, un context. El propi del símbol és el seu inacabament.

El simbòlic es refereix sempre a representacions, a absències del simbolitzat, que necessiten de successives interpretacions i «resurreccions» perquè el significat mai no

és quelcom de consolidat, sinó que es manté en una certa dependència respecte a les peripècies del subjecte humà (Duch 2010, 190).

Per mostrar amb claredat aquest caràcter obert i necessàriament hermenèutic d'allò simbòlic Duch es refereix al tema clàssic de la idolatria i la iconoclàstia.

Perquè l'home és una seqüència temporal i espacial finita, perquè viu distanciat del seu entorn, en una situació de «permanent acomiadament» (Rilke), necessita representacions i imatges per construir el món que habita. Ara bé, aquelles representacions —símbols— mai no deixen de ser justament això, obres humanes que participen de la finitud i de l'ambigüïtat del seu autor. Quan un símbol perd la seva capacitat evocadora, quan es cancel·la l'hermenèutica del símbol —quan, en definitiva, el símbol esdevé un signe— ens trobem de ple en la idolatria. Alguna cosa finita i provisional pretén ser absoluta i definitiva, per a Duch —citanta a Tillich— això és quelcom genuïnament demoníac:

En efecte, en el sentit més ple del mot, l'ídol és l'antisimbòlica en acció perquè, amb l'ajut d'una gramàtica tancada, és l'intent de l'home de definir, a fi de poder-lo dominar, l'Absolut tot reduint-lo a una imatge física o mental que es troba a la seva disposició (Duch 2010, 212).

El problema és que la idolatria, el mal ús del símbol, la major part de les vegades va lligada a un poder màximament interessat que vol imposar un final de trajecte canònic, un cel a la terra que esdevé un infern a la terra:

El símbol pot ser el màxim desencadenant del caos en el si de l'existència humana perquè posa en moviment amb eficàcia els mecanismes de l'amenaça, configura les dimensions de l'infern al bell mig de la vida quotidiana d'individus i col·lectivitats, proclama amb força i perversa eficiència tot el mal que l'home pot fer a l'home (Duch 2010, 170).

Tanmateix, si hi ha un «mal ús del símbol», que el converteix en un ídol i que el clausura en la univocitat estratègica del signe, també hi ha un «bon ús». Per la seva mateixa natura el símbol és *iconoclàstic*, conté una «passió antiidolàtrica que el fa conscient de la seva provisionalitat. Com li agrada repetir a Duch citant Rilke: «Benaürats els qui saben que darrera tots els llenguatges hi ha l'Inefable».

c. El treball del símbol

Després de considerar alguns aspectes molt generals de la praxi simbòlica humana, ens atansem ara al «perquè» i al «com» de la simbolització. Lluís Duch assenyala en diverses ocasions que més que una definició de símbol, el que és interessant és descobrir la seva acció en el viure quotidià dels individus i els col·lectius, al «treball del símbol» del qual no pot prescindir l'ésser humà.

Com antropòleg m'interessa més la pregunta: perquè l'ésser humà, ineludiblement, té necessitat de símbols per a recórrer el seu trajecte vital? Que no pas la pregunta: què és el símbol? (Duch 2005, 175).

i. El símbol transmet alguna cosa que es troba més enllà

Crec que hem anunciat amb claredat que —en l'antropologia de Duch— el símbol és l'element central de la cultura i de la vida quotidiana. El símbol té una funció tan central en la vida de les col·lectivitats i dels individus perquè expressa d'una manera pròpia —emparaula— aspectes centrals de la vida humana que no poden ser dits o insinuats de cap altra manera. El símbol no és un luxe o un caprici de l'ésser humà, sinó una necessitat peremptòria.

Les experiències íntimes de l'home s'expressen simbòlicament. És l'expressió polisèmica i imatjada d'aquelles experiències que no poden expressar-se de cap altra forma, per exemple, mitjançant conceptes (Duch 1988, 82).

El primer que cal destacar pel que fa al treball del símbol —si bé és un artefacte humà que articula gairebé la totalitat de les experiències humanes— és la seva referència específica a la protologia i a l'escatologia i, en termes generals, al que Duch anomena les preguntes fundacionals. Per dir-ho amb Gabriel Marcel diríem que el símbol és el testimoni privilegiat de la presència del *misteri* en la vida humana. Certament hi ha una infinitat de *problemes* tècnics que el progrés científic ha pogut anar resolent. Ara bé, la raó instrumental mai no podrà donar raó d'aquelles qüestions que es resisteixen a qualsevol il·lustració i que, justament per això, són màximament importants en la vida dels homes i de les dones.

El treball del símbol té com a funció específica esbossar provisionalment una resposta a les preguntes que neixen de l'adverbialitat i de la contingència humanes:

La funció del símbol és tan excepcional perquè es troba justament en la cruïlla, al mateix temps benèfica i perillosa, de l'humà, dels déus i del cosmos, la qual cosa significa que intervé decisivament en la formulació i possible solució sempre provisional de les qüestions decisives que plantegen cada època en general i cada ésser humà en concret (Duch 2010, 168).

Aquesta resposta provisional del símbol a les preguntes fundacionals es realitza en la «constitució de l'absent». Aquelles preguntes que inquieten arreu i sempre els homes i les dones —el més enllà, l'origen del mal, el perquè de la mort, la pluralitat de llengües, la presència del sagrat en el món, la irreconciliació amb un mateix, etc— són uns buits en el trajecte vital que apunten a unes absències que només poden ser expressades indirectament pel símbol. Eliade subratlla justament aquesta funció com la funció capital dels simbolismes:

Els símbols tenen la capacitat d'expressar situacions paradoxals o algunes estructures de la realitat que són impossibles d'expressar de cap altra manera (Eliade 1969, 265).

ii. El símbols arrelen en l'estructural de l'ésser humà

Ja hem assenyalat que l'aptitud simbòlica de què participa tot ésser humà arrela en el més profund del seu ésser. La necessitat de la simbolització és ineludible tota vegada que l'home és aquell ésser que requereix de mediacions, de presències mediates de l'absent. Aquesta necessitat estructural de la simbolització lliga amb aquella expressió del poeta jueu Edmond Jabès (1912-1991) que li agrada citar al nostre autor: l'home és fonamentalment «l'etre du questionement». Efectivament, l'emparaulament simbòlic humà no té aturador perquè el desig i el qüestionament —l'excés de desig, amb expressió de Certeau— pertanyen a l'estructura humana i l'empenyen sempre a anar més lluny.

L'ésser humà és una «absència vivent» que cerca, sovint desesperadament, a vegades també amb una introntollable esperança, la plenitud, la reconciliació i les respostes als seus interrogants fundacionals (Duch 2010, 207)

iii. El símbols obren dimensions de la realitat que no són perceptibles immediatament, només són accessibles simbòlicament

És molt important recordar que en els trajectes biogràfics humans apareixen sempre qüestions que no són resolubles pel simple concurs de la ciència i de la tècnica, situacions humanes que no adquireixen sentit mitjançant les transformacions inherents a les «tècniques» dels experts.

Doncs bé són justament aquestes qüestions molt lligades a la contingència les que conditueixen l'espai primordial del treball del símbol. Sense la seva concurrència aquestes qüestions quedarien recloses en el mutisme.

Així doncs, la reivindicació del símbol és altre vegada una reivindicació del poliglòtisme humà.

iv. El bon ús dels símbols aporta guarició, el mal ús destrucció

El treball del símbol és terapèutic. Amb expressió duquiana diríem que són praxis de dominació de la contingència, teodicees pràctiques. Aixó significa que el símbol està estretament vinculat amb la contingència com a estat natural de l'ésser humà.

Aquest trobar-se situat en un horitzó contradictori, no sol·lucionable en una sola direcció, incapacitat per a deixar-se articular per mitjà *exclusiu* del *logos*, constitueix l'expressió idònia de l'home com a ésser fonamentalment contingent. I és aquí on, en la història passada i actual de la humanitat, ha intervingut poderosament el «treball del símbol» (Duch 1999, 249).

El símbol, amb la seva capacitat d'anticipar el futur, d'imaginar-lo i somiar-lo com un «cel nou i una terra nova», guareix el present marcat per la contingència i el no-res. El treball del símbol denuncia que el present sempre és inacceptable —el contrari seria la supressió del desig.

Acabem aquest apartat destacant que Duch no proposa un imperi indiscutit i inqüestionat del símbol. Per al nostre autor són perjudicials per al ben viure humà tant el monolingüisme del *logos* com el domini del símbol.

L'home és aquest ésser singular que plasma la seva identitat en el transcurs de la història mitjançant diverses *formes expressives*, que són aptes per a *impressionar* el conjunt de la seva humanitat. La Paraula humana hauria d'expressar alhora les raons de la intel·ligència i les raons del cor, és a dir, hauria de permetre la comunicació d'allò que és empíricament constatable i d'allò que només pot ser experimentat o anticipat simbòlicament (Duch 1988, 87).

Resum

1. L'aptesa simbòlica de l'ésser humà arrela en el seu fons estructural i és universal. Constitueix una prova palmària de la igualtat radical dels humans.

2. L'expressió a través de símbols és necessària per a preservar la rica polifonia dels llenguatges que empren adés i ara els homes.

3. Duch s'interessa molt més per la funció dels simbolismes en l'univers humà que no pas per la seva definició. En qualsevol cas defineix el símbol com aquell artefacte que fa mediatament present el que és immediatament absent.

4. Els símbol són omnipresents en l'experiència humana, no són unívocs, demanen un context, una interpretació, un horitzó on carregar-se de sentit.

5.1.6. *La paraula narrada té una força inigualable per a la progressiva constitució de l'ésser humà. La vida humana i la narració fan una sola cosa.*

Junt amb el símbol la narració és en l'antropologia de Lluís Duch una forma major de l'emparaulament humà. Cal dir que la vinculació entre narració i símbol és molt intensa, tant és així que Duch considera que «la narració és la simbòlica en acció» (Duch 1988, 86).

Dins la polifonia inherent a la paraula humana, que de manera reiterada i insistent reivindica i postula el nostre antropòleg, la narració —amb totes les seves formes— hi ocupa un lloc decisiu.

Cal notar en primer lloc que, de la mateixa manera que l'aptesa simbòlica pertanyia a la constitució estructural dels homes i dones, la narració també és un «universal humà». Per a Duch «la narració és *coextensiva* a la presència de l'ésser humà en el món», ja que «els homes i dones són fills de la narració» (Janet).

En una primera aproximació s'ha de subratllar el caràcter sapiencial de la narració. La capacitat narrativa humana revesteix moltes formes —faules, contes, anècdotes, llegendes, paràboles, biografies, etc— que tenen en comú que, si són autèntiques narracions, posseeixen un acusat caràcter sapiencial. Amb això volem dir que la narració no és reductible ni s'exhaureix en un conjunt de fórmules o de conceptes objectivament correctes.

Pel seu caràcter sapiencial, el discurs narratiu es distancia obertament del discurs científic. Aquest darrer —ho hem vist en relació amb la diferència entre signe i símbol— cerca una explicació pretesament neutral i asèptica de la realitat que estudia, crea un discurs que fa abstracció del «món de la vida», que es distancia del seu objecte per obtenir lleis, classificacions i conceptes universals. Per la seva banda la narració sapiencial —aquesta expressió hauria de ser un pleonasme— no es distancia volgudament del món, sinó que s'hi aboca interioritzant-lo, veient i constatant el seu ressò en les pregones emocions de l'individu. Duch expressa aquesta diferència entre el discurs científic i sapiencial amb les categories *hermenèutica* i *hermètica*:

L'autèntica narració atorga més importància a l'*hermètica* (saviesa) que no pas a l'*hermenèutica*, la qual, gairebé sempre, s'ocupa de la comprensió i dels mecanismes que la fan possible en la diversitat dels moments històrics. L'*hermètica* té com a finalitat, per mitjà d'una forma o altra d'«il·luminació», la transformació profunda, des de les mateixes arrels, de l'individu (Duch 2010, 240).

Així doncs, la seva naturalesa genuïnament sapiencial —hermètica— atorga a la narració el privilegi d'emparaular aspectes molt decisius de la vida de les persones, i també de transformar i de modular els seus trajectes vitals a través de la seva força terapèutica. Tal com s'esdevenia amb el símbol, hi ha aspectes de la vida humana i de la seva relació amb el altres, amb el món i amb l'Altre, que només són narrativament accessibles

a. La narració i la constitució de l'individu

A l'antropòleg basc —traspasat prematurament— Gorca de Vicente Arregui li agradava repetir la felix expressió «nos pasa lo que nos pasa, porque nos lo contamos como nos lo contamos». Aquesta aportació aforística té una gran familiaritat amb una altra d'Odo Marquard: «Els éssers humans som les nostres històries i les històries han de ser narrades» (Marquard 2000, 63). Aquestes ambdues sentències ens descobreixen que els homes i les dones

—arreu i sempre— tenim la necessitat indefugible i peremptòria de narrar i de narrar-nos contínuament, de confegir seqüències argumentals per explicar(-nos) qui som i la nostra presència en el món. La nostra identitat és narrativa, i per això és alhora oberta, *in fieri*, processual:

La narració com a «raonament seqüencial» ha estat la forma expressiva privilegiada i insubstituïble per a la constitució històrica del rostre canviant i passible de l'ésser humà perquè atorga orientació i significació a totes les experiències humanes que, dia a dia, des del naixement fins a la mort, l'acompanyen (Duch 2010, 242)

La vinculació que el nostre antropòleg estableix entre narració i constitució de l'humà respon finalment a la condició adverbial pròpia de l'ésser humà i a la seva finitud. Perquè l'home és indefugiblement una seqüència temporal finita —una amalgama de *passat rememorat*, *present construït* i *futur anticipat*— es troba en la necessitat d'articular i d'ordenar argumentalment les seves experiències viscudes. La narració esdevé així un «producte de la consciència humana que imposa un cert ordre i coherència seqüencials a les experiències que fem en el temps i en l'espai» (Duch 2010, 247).

Aquest ordre establert en el curs vivencial de cada individu és l'obra pròpia de la memòria, la qual se'ns revela així com una facultat creadora. La memòria és el narrador per excel·lència que configura els relats i els arguments que escenifiquem els homes i les dones d'arreu:

El passat, el present i el futur no són entitats metafísiques independents, sinó unes categories que permeten una organització més o menys coherent de la consciència en termes de representació de la presència de cada home o de cada dona concreta (Duch 2010, 248).

En aquest sentit la narració ens revela també el caràcter interpretatiu —teatral— de la vida humana. Contínuament els homes i dones estem

escenificant la nostra vida emprant aquella multitud polifònica de llenguatges —expressivitats— que configuren els nostres emparaulaments.

La narració —obra de la memòria— es vincula també a la nostra finitud. Claudio Magris apunta que «si la mort no existís, ningú no narraria res». Efectivament, en el nostre periple vital ens cal contínuament lluitar contra el pas envilidor del temps —l'oblit— amb les armes del record i la memòria. Lliurar-se a l'oblit és sinònim de lliurar-se a la mort.

b. El «treball de la narració»

Hem vist més amunt que sobretot a través de la constitució de l'absent, el símbol acomplia un treball determinant en la vida dels éssers humans. Igualment la narració acompleix també el seu treball específic. Destaquem tres aspectes que destaquen aquest treball.

i. El tret essencial de qualsevol narració és el bescanvi experimental entre els narradors i els oïdors

Amb aquesta aportació Duch insisteix en la diferència entre saviesa i ciència. De fet aquesta diferència la troba el nostre autor en la proposta de Walter Benjamin de diferenciar entre narració i informació.

La informació —que per a Benjamin és una forma de comunicació típicament burgesa— no es fonamenta en l'experiència viscuda sinó en l'*experimentum*. La informació és verificable «objectivament», sempre nova i efímera.

Per contra la narració neix i viu de l'experiència viscuda. El narrador —a través de la memòria— pren el seu argument narratiu de la seva pròpia experiència viscuda, o bé de les experiències que li han estat transmeses. El caràcter sapiencial de la narració rau justament aquí, en el fet que el narrador no imparteix uns coneixements impersonals, sinó que transmet la seva pròpia vivència. Per això Duch introdueix aquí la noció cabdal de testimoni. El

testimoni és el mestre que amb la seva paraula revela els criteris d'una vertadera humanitat:

El mestre, per mediació de la seva paraula-testimoni, fa possible que els seus deixebles descobreixin el seu vertader ésser (*sapientia*) superant les màscares i els artificis propis de la dinàmica de l'aparentar (Duch 1997, 59)

La força transformadora de la narració s'esdevé en el bescanvi d'experiències. La narració i l'escolta —o la narració i la lectura— creen una relació d'intercanvi entre l'emissor i el receptor. D'alguna manera vivint l'experiència narrada l'oïdor —lector— és transfigurat i enriquit:

Tot allò de nou, trasbalsador, impactant que anem descobrint en l'acte de llegir és realment nou, trasbalsador, impactant perquè *xoca* amb allò, en nosaltres ja ha estat, és a dir, amb la nostra memòria, amb el nostre ésser i amb el nostre no-ésser d'allò que fou (Duch 1999, 153).

La narració esdevé així un diàleg d'experiències, de contextos, de memòries. El narrador i l'oïdor —lector— entren en una relació d'acollida i d'hospitalitat. El receptor de la narració esdevé responsable i còmplice del narrador.³⁰

³⁰ Joan Carles Mèlich seguint les aportacions de Lluís Duch entorn de la narració ha subratllat dos llocs antropològics cabdals pel que fa al tema que estem tractant. D'una banda Mèlich proposa una concepció obertament narrativa de la praxi educativa: «Des del punt de vista de la narració, l'acció educativa és transmissió d'experiència. L'educand és capaç de viure l'experiència que li ha estat transmesa. En l'acció educativa narrada hi ha l'experiència del narrador (educador/mestre) que és experimentada per l'oient que (educand/deixeble) que a continuació esdevé narrador». Amb aquesta aportació Mèlich escapa d'una concepció tècnica i instrumental de l'educació i la situa de ple com una praxi sapiencial. Resulta també summament interessant la reflexió que fa el mateix autor sobre la lectura —necessària i imprescindible en el nostre temps— dels relats dels supervivents de l'Holocaust. Aquesta lectura —que exigeix l'hospitalitat i la responsabilitat del lector— esdevé una acció genuïnament ètica. L'altre objecte dels relats, en aquest cas el testimoni absent, reclama el record per seguir viu: «En la narració l'ésser humà escolta les veus excloses de la història. En la narració el lector és hospitalari, és receptiu i responsable de l'altre. Perquè en la narració no es llegeix un informe objectiu, ni tan sols l'experiència de l'escriptor, sinó l'absència del testimoni». Vegeu l'interessant article J. C. MÈLICH, «Narración y hospitalidad», *Anàlisi* 25, 2000, 129-142.

ii. La narració recrea un esdeveniment viu que ateny l'existència concreta dels oïdors.

Un aspecte central de la narració és la seva capacitat (re)creadora. Acabem d'assenyalar que la narració suposa un intercanvi d'experiències, ara bé, aquest intercanvi només és possible en l'acte mateix de la narració. La paraula narrada se'ns manifesta així com un esdeveniment, ja que la narració viu de la seva transmissió.

Hi ha narració en el moment en què l'experiència torna a ser transmesa. Si l'experiència no fos comunicable, si no es transmetés, la narració no seria possible. [...] En la narració l'experiència del narrador esdevé l'experiència de l'oïent. El que escolta reviu l'experiència (Mèlich 2000, 132).

És aquesta capacitat transformadora la que ens revela el caràcter viu i mutable de la narració. Com tots els emparaulaments humans la narració viu en un context, desplega les seves potencialitats en situacions molt diverses i participa també de l'ambigüitat inherent a tot ésser humà.

iii. La narració posseeix una funció terapèutica

Finalment destaquem que la narració té una relació molt estreta amb les qüestions fundacionals a què ens referim contínuament:

Les diverses narracions tenen en comú el fet que són intents de resposta als grans interrogants que, incessantment, entre la desesperació i el consol s'han plantejat i es plantegen els humans de totes les latituds i condicions com a senyals inequívocs de la seva humanitat o inhumanitat (Duch 2010, 245).

Essent una forma major i específica de l'emparaulament polifònic humà, la narració es constitueix també com una praxi de domini de la contingència.

Heus aquí el seu genuí valor terapèutic.³¹ En la seva articulació de la tríada passat-present-futur, a través de l'acció imprescindible de la memòria, la narració ordena —*cosmitza*— i dóna un sentit sempre provisional i contextual al trajecte vital de cada individu:

Perquè la seqüència temporal (passat-present-futur) és quelcom de constitutiu i constituent, l'ésser humà hauria d'evitar amb la mateixa intensitat el comiat de tot origen —i de tot final— i la no acceptació de l'ambigüitat de tot present, del que és inevitablement *històric* i *contingent* de les experiències dels humans. Aquest és el servei que fan les narracions, que actuen com una «teodicea pràctica» davant l'amenaçador absolutisme de la realitat (Duch 2010, 275)

Finalment, el nostre autor destaca que la narració obre un espai de llibertat. «Les narracions són creadores de llibertat». Com acabem de constatar la narració, a diferència dels sistemes científics, morals i polítics que romanen exteriors a l'individu —a vegades exercint una certa violència—, respecta la singularitat inserint-la en un nosaltres narratiu, que consisteix en l'intercanvi lliure i creador d'experiències. La narració —no podia ser altrament— s'oposa a tot final de trajecte canònic, a tot dogmatisme, a tota retòrica de la dominació:

La narració crea un espai de llibertat a causa de la seva comunicabilitat experiencial. Els llenguatges genuïns que empra (símbol, imatge, insinuació, desig, etc...) no procedeixen per via coercitiva, sinó que ofereixen una visió de l'home i del món oberta a les singularitats de cadascú (Duch 1988,91).

Resum

1. La narració és una forma d'emparaulament molt lligada al símbol. «És la simbòlica en acció». És un universal humà.

³¹ També Odo Marquard, que hem vist que és molt present en l'antropologia que estudiem considera la narració com una praxi compensatòria. La narració esdevé cada vegada més necessària com a compensació de la primàcia de les ciències de la natura. O. MARQUARD, *Filosofía de la compensación*, Madrid: Paidós 2000, 63-67.

2. El tret més característic de la paraula narrada és el seu caràcter sapiencial. La narració no informa ni adoctrina, sinó que comunica i testimonia.

3. La narració viu en l'acte mateix de la seva transmissió. Quan s'esdevé la narració és quan hi ha el bescanvi d'experiències que li és propi.

4. La narració és l'obra genuïna de la memòria.

5. La narració és una praxi de domini de la contingència: obre un espai de llibertat, articula l'adverbialitat humana, intenta respondre les preguntes fundacionals, dota de sentit el periple vital de cada individu.

EXCURSUS. LA SIGNIFICACIÓ ANTROPOLÒGICA DE LA TRADUCCIÓ

En l'antropologia que estudiem la qüestió de la traducció té un pes específic notable. Per a Duch la traducció no es redueix a la coneguda tècnica consistent a passar d'una llengua a una altra un text o una narració concrets. Per al nostre autor la traducció és una qüestió íntimament vinculada a la mateixa praxi d'emparaular. La traducció és l'expressió de la finitud i la provisionalitat —del caràcter aproximatiu— dels emparaulaments humans. La traducció no és necessària quan hi ha una transparència absoluta, quan un text és perspícu i unívoc. Tanmateix, ho hem assenyalat repetidament, la condició adverbial —la finitud i ambigüïtat congènites a l'ésser humà— fan que les seves praxis lingüístiques siguin genuïnament traductores:

Antropològicament parlant, referir-se a les continuïtats i a les discontinuïtats, equival a situar l'ésser humà en el camp de la «traducibilitat» com a expressió idònia de la seva humanitat concreta (Duch 2002, 56).

La traducció és doncs una estructura antropològica de l'ésser humà que procedeix de la seva condició adverbial. Els homes i les dones de sempre i d'arreu viuen en una praxi traductora en relació amb el seu entorn.

En l'exercici de l'ofici d'home o de dona, l'ésser humà ho és, aconseguix instal·lar-se en el seu món (segons els casos, humanitzant-lo o, per contra, deshumanitzant-lo), estructura la seva vida quotidiana, articula les dimensions del desig, estableix relacions de tota mena, posseeix preferències i formula rebuigs, perquè tradueix. Creiem que, sense exagerar, pot afirmar-se que la traducció és l'«estat natural» de l'home com a ésser l'autèntica natura del qual és la cultura, l'artificiositat i la provisionalitat (Duch 2002, 58).

Duch ens recorda que la traducció cobra progressiva importància en l'antropologia arran del trobament amb l'altre, amb l'«exòtic». Efectivament, els viatgers del segle XVII en els seus relats aventurers es troben amb l'imperatiu de la traducció. L'altre, l'estrany, té una llengua, uns costums i uns capteniments que xoquen amb la cultura del viatger. Això implica que cal traduir. Tanmateix aquesta tasca no està exempta d'una certa ideologia colonial (Harris) i d'una certa imaginació creativa.

Primerament hom tradueix els capteniments culturals dels aborígens des d'un esquema evolucionista social. El viatger actua amb el pressupòsit ideològic que la seva cultura occidental és l'expressió més reeixida d'un procés evolutiu progressiu:

No hi ha dubte que les traduccions de l'exòtic que realitzaven els antropòlegs —en especial, els qui procedien de països amb imperis colonials (Anglaterra i França)—, es trobaven determinades decisivament per l'íntim convenciment que la cultura occidental era la culminació de l'humà. Inevitablement, aquest estat de coses tenia com a conseqüència que les realitzacions de les cultures no occidentals fossin qualificades de «salvatges», «primitives», «prehumanes», etc. (Duch 2002, 60).

D'altra banda, aquelles traduccions moltes vegades eren deutores d'una certa creativitat narrativa que obeïa als pressupòsits tot just esmentats. Allò exòtic era incorporat en una narració amb certs condicionaments ideològics:

Les traduccions efectuades pels antropòlegs recorrien un periple que anava des del temps i l'espai dels aborígens fins al temps i l'espai del mateix antropòleg i el seu propi medi cultural occidental, allò que en realitat constituïa l'atractiu de l'«exoticitat» dels textos antropològics era la pretesa incorporació *narrativa* de l'espai i el temps dels habitants d'ultramar en l'espaciotemporalitat de les narracions elaborades pels antropòlegs, les quals, malgrat tots els seus esforços, continuaven mantenint intactes les dimensions espaciotemporals d'aquests i el suposat caràcter superior de la cultura i l'home occidentals (Duch 2002, 60).

En l'antropologia de Duch, tanmateix, la traducció no ocupa —com en les praxis antropològiques que acabem considerar— el lloc d'una tècnica o d'una via més o menys reeixida a pel coneixement de les cultures i els llenguatges estranys. La traducció és una estructura humana, és un testimoni de la *transanimalitat* (Jonas) i de l'*excentricitat* (Plessner) que situen l'home en una distància original i insalvable amb el seu entorn —el món, els altres i Déu. No és estrany que la confusió babèlica hagi produït històricament el mite i el desig d'una llengua original i immediata. La llengua original —prèvia a Babel— seria la comunicació d'un paradís on no caldrien mediacions ni traduccions per emparaular l'entorn:

En efecte, la llengua original permetia als que habitaven en el paradís una presència immediata, sense interferències mediàtiques, amb una absència total d'ambigüitats, dilemes i interpretacions, sense relacionalitat simbòlica, per tant, d'un amb si mateix, amb els altres, amb la natura i amb Déu, la qual cosa equival a dir que els signes, les al·lusions, les exegesis i les perifrasis havien esdevingut completament superflus. Viure en el paradís, per tant, comportava domiciliar-se en la «terra sense mal i sense ambigüitats» (Duch 2002, 63).

Tanmateix, el mite de la llengua original i paradisiàca, essent un desig sempre present en la interioritat humana —l'ésser humà és *capax infiniti* (Agustí), anhela la pàtria de la identat (Bloch)— no forma part de les seves realitzacions de l'home en l'*status viae* on: «els processos de traducció es

revelen com una dinàmica irrenunciable per a l'edificació de la humanitat de l'home en la diversitat dels seus trajectes espaciotemporals» (Duch 2002, 68).

Per a l'ésser humà acceptar la «traductibilitat» vol dir acceptar la seva condició històrica —adverbial— i no fugir a un paradís somiat. Els gnosticismes de tots els temps han pretès una *fuga historiae* amb la qual desapareixien de l'horitzó humà el compromís ètic i responsable:

Les ferides provocades per l'espaciotemporalitat en l'ésser humà poden guarir-se per mitjà del *moviment* de la paraula humana no rebutjant, com tan sovint s'ha esdevingut en les actituds gnòstiques del passat i del present, les inevitables dimensions espaciotemporals de l'home o la dona concrets, sinó afirmant-les èticament, responsablement (Duch 2002, 66).

Tot el que diem pel que fa a l'origen de la traducció, es resumeix en l'evidència que és la «condició adverbial» —que revela d'una manera exemplar la finitud i la contingència humanes— la que obliga l'ésser humà a instituir processos de traducció inacabables:

Perquè els humans, a causa de llurs insuperables dimensions espaciotemporals (finitud i contingència, «condició adverbial»), per tal d'«estar» de veritat en el seu moment present, necessiten també «estar» en el seu passat i en el seu futur. Per això es veuen constrets a portar a terme incessants «processos d'acomodació» (contextualització) del passat i futur absent al seu present. I «acomodació» és el mateix que interpretació i traducció d'allò que és «en si», que com a tal és «atemporal» i «espacial», a la seqüència espaciotemporal (passat, present, futur), mòbil i flexible en la qual, a través de la qual i amb el concurs de la qual els éssers humans emparaulen (tradueixen) la realitat (Duch 2002, 67).

En l'antropologia duquiana la noció de traducció es connecta també amb les estructures d'acollida. Ja hem assenyalat que les estructures d'acollida són les encarregades de transmetre la riquesa polifònica dels emparaulaments humans —tradicions— que permetran dominar provisionalment la

contingència —a través de la instauració de teodicees pràctiques. Des de l'òptica que ara considerem, tota transmissió se'ns revela també com una traducció, en la praxi traductora hom dóna nous contextos als emparaulaments rebuts, recrea la tradició:

Prenem com a punt de partida la premissa que qualsevol transmissió es basa en i és, al mateix temps, un procés de traducció. És possible transmetre perquè «traslladar» (traduir), «remodelar» i «reconvertir» les antigues i noves paraules per a poder expressar allò que és nou i actuar-hi, constitueix una estructura fonamental del fet de ser home o dona en el món (en «un» determinat món quotidià). Les estructures d'acollida, com a llocs naturals de la condescendència (família), la coresidència (ciutat) i la cotranscendència (religió), concreten històricament i culturalment la necessitat ineludible que té l'ésser humà de traduir perquè, en la mobilitat i flexibilitat constants del seu «aquí i ara», esdevingui apte per a reactualitzar les dades de la memòria col·lectiva (*tradició com a recreació*) d'acord amb les urgències i reptes de cada moment present (Duch 2002, 68).

Duch assenyala la mística com un exemple paradigmàtic de la praxi traductora dels éssers humans. Efectivament el místic voldria superar les mediacions i arribar a la presència i la transparència absolutes. Les paraules sotmeses a la temporalitat i al canvi —a l'aproximació— serien superades en una *paraula total* que revelaria la realitat en si i cancel·laria el procés traductor i hermenèutic:

Implícitament o explícitament, el místic, per mitjà del poder transgressor de la seva traducció, es proposa assolir aquella extratemporalitat i extraterritorialitat (*nunc stans*) que, segons creu, l'alliberen de totes les formes d'alienació i d'existència emmascarada en un espai i un temps, és a dir, de presència i servitud concretes, d'esgarriament en la selva de les formes i les fórmules, en constant moviment espaciotemporal (Duch 2002, 71).

El místic, tanmateix, no pot escapar de l'adverbialitat. Les seves produccions lingüístiques solen ser deutores dels universos gramaticals que

habiten. Ara bé, l'anhel místic revela la força de la transgressió i el desig. Amb paraules finites i caduques els místics de tots els temps han assenyalat un futur inassolible de reconciliació. Per tant, el místic és traductor per excel·lència, usa unes paraules que intenten expressar allò inexpressable, tradueix allò incondicional i últim a la condició i la penúltimitat:

Però, malgrat que el místic mai no deixa de ser una «finitud emparaulada», és a través de la condicionalitat del seu llenguatge -de les seves traduccions- que albira alguna cosa de la incondicionalitat de la seva pretensió, perquè, com ha estat dit, la paraula mística constitueix una certa transgressió dels límits imposats per qualsevol llenguatge (Duch 2002, 72)

Resumint el que hem apuntat, per a Duch la praxi traductora és coextensiva a la mateixa vida humana. Els emparaulaments humans són traduccions en la mesura que són obra d'un ésser finit i situat (Rombach) —adverbial— però alhora lliure i desitjós de l'infinit, pelegrí que vol arribar a una pàtria sempre fugissera:

És una obvietat afirmar que l'home és un ésser finit, sotmès incansablement a la contingència; que tan sols té a la seva disposició una «quantitat» limitada de temps i d'espai. Malgrat tot, però, pot viure (conviure) en un clima de «llibertat condicionada», amb fronteres incertes i transgredibles, i és una bona prova d'això el fet que, incessantment, es troba embolicat en processos de traducció. L'ésser humà tradueix perquè és un ésser finit però amb uns desigs infinits; tradueix perquè disposa, al mateix temps, d'una ubicació concreta i mòbil (espai i temps) i de llibertat; tradueix perquè, malgrat la presència constant de la mort, està posseït pel desig inextingible de començar sempre de bell nou: traduir és néixer de nou, és, com volia el rabí Nahman de Braslav, negar-se de ple a ser vell» (Duch 2002, 81).

5.1.7. *L'home és un ésser malalt que ha de ser guarit mitjançant una paraula que sigui de debò el mitjà fonamental de l'autèntica comunicació*

Més amunt hem assenyalat que la paraula humana i els emparaulaments concrets d'un individu o d'una comunitat contribueixen decisivament a humanitzar o deshumanitzar el seu món de vida. En l'antropologia de Duch el caràcter terapèutic de la paraula és designat com una praxi provisional de dominació de la contingència. Veurem ara com la comunicació —el bon ús de la paraula— aconsegueix aquesta funció teodiceica.

Recordem que per a Duch era molt important destacar l'estat de carència en què naturalment es troba l'ésser humà. La seva situació específica i singular en el món feien que fos un animal situat, adverbial, sempre amenaçat per la contingència i necessitat de compensacions i de praxis que fessin habitable el seu entorn. Aquesta situació original —emprant paraules del poeta francès Charles Péguy— també es pot designar com una malaltia. L'home viu en la irreconciliació amb els altres, amb la natura i amb Déu: «la precarietat és per al cristià la condició més profunda de l'home» (Péguy). Així doncs, amb el concurs del poeta francès ens diu el nostre antropòleg:

L'home és un ésser malalt perquè les seves relacions amb ell mateix, amb els altres, amb la natura i amb Déu es troben sota el signe de Caín, dominades per la indiferència i, amb freqüència per l'odi i el desig de venjança. En la ploma del poeta [Charles Péguy], els noms que rep aquesta malaltia són diversos: diner, immisericòrdia, vanitat, autojustificació, poder, petulància, etc. (Duch 2010,97).

L'home està emmalaltit perquè viu en una escissió interior entre el que Péguy anomena el *diner* i la *joia*. La primera és expressió del conflicte i de la inadequació de l'home amb el seu entorn, la segona és la xifra de la pacificació i l'equilibri.

Però si la malaltia és una realitat en la vida quotidiana de l'ésser humà, també és una realitat el seu desig de salvació. La carència cerca contínuament

de ser compensada. Ara bé, la salvació anhelada només es pot assolir a través de la paraula:

L'home ha de ser guarit mitjançant una paraula que sigui de debò el mitjà fonamental de l'autèntica comunicació. Aquesta paraula, en cada aquí i ara, ha d'esdevenir el vehicle de la reconciliació de l'home amb si mateix, amb el món, amb els altres i amb Déu (Duch 2010, 98).

Situat en la tradició cristiana, Péguy reivindica que aquesta paraula guaridora es troba en les paràboles evangèliques. Proposa així una teràpia teològica. El que resulta summament interessant per al nostre tema és que la paraula narrada —en l'acte de la seva narració— esdevé guaridora. La seva força rau en el fet que descentren l'individu, el fan simpatitzar... Fan present una absència que guareix:

A més, aquestes narracions confereixen a l'home el convenciment que el seu inevitable sofriment en aquest món, la ineludible submissió als estralls de la contingència, no tenen la darrera paraula, perquè la darrera paraula és i serà sempre una paraula de salvació, de salut i de misericòrdia (Duch 2010, 101).

La força de la proposta de Péguy —que Duch assumeix— rau en el reconeixement del simbolisme present en les narracions. La capacitat simbòlica pròpia de tot ésser humà —el «cor sacramental», en terminologia teològica— fa que les paraules mostrin un *més-enllà*, un plus de significació —una absència—, una vida que és experimentada en la narració. Aquesta experiència és portadora de salut.

El caràcter terapèutic de la paraula humana es fa present també en el bon ús de la paraula en el diàleg. En l'antropologia de Duch l'alienació i l'esquinçament que caracteritzen el viure quotidià de molts homes i de moltes dones —el seu emmalaltiment—, només es pot guarir en les praxis lingüístiques que engendren cordialitat, responsabilitat i comunió:

Desalienar-se és un exercici dialògic, que consisteix en el bon ús de la paraula. Aleshores, el verb porta a plena llum les seves virtualitats guaridores, reconciliadores i, fins i tot, harmonitzadores dels aspectes més contraposats de l'existència humana. El bon ús de la paraula és, doncs, una possibilitat històrica de què disposa l'ésser humà per a retornar, al bell mig de la seva condició espaciotemporal a la unitat primigènia, a l'harmonia sense destorb (Duch 1996, 262).

L'ambigüitat inherent a les praxis lingüístiques ordinàries dels homes i dones d'arreu i de sempre fa que l'*homo homini lupus* sigui una possibilitat inquietant de les comunitats humanes, però que també ho sigui feliçment l'*homo homini frater*.

Tot el que diem ens revela la profunditat de la paraula humana. Quan la paraula es redueix a signe —el que s'esdevé en la raó instrumental—, quan el símbol perd la seva capacitat evocadora — i acaba essent un ídol—, quan la univocitat impera en tots els discursos —en un monolingüisme que sotmet al mutisme la polifonia de la parla humana—, en definitiva, quan no hi ha una complexió harmoniosa de mite i logos, les diccions humanes perden la dimensió de la profunditat i cancel·len els processos interpretatius i traductors, llavors el final de trajecte canònic no tant sols no guareix, sinó que emmalalteix encara més l'ésser humà:

Amb els mitjans més diversos i amb les actituds més estranyes, els homes i dones de tots els temps i de totes les cultures han intentat reparar la fractura lingüística que, d'acord amb la quasi totalitat dels mites dels inicis, va tenir lloc als mateixos orígens de la humanitat, perquè hom estava plenament convençut que la guarició de les capacitats expressives de l'*homo loquens* tindria com a conseqüència immediata el restabliment total de la humanitat o, potser millor, la *restitució* de l'estadi original de l'home, caracteritzat per la perfecció i la immediatesa amb ell mateix i amb Déu (Duch 1996, 264).

Resum

1. L'emparaulament humà —essent com l'home mateix una realitat ambigua—, a través del seu *bon ús* o del seu *mal ús* pot ser font de salut o de malaltia per als individus i les comunitats.

2. La profunditat simbòlica dels emparaulaments, la seva capacitat de fer present allò absent —d'articular la tríada passat-present-futur— té la virtut de guarir els mancaments i les carències que quotidianament amenacen l'home.

3. El bon ús de la paraula en la seva dimensió dialògica és un remei per a l'alienació, la irreconciliació, la incomunicació i la violència que moltes vegades caracteritzen els trajectes vitals dels homes i de les dones. La paraula dialògica té la capacitat d'harmonitzar els contraris, de pacificar les oposicions.

4. L'existència humana és sempre un desig que mai no és saciat del tot —un desig que sempre roman desig (Bloch). En l'àmbit lingüístic això significa que sempre es vol superar els límits i el desordre que imposa *Babel*. Però aquest desig d'un paradís lingüístic —d'una situació original i primigènia— sempre ha de romandre desig, ja que no és una possibilitat de l'home *in statu viae*.

5.1.8. *La comunitat és el lloc privilegiat de la comunicació*

Una de les conseqüències més importants de les praxis lingüístiques humanes és la seva capacitat de crear relacions. En l'antropologia de Duch la relació defineix la qualitat de l'existència humana.

L'ésser humà és un ésser relacional que contínuament teixeix relacions amb la realitat que l'envolta, amb els altres i amb l'Altre. El centre neuràlgic de les relacions és la paraula humana, ja que és justament en l'emparaulament que les relacions obtenen la seva consistència verbal. A través de la saludable polifonia dels llenguatges humans, les relacions són també riques i variades.

Sense temor a equivocar-nos podem afirmar que la salut física, psíquica i espiritual de l'home depèn molt en primer terme de la salut de les seves paraules, és a dir, dels vehicles insubstituïbles per a les seves relacions. La persona és sobretot, relació, i tota

relació es constitueix, ve mediatitzada per unes determinades expressions verbals, mímiques, estètiques, etc. (Duch 1996, 273)

Per aproximar-nos a la comunitat com a expressió més genuïna i reeixida de la relacionalitat humana, cal que tractem primer la diferència que Duch estableix entre informació i comunicació. En termes generals aquesta diferència es basa més en la qualitat de les transmissions que no pas en la quantitat.

Per a Duch és propi del temps postmodern una inflació en les informacions, que es tradueix en un amuntegament amorf de coneixements, una mena de «calaix de sastre» o «claveguera». L'allau informatiu es caracteritza per un augment de notícies que no té aturador, per una juxtaposició caòtica de les informacions, en fi, un coneixement dispers que moltes vegades duu ràpidament a l'oblit:

La possessió de les més diverses informacions no afavoreix un exercici més lúcid i ponderat de la capacitat per emetre judicis crítics o per establir valors actius i ben fonamentats o per configurar existències humanes més harmòniques, felices i orientades, sinó que, per regla general, afavoreix, més aviat, la desorientació individual i col·lectiva (Duch 1992, 181).

Per contra, la comunicació consisteix en una *elaboració cordial* de les dades de què hom disposa. Això significa que el procés comunicatiu és un procés primer de concentració i purificació de les dades, i posteriorment una ubicació d'aquestes en l'òrbita afectiva de l'individu. Aquesta informació que ha passat pel sedàs comunicatiu tendeix a establir lligams de comunió.

Duch, pel que fa als lligams comunitaris, defensa la unitat en la diversitat. La comunió que engendra la comunicació ha de ser un terme mitjà entre un sistema que tot ho determina i un caos amorf.

La comunitat esdevé així el lloc de la comunicació i de la comunió. L'espai adequat en què es preservin les diferències. Seguint l'antropòleg escocès

Victor W. Turner (1920-1983), Duch defineix la comunitat de la següent manera:

Comunitat és una relació entre individus concrets, històrics i amb una idiosincràsia determinada, els quals no es troben segmentats en rols i *status*, sinó posats els uns enfront dels altres, una mica a la manera del «jo» i del «tu» de què parla Martin Buber (Duch 1992, 183).

Fent seva la definició de Turner, el nostre autor considera que allò propi de la comunitat és trobar-se els uns enfront dels altres sense cap mena de coerció, de poder o de control.

La comunitat se'ns apareix com un estadi anterior a la institució ideològica. Un moment —certament inestable— on els individus no estan sotmesos als mecanismes del poder, als interessos més variats, a l'encasellament. Cal notar que en les societats humanes els processos d'institucionalització són inevitables, però tanmateix el que és desitjable és que es lluiti —sobretot en les institucions religioses— pel manteniment del «trobar-se cara a cara» comunitari. Si la comunitat es deteriora fan presència els interessos creats, el poder i un conjunt de mecanismes que detenen el control social.

Descobrint la naturalesa de la comunitat ens resulta també més diàfana la comunicació. Aquesta és la «paraula immediata» que crea vincles de comunió obviant les distàncies jeràrquiques i econòmiques, i les lògiques habituals i interessades:

La comunitat és lloc privilegiat de la comunicació i, molt especialment, de la comunicació religiosa mitjançant el conjunt de transmissions que ha de rebre l'ésser humà per integrar-se políticament, religiosament i socialment en una determinada tradició de vida, d'acció i de sentiments més o menys compartits (Duch 2010, 108).

Per tal d'aconseguir una comprensió encara més definida de la comunitat, Duch sol referir-se a la cordialitat. La metàfora del cor serveix per designar

aquella comunicació maternal i fraternal que engendra la comunitat. La paraula cordial permet la circulació comunicativa, l'empatia, en fi, el lligam afectiu que hauria de ser el propi dels grups religiosos.

El nostre autor il·lustra la força de la metàfora del cor amb un plegat de referències a la tradició religiosa i filosòfica d'occident. Així trobem referències al cor a la Sagrada Escripura: «Jo els donaré un cor i els infondré un esperit nou; trauré d'ells aquest cor de pedra i els en donaré un de carn» (Ez 11,19), a la tradició jueva: «Només els cors obren els cors», Pascal: «c'est le coeur qui sent Dieu», l'abadessa von Bingen: «la misericòrdia és la magna medicina»:

Fonamentalment, l'ésser humà és relació. I tota autèntica relació humana és comunicació, o potser millor encara, un procés comunicatiu *in fieri*. En cada aquí i ara, la qualitat de la relacionalitat comunicativa és l'indicador més fiable de la humanitat o, per contra, de la inhumanitat d'un home o d'una dona (Duch 2010, 116).

Així doncs, la comunitat és aquell grup humà unit i guiat per la cordialitat, això és, per aquell caramull de praxis quotidianes marcades per la misericòrdia —la *magna medicina*—, la comprensió i la compassió. La comunitat esdevé així el lloc de la veritable i autèntica comunicació.

Resum:

1. L'ésser humà és un ésser relacional que contínuament teixeix relacions amb la realitat que l'envolta, amb els altres i amb l'Altre.
2. El centre neuràlgic de les relacions és la paraula humana, en l'emparaulament les relacions obtenen la seva consistència verbal.
3. La comunitat és aquell grup humà on els individus es troben els uns enfront dels altres sense cap mena de coerció, de poder o de control.
4. La comunitat és lloc privilegiat de la comunicació.

5.1.9. *La dimensió ètica de la paraula humana*

L'ésser humà és algú que, des del naixement fins a la mort, ho vulgui o no, es veu constret a actuar en relació amb els altres. Aquesta relació és el lloc de l'ètica. Per a Lluís Duch la qüestió del comportament ètic se situa al bell mig de la vida quotidiana, no és una qüestió de raonaments sinó de situacions.

En alguna ocasió Duch estableix una diferència entre moral i ètica. La primera seria una elaboració racional tancada, feta *a priori*, que no admetria discussió. Per la seva banda l'ètica designaria aquella situació concreta —totalment situada en l'espai i el temps— que demanaria una resposta humana:

No hi ha ètica al marge de les relacions que cadascú de nosaltres estableix amb els altres; no hi ha ètica al marge del temps i de l'espai, al defora del trajecte històric i del context de l'home singular (Duch 2004, 230).

Per abordar la naturalesa de l'emparaulament ètic en l'antropologia que ens ocupa cal que el situem correctament. D'acord amb tot el que diem en aquest treball, hi ha tres principis antropològics duquians que ens ajudaran a situar l'ètica:

- i) L'ésser humà és algú que *va essent*, configurant o desfigurant la seva humanitat responent als interrogants de la convivència.
- ii) L'ésser humà es troba irremeiablement *situat* en un períple històric.
- iii) L'ésser humà es veu constret a actuar en relació amb els altres.

D'acord amb aquests principis —que ja ens són coneguts— l'ètica arrela en l'ambigüïtat, l'adverbialitat, la contingència i la relació com a categories estructurals de l'home.

En les relacions que va teixint l'home apareix la responsabilitat ètica. Aquesta es defineix en un cúmul d'actituds sensibles al dolor o la felicitat de l'altre. Molt proper a Lévinas, Duch proposa que la resposta ètica rau en la

impossibilitat de recloure's, en l'atenció a l'altre que no és mai abstracta, que és un rostre, una presència singular:

L'ètica és la resposta que donem a l'apel·lació del *rostre* de l'altre; al rostre de l'altre que m'adreça precisament a mi una demanda o apel·lació, sovint tal com s'esdevé en el nou-nat, sense paraules. Fonamentalment, l'ètica és l'acceptació de responsabilitats, és la *cura de l'altre* (Duch 2004, 252).

Així doncs per a Duch l'ètica no neix de la reflexió atemporal, d'una suposada raó pràctica, sinó del flux històric més concret. A l'origen de l'ètica no hi ha una pregunta del jo, sinó una resposta al concret. És en la relació humana qualificada per la responsabilitat i la gratuïtat on pot aparèixer una relació genuïnament ètica:

L'ètica és per damunt de tot una relació responsorial i gratuïta amb l'altre. Resposta a una demanda que ens adreça l'altre enmig de la varietat dels espais i dels temps, en el marc de les històries que vivim i compartim (Duch 2004, 253).

Seguint de prop les anàlisis del filòsof lituà Emmanuel Lévinas (1906-1996), Duch elabora aquesta relació ètica i responsorial. El nostre autor assenyalava tres característiques que qualifiquen aquesta relació:

i. La relació ètica només és possible acceptant la transcendència de l'altre, que és sempre indisponible, irreductible al jo. En la relació ètica s'hi estableix una mena de dialèctica entre la igualtat i la diferència. L'altre m'apareix com a igual i alhora com a diferent. És igual a mi però no m'és disponible, no el puc dominar, la seva situació és diferent a la meua i a més m'interpel·la.

ii. La relació ètica és asimètrica. Ja hem assenyalat que per a Duch —en confrontació als plantejaments ètics clàssics— la proposta ètica no neix d'una

pregunta retòrica, d'una reflexió del jo sobre si mateix. Altrament el desencadenant de la relació ètica és la resposta a un altre que té prioritat.

No es tracta pas d'una resposta genèrica, abstracta, definitiva, per mitjà de raons clares i distintes, sinó, en un temps i un espai concrets, una resposta responsable a l'altre, centrada en una demanda amb rostre humà, el qual té unes històries concretes, unes passions ben precises, uns tics que em poden resultar altament desagradables (Duch 2004, 253).

iii. Finalment, la relació ètica té un component lingüístic. En clara referència a Lévinas, Duch ha vingut insistint que és el rostre de l'altre el que desencadena la relació responsorial i gratuïta que és l'ètica. Doncs bé, aquest rostre es defineix com una veu. Fent un joc de paraules Duch assenyala que el rostre no es *veu*, sinó que és la *veu*. Així doncs, la parla humana esdevé el lloc d'un possibleencontre cordial. L'ètica és un espai de comunicació:

El rostre no és el color de la pell, dels ulls, de tot allò que apareix imprès en un document d'identitat. El rostre és sobretot la *veu*. En efecte, el rostre és la veu de l'altre que demana de ser acollit, que implora la meua hospitalitat, que sol·licita la meua mirada encoratjadora, pacificadora i cordial. Ací es troba de debò l'origen de l'ètica (Duch 2004, 255).

Resum

1. L'ètica és una relació humana marcada profundament per l'adverbialitat, l'ambigüitat i la contingència.
2. La relació ètica es caracteritza per la responsabilitat i la gratuïtat. L'altre —transcendent i irreductible a mi— em demana una resposta.
3. La relació ètica és una relació comunicativa.

5.1.10. *Llengua i religió*

La religió és un tema major en l'antropologia de Duch. En la seva *Antropologia de la vida quotidiana* el fet religiós es caracteritza com una estructura d'acollida. Ens aproximem ara a la relació entre llenguatge i religió. Com veurem es tracta d'una relació intensa i de gran relleu.

El que cal assenyalar en primer lloc és que per a Duch no hi ha uns llenguatges exclusivament religiosos. La religió no parla al marge de les múltiples i variades possibilitats expressives de l'ésser humà. El polifacetisme inherent a la paraula humana hauria de ser justament el lloc de l'aparició i de l'expressió de la religió:

no hi ha uns modes expressius que pertanyin en exclusiva als universos religiosos, sinó que la paraula humana, modulada polifònicament, perquè és l'única eina de la comunicació humana, també ha de ser la de la religió (Duch 1997, 208).

D'acord amb aquest plantejament la qüestió religiosa esdevé per a Duch un nou àmbit on reivindicar la recuperació —l'*anamnesi*— de tots aquells llenguatges que de la Il·lustració ençà s'han relegat al mutisme.

D'entre els llenguatges que configuren la polifonia humana la religió emprava d'una manera molt intensa el llenguatge simbòlic. De fet es podria dir que el símbol és la modalitat expressiva preferida de la religió. Aquesta preeminència del llenguatge simbòlic té a veure amb el moviment originari de la religió. En termes generals per a Duch la religió és l'expressió de les inquietuds i dels interrogants que susciten les preguntes fundacionals. Ja ens hem referit més amunt a la contingència i a l'ambigüïtat com a estat natural de l'ésser humà. Doncs bé, és justament la contingència i el desig —les preguntes fundacionals— el que hi ha a l'origen de la religió:

L'ésser humà es planteja unes preguntes que no poden ser contestades perquè no són les preguntes d'un ésser simplement finit, sinó d'algú que aspira a assolir una situació

que no es trobi limitada per les fronteres imposades per l'espai i el temps, pel naixement i la mort, per la contingència i per la necessitat (Duch 1997, 210).

La vinculació de religió i llenguatge ens posa de manifest que les religions són articulacions lingüístiques concretes que d'una manera situada —ligada a l'espai i el temps, en uns contextos molt determinats— volen donar una resposta provisional a les preguntes fundacionals. Destacant encara més aquest lligam lingüístic Duch subratlla:

l'ús d'uns determinats registres lingüístics consolida les expressivitats d'una determinada tradició religiosa, la qual d'aquesta manera es va concretant i perfilant històricament a través d'uns determinats sistemes dogmàtics, litúrgics, canònics i morals (Duch 2012, 118).

D'aquesta manera per a Duch més que d'una relació teòrica entre parla i religió, hi ha unes relacions concretes entre cada religió i les diferents parles humanes. Efectivament, tota religió es mou en un àmbit cultural que ve definit per les possibilitats i els límits que ofereix una llengua concreta.

Havent escatit el lligam entre religió i llenguatge veiem ara quins són els llenguatges concrets que són emprats en l'univers religiós. Duch ens informa d'aquesta qüestió posant en joc l'etimologia del mot «religió», així com alguns punts centrals de la seva proposta antropològica.

a. El discurs de l'estructura o del *religare*

Una de les primeres consideracions bàsiques de l'antropologia duquiana era la caracterització de l'ésser humà com a *transanimal*, *excèntric*, *transcendent*... Des del punt de vista religiós aquesta indeterminació humana enfront dels instints se'ns revela com una obertura. Com hem vist, aquesta plasticitat —que alhora és un avantatge i una càrrega— fa que cada ésser humà s'hagi d'edificar a si mateix amb l'ajut dels diversos emparaulaments que l'acullen en aquest món.

Aquesta indefinició és justament on arrela el desig religiós.³² L'ésser humà és obertura a allò ignot, està enfocat vers un no-jo —el pròxim i l'Altre.

Així doncs, el discurs del *religare* en mostra una possibilitat, una disposició estructural, una inclinació intencional, en fi, una estructura responsorial inherent a la humanitat de l'home. Com ja sabem aquesta disposició estructural necessita la història concreta per determinar-se:

La religió com a «religació» pertany a aquella dotació fonamental i inextirpable de l'ésser humà que ha d'activar-se a través d'adequats processos de transmissió i aprenentatge (Duch 2012, 121).

b. Els discurs de la història o del *religere*

Avesats a la praxi antropològica de Duch, endevinem que el discurs del *religere* respon a la concreció històrica i cultural —adverbial— d'aquella disposició estructural que tot just hem assenyalat. El discurs del *religare* s'expressa i viu en el discurs del *religere*. No existeix la religió —sí, com a mera possibilitat— sinó les religions:

Es pot dir que tots els éssers humans, si bé pertanyen tots a la mateixa i única humanitat i es trobin relligats a l'alteritat, *construeixen* i *llegeixen* de manera distinta la realitat. A partir de la religació (*religare*) compartida per tots, fan eleccions culturals, religioses i polítiques molt diferents com a conseqüència d'haver interpretat la realitat des de perspectives molt distintes i, molt sovint, políticament i econòmica molt oposades (Duch 2012, 121).

En aquest discurs del *religere* hi intervenen d'una manera amagada, totes aquelles aportacions antropològiques decisives que hem consignat: el trajecte hermenèutic, la contingència, l'adverbialitat...

³² Convé notar que per a Duch l'origen de la religió, situat en el desig humà que neix de la indeterminació estructural de l'ésser humà i en el seu estat de carència que demana compensació, coincideix amb l'origen de l'emparaulament *überhaupt*, i amb l'aptesa simbòlica. Això s'adiu amb el fet que Duch considera la religió com una dimensió estructural en l'home, que sempre i arreu és un possible *homo religiosus*.

c. El discurs de la confessió o del *re-elegere*

Si hem destacat que l'home és estructuralment religiós i que alhora es situa en un trajecte històric concret —un trajecte també religiós—, ara ens cal veure com s'esdevé en la llibertat exercida d'un creient concret la confessió, això és, l'elecció i la reelecció —*re-elegere*— d'una determinada tradició religiosa, la seva incorporació significativa en el propi trajecte vital. El discurs de la confessió ateny l'home en la seva intimitat més profunda i inefable, neix de la seva experiència.

La reelecció —la confessió— és descrita per Duch com un salt qualitatiu, una ruptura de nivell. Nosaltres ens atreviríem a dir que és alguna cosa de natura mística, que no vol dir elitista o exclusivista:

La confessió religiosa, considerada des de la perspectiva de l'experiència religiosa, consisteix en la progressiva presa de consciència, per part del creient, de la comunitat que hi ha entre ell, els altres homes, la natura i Déu, i no pas en l'apropiació per part del subjecte d'un «objecte religiós» de coneixement (Duch 1982, 38).

El discurs de la confessió enllaçant el component estructural i històric de la religió, es manifesta com la religió vivent, experimentada concretament. El creient que confessa s'adona que la seva tradició religiosa no és un *final de trajecte canònic*, sinó a l'inrevés, el lloc concret i històric on s'esdevé per a ell la reconciliació amb l'alteritat —els altres, el món i Déu.

És precisament el discurs de la confessió el que justifica que Duch apel·li molt sovint —citant Bloch— a l'heretge com el creient més reeixit i a la importància del profetisme i dels mestres espirituals. Efectivament, són aquest conjunt els que duen a terme una «crítica religiosa de la religió», és a dir, malden contínuament perquè la religió no sigui reduïda i es cristal·litzi en la seva expressió històrica concreta. En darrer terme ens trobem altra vegada

amb la dialèctica iconoclasta. Les religions concretes revelen i oculten alhora i la seva absolutització pot resultar demoníaca (Tillich):

El *deus semper maior*, per emprar un modisme teològic, és l'expressió de la constant situació crítica de la religió, perquè el creient es troba en tot moment entre la proximitat i la llunyania de Déu (Duch 1988, 132).

Resum

1. La religió no té uns llenguatges propis, sinó que s'expressa en la polifonia de la parla humana.

2. Les religions són articulacions lingüístiques concretes que d'una manera situada —lligada a l'espai i el temps, en uns contextos molt determinats— volen donar una resposta provisional a les preguntes fundacionals.

3. Duch considera la religió com una dimensió estructural en l'home, que sempre i arreu és un possible *homo religiosus*.

5.2. PROPOSTES DE LA LOGOMÍTICA

Tot al llarg d'aquest treball, des de perspectives ben diverses, hem anat veient que en l'antropologia de Lluís Duch el llenguatge —la paraula humana, l'emparaulament— ocupa un lloc preminent i originari. Aquesta centralitat del llenguatge no és una qüestió merament intel·lectual, sinó que per al nostre autor té importants conseqüències en la vida quotidiana dels éssers humans. Certament carregada d'ambigüitat, de contingència i de provisionalitat, la paraula és el lloc on es decideix el ser o no ser de l'ésser humà.

Estem convençuts que el «bon ús de la paraula» es troba estretament vinculat al bon ús del poder. És un fet prou manifest a Europa que el «mal ús del poder» i el «mal ús de la paraula» són termes convertibles i que s'autorefereixen, perquè sempre s'han donat indissolublement units en el que George Steiner anomena el «llenguatge de les tenebres» (Duch 1996, 294).

Així doncs, per al nostre antropòleg, la paraula humana ha de ser guarida. I la teràpia que Duch proposa és la *logomítica*, la qual es concreta en una justa i adequada administració de les expressivitats humanes.

La desestructuració simbòlica, les retòriques de la dominació o el mutisme són algunes malalties lingüístiques que la praxi antropològica de Duch es proposa guarir. Podríem dir que Duch ens proposa una mena de teràpia lingüística per a reeixir com a societat plenament humana i humanitzadora.

La tasca que s'imposa al nostre temps és la *salvació de la paraula*, la qual no és cap altra cosa que la mateixa salvació de l'home. El nostre temps cerca amb afany *soteriologies* que el deslliurin de l'absurd, de l'avorriment, de la impossibilitat d'imaginar un futur millor i més fraternal. Per a l'ésser humà, però, no hi ha salvació possible al marge de la paraula; d'una paraula que per vehicular la *comunicació humana* ha de posseir en harmonia i cordialitat tot un caramull d'atributs i ha de ser expressió viva i generosa de les diferències (Duch 1996, 296).

Veiem ara alguns punts que concreten la praxi terapèutica que Duch ens proposa. Guarir la paraula és guarir l'home mateix, ja que l'ésser humà viu immergit en la paraula, la seva màxima mediació. Les propostes de Duch esdevenen una teodicea pràctica que han de fer més humans els trajectes vitals dels individus.

5.2.1. *Justa administració de les expressivitats humanes*

La insistència de Duch en la preservació i la defensa de la polifonia de les expressivitats humanes —l'irreductible poliglotisme de l'ésser humà— no és una dèria immotivada. Al llarg d'aquest treball hem insistit que reivindicar la pluralitat dels llenguatges és una «apologia de l'humà», una teràpia enfront del mutisme i una prevenció contra els discursos totalitaris i absoluts —els finals de trajecte canònics:

La logomítica hauria de posar a l'abast de la mà una adequada administració —justa i humanitzadora— de les expressivitats humanes. Només així serà possible d'evitar la desestructuració simbòlica que ens assetja. Només així evitarem que el «poder de la paraula» esdevingui quasi com un fat la «paraula del poder» (Duch 1996, 294).

5.2.2. *Renúncia a tota mena de discurs i praxi totalitària*

Cal que la paraula humana sigui administrada dialògicament. Com assenyala Duch «després de Babel» es corre el perill d'incidir exclusivament en la dispersió i la confrontació. Un capteniment lingüístic que pot avocar les societats humanes a la destrucció, a l'*homo homini lupus*.

L'antropologia duquiana —insistent en l'aptitud poliglota i simbòlica dels humans— posa en valor i subratlla el fons humà, estructural, que és comú a tots els humans i els unifica.

La intersubjectivitat com a forma concreta de la paraula humana en la seva doble versió de *mythos* i *logos* consisteix en la renúncia a qualsevol mena de discurs i de praxi totalitaris. Només així pot establir-se la vertadera comunicació sobre la base ferma d'aquell fons humà comú anterior a la dispersió i la confrontació babèliques (Duch 1996, 296).

5.2.3. *Aprendre a llegir*

Per al nostre antropòleg la lectura és una disposició estructural de l'ésser humà que es concreta històricament en una multitud de contextos. Cada cultura i cada espai i temps concrets confereixen a l'acte de llegir unes coordenades específiques. Tanmateix, sempre i arreu la lectura és —ha estat i hauria de ser— una activitat sapiencial i crítica adreçada a trobar criteris que permetin una correcta instal·lació de l'home en el món.

En l'òrbita de Gadamer, Duch entén la lectura com un acte hermenèutic en què el lector dóna vida, en un context adverbial determinat, a un text objectiu i fixat. Llegir és recrear, conferir als textos una nova actualitat.

No és estrany que Duch reivindiqui la lectura com una praxi guaridora. Cal llegir i ensenyar a llegir, perquè és en aquest acte on s'enriqueix el lloc de l'home en el cosmos, per dir-ho amb Scheler:

La lectura bona i guaridora, com l'autèntica tradició, és *recreadora* en les condicions de tota mena en què es troba el lector. Permet que aquest porti a terme una de les funcions més importants i irrenunciables de l'exercici de l'ofici de dona o d'home: *l'art de la crítica*. És a dir, permet que el lector sigui capaç de formular «ruptures instauradores» (M. de Certeau), alternatives per a la configuració del seu espai i del seu temps. Llegir, aquí i ara, és un *acte de salvament*, una «teodicea pràctica», un incessant refer la nostra humanitat sempre amenaçada pel caos i per la desestructuració simbòlica (Duch 2000, 75).

5.2.4. *Salvació de la paraula*

Salvar la paraula, fer-la retornar del seu exili, vol dir recuperar i retornar-li la seva riquesa logomítica. Si la paraula ha de ser un artefacte que ajudi els éssers humans a instal·lar-se críticament en el món i poder fer front als estralls amenaçadors de la contingència, cal que es preservi i es promogui l'equilibri logomític, això és, que es salvaguardi la *complexio oppositorum* —sempre ambigua i inestable— que configura els éssers humans:

l'ésser humà mai no s'hauria de perdre ni el món prolífic i expansiu de les imatges ni tampoc no s'hauria d'eixarrear, fins a deshumanitzar-se totalment, en els carrerons de direcció única d'un logos mancat d'imaginació i sense alè vital, que converteix la «crítica» en un afer mecànic i sense volada artística. Estem plenament convençuts que en el moment present ens cal una *nova Il·lustració* de caràcter *logomític*, és a dir, màximament crítica i màximament artística (Duch 1996, 303).

6. EPÍLEG: ELS MESTRES

Ens agradaria acabar aquest treball oferint unes reflexions finals sobre aquells pensadors que creiem que han estat autèntics mestres per a Lluís Duch.

Ja hem notat diverses vegades que l'obra de Duch es caracteritza per un coneixement molt ampli i exhaustiu de la producció bibliogràfica existent al voltant dels temes que tracta. Aquest coneixement es tradueix en la gran quantitat de notes a peu de pàgina que farceixen els seus llibres i que permeten seguir les investigacions i les lectures. Des de la seva tesi doctoral, les obres de Duch solen incorporar una mena de *status quaestionis* bibliogràfic sobre el tema que s'aborda: ciència de la religió, interpretació del mite, mètodes antropològics... Cal notar, així mateix, que aquest ampli panorama de pensadors i opinions que Duch ofereix en les seves obres no respon mai a un interès d'erudició que vulgui *épater* el possible lector. En la lectura que hem fet del *corpus* duquià —que modestament creiem que ha estat àmplia— mai no hi hem albirat la més mínima ombra de pedanteria o de buida erudició. Si se'ns permet l'expressió creiem que Duch és un pensador eixut i auster, més amant de les paraules mesurades i justes, que no pas de la xerrameca i de la fressa, com assenyala Torralba:

Duch és un assagista brillant, irònic i, en ocasions mordaç que cuida l'estil de les seves produccions i dóna una forma bella als seus pensaments. La potent erudició

que diposita en les notes a peu de pàgina no va en detriment d'un estil formalment elegant i, alhora, sobri (Mèlich 2011, 165).

En la nostra lectura de Duch hi trobem dos nivells pel que fa a la seva relació amb els que podríem anomenar els seus mestres. D'una banda hi ha aquells autors que el nostre antropòleg cita d'una manera oberta i amb els quals comparteix una determinada aportació; així Duch empra llargament la noció d'«excentricitat» de Plessner o la de «transanimalitat» de Jonas, també es refereix sovint a les qüestions fundacionals *Aufklärungresistenten*, en l'expressió de Lübbe. Ara bé, hi ha un segon nivell —que a nosaltres ens sembla més interessant i fecund— constituït per aquells autors que Duch no cita obertament perquè els ha integrat profundament en el seu pensament i en el seu tarannà vital i intel·lectual. Aquests creiem que són els seus veritables mestres.

Fent un exercici dotat d'una certa gosadia —i potser d'una ingènua impertinència— ens atrevim a destacar tres d'aquests mestres anònims. Segurament la tria que fem podria incloure d'altres noms, però aquests que anomenem ens semblen especialment interessants. Són —no necessàriament per ordre d'importància— Ernst Bloch, Odo Marquard i Dietrich Bonhöffer.

Certament Lluís Duch en diverses ocasions ha abordat aquests autors també d'una manera explícita i oberta, però ara ens fixarem en el que podríem anomenar la influència subterrània d'aquests mestres. En aquesta anàlisi més que una acurada descripció de les influències i dels préstecs intel·lectuals, volem mostrar la germanor intel·lectual, l'«aire de família» que Lluís Duch comparteix amb aquests autors.

1. ERNST BLOCH: EL DESIG QUE SEMPRE ROMAN DESIG³³

En la seva primera estada a alemanya —a la Universitat de Tubinga al final de la dècada dels seixanta del segle passat— Duch va poder assistir a uns seminaris impartits per Ernst Bloch, que llavors tenia al voltant de vuitanta anys i patia importants mancances físiques —entre elles una ceguesa notable. També en aquells temps Duch va travar contacte amb Jürgen Moltmann, un teòleg protestant que havia reprès des del cristianisme el pensament de Bloch.

A l'obra *Esperança cristiana i esforç humà* (1976) és on el nostre autor dóna compte del seu deute amb Bloch i dialoga obertament amb ell.

Sense pretendre aquí una exactitud erudita, sinó aventurant una certa hipòtesi intuïtiva creiem que allò més *bloquià* que hi ha en l'obra de Duch és la comprensió de l'ésser humà com una ésser mogut pel desig.

Seguint una llarga tradició del pensament occidental —segurament amb arrels agustinianes—, Duch entén l'ésser humà com un ésser genuïnament desitjós, constituït per un profund anhel. Emprant les paraules de la tradició Duch descriu l'home com un *ens finitum capax infiniti*, un *homo viator*, un peregrí *in statu viae* que anhela contínuament la pàtria —pàtria de la identitat, *Heimatsidentität*, deia Bloch—, un *cor inquietum*. El desig revela una carència en l'home. Desitgem perquè ens manca alguna cosa i aquesta mancança activa una recerca, un moviment que sacii i aquieti el desig.

Aquest plantejament de Duch —d'indubtables arrels clàssiques en la filosofia i la teologia cristianes—, es veu reforçat pel pensament d'Ernst Bloch. També l'autor alemany subratlla emfàticament que els homes i dones d'arreu i de sempre són moguts pel motor d'un desig que també fa palesa una profunda mancança d'ordre ontològic.

³³ En un petit article recollit al volum d'homenatge a Duch, *Emparaular el món*, Francesc Torralba analitza justament aquesta presència de Bloch en l'antropologia que comentem. Cf. F. TORRALBA, «La persistència de l'anhel. El llegat d'Ernst Bloch en l'antropologia de Lluís Duch», en J. C. MÈLICH et alii, *Emparaular el món*, Barcelona: Fragmenta 2010, 162-179.

Ara bé, el desig —recorda sempre Bloch— romandrà sempre desig, mai no serà plenament realitzat, mai no es veurà saciat definitivament. És necessari que sigui així ja que la desaparició del desig, el seu acompliment, seria la mort:

Voler que les coses vagin millor és una cosa que no cessa. Del desig hom mai se n'allibera, o se n'allibera només enganyosament. Seria més còmode oblidar aquest anhel que no pas satisfer-lo, però, on ens portaria això? Els desigs no cessarien o es disfressarien amb altres desigs nous, o potser també nosaltres, desproveïts de desigs, seríem els cadàvers sobre els quals els malvats caminarien cap al seu triomf (Bloch 2004, 107).

És evident, d'altra banda, que Duch no fa una lectura interessada, *pro domo sua*, del pensament de Bloch. El nostre antropòleg descobreix en l'autor de *El principi esperança* una formulació original i rica d'un tema antropològic clàssic: «El *desiderium*, l'única qualitat honrosa de tots els homes» (Bloch 2004, 28).

Íntimament unida al moviment del desig com a capacitat constitutiva de l'humà trobem en l'obra de Bloch —i en la de Duch— la qüestió de la utopia. El desig revela una carència. El desig informa de la inacceptabilitat del present, de l'«absolutisme de la realitat» —amb paraules de Blumenberg. El desig amb el seu moviment continuat transcendeix qualsevol present limitador i normatiu i mostra la possibilitat certa de la transformació, del món alternatiu:

El món està en disposició cap a alguna cosa, en una tendència cap alguna cosa, en una latència d'alguna cosa, i aquest «alguna cosa» que es persegueix es diu plenitud del que es persegueix: un món que ens sigui més adequat, sense sofriments indignes, sense temor, sense alienació de si mateix (Bloch 2004, 173).

Ben igual que el desig, les utopies tampoc no s'acompleixen. Per dir-ho amb Kant, són com idees reguladores, són l'horitzó que orienta el desig. Una possible arribada al món utòpic, un final de trajecte que ens instal·lés al paradís, seria una cancel·lació brutal del desig i, finalment, de la mateixa vida

humana. Els paradisos solen ser fruit de la violència, del mal ús de la paraula —i del desig—, d'un poder que sotmet al monolingüisme i consegüentment al mutisme, —parafraçant Tillich— diríem que són una «interrupció idolàtrica i diabòlica».

En el pensament de Bloch el desig que sempre roman desig i la utopia com a projecció alternativa a la necessitat del destí es concreten en l'esperança com a dimensió humana que el converteix en un ésser obert i el distancia del capteniment animal:

L'esperança és el més humà de tots els moviments de l'ànim i només accessible als homes, i, alhora, està referit al més ampli i més lúcid dels horitzons. L'esperança es correspon a aquell apetit en l'ànim que el subjecte no solament posseeix, sinó en el qual consisteix essencialment, com a ésser insatisfet (Bloch 2004, 105).

Escampades arreu del *corpus* antropològic de Lluís Duch hi trobem moltes expressions genuïnament bloquianes: els «somis diürns», el desig que roman sempre desig, la religió que afortunadament produeix heretges... Podríem resseguir encara més el mestratge de Bloch en l'obra que estudiem, tanmateix ho deixem aquí consignat aquesta germanor intel·lectual.

[aquesta és] en definitiva, la marca de fàbrica característica de l'ésser humà: la finitud i, al mateix temps, el desig ardent de superar-la, d'assolir la reconciliació amb un mateix, amb els altres, amb Déu i amb la naturalesa, que és allò que Bloch designava com la pàtria de la identitat (Duch 2010, 223).

2. ODO MARQUARD: LA COMPENSACIÓ I LA TRADICIÓ

Les obres d'Odo Marquard han arribat a poc a poc —i recentment— en el nostre àmbit intel·lectual. Per la nostra lectura i estudi sabem que Lluís Duch va accedir a l'obra de Marquard en la seva llengua original molt abans que arribessin les traduccions a casa nostra.

Si la presència de Bloch és —com acabem de veure— molt clara i suficientment explícita en l'obra de Duch, l'influència de Marquard potser és més amagada, però no menys decisiva.

El plantejament de Marquard parteix —molt en línia amb autors com Plessner o Gehlen— de la constatació que l'ésser humà és un ésser radicalment deficient: un ésser que no està fixat ni determinat per un medi (*Umwelt*), sinó obert a un món possible (*Welt*). D'acord amb aquesta situació inicial el capteniment humà es defineix com una compensació. Sempre i arreu l'home assaja formes de compensar el seu dèficit originari, i aquesta és justament la clau del progrés: «l'ésser humà existeix en la mesura que compensa les seves carències» (Marquard 2001, 30).

En aquest context de l'*Homo compensator* que Marquard ens proposa, les ciències de l'esperit —l'univers de disciplines i arts que configuren les cultures— apareixen com una compensació de les ciències naturals. Com li agrada dir al professor alemany: «com més modern és el món modern, més imprescindibles són les ciències de l'esperit» (Marquard 2001, 33).

Efectivament, molts han diagnosticat —Duch també— que el signe de la modernitat ha estat el triomf de la raó instrumental, la victòria del domini tècnic sobre la natura. Ara bé, aquesta primacia de les ciències exactes suposa un oblit del «món de vida», de les peripècies històriques dels homes i de les dones concrets. Per compensar aquesta carència de les ciències naturals —amb el seu tarannà ahistòric— apareixen les ciències de l'esperit. És a dir, la tesi de Marquard és que les ciències naturals creen la necessitat —compensatòria— de les ciències de l'esperit:

Les modernes ciències naturals no arraconen les ciències de l'esperit considerant-les supèrflues, com tantes vegades es diu, sinó que creen llur necessitat. Les modernes ciències naturals no causen la mort de les ciències de l'esperit, sinó que són el seu naixement (Marquard 2001, 36).

Aquesta diagnosi marquardiana relativa a la funció *compensatòria* de les ciències de l'esperit enfront de la primacia de la raó tècnica i instrumental és molt més que una tesi històrica. Per a Marquard certament, la compensació és un criteri hermenèutic per a entendre la història —i escapar a una comprensió absolutista pròpia de les teories del progrés— però, la tasca compensadora és sobretot la praxi definitòria de l'home en el present.

En el context de l'antropologia duquiana diríem també que la praxi emparauladora és una praxi compensadora. La carència a què es refereix Marquard per a Duch és la contingència i l'ambigüitat, que han de ser dominades provisionalment —compensades— amb l'emparaulament —que té una funció teodiceica, de descàrrega.

Tot seguit presentem cinc tesis antropològiques marquardianes³⁴ que tenen una correspondència en l'antropologia de Duch, descobrirem així aquell «aire de família» que apuntàvem:

1. Marquard: «En comptes d'un animal triomfador, l'ésser humà és un animal compensador».

Duch: «Les estructures d'acollida haurien de ser elements amb una forta càrrega terapèutica per alleugerir l'insuportable pes negatiu de les nombroses indeterminacions que graviten sobre els individus».

2. M: «En comptes de ser il·limitadament innovador, l'ésser humà és un ésser de continuïtats».

D: «L'ésser humà mai no està en disposició de configurar maneres de pensar, actuar i sentir que es trobin en una radical discontinuïtat amb la seva pròpia tradició».

³⁴ Les cinc tesis de Marquard són preses d'O. MARQUARD, *Filosofia de la compensación*, Barcelona: Paidós 2001, 45-50. Les cinc tesis de Duch de LL. DUCH, *Religió i comunicació*, Barcelona: Fragmenta 2010.

3. M: «En comptes d'un ésser exclusivament universalitzador, l'ésser humà és algú també pluralitzador».

D: «La realitat és *polifacètica*, i l'home *polifònic* perquè disposa de diversos llenguatges per poder expressar-se i expressar adequadament les diferents facetes de la realitat».

4. M: «En comptes d'una filosofia de la totalitat, cal només una cultura de les reaccions frontereres».

D: «Per evitar la seva extinció totes les societats humanes han experimentat la necessitat imperiosa de les argumentacions i les contribucions de les perifèries»

5. M: «En comptes d'una filosofia absoluta, una filosofia de la finitud».

D: «Si comencem una reflexió o una investigació concretes hem de voler que molts interrogants sobre el món quedin sense una resposta que, canònicament, posi punt i final a la problemàtica».

3. DIETRICH BONHOFFER: NI DÉU SENSE EL PROÏSME NI EL PROÏSME SENSE DÉU

La influència de Bonhoffer en l'obra de Duch —el seu mestratge— supera l'espai merament intel·lectual —suposant que un espai així sigui possible— i abasta el seu propi trajecte vital. Bonhoffer no va ser només un teòleg, va ser un «mestre espiritual» —un testimoni— que amb la seva obra i amb la seva vida va acomplir una autèntica *crítica religiosa de la religió*:

El tarannà crític de la religió s'ha posat especialment en relleu per part dels místics, reformadors i profetes que, de maneres molt diferents es revoltaven —i es revoltent— contra allò que és institucional perquè creuen que havia perdut, o, almenys, oblidat sensiblement, el caràcter crític inherent a la religió i s'havia acomodada a la imatge de la societat ambiental (Duch 1988, 131).

Cal notar que Duch és un gran coneixedor d'aquest teòleg alemany. A banda de diferents monografies en què s'ocupa de la vida, de l'obra i del pensament de Bonhoeffer, és l'autor de diferents traduccions, entre les quals l'*Ètica*.

La biografia de Bonhoeffer ens mostra el trajecte vital d'una persona que progressivament es va compromentent més i més en la seu ésser cristià.

Bonhoeffer nasqué a principis del segle XX en el sí d'una família de l'alta burgesia intel·lectual i eclesiàtica de l'Alemanya liberal. Quan era un infant la seva família es traslladà a Berlin, on després dels estudis de batxillerat Bonhoeffer estudià teologia. Després d'obtenir el doctorat i habilitar-se per a la docència va ser vicari de la parròquia protestant de Barcelona.

Després de diverses tasques pastorals que el van dur a fer diversos viatges Bonhoeffer va concentrar-se en la docència i també va posar en pràctica algunes formes molt personals de vida en comunitat.

Amb l'arribada del nacionalsocialisme al poder Bonhoeffer esdevé un gran adversari del règim i participa molt decisivament en la *Bekennende Kirche*, això és, aquells cristians que es van oposar a les lleis nazis.

Empresonat per una causa menor el gener de 1943, durant el seu captiveri es descobreix un complot per assassinar Hitler. A partir d'aquest fet els esdeveniments es precipiten i després de passar per diverses presons és conduit al camp de concentració de Buchenwald on, després d'un judici sumaríssim és executat el 9 d'abril de 1945.

Pel que fa a la seva obra destaquem una qüestió que ens sembla especialment interessant en el context del nostre estudi. Sobretot durant el seu captiveri Bonhoeffer es va interessar per una «interpretació no religiosa del cristianisme». Amb aquesta expressió —l'amplitud de la qual no pretenem ni podem esgotar ara— Bonhoeffer, influït per Dilthey, vol pensar fins a les últimes conseqüència la relació entre la fe cristiana i el món. Així repeteix que Jesús de Natzaret no ens convida a una nova religió, sinó pròpiament a la

«vida». L'acte religiós serian un fet parcial mentre que la fe seria pròpiament un acte de la vida.

Ara bé, com es concreta aquesta vida? Duch ens dóna la resposta interpretant el teòleg alemany:

de la fe com a participació del cristià en l'ésser de Jesús, se'n segueix una vida com a ésser per als altres, com a desvetllament de la simpatia entesa com a capacitat i voluntat de l'ésser humà per posar-se gratuïtament en la pell d'altri. Bonhoeffer manifesta amb rotunditat «Jesucrist és l'home per als altres» (Duch 2008, 43).

La interpretació no religiosa del cristianisme es revela com una reivindicació del proïsme com a lloc teològic i en una comprensió cristològica i vital de l'existència cristiana. Per a Duch aquesta força cristològica és present en la memòria i actualització dels *acta et passa Christi*.

Acabem aquest apartat amb unes paraules de Duch que retraten fidelment l'ésser de Dietrich Bonhoeffer.

No hi ha cap dubte que Dietrich Bonhoeffer és un dels testimonis cristians més significatius, influents i agosarats del segle XX. Com a cristià i com a ciutadà alemany, es va trobar en una situació religiosa i política realment tràgica, perillosa i, en el sentit més directe del terme, demoníaca, davant de la qual una gran majoria del poble alemany, dins i fora de l'Església no saberen o no volgueren reaccionar amb contundència i amb responsabilitat d'acord amb les urgències d'aquell moment històric. Ell no va eludir pas la gravetat i la perillositat de la situació, sinó que va mostrarse'n responsable.

No va optar, com van fer molts altres alemanys de la classe dirigent (eclesiàstics de les dues Esglésies inclosos) que no volgueren saber res del nacionalsocialisme, per l'emigració interior, per la desvinculació de la sort del seu país o, en el pitjor dels casos, per la franca col·laboració amb el nazisme, sinó que, ben al contrari, va mostrar en grau heroic una virtut i una disponibilitat per al seguiment del Crist amb totes les conseqüències que se'n podrien seguir (Duch 2007,28).

7. CONCLUSIONS

Aleshores Jacob va demanar: «Digue'm el teu nom».
Li respongué: «Per què em preguntes el meu nom?»
I allà mateix el va beneir.
Jacob va donar a aquell indret el nom de Fanuel,
perquè digué: «He vist Déu cara a cara, i he salvat la vida.
Gènesi 32, 30.31

A l'assaig *Muerte aparente en el pensar*, Peter Sloterdijk sosté la tesi que en la cultura occidental el treball intel·lectual en general —i la filosofia en particular— han exigit des de sempre als seus practicants una mena de mort filosòfica. Efectivament, si hom vol assolir les veritats pures i eternes, clares i distintes, primer de tot s'ha de sotmetre a una ascési que l'allunyi de la realitat quotidiana i aparent per tal d'arribar a la contemplació pura:

la idea que l'ésser humà pensant ha de ser una espècie de «mort de vacances» és inseparable de la cultura de la racionalitat de la vella Europa, sobretot de la filosofia clàssica, inspirada per Plató. Sòcrates considera que al veritable amant de la saviesa li convé de ser mort en vida; tan mort com sigui possible. Per a l'idealisme, només els morts tenen el privilegi de contemplar «autòpticament», alguna cosa així com cara a cara, les veritats del més enllà (Sloterdijk 2009, 7).

La tesi de Sloterdijk considera que els mètodes que adés i ara ens han proposat els filòsofs i els savis de tota mena són una *ars moriendi*, una tècnica del morir a la brutícia fàctica del present, per tal d'assolir la puresa teòrica del pensar.

El fragment del Gènesi que encapçala aquestes conclusions ens ofereix una comprensió ben diferent de l'home i de la seva existència. Si la filosofia i les praxis teòriques clàssiques consideraven que la visió de la veritat era la màxima aspiració i la plenitud de la vida humana —una aspiració que exigeix una ascési i una mort aparents—, l'autor bíblic ens assenyala que per a l'home és impossible, més encara, és causa de mort, la visió de la veritat eterna, en fi, de Déu. La tradició semítica és molt conscient que a Déu no se'l pot veure, no se'l pot anomenar, no se'l pot representar... Aquesta impossibilitat és deguda a la infinita transcendència de Déu, però alhora a la petitesa i a la fragilitat inherents als homes i a les dones. D'alguna manera diríem que la visió plena de Déu —de les veritats pures i eternes, absolutes— és insuportable per a l'home, és alguna cosa que està fora del seu horitzó. Per això Jacob —en el text que hem citat— se sorprèn que no hagi perdut la vida després de veure Déu.

Les filosofies i les teories que demanen desempallegar-se del cos en el fons lamenten que l'home «tingui cos», millor dit, que «sigui un cos». Desitjarien que els humans fóssim una mena d'àngels que visquéssim en el paradís i que contempléssim la veritat cara a cara. Però per a l'home real, per a l'home que és un cos, no hi ha res més perillós que el paradís a la terra.

Tota aquesta reflexió ens situa en el tema central —i originari— de l'antropologia duquiana. Per a Duch mai no insistirem prou en la dimensió temporal i espacial en què viu incrustat l'ésser humà. Si volem tocar el moll de l'ós de l'antropologia duquiana el trobarem en la corporalitat, perquè som un cos som adverbials, som contingents, som ambigus, no tenim cap possibilitat extracultural, necessitem compensar la nostra fragilitat, emprem símbols, emparaulem, som irremeiablement hereus, la nostra vida es resol en una traducció i una interpretació, hem de ser acollits i hem de rebre transmissions per a viure d'una manera reeixida, en fi, hem d'emprar el(s) llenguatge(s).

La reiteració per part de Duch de la dita pascaliana segons la qual els homes no som ni àngels ni bèsties no és una repetició retòrica, és la constatació d'una certesa que determina una praxi antropològica.

Després de tot el que hem analitzat en aquest treball podem extreure unes conclusions que arrodoneixin el nostre periple intel·lectual. Ho farem d'una manera resumida atès que ja hem tractat cada tema en el seu moment.

7.1. UNA ANTROPOLOGIA ORIGINAL I FECUNDA

Tot al llarg d'aquest treball —especialment al capítol quart— hem destacat l'originalitat del mètode duquià. Aquesta rau sobretot en l'equilibri d'allò estructural i allò històric en l'ésser humà. Repetidament hem consignat que l'antropologia que Duch practica es mou en la complementarietat. El seu mètode sociofenomenològic permet guardar aquest equilibri fugint de plantejaments essencialistes i historicistes.

Aquest mètode duquià es començà a perfilar als anys 70 de la passada centúria amb expressions programàtiques com: «apologia de l'humà», «recuperació dels llenguatges oblidats», «polifonia dels llenguatges humans»... I posteriorment es consolidà com una antropologia de la vida quotidiana, això és, una fenomenologia de les estructures d'acollida.

Fent una redundància podríem assenyalar que Duch predica amb l'exemple. La seva obra es pot considerar com un emparaulament de l'humà. Per fer aquesta tasca Duch cerca les categories intel·lectuals necessàries i si cal crea aquells neologismes que millor s'adeqüen al que es vol dir.

Quan hom ha llegit amb atenció l'extensa obra de Duch, ràpidament identifica els textos d'aquest autor, ja que hi ha un «aire de família» que els uneix. Ja hem assenyalat llargament aquestes expressions que es va repetint i que configuren el seu pensament: «preguntes fundacionals», «contingència», «ambigüitat», «estructures d'acollida», «polifacetisme», «emparaulament», «condició adverbial»...

No ens cansarem d'assenyalar que la riquesa del vocabulari duquià revela la força i el tremp d'un gran pensador.

7.2. UNA ANTROPOLOGIA QUE ESDEVÉ UNA APOLOGIA DE L'HUMÀ

Hi ha una sentència aristotèlica àmpliament comentada que —en el context de la teoria del coneixement— afirma: «l'ànima és d'alguna manera totes les coses» (*De anima* III 8, 341b 21). Amb aquesta afirmació l'estagirita estableix la capacitat de transcendència màxima de l'intel·lecte humà. Efectivament, la intel·ligència humana no s'atura ni queda mai determinada per un ens finit concret. En aquesta línia entén Duch el desig que configura l'ésser més profund dels homes i de les dones d'arreu i de sempre. El desig és infinit, no té aturador, ho qüestiona tot, ho renova tot, és creatiu. Aquest ésser desitjós contínuament cerca la seva pàtria, el repòs del desig, la *Heimatsland* —amb expressió de Bloch. Ara bé, cal que el desig romangui sempre desig.

L'antropologia de Duch entesa com una apologia de l'humà és una defensa aferrissada de la possibilitat de l'home i de la dona. Efectivament, la seva antropologia vetlla constantment per evitar els «finals de trajecte canònics», «els pensaments amb regulació ortodoxa» o «els ídols que esdevenen diabòlics». Afirmer constantment el desig és argumentar contra el sistema, fugir de l'absolutisme de la realitat.

En una conferència en honor de Hans Blumenberg, Odo Marquard resumia el pensament d'aquest autor amb una expressió que creiem escaient també a Duch:

Els éssers humans no suporten l'absolut: han d'imposar distància. La seva tasca vital, la cultura, és l'establiment d'aquella distància que al mateix temps és la suavització de la unitat a través de la pluralitat, mitjançant la descàrrega d'aquell absolut, el poder indivisible del qual no suportem i només podem tolerar interposant distància gràcies a una pluralitat de formes de relacionar-nos amb ell, la «proclamació de la pluralitat» (Marquard 2001, 115).

Amb una afirmació que requereix ser entesa convenientment diríem que Duch és un antropòleg postmodern. Constantment hi ha en la seva obra

aquella «proclamació del plural» que acabem de citar, una constatació clara que l'home és un «ésser de mediacions», i que aquesta seva característica estructural no és una mancança que hàgim de lamentar, sinó allò que ens defineix més acuradament. Si se'ns permet l'expressió, Duch no és un escèptic ressentit amb una modernitat dialèctica, sinó un pensador que creu en la possibilitat de l'ésser humà, essent molt conscient de la seva ambigüïtat i de la seva finitud, fets que reclamen la pluralitat dels llenguatges.

En resum, la condició postmoderna de Duch s'endevina en el seu refús a tot dogmatisme, autoritarisme i totalitarisme. La condició finita de l'ésser humà, més ben dit, la seva mixtura d'adverbialitat i desig, fan que els homes i les dones d'arreu i de sempre ens moguem en la inestabilitat, en la fragilitat. Vivim a la intempèrie i constantment bastim un refugi provisional. Aquesta és la nostra rica condició que ens fa éssers de la paraula i del desig.

L'apologia es concreta també en el reiterat poliglotisme humà. Si només hi ha un llenguatge caiem irremeiablement en el mutisme. Àmplies zones de l'experiència humana romanen ignorades i no dites. Duch vol restaurar la paraula, fer-la tornar de l'exili.

7.3. UNA ANTROPOLOGIA QUE TÉ EL LLENGUATGE COM A EIX I FONAMENT

El que volíem destacar en aquest estudi era sobretot la centralitat del llenguatge en l'antropologia duquiana, crec que ho hem mostrat palesament en el capítol cinquè d'aquest treball. Consignem ara només que per al nostre autor el(s) llenguatge(s) —que no es redueix a l'oralitat— és l'origen de l'humà, la gènesi dels capteniments més genuïns d'aquest *ens finitum capax infiniti*. Com ens recorda Amador Vega:

D'entre els instruments que l'home té a l'abast, el llenguatge és primordial, i una antropologia que vulgui donar comte del que fa humà l'home no podia passar de llarg, no sols de la naturalesa del llenguatge i de les condicions mediadores que té, sinó precisament del que porta l'home al seu límit i a la seva crisi més gran, allà on

l'humà es juga l'autenticitat de la seva experiència a la terra i amb els altres (Mèlich et alii 2011, 219).

Efectivament, l'antropologia de Duch és un aprofundiment continuat de les peripècies vitals de l'*homo loquens*, una consideració crítica i ponderada de la «primordialitat del llenguatge i de les seves condicions mediadores». Com hem vist al centre d'aquesta antropologia s'hi troba la noció d'emparaulament. Una categoria de gran abast i d'una riquesa extraordinària.

Ja hem repetit que aquella praxi emparauladora és alhora i ha de romandre sempre analítica i sintètica, lògica i mítica. La parla humana és rica i plural, una deu inesgotable per comprendre qui és l'home.

7.4. UNA ANTROPOLOGIA MOLT PRÀCTICA

L'antropologia que practica Lluís Duch té conseqüències pràctiques molt evidents. La noció de «domini provisional de la contingència» té una gran rellevança en l'antropologia duquiana. Emparaulem i simbolitzem, ens expressem polifònicament amb l'objectiu de dominar —no eliminar, això és impossible— la contingència, totes les formes possibles de caoticitat que ens amenacen.

En alguna ocasió Duch ha assenyalat que el capítol de *l'Antropologia de la vida quotidiana* anomenat «Les dimensions ètiques de la família» és un text d'una gran importància, dels més importants d'aquella vasta obra. I és que per a Duch l'ètica —no la moral³⁵— és un capteniment indefugible i molt necessari en la vida dels individus i les societats.

Així doncs, la teoria antropològica de Duch s'allunya d'una mera contemplació teòrica i doctrinal i esdevé una autèntica invitació a una praxi humana i humanitzadora. El capítol més amunt esmentat és una autèntic

³⁵ Joan Carles Mèlich insisteix molt, inspirant-se en Duch, en la diferencia entre «ètica» i «moral». En el fons aquesta diferencia s'adiu amb la diferència —àmpliament desenvolupada per Duch— entre símbol i concepte o discurs mític i discurs lògic. La moral seria més aviat lògica i racional, automàtica, i l'ètica més adverbial i lligada al símbol. J.C. MÈLICH, *Ética de la compasión*, Barcelona: Herder 2010.

vademecum de les relacions cordials i fraternes. Ara bé, ho tornem a subratllar, la seva proposta ètica no és una *moralina* interessada, és una vinculació de teoria i praxi.

En moltes ocasions Duch destaca la importància que les praxis educatives i transmissores siguin praxis sapiencials, és a dir, processos que transmetin criteris per viure amb plenitud i instal·lar-se d'una manera mínimament confortable en el nostre món. En aquesta línia, la praxi ètica és també una relació sapiencial, un capteniment que no es guia per criteris tècnics o econòmics, sinó per la urgència de la situació concreta i la *resposta responsable*.

No ens podem estar de citar aquest text de l'*Antropologia de la vida quotidiana* que mostra el tarannà que hem descrit:

la persona que, *èticament*, actua correctament; que, *responsablement*, sap fer costat a l'altre: que, *sapiencialment*, sobretot quan les legalitats vigents no orienten, sinó que desorienten, aporta consell als qui l'envolten; que, *coratjosament*, sap perdonar les ofenses reals o suposades de l'altre; que, *pacíficament*, crea comunitat i comunió; que, *ardidament*, amb perill de la seva pròpia vida, sap alçar-se contra la injustícia i el menyspreu de l'altre; que, *consoladorament*, a l'espona del llit d'un moribund gosa aportar-li sentit, reconciliació i confiança: aquest tal, per via afirmativa o negativa, en el dubte o en l'eufòria, en la paraula o en el silenci, entre el sí i el no, no deu ser potser un testimoni vivent (segurament, en la *docta ignorantia*) del més enllà de la mort? (Duch 2003, 428).

7.5. UNA ANTROPOLOGIA CRISTIANA

Acabem aquestes nostres conclusions referint-nos al cristianisme de Lluís Duch. L'autor que hem estudiat és —des de fa més de cinquanta anys— un monjo benedictí. Això significa que la seva vida, gairebé en la seva totalitat, ha estat guiada per l'espiritualitat que dimana de la *Regla* de Sant Benet. Una espiritualitat sòbria i moderada, sense grans excessos, que transpira una

saviesa centenària³⁶ i un gran coneixement de l'home. Diríem que la *Regla* de Sant Benet és un text d'una gran profunditat antropològica.³⁷

Pel que fa a la religió en general i al cristianisme en particular el nostre autor insisteix en la importància d'aquells genis religiosos que superant les ortodòxies interessades i els finals de trajecte canònics són capaços de renovar les tradicions —a vegades fent-les esclatar— i crear espais nous per a l'*homo religiosus*. Creients que promouen «ruptures instauradores» —per dir-ho amb Michel de Certeau— que acompleixen la funció reconciliadora del religiós.

Convé notar que la proposta de Duch no és de cap manera la proposta d'un cristianisme elitista i especialitzat. El nostre autor ens proposa de contemplar el cristianisme —que també se sotmet necessàriament a la dialèctica Estructura-Història— des de les seves categories antropològiques, la qual cosa ens ofereix una visió molt circumstanciada de la fe cristiana.

Efectivament, el cristianisme no hauria de ser mai una ideologia, un final de trajecte canònic, un absolut alienador. Per evitar-ho, Duch assenyala alguns paranys que es presenten en la vida cristiana i contra els quals cal estar alerta:

1. La vida cristiana avui s'exercita enmig d'un món que trontolla.
2. El cristià vol ser-ho en un aquí i ara concrets, que no es poden elegir per endavant.
3. El cristià es troba tostemps en la situació d'Abraham.
4. El cristià constantment ha d'interpretar la voluntat de Déu.

³⁶ Ens atreviríem a dir que l'espiritualitat monàstica intervé molt més del que és evident en el pensament de Lluís Duch. No és estrany, ja que com ell mateix assenyala el «factor biogràfic» intervé molt decisivament en l'obra de qualsevol autor. En qualsevol cas el que ens agradaria subratllar aquí és la dimensió sacramental de tota vida cristiana i especialment de la monàstica. El monjo s'adorm i el seu son és un sacrament de la mort del Crist, saluda el Sol de bon matí a l'albada com una anticipació escatològica de la vinguda del Crist, viu el temps —en el seu ritme diari, setmanal i anual— com una manifestació del Misteri, acull els hostes com a sacraments vivents del Senyor...

³⁷ Per descobrir aquesta saviesa és altament recomanable el comentari de Cassià Just a la regla de Sant Benet, on llegim: «la regla de Sant Benet posseeix la gràcia especial de presentar amb vigor les grans línies del pensament monàstic amb un equilibri que constitueix el secret del seu poder d'atracció. Un poder d'atracció capaç d'anar a cercar els homes on realment es troben i, a partir d'allí guiar-los fins la seva donació més radical» CASSIÀ JUST «Glosses per a una relectura de la regla benedictina», en *Regla de Sant Benet*, Montserrat: PAM 1981, p. 331.

5. El cristià és un ésser finit enfront de Déu, l'inefable, l'immanuable. El cristià es troba constantment referit a l'*altre*.
6. El cristià ho serà realment si reconeix existencialment que és un ésser limitat, que la limitació forma part de la seva condició humana.
7. Un parany molt freqüent consisteix a considerar que la nostra relació amb Déu és regulada per una mena d'equivalència o intercanvi comercial: *do ut des*.
8. El poder introdueix en l'existència humana la discordança, la disharmonia. És un parany de la vida cristiana perquè el poderós creu que no arriba a tenir necessitat de Déu; o bé Déu esdevé «alguna cosa» que hom pot emprar en un determinat sentit a favor dels propis interessos i desigs.
9. Un darrer parany de la vida cristiana és adquirir la presumpció que el propi jo és l'única realitat que posseeix un pes real específic. El subjecte no pot esdevenir l'última instància ni davant Déu ni davant els altres (Duch 1988, 42)

El Divendres Sant de l'any 2001 Duch pronunciava a Montserrat la conferència «Jesucrist, el nostre contemporani». En aquell text l'antropòleg es preguntava —seguint una intuïció de Kierkegaard— si Jesucrist era per als cristians actuals una mena d'objecte arqueològic enfonsat en l'oblit i que calia rescatar o un esdeveniment actual que avui mateix conferia gràcia i salvació, perdó i reconciliació. En resum, Duch es preguntava: som nosaltres el contemporanis de Crist o, pel contrari, és Crist el nostre contemporani.

El gran principi de l'ajornament històric i de la perenne validesa del cristianisme ha estat, és i serà l'*altre* que, en les nostres històries individuals i col·lectives, *esdevé* proïsme. Ara bé, el proïsme, el pròxim, gairebé mai no ens és donat d'entrada, ho va esdevenint en la mesura que ens hi anem apropant, aproximant, tot suprimint aquelles barreres que ens impedeixen de tractar tot altre com si fos el Crist, el nostre contemporani (Duch 2001, 29).

8. BIBLIOGRAFIA

8.1. BIBLIOGRAFIA DE LLUÍS DUCH

8.1.1. *Llibres*

- *Ciencia de la Religión y Mito: Estudios sobre la interpretación del mito*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1974.
- *Mort i esperança: La mort del Crist i la del cristià*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1975.
- *Esperança cristiana i esforç humà*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1976.
- *Historia y estructuras religiosas: Aportación al estudio de la fenomenología de la religión*. Madrid-Barcelona: Editorial Bruño - Ediciones Don Bosco 1978.
- *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*. Madrid-Barcelona: Editorial Bruño - Ediciones Don Bosco 1979.
- *De la religió a la religió popular: Religió entre il·lustració i romanticisme*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1980.
- *Mircea Eliade: El retorn d'Ulisses a Itaca*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1983.
- *Religió i món modern: Introducció a l'estudi dels fenòmens religiosos*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1984.
- *Religión y estética en un tiempo de crisis*. San Sebastián: Gentza 1986
- *Transparència del món i capacitat sacramental: Estudis sobre els fenòmens religiosos*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1988.
- *Pregar en temps de crisi*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1988.
- *El libro en las religiones*. Madrid: Fundación Santa María 1989.
- *La religiosidad de Israel en su contexto geográfico e histórico*. Madrid: Fundación Santa María 1990.

- *Temps de tardor: Entre modernitat i postmodernitat*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1990.
- *Si avui escoltem la seva veu: meditacions en un temps de tardor*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1991.
- *La memòria dels sants: el projecte dels franciscans de Mèxic*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1992.
- *Les dimensions religioses de la comunitat*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1992.
- *Simfonia inacabada: La situació de la tradició cristiana*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1994a.
- *De Jerusalem a Jericó: Al·legat per a unes relacions fraternals*. Barcelona: Claret 1994b.
- *Mite i cultura: Aproximació a la logomítica I*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1995a.
- *La pregunta religiosa avui*. Lliçó inaugural. Tarragona: Institut de Teologia de Tarragona 1995b.
- *¡Ojalá escuchéis hoy su voz!: meditaciones en un tiempo de otoño*. Madrid: PPC 1995c.
- *Religión y mundo moderno: introducción al estudio de los fenómenos religiosos*. Madrid: PPC 1995d.
- *Mite i interpretació: Aproximació a la logomítica II*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1996.
- *L'enigma del temps: assaigs sobre la inconsistència del temps present*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1997a.
- *Antropologia de la religió*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1997b.
- *Reflexions sobre el futur del Cristianisme*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1997c.
- *La educación y la crisis de la modernidad*. Barcelona-Buenos Aires: Paidós 1997d.

- *Mito, interpretación y cultura: Aproximación a la logomítica*. Barcelona: Herder 1998.
- *Simbolisme i salut: Antropologia de la vida quotidiana, I*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1999.
- *Llums i ombres de la ciutat: Antropologia de la vida quotidiana, 3*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2000.
- *Armes espirituals i materials: Religió. Antropologia de la vida quotidiana 4, 1*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2001a.
- *Armes espirituals i materials: Política. Antropologia de la vida quotidiana 4, 2*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2001b.
- *Antropología de la religión*. Barcelona: Herder 2001c.
- *Jesucrist, el nostre contemporani*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2001d.
- *La substància de l'efímer: Assaigs d'antropologia*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2002a.
- *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*. Madrid: Trotta 2002b.
- *Sinfonía inacabada: La situación de la tradición cristiana*. Madrid: Caparrós Editores - Fundació Blanquerna 2002c.
- *Escenaris de la corporeïtat: antropologia de la vida quotidiana 2.1*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2003.
- *Ambigüïtats de l'amor: antropologia de la vida quotidiana, 2.2*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2004a.
- *Estaciones del laberinto. Ensayos de antropología*. Barcelona: Herder 2004b.
- *Escenarios de la corporeidad: antropología de la vida cotidiana: 2-1*. Madrid: Trotta 2005.
- *La paraula trencada: assaigs d'antropologia*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2007a.
- *Un extraño en nuestra casa*. Barcelona: Herder 2007b.

- *Dietrich Bonhoeffer: una aproximació*. Barcelona: Fundació Joan Maragall 2007c.
- *La crisi de la transmissió de la fe*. Barcelona: Cruilla 2008.
- *Ambigüedades del amor. Antropología de la vida cotidiana 2.2*. Madrid: Trotta 2009a.
- *La crisis de la transmisión de la fe*. Madrid: PPC 2009b.
- *L'ambigüetat de la puresa*. Barcelona: Centre de cultura contemporània 2009c.
- *El pelegrinatge com a viatge*. Barcelona: Fundació Maragall – Claret 2010a.
- *Religió i comunicació*. Barcelona: Fragmenta 2010b.
- *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación*. Barcelona: Herder 2012.
- *Religión y comunicación*. Barcelona: Fragmenta 2012.
- *La religión en el siglo XXI*. Madrid: Siruela: 2012.
- *La banalització de la paraula*. Barcelona: Centre de Cultura Contemporània de Barcelona 2013.
- *Del cel i de la terra. Assaigs d'antropologia*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2014.
- *Religión y política*. Barcelona: Fragmenta, 2014.

8.1.2. *Articles*

- «Les possibilitats de l'home d'avui davant la fe», *Qüestions de Vida Cristiana (QVC)* 39 (1967) 9-35.
- «Interpretació, mite i moral», *QVC* 40 (1967) 31-54.
- «La festa en la història de les religions», *QVC* 41(1968) 7-18.
- «L'angoixa demiúrgica de “Los Comulgantes”», *QVC* 42 (1968) 77-86.
- «Aspectes socials del pecat», *QVC* 44 (1968) 17-50.

- «Publicacions recents sobre el pecat», *QVC* 44 (1968) 126-141.
- «Karl Barth in memoriam», *QVC* 45 (1969) 116-124.
- «El fonament irreligiós de l'Església», *Serra d'Or*, febrer 1970.
- «Creure avui», *Serra d'Or*, abril 1970.
- «L'oració problema de fe», *Serra d'Or*, juny 1970.
- «L'Església i el nazisme», *Serra d'Or*, agost 1970.
- «Entorn de la teologia política», *Serra d'Or*, octubre 1970.
- «Llibertat pasqual», *Serra d'Or*, maig 1971.
- «Paganisme cristià», *Serra d'Or*, juny 1971.
- «Ateismes benpensants», *Serra d'Or*, setembre 1971.
- «Anticlericalisme», *Serra d'Or*, novembre 1971.
- «Pax Christi i pax romana», *Serra d'Or*, gener 1972.
- «Encara és possible la joia», *Serra d'Or*, febrer, 1972.
- «Creure avui», *Serra d'Or*, abril 1972.
- «No abandonar», *Serra d'Or*, juny 1972.
- «Sobre la fe com a història», *Serra d'Or*, octubre 1972.
- «Nadal», *Serra d'Or*, desembre 1972.
- «Pascal, un contestatari creient i lúcid», *Serra d'Or*, gener 1973.
- «L'ateisme, problema polític», *QVC* 69 (1973) 120-126.
- «En camí i en diàleg», *Serra d'Or*, abril 1973.
- «Teologia alemanya contemporània», *QVC* 72 (1974) 128-139.

- «Els ministeris segons el Nou Testament. Nota bibliogràfica», *QVC* 72 (1974) 140-152.
- «Pena de mort i consciència cristiana», *Serra d'Or*, març 1975.
- «Ernst Bloch, noranta anys», *Serra d'Or*, juliol 1975.
- «Bellesa és eficaçia», *Serra d'Or*, octubre 1975.
- «Esbós d'elogi de la imaginació dins el cristianisme», *Serra d'Or*, desembre 1975.
- «Dietrich Bonhoeffer y la vida comunitaria», *Studia Monastica* 17-1 (1975) 103-144.
- «Reflexions teològiques sobre la pena de mort», *Perspectiva Social* 6 (1975) 165-199.
- «El present de la nostra Església. Aspectes crítics», *QVC* 75/76 (1975) 134-144.
- «La resurrecció de Jesús de Natzaret», *QVC* 74/76 (1975) 185-188.
- «Una cristologia partidista. Nota bibliogràfica», *QVC* 79 (1975) 103-109.
- «Progrés i cristianisme», *QVC* 80(1976) 63-77.
- «L'origen del poder sagrat», *QVC* 81 (1976) 7-30.
- «Religió i crítica de la religió», *Serra d'Or*, setembre 1976.
- «Coneixement científic i coneixement mític», *QVC* 82 (1976) 30-46.
- «El culte i l'home secular. Nota bibliogràfica», *QVC* 83 (1976) 129-132.
- «Experiencia religiosa», *Estudios Franciscanos* 77 (1976) 5-18.
- «L'ensenyament de la religió», *Serra d'Or*, setembre 1977.
- «Mito y espacio mítico», *Anthropologica* 3 (1975) 27-38.
- «La religió a la Universitat», *QVC* 88 (1977) 30-46.

- «Catequesi i llenguatge religiós. Una aproximació a la narrativa», *QVC* 89 (1977) 32-48.
- «Les ambigüitats de la memòria», *Serra d'Or*, juny 1978.
- «La manipulació en la religió», *QVC* 90 (1978) 81-89.
- «Experiència religiosa i poder», *QVC* 92 (1978) 50-58.
- «Llenguatges oblidats en teologia», *QVC* 93 (1978) 60-83.
- «La experiencia de Dios como un ad-viento de liberación», *Sal Terrae* noviembre (1978) 775-782.
- «Crisi religiosa?», *Serra d'Or*, gener 1979.
- «Espiritualitat i barroquització», *Serra d'Or*, juliol-agost 1979.
- «La secularització de l'infant», *Serra d'Or*, octubre 1979.
- «L'Arc de sant Martí: un llibre d'iniciació», *Serra d'Or*, desembre 1979.
- «Del plaer a la joia», *QVC* 96 (1979) 46-55.
- «L'èxit i el fracàs religiosos», *QVC* 98 (1979) 28-37.
- «Religió - Església – Confessió», *Quaderns d'Orientació Familiar* 76 (1979) 47-60.
- «Trobar Déu entre la vida i la mort», *L'espiga* 11 (1979) 43-57.
- «Sinceritat a si mateix i/o fidelitat a les institucions», *QVC* 101 (1980) 42.
- «Notes sobre la comunicació religiosa», *QVC* 104 (1980) 28-42.
- «La institucionalización de lo religioso y las reacciones de carácter profético y reformador», *Communio* 2 (1980) 355-364.
- «Il tempo vissuto e simboleggiato», *Concilium* (1981) [236] 56 - [248] 68.
- «Una Església bloquejada per la por», *QVC* 107 (1981) 42-58.
- «Le temps vécu et symbolisé», *Concilium* 162 (1981) 45-55.

- «El tiempo vivido y simbolizado», *Concilium* 162 (1981) 207-219.
- «Perspectiva político-religiosa de la nació catalana», *QVC* 109 (1981) 16-28.
- «De geleefde en gesymboliseerde tijd», *Concilium*, 17 (1981) 33-40.
- «Gelebte und symbolisierte Zeit», *Concilium* 17 (1981) 122-128.
- «Bases antropològiques de la contemplació», *Quaderns de Pastoral* 66 (1981) 55-60.
- «La institucionalización de lo religioso y las reacciones de carácter profético y reformador», *Selecciones de Teología* 21 (1982) 117-120.
- «Sobre la crisi del cristianisme actual», *Serra d'Or*, setembre 1982.
- «Religió i consciència», *QVC* 112 (1982) 7-18.
- «El Crist, Mestre interior de tota religió», *QVC* 114 (1982) 27-53.
- «La religió a l'Occident», *QVC* 114 (1982) 109-111.
- «Antropología de la religión», *Anthropologica* 6 (1982) 13-139.
- «Vida activa i vida contemplativa», *QVC* 117 (1983) 68-75.
- «Donar raó de l'esperança», *QVC* 118 (1983) 124-131.
- «El nom de la rosa i les espines del laberint», *QVC* 119 (1983) 104-107.
- «Un monaquisme per al nostre temps», *QVC* 119 (1983) 108-118.
- «Reflexiones occidentales sobre la situación teológica actual», *Estudios Franciscanos* 84 (1983) 263-296.
- «L'esperança enmig d'un món que trontolla», *L'espiga* 25 (1985) 40-54.
- «Péguy o la necessitat de la poesia», *QVC* 120 (1984) 56-75.
- «Diàleg teològic», *QVC* 121 (1984) 106-116.
- «Llibertat i fidelitat: Karl Rahner», *QVC* 122 (1984) 116-120.
- «La indiferència en el context restauracionista», *QVC* 124 (1984) 47-60.

- «L'actualitat de les sectes», *QVC* 127 (1985) 7-27.
- «Esbozo metodológico de una antropología de la religión», *Anthropos* 53-54 (1985) 110-114.
- «Ruptures en el món modern», *QVC* 130 (1986) 7-17.
- «Mircea Eliade: Un historiador de les religions romanès d'abast universal», *Revista de Catalunya* març (1987) 75-87.
- «El món dels indoeuropeus en l'obra de Georges Dumézil», *Revista de Catalunya* maig (1987) 86-88.
- «La decadència dels ritus matrimonials», *QVC* 135-136 (1987) 71-83.
- «Religiositat popular», *Quaderns de Pastoral* 102 (1987) 10-18.
- «Breus reflexions sobre l'humor i el poder», *QVC* 137 (1987) 93-99.
- «L'àmbit actual de la vida quotidiana», *QVC* 138 (1987) 29-49.
- «El catolicisme actual des de França», *QVC* 139 (1987) 110-115.
- «Hacer teología hoy en España», *Iglesia Viva* 132 (1987) 486-487.
- «La llibertat possible», *QVC* 140 (1988) 59-62.
- «Sobre la Mare de Déu», *Misión Abierta* 2 (1988) 24-25.
- «El joc i la vida», *QVC* 142 (1988) 7-19.
- «La religió civil: un desafiament per al cristianisme?», *QVC* 143 (1988) 56-67.
- «Espiritualitat. L'existència cristiana: entre el cinisme i el conflicte», *Quaderns d'Orientació Familiar* 119 (1988) 39-57.
- «La classe de religió: un buit cultural», *QVC* 146 (1989) 7-17.
- «Tendències espirituals actuals», *Delta* 115 (1989) 7-23.
- «La cultura popular és conservadora?», *Cultura* 8 (1990) 37.

- «Philosophia pacis», *QVC* 148-149 (1989) 208-211.
- «Europa: conflicte i realitat», *QVC* 150-151 (1990) 9-29.
- «I què vol dir, avui, vida espiritual?», *Foc Nou* 191-192 (1990) 7-16; també a: *Documents d'Església*, 522 (1990) 295-303.
- «És actual la litúrgia?», *QVC* 152-153 (1990) 101-120.
- «La comunicació religiosa», *QVC* 154 (1990) 43-57.
- «El cristianismo y las religiones, ayer y hoy», *Biblia y Fe* 16 (1990) 406-430.
- «Thomas Müntzer: Algunes consideracions sobre el seu pensament», *Afers* 9-V (1990) 115-127.
- «Liturgia y retorno de lo sagrado», *Phase* 31 (1991) 67-76.
- «Els franciscans del segle XVI a Mèxic: un projecte fallit», *QVC* 157 (1991) 54-68.
- «El tiempo en las religiones», *Phase* 31 (1991) 285-296.
- «Profecía y vida cotidiana», *Misión abierta* 4 (1991) 72-80.
- «El suposat o real retorn del sagrat», *QVC* 158 (1991) 87-101.
- «El retorno de los dioses», *Razón y fe* (1991) 321-332.
- «L'allau fonamentalista. Consideracions crítiques», *QVC* 159 (1991) 7-27.
- «Thomas Müntzer: una alternativa radical a l'ortodòxia luterana», *RCatT* XVI/2 (1991) 307-325.
- «Restauracionismo católico alemán de entreguerras (1918-1939)», *Cristianesimo nella storia* 12 (1991) 639-682.
- «Mestres espirituals» *QVC* 160 (1992) 54-74.
- «La religió d'Europa», *QVC* 161 (1992) 7-14.
- «La Passió com a antipoder», *QVC* 162 (1992) 77-88.
- «Institució de la religió cristiana de Joan Calví», *QVC* 162 (1992) 118-121.

- «El alud fundamentalista», *Selecciones de Teología* 124 (1992) 317-326.
- «L'ambigüitat humana i el poder», *Acull!* 69 (1992) 6-16.
- «La situació dels llenguatges simbòlics en l'Església», *QVC* 165 (1993) 12-32.
- «Superstició», *Saó* 160 (1993) 33-35.
- «Teologia de la religió o de les religions?», *QVC* 169 (1993) 101-105.
- «El cristianismo: las dificultades del diálogo», *Iglesia Viva* 168 (1993) 515-525.
- «Presencias inquietantes en el final de siglo: Fundamentalismos y esoterismos», *Documentación Social* 93 (1993) 117-129.
- «Nous subjectes de l'alliberament», *Saó* 169 (1993) 38-41.
- «Las Casas i la passió per Déu», *QVC* 170 (1994) 116-118.
- «Les arrels monoteistes de la fonamentalització», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya* 9 (1992/93) 155-170.
- «La secularización de la utopía en el Renacimiento», *Biblia y Fe* 50-XX (1994) 85-110.
- «Socialisme i cristianisme: dues tradicions i uns valors a compartir», *QVC* 172 (1994) 9-21.
- «Socialismo y cristianismo», *Leviatán: revista de hechos e ideas* 57/58 (1994) 103-112.
- «The Situation of Symbolic Languages in the Church», *Convergence* 1 (1994) 18-30.
- «Paraules enigmàtiques i inquietants?», *Catequesi* 123 (1994) 33-34.
- «Simfonia inacabada», *Foc Nou* 247 (1994) 32.
- «Reflexions sobre el present i el futur de la família», *Saó* (1994) 7-9.
- «Una breu aproximació a Eugen Drewermann», *QVC* 174 (1994) 66-73.

- «Notes sobre la inculturació», *RCatT* 19 (1994) 355-365.
- «Cultura religiosa: un experimento fallido», *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* 3 (1995) 53-59.
- «Fonamentalisme i tradició», *Revista d'Etnologia de Catalunya* 6 (1995) 80-85.
- «La tradició com a fonament de la comunitat», *QVC* 176 (1995) 19-52.
- «Notes sobre l'individualisme religiós», *QVC* 177 (1995) 54-64.
- «Seguiment del Crist», *Acull* 82 (1996) 17.
- «El cristianisme i altres religions: estat de la qüestió», *QVC* 180 (1996) 7-33.
- «Literatura i crisi», *QVC* 181 (1996) 69-86.
- «El retorn del mite», *QVC* 182 (1996) 107-111.
- «La por», *Acull* 83 (1996) 18.
- «El futuro del monaquismo», *Nova et Vetera* 21 (1996) 125-138.
- «El desig», *Acull* 84 (1996) 16-17.
- «El futur: obert o tancat?», *QVC* 183 (1996) 59-71.
- «Lectura retrospectiva», *QVC* 184 (1996) 19-29.
- «Símbol i pedagogia», *QVC* 185 (1997) 115-117.
- «La cultura en la sociedad tecnológica», *La Vanguardia*, 7 març 1997.
- «Temps i Paraula», *QVC* 18 (1997) 89-107.
- «Autopercepció d'un itinerari intel·lectual», *Ars brevis* 2 (1997) 31-43.
- «La religió: universal cultural», *QVC* 188 (1997) 21-41.
- «L'impacte de la crisi de les transmissions en la pedagogia», *Trípodos* 5 (1998) 81-93.

- «El Mite», *Ars Brevis* 2 (1998) 41-50.
- «Reflexions sobre el futur del cristianisme», *Espai Obert* 1 (1998)
- «La darrera crida», *Serra d'Or*, gener 1999, 77-78.
- «A kereszténység jövője», *Mérleg* (Budapest) 2 (1999) 137-149.
- «Reflections on the Future of Christianity», *Convergence* 10 (1999) 21-28.
- «Crisi», *Saó* 225 (1999) 7.
- «L'experiència de l'altre», *Saó* 226 (1999) 7.
- «Quaresma - Pasqua», *Saó* 227 (1999) 7.
- «Mestres espirituals», *Saó* 228 (1999) 7.
- «La religió a les acaballes del mil·lenni», *Saó* 229 (1999) 7.
- «Qui és profeta?», *Saó* 230 (1999) 7.
- «La joia essencial», *Saó* 231 (1999) 7.
- «Espai i temps», *Saó* 232 (1999) 7.
- «Simbolisme i església», *Saó* 233 (1999) 7.
- «Breus consideracions sobre l'humor», *Saó* 234 (1999) 7.
- «Simbolisme i església», *Saó* 235 (1999) 7.
- «La ruptura de la confianza», *Éxodo* 51 (1999) 4-7.
- «Mito: interpretación y cultura», *Archipiélago: cuadernos de crítica de la cultura* 37 (1999) 128.
- «Els valors, entre fonamentalisme i “nova era”», *Trípodos* 9 (2000) 11-30.
- «L'11 de setembre: un repte per a Europa», *El Temps* gener (2002) 22-23.
- «Breu bibliografia comentada», *Anàlisi* 29 (2002) 41-43.
- «Antropología y traducción», *Debats* 75 (2001-2002) 79-93.

- «Les religions de la Mediterrània», *Saó* 33 (2002) 14-17.
- «El “rol” de les religions, avui», *Marc de Referències* 16 (2002) 7-8.
- «Antropologia de la comunicació», *Anàlisi* 29 (2002) 21-43.
- «Entre la música i la paraula: Arnold Schönberg», *QVC* 209 (2003) 106-124.
- «Antropologia i traducció», *Ars Brevis* 8 (2002) 56-81.
- «La Setmana Santa a començament del segle XXI», *Montserrat. Butlletí del Santuari* 59 (2001) 2-11.
- «El fenomen de la religiositat popular. Trets de la seva identitat actual», *QVC* 213 (2004) 117-136.
- «Cristianisme i secularització», *Espai Obert* (2^a etapa) 9 (2004) 3-23.
- «L'encarnació i la vida: a l'entorn d'un llibre de Michel Henry», *QVC* 219 (2005) 12-28.
- «L'educació del segle XXI: entre saviesa i ciència», *Aloma: revista de psicologia, ciències de l'educació i de l'esport* 19 (2006) 59-74.
- «La crisis de Dios», *Ars Brevis* 14 (2008) 85-103.
- «El religioso-polític avui a Catalunya», *Ars Brevis* 15 (2010) 289-303.
- «El deshaucio de las humanidades» amb A. CHILLÓN, *La Vanguardia*, 2 d'agost de 2010.
- «Raimon Panikkar “in memoriam”», *Serra d'Or*, gener 2011, pp. 7-8.
- «Consideraciones antropológicas sobre identidad y tradición, a partir del Documento episcopal *Las raíces cristianas de Cataluña* (1985)», *Revista de Fomento Social* 66(2011), pp. 681-693.
- «Les arrels cristianes de Catalunya»: *QVC* 238(2011), pp. 29-42.
- «Apología de lo humano: Multidisciplinarietà y Ciencias Humanas», *Ars Brevis* 16(2011), pp. 11-30.

- «La Internacional de la indignació» (juntament amb A. Chillón) *La Vanguardia*, divendres 4 de novembre de 2011.
- «La corrupción del discurso» (juntament amb A. Chillón), *El País*, divendres 4 de novembre de 2011.
- «Crisis de Dios y crisis de la memoria», *Scripta Fulgentina* 20(2010), pp. 103-120.
- «El desgovern de la salut» (juntament amb A. Chillón): *La Vanguardia*, divendres 6 de gener de 2012.
- «Ernst Bloch: un heterodoxo del siglo XX», *Ars Brevis* 17(2012), pp. 47-68.
- «La gran impostura» (juntament amb A. Chillón), *La Vanguardia*, dijous 22 de novembre de 2012.
- «Exigències religioses de la política. Exigències polítiques de la religió», *Ars Brevis* 18(2012), pp. 277-298.

8.1.3. *Articles en enciclopèdies*

- «Eliade, Mircea», GEC VI (1974) 531.
- «Foc», GEC VII (1974) 539.
- «Folklore», GEC VII (1974) 558.
- «Ídol», GEC VIII (1975) 547.
- «Infern», GEC VIII (1975) 613.
- «Jesús», GEC VIII (1975) 747-748.
- «Lévi-Strauss, C.», GEC IX (1976) 119.
- «Miracle», GEC IX (1976) 224.
- «Monoteisme», GEC X (1977) 206-207.
- «Mort», GEC X (1977) 323.
- «Otto, Rudolf», GEC XI (1978) 41.

- «Paradís», GEC XI (1978) 281-282.
- «Politeisme», GEC XI (1978) 747.
- «Purgatori», GEC XII (1978) 198.
- «Purificació», GEC XII (1978) 199.
- «Religió», GEC XII (1978) 441-444.
- «Sagrat», GEC XIII (1979) 45.
- «Sacrifici», GEC XIII (1979) 23-24.
- «Secularització», GEC XIII (1979) 408.
- «Tabú», GEC XIV (1980) 113-114.
- «Tòtem», GEC XIV (1980) 598.
- «Totemisme», GEC XIV (1980) 598.

8.1.4. *Col·laboracions en obres col·lectives*

- *Missal del Poble*, Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1964, 1787-1806.
- «Presentació», en D. BONHOEFFER, *Ètica*, Barcelona: Estela 1968, XI-XLIII.
- «De la teologia a la antropologia», en F. BLÁZQUEZ CARMONA – H. SANTIAGO-OTERO, *Panorama de la teología Española*, Madrid: Fundación Universitaria Española 1974, pp. 213-228.
- «La aportación de la ciencia de la religión a la superación de la crisis de la apologética», en B. JASPERT – R. MOHR (eds.), *Traditio, Krisis, Renovatio aus theologischer Sicht. Festschrift Winfried Zeller zum 65. Geburtstag*, Marburg: Elwert Verlag 1976, pp. 489-500.
- «La cultura religiosa como acción pedagógica», en E. ALBERICH – LL. DUCH – J. MARTÍN VELASCO, *Enseñar religión, hoy*, Madrid-Barcelona: Editorial Bruño-Ediciones Don Bosco 1980, pp. 37-65.

- «Culpa», en A. AGUIRRE (ed.), *Conceptos Clave de Antropología Cultural* (CCAC), Madrid-Barcelona-Mèxic: Daimon, 1982.
- «Culto», CCAC, Madrid-Barcelona-Mèxic: Daimon, 1982.
- «Dios», CCAC, Madrid-Barcelona-Mèxic: Daimon, 1982.
- «Escatología», CCAC, Madrid-Barcelona-Mèxic: Daimon, 1982.
- «Iniciación», CCAC, Madrid-Barcelona-Mèxic: Daimon, 1982.
- «Magia», CCAC, Madrid-Barcelona-Mèxic: Daimon, 1982.
- «Mana», CCAC, Madrid-Barcelona-Mèxic: Daimon, 1982.
- «Mesianismo», CCAC, Madrid-Barcelona-Mèxic: Daimon, 1982.
- «Mito», CCAC, Madrid-Barcelona-Mèxic: Daimon, 1982.
- «Profano», CCAC, Madrid-Barcelona-Mèxic: Daimon, 1982.
- «Religión», CCAC, Madrid-Barcelona-Mèxic: Daimon, 1982.
- «Rito», CCAC, Madrid-Barcelona-Mèxic: Daimon, 1982.
- «Sagrado», CCAC, Madrid-Barcelona-Mèxic: Daimon, 1982.
- «Símbolo», CCAC, Madrid-Barcelona-Mèxic: Daimon, 1982.
- «Tabú», CCAC, Madrid-Barcelona-Mèxic: Daimon, 1982.
- «Utopía», CCAC, Madrid-Barcelona-Mèxic: Daimon, 1982.
- «Mysterientheologie: algunos aspectos olvidados», en F. RAURELL (ed.), *Paraula i Història: Miscel·lania P. Basili de Rubí*, Barcelona: Edicions Franciscanes 1986, pp.439-530
- «Reformes i ortodòxies protestants: segles XVI i XVII», en E. VILANOVA, *Història de la teologia cristiana*, vol. II, Barcelona: Facultat de Teologia de Barcelona – Herder 1989², pp. 125-364.
- «Pròleg», en *Calendari de Festes de Catalunya, Andorra i la Franja*, Barcelona: Fundació Jaume Bofill 1989, pp. 15-16.

- «Pròleg», en R. PANIKAR, *La joia pasqual*, Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1988, pp. 5-16.
- «Reformas y ortodoxias protestantes: siglos XVI y XVII», en E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*. vol. II, Barcelona: Herder 1989, pp. 197-517.
- «La política Lingüística dels Franciscans de Nueva España, segle XVI», en M. SIGUAN (ed.), *Philosophia pacis: Homenaje a Raimon Panikkar*, Madrid: Símbolo editorial 1989, pp. 549-567.
- «Introducció», en *Apunts de Metafísica de l'èxtasi*, Barcelona: La Llar del Llibre 1991, pp. 7-11.
- «Introducció», en *El Calendari. Les festes dels pobles de Catalunya*, Barcelona: Alta Fulla 1989.
- «La tradició en el moment present», en J. BERRIO (et al.), *La cultura davant del nou segle*, Barcelona: Fundació Jaume Bofill 1991, pp.33-54.
- «Glosses a les “Arrels cristianes a Catalunya”», en *Miscel·lània en honor del cardenal Narcís Jubany*, Barcelona: Editorial Enciclopèdia Catalana 1992, pp. 243-251.
- «Catolicismo», en C. FLORISTÁN – J. J. TAMAYO (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid: Trotta 1993, pp. 164-172.
- «Hermenéutica», en C. FLORISTÁN – J. J. TAMAYO (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid: Trotta 1993, pp. 552-560.
- «Protestantismo», en C. FLORISTÁN – J. J. TAMAYO (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid: Trotta 1993, pp. 1085-1094.
- «Religión y Religiosidad en la “Apologética Historia” de Fray Bartolomé de Las Casas», en M. KESSLER – W. PANNENBERG – H. J. POTTMEYER, *Fides quaerens intellectum: Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Tübingen: Francke 1992, pp. 41-48.
- «Fundamentalismo y monoteísmo», en E. DE LA LAMA (ed.), *En defensa de la tolerancia. Crítica de los fundamentalismos*, Barcelona: La Llar del llibre 1994, pp. 81-92.
- «El monaquismo y el siglo futuro», en J. A. LOBO (ed.), *El cristianismo en el horizonte del siglo XXI*, Salamanca: San Esteban 1994, pp. 159-167.

- «Antropología del hecho religioso», en M. FRAIJÓ (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid: Trotta 1994, pp. 89-115.
- «Riforme e Ortodossie protestanti: secolia XVI e XVII», en E. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana*. vol. 2, Roma: Borla, 1994, pp. 137-364.
- «Notes sobre la inculturació», en *Pensar en diàleg. Miscel·lània en homenatge al prof. Dr. Eusebi Colomer*, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya 1994, pp. 335-365.
- «El Cristianismo de hoy ante un mundo pluricultural», en *Cristianismo y culturas: Problemática de inculturación del mensaje cristiano. Actas del VIII Simposio de teología histórica*, Valencia: Facultad de teología San Vicente Ferrer 1995, pp. 143-199.
- «Funció de la Cultura Religiosa», en *La crisi de la Cultura Religiosa*, Barcelona: Quaderns de la Fundació Joan Maragall 1996, pp. 15-31.
- «Introducción», Y. Bonnefoy (ed.), *Diccionario de las mitologías*, vol. I, Barcelona: Destino 1996, pp. 33-49.
- «Les deux visages du fondamentalisme: Réflexion phénoménologique», en T. DE SAUSSURE (ed.), *Les Miroirs du fanatisme. Intégrisme, narcissisme et altérité, XII Congrès AIEMPR*, Genève: Laboer et Fides 1996, pp. 1-17.
- «Introducción general a la sectarización», en F. DE OLEZA LE-SENNE (coord.), *Las sectas en una sociedad en transformación*, Madrid: Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales 1997, pp. 23-36.
- «Réformes et orthodoxies protestantes, XVIIe et XVIIIe siècles», en *Histoire des Théologies Chrétiennes*, vol. II, Paris: Cerf 1997, pp. 205-437.
- «Mística i cultura», en J. BUSQUETS – M. MARTINELL (ed.), *Fe i teologia en la història. Estudis en honor del Prof. Dr. Evangelista Vilanova*, Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1997, pp. 123-136.
- «En torno a la gnosis», en Y. BONNEFOY (ed.), *Diccionario de las mitologías*. vol. III, Barcelona: Destino 1997, pp. 23-34.
- «La cultura en la societat tecnològica», en *La sort de la cultura en la societat tecnològica*, Barcelona: Claret 1998, pp. 5-27.

- «Epíleg: pedagogia i esperança». en *Vers una pedagogia amb rostre*, Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1998, pp. 111-116.
- «Entre la compensació i els fonamentalismes», en M. A. ROQUE (dir.), *Valors i diversitat cultural a les societats d'Europa i del Magreb*, Barcelona: Proa 1998, pp. 353-363.
- «El futur: una espera i una esperança», en *Pensar el Tercer Mil·lenni*, Palma: Grup Blanquerna 1999, pp. 113-131.
- «Pròleg», en F. DOLTO, *La educación en el núcleo familiar*, Barcelona-Buenos Aires-Mèxic: Paidós 1999, pp. 9-12.
- «Tradición», en J. M. MARDONES (dir.), *10 Palabras clave sobre fundamentalismos*, Estella: Verbo Divino 1999, pp. 81-103.
- «Mite i cultura», en I. ROVIRÓ – J. MONSERRAT (ed.), *La cultura*, Barcelona: Universitat de Barcelona 1999, pp. 29-44.
- «Cultura i societat tecnològica. L'Espai i el Temps», en *Clarobscur de la societat tecnològica*, Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2000, pp. 9-36.
- «La vigència del mite», en G. LURI (ed.), *La razón del mito. I Congreso de Mitología Mediterránea*, Madrid: UNED 2000, pp. 11-24.
- «Pròleg», en S. REGUANT, *Més lletra menuda. Glosses a l'evangeli de Mateu i de Lluc*, Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2003, pp. 5-7.
- «Epíleg», en R. M. BOIXAREU (ed.), *De l'antropologia filosòfica a l'antropologia de la salut*, Barcelona: Càtedra Ramon Llull Blanquerna 2003, pp. 351-353.
- «Prólogo», en H. RAHNER, *Mitos griegos en interpretación cristiana*, Barcelona: Herder 2003, pp. 11-27.
- «La secularización: una perspectiva històrica», en *La proposta/transmissió de la fe en un context de secularització*, Barcelona: Institut Superior de Ciències religioses Don Bosco 2004, pp. 9-16.
- «Prólogo», en J. C. MÈLICH, *La lección de Auschwitz*, Barcelona: Herder 2004, pp. 11-18.
- «El fenómeno de la religiosidad popular: rasgos de su identidad actual», en J. A. RAMOS GUERREIRA – M. A. PENA GONZÁLEZ – F. RODRÍGUEZ

- PASCUAL (eds.), *La religiosidad popular: riqueza, discernimiento y retos*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca 2004, pp. 19-40.
- «La memoria que salva», en G. A. ARELLANO DUQUE (coord.), *La educación en tiempos débiles e inciertos*, Barcelona: Anthropos 2005, pp.137-147.
- «Reformas y contrarreforma: historia de un desencuentro en el universo servetiano», en S. BACHES OPI (coord.), *Miguel Servet: luz entre tinieblas*, Zaragoza: Instituto de estudios sijenenses 2006, pp. 125-144.
- «Què és el mite?», *Tradicionari. 8. L'univers màgic. Mites i creences*, Barcelona: Enciclopèdia Catalana 2007, pp. 15-21.
- «Introducción», H. PLESSNER, *La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano*, Madrid: Trotta 2007, pp. 9-26.
- «Dietrich Bonhoeffer: coratge civil», *Dietrich Bonhoeffer. Cent anys*, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya 2008, pp. 37-48.
- «Salud, enfermedad y religión», E. ANRUBIA (ed.), *La fragilidad de los hombres. La enfermedad, la filosofía y la muerte*, Madrid: Cristiandad 2008, pp. 125-158.
- «Ens cal creure?», M. CALSINA – O. DOMINGO (ed.), *Religions i espiritualitat en un món en crisi*, Barcelona: Centre d'Estudis Jordi Pujol 2010, pp. 33-49.
- «El religiosopolític avui», *Creences, religions i esfera pública: Una reflexió per al Segle XXI. VI Jornada Ernest Lluch*, Vilassar de Mar: Fundació Ernest Lluch 2010, pp. 11-26.
- «Vi un cielo nuevo y una tierra nueva. La imaginación como apertura del horizonte humano hacia Dios», *Caminos hacia Dios. XLIII Jornadas de Teología*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia 2011, pp. 81-98.
- «La educación en el siglo XXI. Entre sabiduría y ciencia», M. Aparicio Barberán et al. (ed.), *La educación permanente y la crisis de época. Configurando proyectos educativos realmente humanos*, Xàtiva: Edicions del Crec 2011, pp. 19-37.
- «Crisis de Dios y crisis de la Memoria», A. Marco Pérez (ed.), *Sentido y necesidad de las mediaciones religiosas*, Murcia: Publicaciones del Centro de Estudios Teológico-Pastorales San Fulgencio 2011, pp. 103-120.

- «La interpretación del mito de Johann Gottfried Herder (1744-1803)», B. Solares (ed.), *Mito y Romanticismo*, Cuernavaca: Universidad Autónoma de México 2012, pp. 143-150.
- «La crisis de Dios», Daniel Bermejo (ed.), *¿Dios a la vista?*, Madrid: Dykinson 2013, pp. 105-122.
- «Diàleg entre cultures. Ficció i possibilitats», *Afrontar la diversitat. Do i tasca*, Lleida: Pagès 2013, pp. 15-38.
- «Diálogo entre culturas. Ficción y posibilidades», *Afrontar la diversidad. Don y tarea*, Lleida: Milenio: 2013, pp. 15-37.
- «La existència sosegada y veloz»: Andrés Ortiz-Osés – Blanca Solares – Luis Garagalza (ed.), *Claves de la existència. El sentido plural de la vida humana*, Barcelona – México: Anthropos – CRIM 2013, pp. 438-448.
- «Introducció», Josep Castanyé, *Història de la teologia protestant alemanya*, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya 2013, pp. 5-10.
- «Educació en els valors europeus», *Petjades d'Europa en el món*. 29a, Andorra: Universitat d'Estiu d'Andorra 2013, pp. 53-71.

8.1.5. Traduccions

- Traducció i presentació de H. W. WOLFF, *Antic Testament*, Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1973.
- Presentació de G. BORNKAMM, *Nou Testament*, Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1975.
- Traducció de H. HALBFAS, *Religió*, Barcelona – Madrid: Edebé-Bruño 1980.
- Traducció i introducció de M. LUTER, *Explicació del Pare Nostre*, Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1984.
- Traducció i introducció de T. MÜNTZER, *Tractats i sermons*, Barcelona: Proa 1989.
- Traducció i introducció de F. D. SCHLEIERMACHER, *Sobre la religió*, Barcelona: Proa 1992.

- Traducció de M. BUBER, *Jo i Tu*, Barcelona: Claret 1994.
- Traducció i introducció d'ANGELUS SILESIUS, *El Pelegrí querubínic*, Barcelona: Proa, 1995.
- Traducció i introducció de D. BONHOEFFER, *Ética*, Madrid: Trotta 2000.
- Traducció i introducció de T. MÜNTZER, *Tratados y sermones*, Madrid: Trotta 2001.
- Traducció i introducció d'ANGELUS SILESIUS, *Peregrino querúbico*, Madrid: Siruela 2005.
- Traducció revisada i completada i introducció de D. BONHÖFFER, *Cartes des de la presó*, Barcelona: Pòrtic 2008.
- Introducció i traducció d'ARNOLD SCHÖNBERG, *Moses und Aron*, amb la col·laboració de Josep Barcons. Barcelona: Fragmenta, 2012.

8.1.6. Entrevistes

- «Una resposta ètica», *Regió 7*, 31 de març de 1991.
- «Conversa amb Lluís Duch», *Via fora!* 57-58 (1998) 81-88.
- Entrevista per David Vidal a *Catalunya Cristiana*, 3 de desembre de 1998, 20-21.
- «Cultura occidental i cultura religiosa, no catequesi. Entrevista amb Lluís Duch», *Escola Catalana* 365 (1999) 16-27.
- «Entrevista amb Lluís Duch», *Serra d'Or*, febrer 2001, 9-12.
- «Entrevista amb Lluís Duch», *Relleu*, 85-86 (2005) , pp. 24-34.
- «Entrevista con Lluís Duch», B. SOLARES - M. LAVANIEGOS, *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*, Cuernavaca: UNAM 2008, pp. 119-167.
- *La condición ambigua*. Diálogos con Lluís Duch per ALBERT CHILLÓN, Barcelona: Herder, 2011.

- «Els nostres dirigents tenen poder, però no autoritat», *La Vanguardia*, 14 setembre de 2011.
- «Conversación con Lluís Duch», *El Ciervo*, setiembre-octubre 2011, pp. 22-27.
- «Entrevista a Lluís Duch», *Vida Nueva*, núm. 2774, 29.10 /4.11 de 2011, pp. 40-41.
- «Lluís Duch per la recuperació de l'*homo loquens*'», *Serra d'Or*, juliol-agost 2013, pp. 7-13.

8.2. BIBLIOGRAFIA EMPRADA EN AQUEST TREBALL

8.2.1. *Obres generals*

GEC, Barcelona: Enciclopèdia catalana 1974.

FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, 4 vols, Madrid: Alianza 1984⁵.

COROMINAS, J. – PASCUAL, J. A., *Diccionario crítico etimológico*. Madrid: Gredos 1980.

8.2.2. *Obres sobre antropologia i religió*

AGAMBEN, G., *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Valencia: Pre-Textos 2000.

ARREGUI, J., *La pluralidad de la razón*, Madrid: Síntesis 2005.

APOLOGETES DEL SEGLE II, *Antologia de textos*, Clàssics del cristianisme 41, Barcelona: Ecciclopèdia catalana 1993.

BLOCH, E., *El principio esperanza [1]*, Madrid: Trotta 2004.

BLONDEL, M., *La Acción*, Madrid: Biblioteca de autores cristianos 1996.

BONHOEFFER, D., *Cartes des de la presó*, Barcelona: Pòrtic 2008.

- BOUILLARD, H., *De l'apologétique à la théologie fondamentale*, Paris: Les quatre fleuves 1973.
- DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona: Herder 1999³⁸.
- FRAIJÓ, M. (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid: Trotta 1994.
- HERVIEU-LÉGER, D., *La religión, hilo de la memoria*, Barcelona: Herder 2005.
- HARRIS, M., *El desarrollo de la teoría antropológica*, Madrid: Siglo XXI 1979.
- INCIARTE, F., *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, Pamplona: Eunsa 2004.
- LACOSTE, J. Y. (ed.), *Diccionario de teología*, Madrid: Akal 2007.
- LEVI, P., *Trilogía de Auschwitz*, Madrid: el Aleph 2005.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Antropología estructural*, Barcelona: Paidós 1987.
- MALINOWSKI, B., *Una teoría científica de la cultura*, Barcelona: Edhasa 1981.
- MARÍN, H., *El hombre y sus alrededores. Estudios de filosofía del hombre y de la cultura*, Madrid: Cristiandad 2013.
- MARQUARD, O., *Adiós a los principios*, Valencia: Institución Alfonso el Magnánimo 1999.
- *Apología de lo contingente*, Valencia: Institución Alfonso el Magnánimo 2000.
- *Filosofía de la compensación*, Barcelona: Paidós 2001.
- MÈLICH, J.C., *Ética de la compasión*, Barcelona: Herder 2010.
- *Filosofía de la finitud*, Barcelona: Herder 2011.
- «Una antropología de l'ambigüitat. Nota sobre *Un extraño en nuestra casa* de Lluís Duch», Barcelona: *Enrahonar* 44(2010), pp. 107-111.
- ET ALII, *Emparaular el món. El pensament antropològic de Lluís Duch*, Barcelona: Fragmenta 2011.

- PIÉ–NINOT, S., *Tratado de teología fundamental*, Salamanca: Secretariado Trinitario 1989.
- PIFARRÉ I CLAPÉS, C., *Literatura cristiana antiga*, Barcelona: Publicacions de l'Abadía de Montserrat 2008.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R., *El método de la antropología social*, Barcelona: Anagrama 1975.
- SLOTERDIJK, P., *Muerte aparente en el pensar*, Madrid: Siruela 2013.
- SOLARES, B. - LAVANIEGOS, M., *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*, Cuernavaca: UNAM 2008.
- TOMÀS D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, Editio leonina, Salamanca: Biblioteca de Autores Cristianos 1952.
- WEBBER, M., *La ciencia como profesión*, Madrid: Espasa–Calpe 1992.