

MAL I SIMBOLISME

LLUÍS DUCH

Antropòleg

RESUM: En aquest article, el professor Lluís Duch aborda una qüestió fonamental en l'antropologia: el mal. Partint de la reflexió de Paul Ricoeur sobre la simbòlica del mal, explora els diversos significats que té el mal en la vida humana a través del seu mètode antropològic que articula dialècticament l'estructura i la història. Enfront de la magnitud del mal en el món, l'antropòleg proposa una ètica de l'alteritat, del descentrament, de la resposta enfront del mal després d'explorar la raó del mal a través de la visió del demoníac de Paul Tillich.

PARAULES CLAU: mal, símbol, estructura, història, demoníac

Evil and Symbolism

ABSTRACT: In this article, Prof. Lluís Duch tackles a fundamental issue in anthropology: evil. From Paul Ricoeur's reflection on evil symbolism, he examines the different meanings that evil has in human life through his anthropological method that dialectically arranges structure and history. In front of the magnitude of evil in the world, the anthropologist proposes ethics of otherness, of decentralization, of the response in front of evil after examining the reason for evil through Paul Tillich's vision of the demonic.

KEYWORDS: evil, symbol, structure, history, demonic

La qüestió del mal, que sempre s'ha trobat molt present, sovint fins i tot tràgicament present, en els universos religiosos i culturals de tots els temps, i, per tant, en les seves reflexions de caràcter psicològic, filosòfic i teològic, constitueix en els nostres dies, segurament a partir del treball pioner de Paul Ricoeur sobre la *simbòlica del mal* (1960), un dels aspectes més interessants del debat sobre el present i el futur de l'ésser humà i de la seva cultura¹. Potser no resulta aventurat afirmar que els

¹ Només a tall indicatiu, oferim alguns títols sobre aquesta problemàtica que ens semblen particularment interessants. O. MARQUARD, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1982; W. OELMÜLLER (ed.), *Theodizee - Gott vor Gericht*, Munic, Wilhelm Fink, 1990; ID. (ed.), *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, Munic, Wilhelm Fink, 1992; C. COLPE - W. SCHMIDT-BIGGEMANN (ed.), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Uner-*

temps marcats per profundes incerteses i per premonicions més o menys evidents del final d'uns determinats trajectes culturals han estat els més propicis per a la reflexió a l'entorn del mal i de la gnosi². Creiem que, en la cultura actual, hi ha un factor molt important que contribueix a uns plantejaments fortament "interioritzats" (per no parlar d'"intimistes") de la qüestió del mal i de la gnosi: es tracta de la pèrdua o, almenys, de la devaluació actual de la *història*³. En la situació actual, des de perspectives molt diverses i, fins i tot, sovint oposades, sembla com si el *dictum* agustinà "In interiore hominea habitat veritas" fos l'únic criteri per a l'exercici de l'ofici de dona o d'home de molts dels nostres coetanis⁴. La manca de credibilitat i de viabilitat de les visions del món que tenien com a fonament una comprensió de la història amb un sentit mundà i/o supramundà immanent al mateix trajecte històric de l'ésser humà porta aparellada, des d'una perspectiva religiosa (cristiana), la suspensió de la *historia salutis* com a dada immanent de la mateixa creació i, des d'una perspectiva laica (per exemple, la de l'actual neoliberalisme), la suspensió de la creença en un futur reconciliat per mitjà de la idea del "progrés" o a través de la progressiva "desalienació" de l'ésser humà. Actualment, a partir de posicions ideològiques molt diverses, un dels "dogmes" que s'ha imposat amb més força és el rebuig decidit del caràcter soteriològic de la història; un caràcter salvador i reconciliador que, tant des de l'afirmació cristiana de la Providència de Déu com a partir de la secularització d'aquesta Providència que s'ha plasmat en les diverses ideologies il·lustrades i postil·lustrades, havia constituït el rerefons ideològic més important en el debat a l'entorn de la superació del mal que ha tingut lloc en la cultura occidental moderna. En aquest context, no podem fer-nos ressò amb el

klärlichen, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1993; J. B. METZ (ed.), "*Landschaft aus Schreiben*". *Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Magúncia 1995; B. SICHÈRE, *Historias del Mal*. Prólogo de Julia Kristeva, Barcelona, Gedisa, 1996.

² Crec que resulta prou evident que les diverses gnosis, d'una manera més o menys directa, són mogudes per l'experiència de la insuprímible presència del mal en la vida quotidiana. El gnòstic vol superar el mal mitjançant un "coneixement salvador i guaridor", que l'unirà amb la font de l'ésser, i, d'aquesta manera, el farà *impassible*, indemne davant els atacs de la negativitat, àdhuc de la seva pròpia història entesa com a "caiguda" en el temps, el mal per excel·lència.

³ Vegeu L. DUCH, *Armes espirituals i materials: Religió. Antropologia de la vida quotidiana 4, 1*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001, p. 242-279.

⁴ En relació amb la veritat, en l'actualitat es dona una major importància, sovint d'una manera exclusiva, a la *veritas qua cognoscitur* que a la *veritas quae cognoscitur*, la qual cosa comporta una perillosa "subjectivació" de la veritat que, d'aquesta manera, perd qualsevol forma de realitat objectiva i exterior. De cap manera no volem donar a entendre que el moment subjectiu no tingui una importància cabdal per al coneixement de la veritat. Allò que volem subratllar és la ineludible necessitat de mantenir la tensió entre la subjectivitat del coneixedor i l'objectivitat d'allò conegut (o que hom vol conèixer).

detall que caldria d'aquesta problemàtica que, almenys des d'una perspectiva cristiana, té una importància excepcional⁵.

Només voldríem destacar molt breument una qüestió -amb unes innegables vinculacions amb la temàtica que ací ens ocupa: el simbolisme, la salut (o la malaltia) i el mal- que ens sembla que, en l'actualitat, està adquirint una importància excepcional, suposant que ara mateix ja no constitueixi el centre cabdal de qualsevol reflexió sobre la cultura occidental i, d'una manera molt més concreta encara, sobre el cristianisme. Si en el món del segle XXI arriba a imposar-se la dinàmica "intercivilitzadora" que sembla insinuar el llibre de Samuel P. Huntington⁶, ¿què passarà en la confrontació de la cultura (ell prefereix sempre el terme "civilització") occidental i de la seva religió (el cristianisme), profundament marcades per una visió teleològica de la història, amb les cultures amb unes visions cícliques o estàtiques com són una gran majoria de les de l'Àsia? ¿Serà possible una reconversió de la nostra cultura a un seguit de termes de tipus impersonal (asiàtics) que, com és a bastament conegut, no promouen la personalització sinó més aviat la "fusió impersonal", la dissolució de l'individu en la "consciència còsmica, impersonal i intemporal"?

Des d'una perspectiva occidental, que és la nostra, encara que a l'hora present no gaudeixi d'unes simpaties excessivament àmplies, creiem que no hauríem d'oblidar que el tema agustinianà de les "dues ciutats" -la ciutat política i la ciutat espiritual- és quelcom d'omnipresent, bàsic i, molt possiblement, insuperable en la cultura occidental⁷. Es tracta d'un principi de separació que, en el nostre àmbit cultural, ha fet possible una gran majoria de les articulacions socials, religioses i polítiques, i, com a conseqüència, l'exercici de l'ofici d'home o de dona com a variades i inacabables operacions amb simbolismes. Ens sembla que, ara mateix i vistes les coses antropològicament, es dona una mena de gran batalla entre dues comprensions antropològiques: 1) la del *monisme*, és a dir, la de l'"home u", indiferenciat respecte al medi, i 2) la comprensió que pren com a punt de partida

⁵ Sobre aquesta problemàtica remetem a L. DUCH, "El futur obert o tancat?", a *Qüestions de Vida Cristiana* 183(1996), p. 59-71; Id., "Lectura retrospectiva", a *id.* 184(1996), p. 19-29.

⁶ S. P. HUNTINGTON, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona-Buenos Aires-Mèxic, Paidós, 1997.

⁷ Voldríem remetre expressament al núm. de juny de 1997 de la prestigiosa revista *Esprit*, titulat "Le temps des religions sans Dieu", que conté una sèrie molt àmplia d'interessants treballs sobre la situació actual de la tradició cristiana. En aquests últims anys ens hem apropat en diverses ocasions a aquesta problemàtica. Vegeu, per exemple, DUCH, "El futur: obert o tancat?", cit., p. 59-71; Id., "Lectura retrospectiva", a *id.* 184(1996), p. 19-29; Id., *La religión en el siglo XXI*, Madrid, Siruela, 2012, *passim*.

el dualisme cristià, és a dir, la de l'home en tensió, en situació d'èxode, històricament configurat, que plantejà la qüestió de les "estratègies del mal" com a conseqüència del fet insuprimible de trobar-se *in statu viae*. Tant en el judaisme com en el cristianisme, hi ha com a inici del camí històric de l'ésser humà una *crida*: en la primera pàgina del Gènesi, Déu es dirigeix a Adam pel seu nom, el col·loca en un context cultural i li demana una resposta basada en un actiu exercici de la seva llibertat (ni que sigui una "llibertat condicionada" que, molt possiblement, és l'única que pot tenir trets veritablement humans)⁸; i la primera paraula de Jesús dirigida no a l'"Home genèric" (el *Mensch* de la tradició il·lustrada), sinó a un home o a una dona concrets, amb una fesomia ben definida, amb unes relacions de tota mena molt específiques, és "*si vols ser perfecte, segueix-me!*" (Mateu 19, 21). Al bell mig de les ambigüitats que són inherents a la condició humana, el sentir-se *cradat a la decisió ètica*, és a dir, a la *responsabilitat*, més enllà de les preses de posició teistes o atees (que no pas panteistes), constitueix, per part dels seus millors representants, l'inici del trajecte personal i col·lectiu de la nostra cultura. En un fragment extraordinàriament lúcid de la introducció de "L'Ètica econòmica de les religions universals", Max Weber hi escriu:

71

"Si el mateix Mestre Eckhart, en algunes ocasions, situa expressament 'Marta' per damunt de 'Maria', ho fa, en darrer terme, perquè als seus ulls era impossible l'experiència panteista de Déu pròpia de la mística sense abandonar al mateix temps tots els elements decisius de la fe occidental en Déu i en la creació. Els elements racionals d'una religió, la seva 'doctrina' [...] també tenen les seves pròpies lleis, i la pragmàtica religiosa racional de la salvació que es deriva d'un determinat tipus d'imatge del món' i de Déu ha tingut, en determinades circumstàncies, unes conseqüències importants per a la configuració de l'estil pràctic de viure"⁹.

Des d'un bon començament, en contextos variats i variables, el cristianisme s'ha comprès a si mateix com la *resposta* a una oferta, a un "si vols..." ubicat en *un temps* i *un espai* determinats. Necessàriament,

⁸ Vegeu l'excel·lent i suggestiu comentari de S. MOSÈS, "Adam et Ève", a Id., *L'éros et la loi. Lectures bibliques*, París, Seuil, 1999, 9-29.

⁹ M. WEBER, "La ética económica de las religiones universales. Ensayos de sociología comparada de las religiones", a Id., *Ensayos sobre sociología de la religión*, I, Madrid, Taurus, 1987, p. 253. Cal afegir que Ernst Troeltsch manté una opinió molt semblant a la de Weber en relació amb el rebuig del panteisme (més o menys estoic) per part dels Pares de l'Església dels primers segles de l'era cristiana.

aquesta resposta, a partir de les possibilitats expressives de cada cultura concreta, s'ha hagut d'articular mitjançant la capacitat simbòlica de l'ésser humà. En realitat, en cada cas, la seva capacitat simbòlica ha estat l'*estri* que ha fet possible la *llegibilitat* del món i de la mateixa acció humana a l'interior dels diversos contextos religiosos, culturals i polítics en què ha viscut¹⁰. D'aquesta manera, l'home ha esdevingut capaç de concretar històricament i políticament la forma de presència en *el seu* món que, en cada moment històric, li era pròpia i que pot resumir-se mitjançant la tensió "pregunta - resposta". A més, en el marc de la cultura occidental i de la seva religió, no pot oblidar-se que el temps, el cos, el desig, la salut, la malaltia, la paraula i les respostes humanes, és a dir, les signatures màximes de l'ambigüitat humana, han estat uns elements d'una importància cabdal per a l'articulació de la *història* concreta de l'individu, el qual aleshores podia adquirir el convenciment que provenia d'algun lloc i que s'encaminava a un altre lloc ("situació d'èxode"), sovint, certament, a través dels "camins de bosc" que acostuma a ser l'existència concreta dels individus.

Almenys del segle XVIII ençà, és una dada molt evident que hi ha tres àmbits molt concrets a l'interior dels quals hom detecta d'una manera privilegiada la presència del mal en l'entrellat de l'existència humana: l'*agressió*, el *plaer* i el *poder*. Resulta prou evident, doncs, que es tracta d'algunes de les parcel·les més importants i decisives que, d'una manera directa, tenen molt a veure amb la *relacionalitat* de l'ésser humà com a constitutiu de la seva humanitat. I això és especialment significatiu si hom parteix de la base que la qualitat de les relacions humanes constitueix l'exponent més fiable d'allò que de debò, en cada moment del seu trajecte històric, és l'ésser humà. Això no significa de cap manera que simplement calgui identificar el mal amb l'*agressió*, el *plaer* i el *poder*, sinó que, com a conseqüència de la profunda pèrdua de rellevància mitològica i teològica del mal en el transcurs de la II·lustració, els àmbits de caràcter psicologicofilosòfics com els que acabem d'esmentar han esdevingut el lloc privilegiat en el qual es configuren i actuen històricament les figures i les estratègies del mal. Al mateix temps, de la II·lustració ençà, aquest canvi copernicà, que d'una manera molt profunda ha tingut lloc en la nostra cultura, posa de manifest que l'anul·lació mitològica i teològica del mal ha provocat -està provocant- com a conseqüència directa la seva *psicologització*. Aleshores, la realitat del mal es concreta en els dominis de l'ànima, i, d'una manera molt àmplia, la psicologia s'acobla a la fisiologia, a la sexualitat i als comportaments de l'espècie. L'ànima, en

¹⁰ Sobre aquesta problemàtica, vegeu l'instructiu llibre de H. BLUMENBERG, *La legibilidad del mundo*, Barcelona-Buenos Aires-Mèxic, Paidós, 2000.

la qual i sobre la qual es concreta l'activitat malèfica del mal, esdevé al mateix temps l'àmbit en el qual el mal és suportat, concretat, dominat i vençut. El mal perd o, almenys, es retalla d'una manera prou significativa la seva dimensió històrica i social, la qual abans tenia com a escenari el "gran teatre del món"; ara mateix, però, la seva escenificació s'esdevé quasi sempre en el més pregon de la intimitat del subjecte. La dimensió (*im*)moral o, potser encara millor, (*a*)moral del mal com a conseqüència de les decisions, de l'activitat i de les interaccions històriques dels subjectes humans és substituïda per les percepcions que l'individu analitza i calibra com a psicològicament desajustades, sense repercussions interpersonals, sinó que es limiten a ser característiques d'un subjecte que *se sent* íntimament malalt, en profund desacord amb ell mateix. Aquesta és una constatació que, amb matisos diferents, pot fer-se a partir de Sade, tot passant després per Nietzsche i per Freud, fins a arribar a les diverses psicologies actuals del comportament humà. Per tot plegat -creiem que aquesta temàtica mereixeria la pena que fos tractada amb molta cura-, allò que en termes generals predomina en els nostres dies és el "reconeixement psíquic" del mal més que no pas la seva "comprovació social", perquè ens trobem plenament immersos en un temps "gnòstic", és a dir, en una època preocupada, sovint d'una manera malaltissa i en termes quasi sempre intramundans, per la pròpia salvació (= salut), la qual amb una certa freqüència es veu reduïda a la qüestió de l'"èxit" personal i a la resposta a la pregunta "com em trobo?".

Òbviament, però, en aquesta reflexió no pretenem de cap manera endinsar-nos en aquesta problemàtica que, com és prou conegut, ha estat històricament molt complexa, encara que, avui, per a molts dels nostres coetanis, resulta existencialment inajornable. Ací tan sols ens interessa de posar en relleu que la qüestió del mal -totes les formes de la negativitat que jo mateix experimento en el meu trajecte entre el naixement i la mort, i també el mal que jo causo a d'altri deliberadament o d'una manera inconscient- és una dada antropològica que té una extraordinària importància, que sempre es mostra activa en les mil formes que adopten la disfunció, la bel·ligerància i les inevitables opacitats en l'existència dels mortals. Per això no parlem explícitament del *mal* com a dada metafísica, sinó més aviat de les *estratègies del mal* com a actituds i accions de la vida quotidiana, sovint banals i sense relleu, a vegades incontrolables i casuals, freqüentment amb greus i insospitades conseqüències per al futur d'individus i col·lectivitats. És a dir, que, en aquest context, no m'interessa tant el mal com a qüestió teòrica o metafísica, sinó com a dada que resulta evident d'una manera molt semblant a com ho és l'*acció* en l'existència quotidiana dels homes i de les dones, sigui

quina sigui la seva cultura, les seves creences, les seves afeccions, el seu mode de vida, etc. Es tracta, en darrer terme, de la *irreconciliació*, de la *no-acceptació* d'un mateix que experimentem de maneres tan variades i contrastades en el nostre conviure quotidià; irreconciliació que, segons que creiem, sol tenir com a conseqüència immediata nombrosos trencaments familiars, vocacionals, amicals, etc.; irreconciliació que consisteix en una profunda manca de transparència d'un mateix per a un mateix. Segons que ens sembla, l'actual esmussament de la *capacitat sacramental* de l'ésser humà es troba a la base de la inoperància terapèutica de la capacitat simbòlica de l'home¹¹. Aleshores, però, la praxi de dominació de la contingència, que és pròpia del "treball dels símbols", es veu greument compromesa i, en molts casos, resulta completament desarticulada. Al mateix temps, d'una manera automàtica, té lloc la perversió o, almenys, l'empobriment de la relacionalitat de l'ésser humà que, per mitjà de la simbolització, estableix amb ell mateix, amb els altres, amb la natura i amb Déu¹².

Potser té raó Thomas Mann quan, en l'escrit en el qual narra la història de l'escriptura de la novel·la *Doktor Faustus*, afirma que el recurs al mal per part de l'ésser humà, és a dir, el pacte amb el dimoni, acostuma a ser "una escapatòria davant les dificultats que provenen de la crisi de la cultura"¹³. En l'home, en la diversitat de situacions socials, religioses, culturals i polítiques, les «estratègies del mal» no fan res més que posar en relleu les limitacions no acceptades, la voluntat de ser com déus, la supèrbia del cor i l'odi d'un envers ell mateix, que es voldria omnipotent, omniscient i immortal, però que, en l'entrellat de la vida quotidiana, s'experimenta feble, ignorant i caduc. Aleshores, en el cor humà, sorgeix amb una força irreductible la *temptació*, i tota temptació es concreta en un *temptador*, tal com ho expressa el novel·lista alemany en la seva famosa novel·la. Per regla general, els "temptadors" solen ser els productes dels "temptats". "No és pas allò que entra a la boca,

¹¹ Ací no podem considerar amb el detall que caldria la qüestió, segons el nostre parer, de cabdal importància, de l'home com a ésser sacramental. En nombrosos treballs anteriors ens hi hem referit d'una manera bastant prolixa. Vegeu DUCH, *Religió i món modern*, cit., cap. IV; ID., *Simfonia inacabada. La situació de la tradició cristiana*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1994, p. 234-264; ID., *Mite i interpretació*, ja citat, p. 247-297; ID., *La educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997, *passim*. Des de diverses perspectives, hem reprès aquesta problemàtica a DUCH, *Simbolisme i salut*, ja citat, *passim*.

¹² Ací convé tenir en compte un dels nostres principis antropològics fonamentals: la qualitat de la relacionalitat humana concreta: *qui* i *què* són l'home o la dona concrets.

¹³ MANN, *Los orígenes del Doctor Faustus*, ja citat, p. 31.

el que fa impur un home; més aviat allò que surt de la boca és el que fa impur un home” (*Mateu* 15, 11).

Crec que, en el moment present, podria ser molt adequat i productiu apropar-se a les “estratègies del mal” a partir de l’esmussament de la capacitat sacramental de l’ésser humà com a conseqüència molt directa de la crisi gramatical que, ara mateix, ens afecta. Perquè el “bon ús dels símbols”, com a bon ús de la inherent capacitat gramatical de l’ésser humà que és, hauria d’esdevenir -i aquesta ha estat una experiència molt freqüent en moltes religions i en moltes cultures- un antídoto contra les “estratègies del mal”, justament perquè, en la història, permet que l’ésser humà s’integri en l’ordre del cosmos com aquell ordre que fa possible l’assignació del *lloc natural* que li correspon a cada ésser de la creació. Arribar a col·locar-se en el lloc natural que correspon a cada ésser no és cap altra cosa que la restitució d’un ordre que no és merament el de la creació original, sinó que es tracta d’un ordre que, una mica com el Tamino de la *Flauta màgica* mozartiana, ha passat, tot superant-lo i desactivant-lo, a través del poder desintegrador i deshumanitzador que és la conseqüència directa de les “estratègies del mal”. D’una manera o altra, aquesta intuïció és perceptible en totes les tradicions religioses de la humanitat, les quals, en la seva percepció d’un *prius*, d’un *ara mateix* que no és precisament el *nunc stans* d’algunes tradicions místiques, i d’un *supra*, posen clarament en relleu la imperiosa necessitat en què es troba l’ésser humà de recuperar la perfecció dels orígens, no simplement com una mena de fer marxa enrere vers la puresa i la plenitud dels orígens, sinó anant fins al final del camí, cap endavant. La “innocència primigènia, original” mai no es troba a l’abast de l’ésser humà. Tan sols li és possible retrobar amb penes i treballs una “nova innocència” (Panikkar) com a “recuperació històrica” en el propi “trajecte biogràfic”, la qual cosa implica una clara consciència de ser un ésser en perpetu moviment, mai no completament fixat, sempre assetjat per l’ambigüitat i la contingència. Per a l’home, a causa de la seva insuperable condició espaciotemporal, la suposada perfecció dels orígens no és sinó un ideal completament inaccessible, perquè l’inevitable ús -bo o dolent- dels símbols, que, d’altra banda, sempre són uns símbols traduïts i interpretats, imposa una presa de consciència mai no perfectament assolida de la distància que ens separa de la perfecció i de la innocència atribuïdes als orígens; sempre i arreu l’*inacabament* constitueix la marca de fàbrica de l’humà. Hipotèticament, en els orígens es podria donar la plenitud i la perfecció, però l’ésser humà -tot ésser humà- sempre és algú que *ja* es troba “en camí”, és a dir, que sempre i arreu ha estat, és i serà algú marcat per les seves “històries”: la finitud, la imperfecció

i la contingència. El retorn *ad fontes* és inviable i, al mateix temps, estèril. Sols és possible la marxa endavant, que té com a trets més significatius i martirials el *perdó* i la *reconciliació*.

Hi ha, doncs, un “bon ús dels símbols” que causa la salut, és a dir, la progressiva reconciliació i pacificació en l’entrellat de la vida quotidiana, i, a partir d’ací, pot tenir lloc l’acció èticament correcta no merament com a ajustament a una normativitat que s’imposa heterònomament, sinó com una mena d’il·luminació que té la seva font més pregonada i més primigènica en l’atracció que exerceix el simbolitzat com a font de vida, de bellesa, de pau i de justícia sobre l’ésser humà. Perquè només si en el trajecte humà, en la història, va posant-se èticament en relleu la connaturalitat entre el subjecte humà i el terme vers on apunta el símbol, pot haver-hi unes accions èticament correctes. Algunes tradicions religioses han designat aquest procés amb el terme *conversió (metanoia)*¹⁴. Segons la nostra opinió, l’acció èticament correcta s’inscriu en el procés de guarició del subjecte humà -en sigui o no en sigui conscient (vegeu *Mateu 25, 31-46*)-, la qual, malgrat l’ambigüitat que sempre acompanya el trajecte existencial de l’ésser humà, consisteix en “termes terrestres” en això que algunes tradicions místiques han anomenat el *desviure’s per l’Altre* (el *descentrar-se*), com una manifestació de la seva indisponibilitat i incondicionalitat (transcendència), del seu ser, en cada cas, un u sense dos. L’acció èticament correcta com a resposta a l’atracció del simbolitzat sobre l’ésser humà és un procés de guarició d’aquest perquè, en l’entrellat de la vida quotidiana, fa possible que l’*implícit* esdevingui *explícit*, encara que sigui un explícit no concretat d’acord amb les pautes de l’*establishment* eclesial i/o laic. Les tradicions místiques acostumen a considerar que “l’explícit” (“l’exotèric”) deixat a la seva pròpia dinàmica expressa justament allò que en realitat no és l’ésser humà, perquè es tracta d’un conjunt de meres “aparences”, gairebé d’una mena de barroització epifenomènica de la totalitat de la realitat, és a dir, d’un reguitzell de “formes” autònomes sense cap vinculació real amb els continguts. Amb “l’implícit” (“l’esotèric”), en canvi, s’esdevé alguna cosa completament diferent, ja que, mitjançant la conversió (les tradicions platòniques parlaran de *redditus*), es va revelant el parentiu profund i, molt sovint, amagat entre l’ésser humà i el simbolitzat o, com afirmen algunes tradicions, es tracta del fet que l’implícit, que inhabita en les pregoneses de tot home i de tota dona, esdevingui conscient en la consciència del subjecte humà. De cap manera no pretenem insinuar l’anul·lació de “l’explícit” (“l’exotèric”) a favor d’una comprensió «espiritualista» de l’existència huma-

¹⁴ Creiem que no hi ha una fonamentació apriorística de l’ètica, sinó que, tot situant-nos en l’òrbita de Ludwig Wittgenstein, l’ètic se situa en l’àmbit del *mostrar (zeigen)*, del “mostrar-se testimonial”, és a dir i per damunt de tot, del *testimoniatge*.

na. Des de diverses perspectives, això ens sembla summament perillós i deshumanitzador (“pèrdua de l’espai i del temps *antropològics*”). Allò que proposem és de subratllar la funció imprescindible de l’esotèric com a impulsor incansable del “desig que roman sempre desig” (Bloch) per tal que el *transcendent*, és a dir, *Déu* i el *proïsme*, pugui esdevenir l’objectiu prioritari de la *responsabilitat* de l’ésser humà.

Ací s’insinuen tres qüestions que, segons que em sembla, són de la màxima importància, encara que, en aquest context, no podem analitzar-les com caldria. La *primera*: la problemàtica a l’entorn del dring autènticament *religiós* de tota acció èticament correcta (i, naturalment, caldria referir-se a la complicada qüestió “què és la religió”). La *segona*: l’acció èticament correcta com a cas exemplar del “bon ús dels símbols”. La *tercera*: la relació transcendència - immanència en l’acció èticament correcta com a conseqüència immediata del “bon ús dels símbols”.

Però -i això, malauradament, és una experiència molt comuna en la història de totes les religions i de totes les cultures- també hi ha un “mal ús dels símbols”, que és un desencadenant de la presència no diré del mal com a entitat diferenciada i amb uns trets de caràcter personal, sinó de situacions, comportaments, coaccions i desajustaments *malèfics*. Per això, tant a nivell individual com col·lectiu i des d’una perspectiva antropològica, em sembla molt més oportú de referir-se a les «estratègies del mal» que no pas al «mal» com a terme abstracte i substancialment caracteritzat. No hi ha dubte que analitzar el “mal ús dels símbols” en el si de la cultura occidental seria una empresa necessària i molt alligonadora, ja que ens permetria de copsar l’abast d’aquelles situacions malèfiques que han estat induïdes a través d’una aplicació perversa i deshumanitzadora de la “capacitat simbòlica” de l’ésser humà, la qual mai no pot deixar de ser, tant en positiu com en negatiu, un dels atributs majors de l’*ambigüitat* com a factor de la seva constitució més íntima i característica.

Un aspecte d’aquesta problemàtica a l’entorn de les estratègies del mal que, segons que em sembla, té un interès molt particular és el llenguatge i les retòriques simbòliques de l’*amenança* que, concretament, es fa per mitjà de la guerra i, en general, a partir de tota mena de confrontacions bèl·liques i psicològiques a nivell internacional, nacional, familiar, laboral, escolar, etc. És un fet indubtable que, tant a nivell social com psicològic, les expressions simbòliques no sols acompanyen les guerres en un sentit estricte i tots els altres usos de mitjans de força, sinó que llur programació, sovint com a mer disseny prospectiu de les possibles “estratègies del mal”, també es troba de ple dins l’àmbit d’un sinistre joc simbòlic. Potser la base simbòlica d’algunes modernes teories sobre el manteniment de la pau, que tenen en l’amenança i en la por que provoquen llur força dissuasiva,

sigui un aspecte no gens menyspreable del “mal ús dels símbols” com un dels aspectes més rellevants i negatius de les “estratègies del mal”. En aquests casos, els símbols, mitjançant “processos d’anticipació”, serveixen per a desencadenar sentiments de desorientació, d’angoixa i de temença en els individus i en les col·lectivitats per mitjà d’una anticipació simbòlicament efectiva dels “desastres de la guerra” i de la “sort que espera als vençuts”¹⁵. En aquest cas, es dona una “presentació” *simbòlicament* teatralitzada d’allò que *després* serà la realitat dels fets: hi ha sens dubte una escriptura anticipada de la història per part dels vencedors i de la terrible sort que espera als vençuts. De la mateixa manera que el “bon ús dels símbols” fa possible, *in statu viae* (en i per mitjà de les “històries” i les narracions de l’ésser humà, per tant), una anticipació de la *vita beata*, el “mal ús dels símbols” és el factor imprescindible per a la construcció de *l’infern* com una mena de “normalitat quotidiana” que *ja* ha estat simbòlicament anticipada per la propaganda i les amenaces.

Ací, naturalment, caldria desenvolupar un aspecte de la temàtica que tan sols puc esmentar sense poder considerar-la amb la profunditat que es mereixeria. Em refereixo a la qüestió del “mal ús dels símbols” i de la “propaganda”. Segons la nostra opinió, l’anàlisi del *demoníac* en el sentit de Paul Tillich (“Das Dämonische”)¹⁶ permet de copsar d’una manera molt directa els mecanismes que col·laboren en la constitució de l’angoixa humana com a producte bord i capgirat de la capacitat simbòlica de l’home. En efecte, d’una manera molt calculada i per-

¹⁵ Crec que aquí es troba justament l’enorme força de les tesis “sobre el concepte d’història” de Walter Benjamin. Vegeu-ne l’excel·lent comentari de M. Löwy, *Walter Benjamin: Avertissement d’incendie. Une lecture des thèses “Sur le concept d’histoire”*, París, PUF, 2001.

¹⁶ “La idea del demoníac és l’expressió mítica d’una realitat, que es trobava en el centre de l’experiència de Luter i de la de Pau, i que es refereix al poder estructural i, per això mateix, inevitable del mal [...] (nosaltres emprem el símbol poderós del demoníac) com una estructura del mal més enllà de la força moral de la bona voluntat, que provoca tragèdia (*Tragik*) justament a causa de la conjunció inseparable de bé i de mal en tot acte humà” (P. TILlich, “Die protestantische Ära” [1948], a *Id.*, *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I* (GW VII), Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1962, p. 20-21). Sobre la comprensió que té Tillich del símbol, vegeu especialment P. TILlich, “Das religiöse Symbol”, a *Id.*, *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie* (GW V), Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1964, p. 196-212; *Id.*, “Das Wesen der religiösen Sprache”, a *id.*, p. 213-222; *Id.*, *Teología sistemática. III: La vida y el espíritu, la historia y el reino de Dios, Salamanca, Sígueme*, 1982, esp. pp. 131-136 (“El diví i el demoníac”), que és segurament l’exposició més madura d’una problemàtica omnipresent en tota la producció del genial teòleg alemany. Un deixeble de Tillich que va desenvolupar en clau psicològica les seves idees fou Rollo May. Vegeu, sobre aquest autor, l’estudi S. A. DIAMOND, *Anger, Madness, and the Daimonic. The Psychological Genesis of Violence, Evil, and Creativity*. Foreword by Rollo May, Albany (NY), State University of New York, 1996.

versa, la constitució dels moderns ministeris de propaganda com a quelcom d'essencial per a la conquesta i l'exercici del poder (un cas paradigmàtic, però no pas l'únic, seria el de Goebbels) constitueix una de les plasmacions més actuals i efectives de les "estratègies del mal".

Durant tota la seva vida, Paul Tillich, a partir de la seva comprensió de l'home com a ésser fonamentalment *ambigu*, va ser molt sensible a les diverses "estratègies del mal" que, sempre i arreu, en funció de les possibilitats expressives i axiològiques pròpies de cada cultura concreta, han assetjat el pensament, l'acció i els sentiments de l'ésser humà a causa de la seva imprescriptible necessitat de manejar artefactes simbòlics. Però, sobretot, a partir dels profunds capgiraments polítics, socials, culturals i religiosos que van imposar-se d'una manera molt àmplia a Europa a partir de la finalització de la primera guerra mundial (1918) i que van intensificar-se durant els anys trenta, el "mal ús dels símbols" com a aspecte central de la propaganda va adquirir unes dimensions i va obtenir uns resultats que fins aleshores eren senzillament inimaginables. Aquestes "estratègies del mal", centrades d'una manera molt directa en les diverses retòriques propagandístiques d'aquell temps, van ser una de les causants més importants de l'emmalaltiment individual i col·lectiu que va tenir lloc en la societat occidental dels anys trenta, en particular en l'alemanya. En les seves reflexions, a partir de 1918 (finalització de la Primera Guerra Mundial), el pensador alemany no parla del "satànic", sinó del "demoniàc" per tal de referir-se a l'ambigüïtat que és concomitant a l'ésser humà com a *capax symbolorum*. De fet, la "demonia" (*Dämonie*) consisteix en:

"l'elevació d'alguna cosa que és provisional en quelcom d'incondicional: això és, en realitat, el servei als ídols. Quan alguna cosa finita, que en si mateixa és bona, demana una exigència infinita, esdevé dolenta; més encara: es converteix en un ídol i, finalment, en un dimoni"¹⁷.

En un altre indret, Tillich manifesta que "el demoniàc" és "l'exigència d'un ésser finit [que vol] ser infinit i amb una grandesa (*Grösse*) divina"¹⁸. Amb molta contundència, el teòleg alemany va

¹⁷ P. TILICH, cit. W. SCHÜSSLER, *Jenseits von Religion und Nicht-Religion. Der Religionsbegriff im Werk Paul Tillichs*, Frankfurt a. M., Athenäum, 1989, p. 97. Cal fer notar que l'expressió "servei als ídols" emprada per Tillich és simètrica a l'expressió "servei a Déu" (*Gottesdienst*), que és la forma comunament admesa en els protestantismes per a referir-se a la praxi litúrgica de les comunitats cristianes.

¹⁸ P. TILICH, cit. SCHÜSSLER, *o.c.*, p. 96. Cal deixar constància que Tillich veié en la religió l'àmbit en el qual, d'una manera més eminent, podia manifestar-se el demoniàc en l'home i les institucions.

posar en relleu que allò que caracteritza l'home com a ésser finit és l'ambigüitat, és a dir, l'estranya i insuperable mescla de "positiu" i de "negatiu". El demoníac era justament la pretensió d'aquest ésser singular que es caracteritzava justament per ser una "unitat doble" que, paradoxalment, era capaç d'actuar creadorament (*schöpferisch*) i destructivament (*zerstörerisch*). El demoníac, per tant, no és la simple negativitat, ja que, d'acord amb l'opinió de Tillich, antropològicament parlant, allò que és simplement negatiu no té cap mena de sentit ni d'importància, sinó que el demoníac és una "forma de negativitat" que viu, es determina i s'aferma a partir d'allò que és positiu. O, dient-ho d'una altra manera: el demoníac és una resolució *en negatiu*, destructivament, per tant, de l'ambigüitat com a "estat natural" insuperable de la condició humana. D'una manera molt especial, tal com ho posen en relleu les innombrables històries de la humanitat, els símbols esdevenen vehiculacions del demoníac quan, o bé ells mateixos com a "materials simbòlics", o bé els qui els empen, pretenen ocupar el lloc del simbolitzat; aleshores esdevenen uns ídols terribles i perillosos que provoquen les majors i més inhumanes aberracions. Per això Tillich pot afirmar que el servei als ídols (*Götzendienst*) és "l'absolutització dels símbols del sagrat i de la seva identificació amb el mateix sagrat"¹⁹.

80

Per a Tillich, els àmbits on "el demoníac" ofereix un nombre més gran i més perillós de casos per a les "estratègies del mal" són la *religió* i la *política*, justament perquè són els dos àmbits en els quals la capacitat simbòlica de l'ésser humà, tant en positiu com en negatiu, ateny les pregoneses més decisives i determinants de la seva humanitat (o inhumanitat), és a dir, la seva interioritat i la seva exterioritat constitutives. Ací hauríem de portar a terme una anàlisi exhaustiva de la praxi simbòlica a l'entorn del binomi "religió - política" tal com, des d'antic, ha estat configurat certament amb fisonomies molt diverses en la nostra cultura. En aquest treball, potser ens serien d'un gran ajut les reflexions d'Eric Voegelin, antic professor de sociologia de la Universitat de Viena, deixeble de Max Weber i amic d'Alfred Schütz, el qual, en el seu opuscle *Die politischen Religionen (Les religions polítiques)* (abril de 1938), va posar en relleu que el nacionalsocialisme era un dels productes més acabats i més consistents de la perversió de la comunitat humana i, correlativament, del símbol de Déu²⁰.

¹⁹ TILlich, "Das Wesen der religiösen Sprache", ja citat, p. 218.

²⁰ E. VOEGELIN, *Die politischen Religionen*. Hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Peter J. Opitz, Munich, Wilhelm Fink, 1993. Vegeu sobre aquesta problemàtica el nostre estudi *Religió i política*, Barcelona, Fragmenta, 2014.

Segons el nostre parer, la “societat terapèutica” a la qual hem alludit en començar aquesta exposició pot ser considerada com una mena de reacció col·lectiva -certament també marcada per l’ambigüitat, que és una condició ineludible de l’existència humana, i per l’empremta del “mercat”- a l’ús que les societats modernes han fet -i encara fan- de la capacitat simbòlica que és consubstancial a la condició humana com a tal. En aquesta exposició no es tractava pas d’oferir uns resultats encara bastant incerts, sinó més aviat d’insinuar unes pistes d’anàlisi i de reflexió sobre alguns dels aspectes més rellevants de la praxi antropològica, com poden ser, per exemple, les diverses coimplicacions entre simbolisme, salut (i/o malaltia) i la indefugible presència del mal en l’entrellat de les relacions humanes. L’ésser humà, per a bé i per a mal, mai no pot prescindir de la seva capacitat simbòlica com a dada *estructural*, coextensiva com el llenguatge o la religió al fet de ser -potser millor: d’anar esdevenint-home. Però, amb la mateixa força, cal afirmar que mai tampoc pot deixar d’existir en i des del si d’una tradició molt concreta i d’unes “històries” realment peculiars, amb les seves possibilitats i amb les seves limitacions, la qual cosa significa que constantment es troba immers en l’*ambigüitat*, en la corda fluixa entre salut i malaltia, sense poder-se aïllar de les estratègies del mal; del mal que experimenta i del mal que ocasiona. L’home és un ésser la determinació més decisiva del qual li ve donada per la qualitat de les seves *relacions* com a realitats que es fan i es desfan, que es guareixen i es malmeten, que s’intensifiquen o es dilueixen, en les innombrables *històries* dels individus i dels grups humans, les quals són el camp abonat del simbolisme, de la salut, de la malaltia, del bé i del mal, de l’apropament o de l’allunyament al proïsme.

Per dir-ho d’una manera molt breu: tant en relació amb la transcendència com des del punt de vista de la immanència (sense oblidar la seva complicació en tots els nivells de l’existència humana), la plasmació simbòlica del *cel* i/o de l’*infern* en l’horitzó humà, no sols com a realitats antropològiques ideals, sinó primordialment com a formes concretes d’existir i relacionar-se en la vida quotidiana, depèn d’una manera molt directa, respectivament, del “bon ús” o del “mal ús dels símbols”.

Lluís Duch
Antropòleg
Monjo del Monestir de Montserrat (Barcelona)

[Article aprovat per a la seva publicació el febrer de 2014]