

EMPARAULAR EL MÓN

EL PENSAMENT ANTROPOLÒGIC
DE LLUÍS DUCH

A cura de Joan-Carles Mèlich, Ignasi Moreta i Amador Vega

INTRODUCCIÓ AL PENSAMENT DE LLUÍS DUCH: EL TREBALL DEL SÍMBOL

Joan-Carles Mèlich

La religió és l'art dels no-creadors.

RAINER MARIA RILKE

*Nuestra vida es un relato muy parecido
a una novela policíaca,
porque no sabemos el final
ni quiénes son el «bueno» y el «malo».*

LLUÍS DUCH

NO TINDRIA GAIRE SENTIT, em sembla, resumir en poques pàgines el pensament de qui, sens dubte, és un dels pensadors més singulars i estimulants de l'àmbit hispànic. No en tindria, en primer lloc, perquè l'obra de Lluís Duch no és sols filosòfica (o antropològica, com a ell li agrada anomenar-la) sinó també *narrativa*. Tal com Duch s'en-carregarà tot sovint de recordar, citant el seu mestre Ernst Bloch, «una bona filosofia és aquella que té argument», i la de Duch en té. Per això és imprescindible llegir-lo directament, per poder *sentir-lo* en tota la seva riquesa, intensitat i complexitat.

Però, en segon lloc, resumir les idees del nostre autor, aquí i ara, suposaria un acte d'arrogància per part meva, perquè la seva obra desborda qualsevol intent de síntesi. Cal tenir present que el seu pensament ha estat i està sent utilitzat més enllà de l'àmbit estrictament acadèmic, i que ha trobat ressò en les reflexions d'alguns pedagogs, comunicòlegs, juristes, filòsofs morals, filòsofs de la religió, entre altres.

Dit això, el que intentaré en les pàgines següents és mostrar quina és, al meu entendre, la novetat del pensament de Lluís Duch —especialment en el terreny que em resulta més conegut, el de l'ètica—, perquè si la seva obra té interès és sobretot per la capacitat que té de *suggerir* nous àmbits de reflexió en territoris inexplorats o almenys que no s'havien explorat com ho ha fet ell.



Està 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 utilitzen... Quan un llegeix Heidegger o Wittgenstein, contempla un quadre de Picasso o de Rotkho, se submergeix en una pel·lícula de Bergman o de Tarkovski, escolta una simfonia de Mozart o de Beethoven, és capaç de reconèixer-ne immediatament l'autor. Els «grans» creen un univers; els petits es limiten a reproduir —a vegades ni tan sols això— el que altres han dit o pensat. 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. Les seves «ca-

tegories» són fàcilment distingibles: *logomítica, estructura, història, emparaulament, transmissió, ambigüitat, teodicea pràctica, condició adverbial, estructures d'acollida, praxis de domini de la contingència...*

D'entre totes, diria, per començar, que n'hi ha una que posseeix una rellevància especial i que, per aquesta raó, l'hem utilitzada com a títol d'aquest llibre: *emparaulament*. De ressonàncies rilkeanes —caldria recordar que Rainer Maria Rilke és el poeta de capçalera de Duch (vegeu, en aquest sentit, el treball d'Amador Vega en aquest mateix volum)—, *emparaular* és la tasca dels éssers humans en els seus mons. *Emparaular* és fabricar «semàntiques cordials», invertir en processos de cosmització, processos que, tot s'ha de dir i tornaré a aquesta qüestió més endavant, no podran evitar mai l'amenaça del caos.

L'ésser humà viu emparaulant el seu món, és un *emparaulador de mons*. No és possible una vida humana i humanitzadora sense configuració ni expressivitat, sense la creació d'aquests àmbits semàntics de cordialitat. És evident que cap de nosaltres no pot viure en un entorn plenament caòtic, però també és cert que tampoc no ho podria fer en un de totalment còsmic. Els processos d'*emparaulament del món* no poden ser definitius; en altres paraules, mai no es pot exorcitzar l'amenaça del caos, de l'inhumà, de la *contingència*. Per això, l'antropologia de Duch atorga una rellevància especial a la *provisionalitat*.

Per comprendre el sentit d'aquesta noció serà necessari oferir un petit tomb per alguns dels autors que han configurat i continuen configurant l'univers antropològic del nostre

¹ Vegeu *infra*, p. 215-232.

autor. En primer lloc, caldria mencionar Helmuth Plessner. La idea central de Plessner es pot formular de manera aforística: *l'ésser humà és un ésser excèntric*. Aquesta és una tesi que Duch farà seva explícitament en el primer volum de la seva *Antropologia de la vida quotidiana*, titulat *Symbolisme i salut*, i a la qual va dedicar un capítol sencer.²

Seguint el gran antropòleg alemany, Duch sosté que l'humà, a diferència de la gran majoria d'animals, és un ésser que viu en un univers en què no està mai integrat del tot. És *estructural* a tota vida humana (o inhumana, perquè cal recordar que per Duch sempre que apareix l'humà també apareix, a la manera d'una presència inquietant, la possibilitat de l'inhumà), una tensió entre el *centre* i la *perifèria*, entre el *natural* i el *cultural*, entre la *persistència* i el *canvi*, entre la *referència* i la *pèrdua*. Vivim una mica extraviats. I caldria subratllar aquest «una mica». Una vida totalment extraviada no és suportable, com tampoc no ho és una de completament integrada, sense fissures, sense esquerdes ni espais ombrívols.

L'*emparaulament* és l'intent de tot ésser humà, en tant que és cultural, de viure aquesta condició excèntrica o, en altres paraules, de *cosmitzar* l'entorn. Tot i saber que està fora de les nostres possibilitats establir un entorn plenament cordial, els éssers humans no podem sinó configurar *praxis de domini de la contingència* per poder habitar el món, un habitar que, cal insistir en això, mai no podrà exorcitzar l'amenaça del caos, de la violència, de la bel·ligerància, del

² Una tesi que Helmuth Plessner desenvolupa a *Die stufen organischen und der mensch* ('Els estadis de l'orgànic i l'home'). (No n'hi ha traducció ni al català ni al castellà.)

sofriment, de la mort... , perquè —dit en termes de Duch— la *contingència* és ineludible.

En aquest procés d'*emparaulament* del món, condició de possibilitat de l'habitar humà, el *símbol* —i, per consegüent, els relats simbòlics (els *mites*) i les accions simbòliques (els *ritus*)— porta a terme un paper fonamental. Atesa la finitud constitutiva de tot el que és humà, el procés d'emparaulament del món o, el que és el mateix, de *construcció simbòlica* de la realitat, no pot ser definitiu. No estem mai del tot situats o integrats en el nostre entorn. El nostre és un existir *in statu via* i no hi ha cap possibilitat que l'emparaulament es doni una vegada per totes, així com tampoc no pot ser exclusivament mític o exclusivament lògic. O, millor dit, sí que és possible un emparaulament així, només lògic o només mític, però, en aquest cas, habitarem en un univers totalitari, perquè el totalitarisme, sigui quina sigui la forma històrica que adopti, consisteix sempre en un final de trajecte canònic, en un *final de partida* (Beckett), en l'imperi d'un discurs *únic* a través del qual s'intenten regular tots els àmbits de l'existència humana. Tant el monolingüisme com el monomítisme constitueixen, segons Duch, els atributs principals de qualsevol tipus de dictadura.

L'*emparaulament del món* està íntimament relacionat, doncs, amb el *treball amb el símbol*. De fet, es podria dir que, en definitiva, *és el símbol el que possibilita que el món pugui ser emparaulat*.³ A vegades —en Duch no es pot oblidar que l'ambigüitat té un paper fonamental— hi ha sím-

³ Aquí apareix l'influx d'un altre dels pensadors que han configurat l'elenc bibliogràfic particular de Duch. Em refereixo a Hans Blumenberg.

bols que salven, i a vegades n'hi ha que maten.⁴ A diferència del *signe*, caracteritzat per la seva *univocitat* (perquè el signe significa el que significa i res més que el que significa),⁵ el símbol és *equivoc*, el símbol sempre significa *més*. Mentre que el signe apunta al *significat*, el símbol es refereix al *sentit*. Per això una hermenèutica simbòlica es caracteritza pel fet que no pot ser clausurada, perquè no pot assolir mai el sentit últim, ja que pel que fa al sentit res ni ningú no té l'última paraula, perquè en el territori del sentit ens anem movent en el que és penúltim. En altres paraules, perquè si el sentit del símbol es clausurés, es convertiria en *ídol*. De fet, es podria llegir l'obra de Lluís Duch com un combat intens contra totes les formes d'*idolatria*, en tots els sentits d'aquesta paraula: religió, moral, polític, pedagògic...

Un *ídol* és un símbol que ha deixat de ser equivoc, que s'ha convertit en una presència *total*.⁶ Si el símbol és «alguna cosa» (un objecte, una imatge, una paraula...) que fa *mediatament* present el que està *immediatament* absent i que sempre manté una dimensió d'«absència», l'ídol es caracteritza perquè ja *no hi ha absència*. Per a la vida humana, atesa la seva finitud ineludible, la immediatesa és impossible. No

⁴ «El símbol, per al millor i per al pitjor, és l'element central i imprescindible no tan sols de les cultures humanes, sinó també de la vida quotidiana d'homes i dones.» Lluís DUCH, *Religió i comunicació*, Fragmenta, Barcelona, 2010, p. 165.

⁵ «El signe és sempre pràctic, concret i allunyat de qualsevol ambigüïtat.» *Ibid.*, p. 176.

⁶ «Un ídolo lo es porque no remite a nada más allá de sí mismo: una representación absolutizada, hablando con propiedad. Lo positivo de cualquier representación es que *remite a*, y por tanto actúa en clave simbólica.» Albert CHILLÓN, *La condición ambigua. Diálogos con Lluís Duch*, Herder, Barcelona, 2011, p. 37.

podem eludir les *mediacions* infinites, les traduccions eternes i inacabables. Necessitem intermediaris i traductors no solament entre cada un de nosaltres i la resta sinó també entre nosaltres mateixos. No es pot assolir, antropològicament parlant, un present que sigui del tot present, perquè una cosa així significaria la *mort*.

Com veurem més endavant, tota l'antropologia de Lluís Duch té unes conseqüències ètiques i polítiques ben clares. La reflexió que fa sobre el símbol, el signe i l'ídol no és una mera reflexió teòrica, sinó que serveix al nostre autor per configurar una mena de *filosofia pràctica* que ha trobat ramificacions en àmbits tan decisius i importants com ara la religió, la comunicació i la pedagogia, per citar-ne només alguns. Del seu treball sobre el símbol Duch conclou que la bona o mala instal·lació dels homes i les dones en els seus mons depèn de la forma que adopti el seu emparaulament.⁷ Hi ha simbòliques infernals, idolàtriques, que, a vegades, adopten màscares paradisiàques. Pel nostre autor, com ha repetit en múltiples ocasions, la *finitud* estructural dels éssers humans fa impossible l'accés al paradís. Aquest, en conseqüència, només pot tenir la forma de paradís perdut o paradís desitjat, però no pot ser mai un paradís trobat. Per tant, també és necessari protegir-nos d'aquells que pretenen conduir-nos pel bon camí. En Duch, com en Nietzsche o en Machado, «no hay camino, se hace camino al andar».

Si hi ha una inevitabilitat de la simbolització és perquè els éssers humans no podem obviar l'*experiència de la contingència*. Aquesta és una altra de les categories fonamentals

⁷ No s'hauria d'oblidar que el primer volum de l'*Antropologia de la vida quotidiana* porta per títol *Simbolisme i salut*.

del pensament de Lluís Duch que cal aclarir per poder comprendre la seva fecunda filosofia pràctica. Hem de posar en relleu dues coses: la mateixa noció de *contingència* i el fet que la contingència sigui una experiència.

Tradicionalment, en filosofia s'ha entès per *contingent* el contrari de *necessari*, és a dir, 'el que és però podria no ser'. Ara bé, sense negar aquesta accepció del terme, cal dir que, per Lluís Duch, la *contingència* es refereix bàsicament a 'l'indisponible de l'existència humana', a totes aquelles situacions que no es poden solucionar amb el coneixement que posseeixen els experts o, com li agrada dir recolzant-se en Hermann Lübbe, «que es resisteixen a qualsevol forma d'Il·lustració».⁸ La violència, el sofriment, el mal, la mort..., són situacions en les quals no podem acudir a cap manual que ens digui com hem d'actuar, què podem dir o fer, són situacions en què ens quedem perplexos i que no ens deixen mai la consciència tranquil·la, perquè no comptem amb referents que ens serveixin de punts de suport.⁹

La contingència és una experiència ineludible que *no es pot resoldre*, però que *ha de ser dominada* d'una manera o altra per poder continuar vivint. Evidentment, qualsevol

⁸ Lluís Duch sempre acostuma a citar l'obra de Hermann Lübbe, *Religion nach Aufklärung* ('Religió després de la Il·lustració').

⁹ «Son expresiones de la contingencia aquellas situaciones humanas que no pueden adquirir sentido por mediación de las transformaciones que son inherentes a la creatividad y actividad humanas; se trata, en definitiva, de aquellas situaciones sobre las cuales no puede expresarse nada que sea concluyente e irrefutable. Puede afirmarse que la contingencia tiene que ver con lo indisponible de la existencia humana, con lo directamente relacionado con el nacimiento y la muerte del hombre y con las insoslayables acotaciones de la libertad humana.» Lluís DUCH, *La educación y la crisis de la modernidad*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 19.

forma de domini de la contingència no podrà ser més que *provisional*, ja que, si no fos així, ens trobaríem en un final de trajecte, en un estat paradisiac, i, com ja hem vist, això no sols és antropològicament inviàble sinó que, a més, conduiria a un estat totalitari, a un univers infernal.

Aquest és el lloc en què Lluís Duch introdueix una altra de les nocions que, segons el meu parer, resulta fonamental per comprendre la seva antropologia: la de la *teodicea pràctica*. Tant la religió com l'educació són teodicees pràctiques o, el que és el mateix, pràctiques de domini (provisional) de la contingència. Una teodicea pràctica és una forma d'emparaular el món, l'experiència, les situacions de la vida quotidiana, de manera que resultin vivibles, suportables... Sabem que no podem habitar un espai i un temps plenament còsmics, però tampoc no és possible viure en un univers radicalment caòtic. En l'obra de Duch, *teodicea* significa senzillament una teràpia contra el que ens sembla indomitable, contra la contingència. Així, *teodicea* i *contingència* es remeten mútuament, es *compensen*. Com que la contingència és ineludible, la teodicea és imprescindible, i aquí és on apareixen les *estructures d'acollida*.

En la seva monumental *Antropologia de la vida quotidiana*, Duch s'ocuparà d'aquestes *estructures*. De fet, aquesta obra tan llarga es podia haver subtitulat amb una cosa així com *Fenomenologia de les estructures d'acollida: crisi i funció*. I la tesi que hi exposa és clara: la *família*, la *ciutat* i la *religió* exerceixen una funció teodiceica.

Una de les primeres ocasions en què el nostre autor introdueix la noció d'*estructura d'acollida* en relació amb la de *teodicea pràctica* és en les conferències pronunciades l'any 1996 a la Universitat Ramon Llull i que es recullen en una

obra de gran interès per comprendre el desenvolupament de la seva obra: *La educación y la crisis de la modernidad*.¹⁰ Aquí Duch sosté que una *teodicea pràctica* és el conjunt de representacions, actituds i sentiments que l'èsser humà exerceix a la seva vida per superar les situacions límit, els atzucacs en què l'atzar de l'existència el situa sovint. I és en relació amb la *teodicea pràctica* que es defineixen les *estructures d'acollida*. Aquestes, diu Duch, constitueixen el marc a l'interior del qual l'èsser humà pot posar en pràctica les teodicees que li permeten configurar *praxis de domini de la contingència*.¹¹ És evident que tals estructures tenen una funció *compensatòria*.¹² Han d'«alleugerir» la pesantor insuportable de les situacions límit.

És important tenir en compte que en una obra recent, *Religió i comunicació*, Duch posarà explícitament en relació quelcom que ja estava implícit en els seus estudis anteriors, a saber, la relació entre les *estructures d'acollida* i l'*emparaulament del món*. En aquest llibre escriu que la tasca de les estructures no és altra que possibilitar que els éssers humans puguin emparaular-se a si mateixos així com la realitat en què viuen.

¹⁰ DUCH, *La educación y la crisis de la modernidad*, p. 11: «Esto equivale a decir que consideramos la antropología de la educación como aquella teodicea práctica que el niño y el adolescente deberían ir interiorizando desde la más tierna infancia a fin de ir adquiriendo la aptitud suficiente para superar las “tendencias caotizantes” que jamás dejarán de presentarse, a nivel individual y colectivo, a lo largo de su vida.»

¹¹ *Ibid.*, p. 27. Aquesta és una idea que recupera literalment en la introducció general que apareix en l'edició castellana del primer volum de l'*Antropología: Simbolismo y salud*, Trotta, Madrid, 2002, p. 13.

¹² Em sembla que aquí es pot observar l'influx que té en l'obra de Lluís Duch un altre filòsof alemany, important però per desgràcia encara poc conegut: Odo Marquard.

Sense elles i, per tant, sense l'*emparaulament* conseguint, la vida no es podria convertir mai en una vida *humana*. Cal anar en compte aquí perquè, per Duch, «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.¹³

La teodicea pràctica ens conduirà ineludiblement tant a la qüestió ètica com a la política. De fet, el nostre autor ja s'havia ocupat de la relació entre «religió» i «política» en els dos últims volums de la seva *Antropologia*, titulats *Armes espirituals i materials*. Potser es podria dir que és aquí el lloc des d'on es comença, almenys de manera explícita, a configurar una mena de «crítica de la raó religiosa» que assolirà la seva màxima expressió en una de les obres principals de Duch, *Un extraño en nuestra casa* (2007).

Si fins ara s'havia estudiat la qüestió ètica des d'una perspectiva antropològica, ara es farà el mateix des de la religio-sa. En altres paraules, a *Un extraño en nuestra casa* hi ha una idea central que es va desenvolupant al llarg de les seves més

¹³ A *Religió i comunicació* Duch s'ocupa d'un aspecte decisiu pel que fa a la qüestió de la teodicea: em refereixo a la importància de la narració i del narratiu. Cf. Lluís DUCH, «Narració i comunicació», dins *Religió i comunicació*, p. 237-290. En aquest sentit també caldria recordar la importància que té per a ell la literatura i, en especial, la *novella* (Robert Musil, Joseph Roth, Elias Canetti, Thomas i Heinrich Mann), així com la *novella* policíaca (Patricia Highsmith, P. D. James, Ian Rankin, Ruth Rendell, Chester Himes) i, fins i tot, la *novella* humorística britànica (especialment David Lodge). Em sembla que no es pot comprendre l'obra del nostre autor en tota la complexitat que té si no s'atén a aquests novel·listes. Cf., per exemple, Lluís DUCH, «Literatura i crisi», dins *L'enigma del temps. Assaigs sobre la inconsistència del temps present*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1997, p. 135-158.

de cinc-centes pàgines, i que Duch agafa del teòleg luterà alemany Dietrich Bonhoeffer.¹⁴ Una idea que, al seu torn, es converteix en una de les tesis centrals no solament d'aquest llibre sinó de tota l'obra del nostre autor: *Déu no és un a priori metafísic sinó un a posteriori ètic*.

En primer lloc caldria tenir molt en compte que Duch no està en contra de les preguntes metafísiques, sinó de les respostes. Dit d'una altra manera, és estructural a la condició humana el fet de plantejar-se preguntes fundacionals (*Grundfragen*): ¿D'on vinc? ¿Quin sentit té la meua vida? ¿Per què he de morir i per què moren les persones que estimo? Aquestes qüestions són ineludibles i estructurals, perquè sempre que un ésser «humà» habiti un espai i un temps se les formularà *inevitablement*. Ara bé, una altra cosa ben diferent són les respostes metafísiques. Perquè potser es podria afirmar que l'ésser humà és un animal que es fa preguntes que no pot respondre.¹⁵ De tota manera, Duch no ha negat mai, almenys que jo sàpiga, la possibilitat de respondre a aquestes preguntes, sinó només el fet de la impossibilitat d'una resposta *definitiva*. Ens formulem preguntes (fundacionals) que no podem respondre una vegada per totes, malgrat que sí que ho podem fer d'una manera provisional. Qualsevol resposta *clara i distinta* ens situaria a les portes del fonamentalisme.¹⁶

¹⁴ Cal recordar que Lluís Duch traduí i prologà l'obra fonamental de Bonhoeffer, *l'Ètica*.

¹⁵ Jo diria que si hi ha alguna cosa de Kant en l'obra de Duch és aquesta idea que, com tothom sap, apareix a l'inici de la *Crítica de la raó pura*.

¹⁶ «Hom està convençut que les preguntes fundacionals, que decideixen sobre la vida i la mort, no tenen cap mena de resposta possible, perquè no hi ha cap fonament sòlid que es constitueixi en garant de llur versemblança.»

A *Un extraño en nuestra casa* la qüestió de Déu no es va abordar des de la pregunta metafísica, sinó des de la demanda i la resposta ètica. És per això que els passatges evangèlics més citats (i estimats) per Duch són Mt 25,40 i Lc 10,30, a partir dels quals desenvoluparà la seva idea central, la seva particular «crítica de la raó religiosa», a saber, que *el camí cap a Déu és impossible sense la mediació del proïsme*.¹⁷ En altres paraules, la relació que establím amb l'altre és la que ens indica la proximitat o la llunyania que tenim respecte a Déu.

És també la importància que el nostre autor atorga a l'ètica, i, per consegüent, a l'exterioritat, el motiu pel qual es mostra tan crític respecte a les *gnosis* de tots els temps, perquè aquestes, siguin del signe que siguin, es caracteritzen per la supressió de l'exterioritat. La gnosi converteix la salvació en un «assumpte privat» en què «l'altre és innecessari» i, a més, «el tiempo histórico ha de ser anulado porque es causa de conflicto y de atención a la exterioridad».¹⁸ Ens trobem, en definitiva, en una supressió de l'espai i del temps, i així es nega una característica fonamental de la vida: la *història*, amb totes les possibilitats que té, positives i negatives. Les gnosis no suporten el món, i han buscat la salvació des de la perspectiva de la individualitat i la interioritat, mitjançant l'eliminació d'una cosa que per Duch és insuprímible: *la resposta ètica*. Així, doncs, el nostre autor recupera la tesi

DUCH, «Literatura i crisi», dins *L'enigma del temps. Assaigs sobre la inconsistència del temps present*, p. 142.

¹⁷ Aquí caldria indicar l'influx que tenen en l'obra de Lluís Duch tota una sèrie de *filòsofs jueus*, com és el cas de Rosenzweig, Horkheimer, Levinas o Buber.

¹⁸ Lluís DUCH, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, 2007, p. 355.

de Dietrich Bonhoeffer: «Ni Déu sense el proïsme, ni el proïsme sense Déu.»¹⁹

Cal subratllar que aquesta «crítica de la raó religiosa» ve de la mà de l'ètica, que no s'ha de confondre amb la moral. Mentre que aquesta és un marc normatiu, un codi de drets i deures, la primera és una resposta responsable, una resposta *hic et nunc* i que, per tant, mai no es pot establir per endavant: «Por anticipado, no sabemos qué es lo cristiano, porque lo cristiano es respuesta a demandas y situaciones que solo pueden plantearse cuando los tiempos están maduros para ello.»²⁰

La moral normativitza l'acció, mentre que l'ètica és una resposta transgressora del que s'estableix en una situació ir-repetible. És evident que necessitem una moral per poder viure, i Duch, sens dubte, no ho ha negat mai. Però l'ètica no és la moral, sinó una decisió que apareix en el moment en què la normativa moral es mostra insuficient, en l'instant en què obrar per deure comportaria la inhumanitat que, dit sigui de passada, seria el que passaria si el «bon samarità», per exemple, complís amb els deures morals en els quals ha estat educat. Si el samarità és *bo* no és perquè actuï moralment sinó al contrari, perquè *no compleix les normes morals*, perquè és capaç de transgredir la seva moral. Per això Duch dirà que «lo ético debe ser subversivo».²¹

Aquesta visió ètica de la religió és molt propera a la d'Emmanuel Lévinas (recordem la noció de «rostre» [*visage*] a

¹⁹ *Ibid.*, p. 163.

²⁰ *Ibid.*, p. 177.

²¹ CHILLÓN, *La condición ambigua*, p. 116. Més endavant, a la p. 145, afegeix Lluís Duch: «Esto significa que la decisión ética es siempre una argumentación contra el sistema, contra lo establecido.»

Totalité e infinit), així com també a la definició que Max Horkheimer fa de *teologia* en una entrevista amb Helmut Gumni-or emesa l'1 de gener de 1971 a la Süddeutscher Rundfunk de Stuttgart: «Teologia —deia Horkheimer— significa aquí la consciència que aquest món és un fenomen, que no és la veritat absoluta, que no és l'últim. Teologia és —m'expresso conscientment amb molta cautela— l'esperança que la injustícia que travessa aquest món no sigui l'últim, que no tingui l'última paraula.» I, tot seguit, conclou Horkheimer: «[Teologia és] expressió d'un anhel, de l'anhel que el botxí no triomfi sobre la víctima innocent.»²²

En l'ètica de Duch hi ha una desconfiança enorme de les grans respostes, d'aquells sistemes (polítics, religiosos, morals, tecnològics, socials) que tenen la temptació de comprendre-ho tot, d'abastar-ho tot, de solucionar d'una vegada per totes la precarietat, l'ambivalència i l'ambigüitat. Com ja he dit abans, si alguna cosa queda clara en llegir qualsevol dels seus llibres és que Duch recela de qualsevol forma de «paradís trobat» perquè, per ell, el paradís sols es pot concebre com a «paradís perdut» o «paradís anhelat», però mai com a «paradís trobat», com un «final de trajecte», perquè una cosa així és, en el fons, ni més ni menys que una màscara per justificar alguna mena de pràctica totalitària, perquè per Duch hi ha alguna cosa que no és, des d'una perspectiva antropològica, negociable: la *finitud*.

Així, doncs, situar la finitud en un dels vèrtexs centrals d'un pensament, com és el cas que ens ocupa, significa adoptar un punt de vista que resulta sensible al circumstancial, si-

²² MAX HORKHEIMER, *Anhel de justícia. Teoria crítica y religión*, Trotta, Madrid, 2000, p. 169.

tuacional, provisional. Si hi ha finitud també hi ha, sempre, *perspectives*, o, dit d'una altra manera, en tot moment es diu el que es diu, es pensa el que es pensa, s'actua com s'actua... *des d'un punt de vista, des d'una situació, des d'un temps i un espai*. Aquesta és la idea bàsica que Duch agafa de la filosofia de Nietzsche.²³ *Perspectivisme* no és més que això: no és possible situar-se *al marge de* l'històric, adverbial, malgrat que això no significa que *tot* sigui històric, però *sí* que tot és en *una* història, en *un* trajecte històric, en *un* llenguatge. (En aquest sentit, des de les seves primeres obres, Duch parla sovint del seu «mètode» antropològic, que no és altre que l'intent de mantenir la «tensió» entre *l'estructural* i *l'històric*, això és, entre la permanència i el canvi.)²⁴

Apareix aquí, de nou, en un exercici de coherència filosòfica extrema, el *treball del símbol* al qual s'alludia en el títol d'aquest assaig. Perquè sempre que hi ha *símbol* (i l'animal humà és un *animal simbòlic*) també hi ha *mediació* i *perspectiva*, i, per tant, cal que hi hagi necessàriament —fins i

²³ «No cabe duda de que mi proceder está en deuda con el perspectivismo de Nietzsche, de quien aprendí que nuestra mirada antropológica —y todas las demás— se encuentra siempre local y biográficamente determinada.» CHILLÓN, *La condición ambigua*, p. 50.

²⁴ Cf. Lluís DUCH, *Ciencia de la religión y mito. Estudios sobre la interpretación del mito*, Publicacions de la Abadía de Montserrat, Barcelona, 1974. Aquesta és la seva tesi doctoral, i ja hi apareix, sota la forma d'una anàlisi crítica de l'obra de Mircea Eliade, la contraposició inevitable i ineludible entre *estructura* i *història*. Caldria recordar que la lectura d'Eliade, a qui Duch ha criticat i continua criticant, li serveix per configurar la seva antropologia religiosa. Cf., per exemple, CHILLÓN, *La condición ambigua*, p. 170, on el nostre autor confessa que viatjà a Alemanya sent un seguidor d'Eliade, tot i que després se'n distancià. A *ibid.*, p. 191-193, reprèn els comentaris sobre la importància de l'obra de Mircea Eliade.

tot en ètica— *provisionalitat*. Res més lluny de l'ètica que les propostes metafísiques, això és, apriorístiques, absolutes. I apareix aquí també la religió (el cristianisme) de Duch, perquè el que fa «cristià» el cristianisme és l'*encarnació*, i si hi ha encarnació hi ha, també, relacionalitat. Perquè si ara cessés el treball del símbol, l'ètica deixaria de ser la que és i es convertiria en un codi més, en un codi tancat, absolut i immòbil. L'ètica seria *idolatria*, i llavors Nietzsche tindria raó, atemptaríem contra la vida.

Si l'ètica de Duch salva l'«escull de Nietzsche» és precisament perquè abandona la posició que el filòsof alemany critica i insulta: la debilitat dels que se sotmeten a una llei que ja no és ni interpretada ni transgredida. La narració del *samarità* (Lc 10,30) és de nou paradigmàtica. Dels tres personatges del relat (el sacerdot, el levita i el samarità) només un respon *èticament*, perquè només un té *compassió* de l'home ferit: el samarità, que es converteix en el seu *proïsme*. I la «paradoxa» és que el samarità no respon obeint la seva llei sinó transgredint-la, i és en aquest context que s'han d'entendre aquestes paraules de Duch (que podrien servir de síntesi de bona part del seu pensament antropològic):

En cualquier caso, sin embargo, no hay imagen de Dios realmente cristiana sin *aproximación* al otro. Respecto al proceso de «projimización», de aproximación al extraño convertido en prójimo (prójimo), la imagen de Dios —y en eso consiste la novedad cristiana— no es un *a priori* conceptual, sino un *a posteriori* ético, porque es la respuesta concreta que damos a la demanda de nuestro prójimo.²⁵

²⁵ DUCH, *Un extraño en nuestra casa*, p. 258.

Si Déu s'ha convertit en un estrany a casa nostra és perquè l'*altre* també és una amenaça que ha de ser exorcitzada. I hi ha *dues* maneres de desfer aquesta amenaça: o bé la destrucció pura i simple, total, o bé l'assimilació, l'adaptació, la integració, la normalització. Aquesta és la manera subtil, discreta si es vol, de posar fi a la diferència, al que és radicalment altre, i reduir-ho al mateix. La nostra lògica tardomoderna ha configurat un univers taxonòmic, de veritats clares i distintes, un univers totalment administrat, una burocràcia total, una tecnologia omnipotent, en què no cap la singularitat. *Vivim en un moment d'auge de la moral i de declivi de l'ètica*, perquè mai abans no havia existit tant interès pels codis morals o deontològics i, al mateix temps, s'ha renunciat a la resposta ètica, una resposta arriscada, que no pot ser mai suficientment bona, que no pot generar mai una tranquil·litat de consciència.



En el *treball del símbol* —treball amb el qual tota vida humana (i inhumana) ha de bregar—, la lectura exerceix una funció fonamental. La nostra és una cultura del llibre (que, en aquests moments, es troba amenaçada seriosament). No hi ha dubte que la de Lluís Duch és una antropologia del símbol i, de la mateixa manera, de la interpretació, de la traducció, de la mediació. En una paraula, de la lectura.

Un aspecte fonamental de qualsevol formació té a veure amb la relació que establim amb els clàssics, amb els nostres clàssics. Un clàssic és un *text* (llibre, obra d'art, peça musical, pel·lícula...) del passat que no ha deixat de ser present, d'interpel·lar-nos en el nostre present. Al marge, o indepen-

dentment de gustos personals, els clàssics hi són, obrint una esclatxa en el temps, el que jo anomenaria un *des de*. No tot el món, com és obvi, és platònic, kantianista o marxista, però tots som *des de* Plató, Kant o Marx.

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.

Perquè, en el fons, ¿quan s'acaba de llegir un llibre, d'escoltar una simfonia o d'admirar un quadre? Probablement mai, perquè els grans clàssics ens acompanyen sempre, ens esperen a la tauleta de nit. No voldria semblar apocalíptic, però crec que el que dic ja està quedant anacrònic. En qualsevol cas, no tinc cap dubte que cada cop que llegeixo i rellegeixo l'obra de Lluís Duch inicio un viatge del qual surto transformat. És veritat que transformar(-se) implica sempre un risc, perquè resulta imprevisible i improgramable, però és un risc que val la pena. Llegir l'obra de Duch no sols és llegir *el que* diu, sinó llegir també altres autors *des d'ell*. Aquesta és, en suma, una de les tasques del veritable mestre, *ensenyar a llegir*, perquè, com diu Franz Xaver Kapuss, el receptor de les *Cartes a un jove poeta* de Rilke: «Quan parla aquell qui és gran i únic, els petits han de fer silenci.»²⁶

Traducció del castellà d'Anna Serra Zamora

²⁶ Rainer Maria RILKE, *Cartes a un jove poeta*, traducció d'Antoni Pascual, Proa / Columna, Barcelona, 1997², p. 9.