

AUTOPERCEPCIÓ D'UN ITINERARI INTEL·LECTUAL

Lluís Duch

MONESTIR DE MONTSERRAT

En aquest article, l'autor porta a terme una relectura en clau crítica de la seva pròpia obra. Se centra especialment en Transparència del món i capacitat sacramental. El text recull l'exposició que l'autor va desenvolupar en una sessió de treball de grups de recerca sobre Persona i Educació de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna durant el curs 1996-1997.

31

1. Transparència del Món i Capacitat Sacramental

Estudis sobre els fenòmens religiosos

Els setze treballs d'aquest volum foren escrits i/o publicats entre 1976 i 1985. Són els anys immediats de la meua tornada a Catalunya després de cinc anys d'absència. Tornava d'Alemanya amb un cert bagatge intel·lectual i, sobretot, amb moltes ganes de participar en la vida teològica del país. Aviat em vaig adonar, però, que, al marge de la meua dificultat per entrar en diàleg amb quasi la totalitat dels teòlegs del país, 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 és l'home? El pensament reaccionari, d'una banda, i el pensament progressista, de l'altra, havien contribuït molt negativament, segons la meua opinió, al desemparament dels homes i de les dones del nostre país, és a dir, els havien llevat les paraules per a formular les qüestions fundacionals de l'existència humana. Vaig arribar al convenciment que la qüestió primordial que en aquell moment es trobava sobre la taula era preteològica, és a dir, tenia molt a veure amb els fonaments de qualsevol mena de discurs que hom pretengués de construir. D'aleshores ençà la qüestió dels llen-

guatges, tant els seus límits com les seves possibilitats, ha estat central en tot allò que he escrit. Darrere de tot plegat, com una mena de leit motiv hi havia els versos de Rilke: "*Selig die wissen, dass hinter allen Sprachen das Unsägbar steht.*"

Al mateix temps, encara a Alemanya, vaig esdevenir conscient amb una certa claredat dels límits de la fenomenologia clàssica de la religió (G. van der Leeuw, C.J. Bleeker, W.B. Kristensen, G. Widengren) i també de la morfologia de la religió tal com havia estat proposada per Mircea Eliade i els seus deixebles (C.H. Long, G. Dudley, D. Allen). Aquest autor, que durant els primers seixanta, quan era malvist i, sovint fins i tot, denigrat per alguns a causa del seu passat abans de la Segona Guerra Mundial, m'havia obert l'accés a un nombre important de qüestions; qüestions que després, àdhuc prenent distància crítica respecte a l'estudiós romanès, ja no m'abandonarien mai més. La temàtica a l'entorn de l'ambigüitat de la història, de la religió com a dada insuperable de la consciència humana, de la capacitat teodidacta i guaridora del símbol, de la problemàtica a l'entorn del mite i de la narració, de la contraposició "il·lustració-romanticisme", de l'ésser humà com a *coincidentia oppositorum*, de poliglotisme inherent a la condició humana, de la inexhaurible recerca per part dels homes i de les dones de totes les cultures del paradís perdut com a dada inestroncable del desig, etc., foren alguns dels temes als quals vaig accedir sota l'impuls de la lectura de l'obra d'Eliade. Tot redactant la tesi sobre la interpretació del mite que proposa Eliade, ja vaig començar a distanciar-me'n justament perquè, de primer d'una manera bastant imperceptible, després, cada vegada més tematitzadament, vaig copsar que l'ésser humà no podia privilegiar unilateralment ni el mite (pre-temps), ni la història (temps), ni la mística (eternitat), sinó que la veritable humanització de l'ésser humà havia de consistir justament en el joc sincrònic d'aquests tres elements, el qual havia de tenir lloc en el trajecte diacrònic de tota existència humana; aquests tres elements eren, de fet, facetes irrenunciabls de la seva humanitat, que podien donar raó de la presència de l'ésser humà en el món, en el seu món. Uns pocs anys després, en relació amb el pensament de Raimon Panikkar vaig portar a terme una mena de crítica i de distanciament semblants als que havia fet respecte a Eliade. El meu llibre *Mircea Eliade. El retorn d'Ulisses a Ítaca* (1983) és una mena de document en el qual exposo amb una certa extensió, al mateix temps, la meua proximitat i la meua llunyania, és a dir, la meua relació bifrontal respecte al gran mestre romanès; relació doble que d'aleshores ençà sempre he mantingut. Aquest llibre, que és el resultat d'un curs

impartit en el Departament d'Antropologia de la Universitat de Barcelona, volia ser el punt final de la meua relació amb l'obra eliadiana; un punt final certament agraït, però que no podia deixar de remarcar la distància que en algunes qüestions hi havia entre Eliade i la meua manera de veure les coses a començament dels anys vuitanta. En aquest moment, crec, el millor d'Eliade es troba en la seva novel·lística i en els seus Diaris. Si de cas, quan parli del mite, podrem retornar sobre aquesta temàtica a l'entorn de l'obra eliadiana.

És normal, crec jo, que prenguéss distància respecte a Eliade si hom té en compte la meua positiva relació amb el pensament del jueu Ernst Bloch. En la meua formació han intervingut molts jueus, la qual cosa no vol dir de cap manera que em consideri un filosemita, però sí que vull deixar constància que Ernst Bloch, Jacob Taubes, Max Horkheimer, Sussi Landmann han estat són per a mi mestres, i em sembla que justament un dels aspectes més decisius de la crisi intel·lectual dels nostres dies és la manca de persones en les quals un lliurement reconeix un mestre. Eliade no té esperança, sinó que basa tot el seu pensament en el fat, en la història com a terror, és a dir, en el fet que no hi ha resurrecció, encara que potser es declari partidari d'una certa *unio mystica* de caràcter gnòstic. Bloch, un marxista *sui generis*, cal reconèixer-ho, no sols m'ajudà a comprendre que com a cristià no podia eludir la història malgrat la seva inherent ambigüïtat, sinó que, a més, a través de la lectura de la seva obra, vaig comprendre que l'única manera possible d'evitar la formulació de discursos totalitaris i de les conseqüents praxis totalitàries era recorrent a la *kritikè tékhne* com un afer que, en cada espai i en cada temps, a partir de la pròpia tradició, calia contextualitzar històricament d'una manera incessant. L'esperança, d'altra banda, o s'esdevé i s'exercita en el marc de la història -potser amb l'amagat desig d'anul·lar-la i d'arribar a la reconciliació de l'ésser humà amb ell mateix, amb els altres, amb la natura i amb Déu (si hom vol expressar-ho hegeliament: per tal que, finalment, la "dialèctica de la història" coincideixi amb la "dialèctica del concepte")- o no s'esdevé ni s'exercita enlloc. Aquest és el sentit del meu estudi *Esperança cristiana i esforç humà* (1976), que volia ser el contrapunt necessari a *Mort i esperança* (1975). Continuadament, d'aleshores ençà, l'esperança com a categoria antropològica ha estat un dels centres del meu treball. De fet, a *Religió i món modern*, la presento en un doble front com a teodicea i com a caramull de llenguatges soteriològics.

Sovint m'he fet i m'ha estat feta la pregunta sobre com calia designar la meua dedicació professional: teòleg, fenomenòleg de la

religió, antropòleg, filòsof? D'entrada, almenys per la meua part, ja excloc sense cap mena de dubte l'apel·latiu de "filòsof". De les altres tres denominacions haig de dir, d'una manera molt esquemàtica, que vaig començar amb la primera, vaig continuar amb la segona i, ara mateix, potser és amb la tercera amb la que em sento més identificat. De tota manera, no crec que aquesta qüestió tingui gaire importància, perquè, en definitiva, allò que importa és la feina que un fa i, encara més, el testimoniatge que a través d'ella un intenta d'oferir als seus coetanis. Salvades les distàncies que són infinites, cada vegada més em sento més a prop de tota una sèrie d'antropòlegs alemanys (Plessner, Rothacker, Gehlen, Landmann) que, a partir de posicions ideològiques i metodològiques molt diverses, s'han proposat de contextualitzar la pregunta antropològica decisiva: què és l'home? Allò que potser els diferencia dels filòsofs, en un sentit més o menys convencional, és que el filòsof acostuma a preocupar-se per l'establiment i la justificació de les premisses i dels límits teòrics del coneixement, de l'acció, de la definició i de la conceptualització. L'antropòleg, en canvi i també en un sentit convencional, 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? a partir de les dades que li proporcionen els altres especialistes. Per això, l'antropologia, tal com intento de practicar-la, és un afer sinòptic, que ha de tenir en compte la constitució polifacètica de la realitat, a la qual ha de correspondre i respondre l'expressió poliglota per part de l'ésser humà. Cal deixar ben aclarit que l'estudi dels fenòmens religiosos com a qüestió sinòptica és una idea de l'Eliade dels anys seixanta (etapa americana).

En tot allò que he publicat de l'any 1974 ençà hi ha a la base, d'una forma més o menys explícita, el mateix esquema antropològic, que vaig trobar més que formulat insinuat per primera vegada en l'antropòleg alemany Adolph Bastian (1826-1905), gran coneixedor de les cultures dels "Mars del Sud" i conservador que fou del museu etnològic de Berlín, el qual distingia en totes les cultures entre els *Elementargedanken* i els *Völkergedanken*. Aquesta idea germinal de Bastian, la vaig traduir en el meu projecte antropològic per mitjà d'un model que es basa en la contraposició entre Estructura i Història. En l'àmbit lingüístic, aquest model té com a corresponents dues menes de llenguatges: a) el llenguatge de la religió o de les estructures; b) el llenguatge de l'església o de la història. El joc combinat d'aquestes dues menes de llenguatges

com a concreció historicocultural de les disposicions estructurals de l'ésser humà (de tot ésser humà) pot donar lloc a un tercer llenguatge, que vaig anomenar inicialment "llenguatge de la confessió" i més endavant, sense fer-me totalment enrere d'aquesta primera denominació, el vaig designar amb l'expressió "llenguatge de l'experiència". D'una manera ja bastant depurada l'any 1979, en els *Quaderns d'Orientació Familiar*, en un article titulat justament "Religió - Església - Confessió", feia la primera aproximació per escrit a una temàtica, que uns deu anys abans ja havia començat a considerar que no sols era important, sinó decisivament central per a la praxi antropològica. D'aleshores ençà i des de perspectives molt diverses, he intentat de perfilar aquesta contraposició que, al meu entendre, constitueix el moll del meu discurs antropològic. En el fons, aquesta idea constitueix el nucli cabdal d'un llibre tan indigerible com *Religió i món modern*, llibre que fou sotmès a una dràstica reducció, ja que l'original tenia uns 1.500 folis, i en el qual vaig treballar intensament des del 1972 fins al 1984.

Acceptar de pensar i d'escriure en el nostre país, en la nostra llengua, al bell mig del nostre món quotidià, no és gaire fàcil, però, malgrat tot, és -per emprar una expressió escolàstica- el nostre únic "lloc natural", és a dir, l'únic indret on, tot pensant, patint, fruïnt, escrivint, podem ser nosaltres mateixos com individus que ens trobem incardinats en el flux d'una tradició concreta. Ací hi ha una altra premissa antropològica, que sempre i arreu es troba en el meu discurs. Només accedim a l'universal a partir del particular; només a través de les "històries" podem albirar alguna cosa del sentit que pot tenir la Història; només per mitjà de la nostra "gramàtica" i de la nostra "semàntica nocturnes i diürnes" - això que la tradició romàntica alemanya designa amb l'expressió "llengua materna"- podem situar-nos més o menys significativament en el món, és a dir, podem portar a terme la construcció comunitària de la realitat. Aquest joc expressiu i axiològic més endavant el vaig caracteritzar com la complementarietat del *mythos* i del *logos*. L'antropologia que intento de practicar és una antropologia que té com a punt de partida de la reflexió l'ambigüitat, perquè l'ésser humà no posseeix un trajecte existencial definit *a priori*, sinó que incessantment ha de contextualitzar-se en l'espai i en el temps, de primer, per fer front a la contingència com a dada estructural de la seva humanitat i, després com a corol·lari, per tal que el món esdevingui el seu món i l'espai i el temps el seu espai i el seu temps. Sense contextualització, és a dir, sense gramàtica en el doble aspecte de morfologia i de semàntica, les categories són mers *flatus vocis* sense referència a res ni a ningú. En un temps

de fortíssima devaluació de la història com és el nostre, crec que cal reivindicar-la. No es tracta pas, com va esdevenir-se en els anys seixanta i setanta, de reduir l'ésser humà, d'una banda, als *facta bruta* del seu periple històric i, de l'altra, a la seva historicitat, entesa més o menys heideggerianament. Allò que crec de la màxima importància i urgència consisteix a copsar que la nostra història viscuda no és senzillament un fat ineludible i fatal (com sembla afirmar un Cioran, per exemple), sinó el trajecte mòbil en el qual es va configurant la nostra definitiva personalitat. La història com a història viscuda ens permet -i això antropològicament és una dada d'un inestimable valor- de ser veritable allò que qualifica la nostra condició: esperits encarnats. Però parlar de "trajecte mòbil" implica referir-se incessantment a termes com tradició, gramàtica, pedagogia, testimoniatge, etc. Per ara, ho podem deixar aquí.

Hi ha un altre factor que en el meu cas ha tingut molta importància. Em refereixo al fet que una part molt considerable dels meus escrits són escrits de circumstància; per exemple, calia omplir espais d'una revista, perquè o bé no es trobaven col·laboradors o bé s'havien desdit per diverses raons. Això ha tingut com a conseqüència que, en aquests quinze últims anys, m'he vist obligat a escriure sobre temes que, d'entrada i quasi també de sortida, m'eren desconeguts. Reconec que això ha estat una gosadia no sé si imperdonable, però sí certament excessiva. Amb tot, sobretot vistes les coses a una certa distància, no diré que, almenys per a mi, aquest fet hagi estat completament negatiu. D'aquestes improvisacions, n'he après molt. Em sembla que la lliçó més interessant que n'he tret és que és possible d'apropar-se i de tractar qualsevol temàtica des de l'òptica que un, professionalment, coneix millor. Malgrat aquesta situació en la qual em veia obligat, molt en oposició a la meua manera de ser, a improvisar, he intentat de prendre com a referents pensadors que personalment em mereixien moltes garanties, perquè, segons que em sembla, al nostre país, la dificultat per a pensar prové molt en primer lloc de l'absència quasi total d'unes tradicions intel·lectuals consistents. A casa nostra, la recepció dels grans pensadors, molt sovint, s'ha portat a terme amb un retard excessiu. D'això, en podria donar alguns exemples prou significatius.

He fet aquesta curta referència bibliogràfica per tal d'enquadrar millor *Transparència del món*. Recordo que vaig estar molt de temps pensant en el títol, perquè desitjava que fos una mena de proposta programàtica i, per què no dir-ho, desafiadora. Diria que en aquest títol hi ha inclòs pràcticament tot allò que he experimentat, sentit, escrit en aquests darrers trenta anys. Per això aquest

llibre, que malgrat que no posseeix ni una unitat temàtica ni metodològica, sí que la té, segons el meu parer, espiritual, és el meu preferit. Crec que el pròleg d'aquest llibre expressa d'una manera molt clara quins han estat els centres que han polaritzat la meua reflexió durant aquest temps, sobretot la que he fet amb posterioritat a 1975. Només mitjançant la "capacitat sacramental" de l'ésser humà el món pot esdevenir transparent: l'autotransparència és la *conditio sine qua non* de la transparència (això que la tradició benedictina anomena la "puresa de cor"). Aquest recull d'estudis no sols expressa els temes que vaig anar concretant i perfilant en el transcurs d'aquells anys, sinó que sobretot dóna entenent l'atmosfera en la qual s'ha esdevingut la meua reflexió: la percepció cada vegada més evident que ens trobàvem acarats al final d'un món. Aquesta convicció ha fet que, sovint d'una manera desmesurada i quasi patètica, manifestés sense embuts una urgència per dir allò que creia que havia de dir. A més, crec que ací hi ha una altra raó que, històricament, té el seu pes: vaig començar a escriure a *Serra d'Or* i *Qüestions de Vida Cristiana* a mitjan anys seixanta i em vaig prometre que mai no em sotmetria a cap mena d'"autocensura". Les "censures" poden fer un mal més o menys gran, les "autocensures" són totalment destructives perquè impliquen la mentida d'un a un mateix [llegiu a partir pàg. 7].

D'una manera ben explícita, aquest llibre -i, en el fons, tota la meua reflexió- té com a centre cabdal la religió. Els anys setanta, aquesta mena de plantejaments no eren gaire ben vistos ni practicats, ni dins ni fora de l'àmbit cristià. Els uns i els altres compartien l'opinió que el final de la religió era un fet cantat i que, a més, era desitjable. Val a dir que, per regla general, no es precisava si hom es referia a la religió com a estructura de la consciència humana o bé a la religió com a construcció social. Es donava una mena de sobrevaloració de la història, de la mateixa manera que ara se'n dóna una real infravaloració, sovint, per part dels qui abans foren uns decidits partidaris de la comprensió de l'ésser humà exclusivament com a ésser històric. Ja d'un bon començament vaig estar fermament convençut que, en oposició a la crítica clàssica de la religió, calia, en un mateix moviment, acceptar i rebutjar la religió. D'ací que proposés la distinció entre crítica (funcional) de la religió i crítica (religiosa) de la religió. La primera podia ser exterior al "sistema religiós", però la segona, necessàriament, havia de ser *systemimmanent*. A partir d'ací em plantejava una qüestió que per a mi era d'una cabdal importància: calia distingir acuradament entre la necessària crítica de la institucionalització religiosa, d'una banda, i la possibilitat religiosa de l'ésser

humà, de l'altra, la qual, encara que mai no deixava de donar-se en un context cultural i social, i, en conseqüència, es trobava sotmesa a la condicionalitat històrica, era estructuralment inherent a la condició humana com a tal. Per això afirmava amb tota la força que era capaç que l'ésser humà, sempre i arreu, mai no podria deixar de ser un *possible homo religiosus*. La superació de la possibilitat religiosa de l'ésser humà implicaria que, finalment, la contingència hauria deixat de ser l'atmosfera insuperable de l'existència humana. En tota aquesta problemàtica tenia molt en compte les aportacions que hi havia fet Schleiermacher, sobretot els *Discursos sobre la religió* (1799), que vaig traduir al català el 1992.

De *Transparència del món*, un dels estudis que em sembla que encara tenen més vigència és "Coneixement científic i coneixement mític" (1976). El 1988 quan es publicà aquest aplec escrivia: "Creiem que el contingut [d'aquest article] continua essent tan vàlid com el 1976." En aquest treball, que té com a rerefons alguns aspectes de la recepció del pensament centreeuropeu, en prenia distància crítica -jo que sempre he estat qualificat de partidari de les "bromes del Nord"- respecte a la recepció acrítica que se n'havia fet [llegiu-ne pàg. 69 (A)-70].

38

Alguna cosa sobre el títol. He dit que aquest títol volia ser una mena de programa. Ací caldria fer un llarg *excursus* antropològicoteològic. En tota la meva obra hi ha, potser en un nivell no gaire visible a primer cop d'ull, una polèmica amb el que podríem anomenar "protestantisme implícit" de la cultura moderna. Ací hauria de fer referència a la meva història de les teologies protestants del segle xvi, a la traducció dels escrits i dels sermons de Thomas Müntzer i als articles que vaig publicar sobre aquest autor. Jo m'he considerat sempre un autor catòlic, antropològicament catòlic, mediterràniament catòlic també. Per tant: un admirador de sant Tomàs d'Aquino. Alguns dels meus millors mestres com, per exemple, el P. Guiu Camps o Max Seckler són uns coneixedors eximis de l'Aquinatense. Tota aquesta problemàtica caldria explicar-la molt detalladament, perquè aquí, des de totes les perspectives, hi ha una qüestió d'una cabdal importància. A la meva manera d'entendre, la poca fecunditat de la nostra cultura i, molt més en concret, dels nostres pensadors es deu al fet que no es troben ancorats en cap tradició reconeguda que els serveixi de referència crítica. Desconeixem la nostra pròpia tradició, i aleshores no som capaços ni de copsar els seus límits ni les seves possibilitats.

L'aplec de treballs que és *Transparència del món*, el considero com una apologia de la constitució catòlica de l'ésser humà. Haig de confessar que la meva bastant bona formació teològica

m'ha estat una inapreciable ajuda per al meu treball antropològic. Diria encara més: el millor pensament alemany és bo justament perquè es tracta de pensadors amb una força crítica molt notable, que disposen d'una excel·lent formació teològica. Això és comprovable des de Leibniz i Wolff fins a Kant, Hegel, Schelling, Herder, Fichte, Feuerbach, Nietzsche, sense oblidar els moderns com Dilthey, Heidegger, Scheler, Löwith, fins arribar als actuals com Marquard, Blumenberg, Hübner, Weischedel, Oelmüller, Schaeffler, Spaemann, Lübke, Schlette i un llarguíssim etcètera. No entraré en aquesta problemàtica que, molt sovint, al nostre país resulta irrellevant no a causa d'ella mateixa, sinó com a conseqüència del desemparaulament generalitzat, que prové d'antic, de la nostra cultura.

D'una manera molt simplificada, però em sembla que no necessàriament incorrecta, podríem dir que els protestantismes tenen una arrel antropològica en comú: l'extrinsicisme, que després teològicament l'expressaran amb uns utilitats bastant diferents com, per exemple, la justificació en el luteranisme i la predestinació en el calvinisme. Una qüestió que, des de fa més de vint-i-cinc anys, a causa de la seva incidència (negativa, segons el meu parer) en la cultura occidental, m'ha semblat que posseïa una excepcional importància és el nominalisme (o, potser millor, els nominalismes), perquè el nominalisme representa la cessió a partir de la qual va originar-se això que s'ha anomenat el "món modern". Crec que un autor com Hans Urs von Balthasar, que en alguns aspectes m'és molt llunyà (i, en alguns altres, molt proper), també estaria d'acord en el fet que els nominalismes com a pèrdua que són de la imatge tenen com a conseqüència quasi necessària l'esquament de la teodramàtica (Walter Benjamin, des d'una altra perspectiva, també estaria d'acord amb això), la qual cosa implica que l'existència humana és abandonada exclusivament en mans del concepte. Aleshores les "lògiques" que apliquem als diversos discursos (també la lògica teològica) són autoreferents, explicatives, però no narratives; signíques, però no simbòliques; al·legòriques, però no metafòriques; *historisch*, però no *geschichtlich*. Deixem aquesta problemàtica, però cal advertir que els protestantismes són hereus més o menys propers dels corrents nominalistes, i tots els nominalismes són en llur intenció primera i última extrínsecistes perquè la realitat i l'home en ella dins d'un marc cognoscitiu més o menys dominable per absolutament clos en ell mateix.

Antropològicament, aplico un principi catòlic. Vaig començar a desconfiar de l'extrinsicisme antropològic a partir de

l'estudi de les teologies protestants modernes (sobretot: Ernst Troeltsch, Rudolf Bultmann, Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Gerhard Ebeling). Em sento còmode amb l'intrinsecisme antropològic, el qual és una mena d'atmosfera general del meu discurs. Diria que la meua "mediterraneïtat" és un determinant biològicocultural que és anterior i més decisiu que tota la conceptualització posterior. Per això mai no hauria pogut esdevenir *Professor*: el món centreeuropeu m'és intel·lectualment molt proper, però cordialment m'hi trobo infinitament allunyat. Per ser més exacte cal dir: intrinsecisme d'entrada i extrinsecisme de sortida o, expressant-ho potser d'una manera més ajustada, l'ésser humà mai no hauria de renunciar a la tensió entre interioritat i exterioritat o, per expressar-ho en els termes de la gran tradició europea, entre *vita contemplativa* i *vita activa*. Això he intentat de traduir-ho en diverses claus.

En el llibre que ens ocupa, la centració en els llenguatges constitueix el pol que determina la praxi antropològica que intento de dur a la pràctica. Una idea recurrent en tots els meus escrits és l'afirmació del poliglòtisme humà, que es troba en correspondència amb el fet del polifacetisme de la realitat. Ací haig de reconèixer el deute impagable que he contret amb tota una sèrie de poetes com, per exemple, Charles Péguy (a qui vaig dedicar un article bastant ampli), Beaudelaire, Octavio Paz, que em va permetre de copsar l'abast de la complementarietat dels llenguatges (*El arco y la lira*, sobretot), Rainer Maria Rilke, que per a mi ha estat simplement el poeta (sobretot, *Les elegies de Duino* i *Els sonets a Orfeu*), Joan Maragall, tant en l'aspecte poètic com en el de pensador, T.S. Eliot (sobretot, *La terra erma* o *Quatre quartets*), sense oblidar els grans novel·listes com Roth, Musil, Thomas i Heinrich Mann o Canetti. Del final dels seixanta ençà, cada vegada més intensament, vaig arribar a la conclusió que la crisi global de la nostra societat era una crisi gramatical perquè l'home modern no aconseguia d'expressar-se i d'expressar la realitat d'una manera adequada. Justament els autors que he esmentat es caracteritzen pel fet d'haver posat en relleu, des de la darrereria de la passada centúria, el col·lapse lingüístic dels nostres dies. Fa unes poques setmanes, tot llegint un llibre de Charles Taylor, veia confirmades algunes de les meves intuïcions a través de les paraules d'aquest filòsof: "Trobem el sentit de la vida tot articulant-la. El sentit que és ací per a nosaltres depèn del nostre poder d'expressió." Em sembla prou evident que, ací i ara, el nostre poder d'expressió és molt migrat. Aleshores les formes de presència de l'home en el món es veuen reduïdes d'una manera dràstica a les que proporciona el cir-

cuit "oferta-demanda" o, emprant la terminologia forjada per Max Horkheimer, a les que posa en circulació la "raó instrumental". D'entre els teòrics del llenguatge que més aprecio cal citar molt en primer lloc Wilhelm von Humboldt, sobretot la seva comprensió de la "llengua materna" com a energia que permet la construcció del món del jo com a món familiar, és a dir, com a món que es troba en interacció intel·lectual, axiològica i sentimental d'un nosaltres. No fa gaire Charles Taylor, des d'una perspectiva plenament filosòfica, ho ha expressat amb rotunditat: "Tan sols som jos en la mesura en què ens movem en un cert espai d'interrogants, mentre cerquem i trobem una orientació vers el bé." Però aquest jo que interroga i s'interroga sols es pot definir en funció i a partir del lloc des d'on parla. I en aquest lloc és justament la "llengua materna" com a constitutiva d'aquell nosaltres on els camps semàntics s'interioritzen, esdevenen substància pròpia i permeten la configuració dels "universals concrets", ço és el bé, l'harmonia, la justícia, la felicitat en un temps i en un lloc determinats. Què s'esdevé quan en un temps com el nostre hi ha una fractura de la confiança, que és l'ineludible punt de partida de la "llengua materna"? Ací haig de citar un altre nom: Walter Benjamin, sobretot el seu text *Der Erzähler*, que em va ajudar a veure què podia ser la "llengua materna" *in actu exercito*, atesa la circumstància que la "llengua materna" és fonamentalment narració, és a dir, interacció experiencial entre un jo i un tu, els quals, amb llenguatge de Taylor, constitueixen aleshores un "espai comú" o "públic".

A partir de tot això m'he interessat per un aspecte de la problemàtica que posseeix una especial incidència en la nostra cultura. Em refereixo a la qüestió simbòlica. Seguint Ernst Cassirer, un filòsof que cada dia em sembla més actual, crec que, fonamentalment, l'ésser humà pot caracteritzar-se pel fet de ser *capax symbolorum* perquè, sempre i arreu, es troba situat en un trajecte hermenèutic. L'augment de la complexitat social -si ho volem en el sentit que Niklas Luhmann dóna a aquesta expressió- implica un incessant procés d'interpretació-elecció. Aquest procés, ineludible i sempre obert, s'esdevé, adquireix, per dir-ho plàsticament, la fesomia del nostre *Desig*. Digue'm quin és el teu desig i et diré qui ets. La temàtica a l'entorn del desig, més o menys palesament, es troba en tot allò que he escrit. El P. Cebrià Baraut, un dels millors especialistes mundials en l'obra de Joaquim de Fiore i a qui dec molt en molts aspectes, em va iniciar en el coneixement d'aquest autor (Bloch, sobretot en el *Principi Esperança*, també s'hi refereix com un dels grans paladins de l'esperança). A partir de Joaquim, vaig arribar a la gran tradició franciscana, de la qual, espiritual-

ment parlant, sempre m'he sentit molt a prop (el meu llibre *La memòria dels sants*, en el qual vaig treballar més de deu anys, vol ser un testimoni de la meua profundíssima gratitud i afecte per la tradició franciscana). D'una manera molt blochiana si ho volem, estic plenament convençut que l'ésser humà no és un fruit de la necessitat, sinó del desig. Malgrat tot (i aquest "tot" gairebé se centra a l'entorn del mal i de totes les altres formes de la negativitat), el "regne de la llibertat" i no pas el "regne de la necessitat" és la veritable *Heimatsidentität* de les dones i dels homes de tots els temps.

Molt breuement em referiré a l'autocrítica dels treballs reunits en aquest aplec. Crec que la crítica a la totalitat és una dada prou explícita quan un està completament convençut que escriu al bell mig de la seva pròpia existència, que és mòbil i sotmesa al pas del temps. Per la meua banda, el ferm convenciment de la provisionalitat de tot el que he escrit crec que és l'autocrítica més radical que ara mateix em puc fer. Hi ha una segona crítica de caràcter merament literari. L'ús del català és sovint deficient i mancat de frescor, la qual cosa té com a conseqüència una feixuguesa dels textos que els fa poc llegibles. Una tercera qüestió pot concretar-se a l'entorn de les situacions concretes que feren possible la publicació d'aquests treballs. Alguns són escrits circumstancials, altres foren pensats com etapes prèvies a l'obra que aleshores m'ocupava de ple: *Religió i món modern*. Hi ha un aspecte de la problemàtica que en aquells anys no acabava de tematitzar amb claredat: em refereixo, per expressar-ho antropològicament, a la complementarietat, que sempre és tensional, entre interioritat i exterioritat; per dir-ho més espiritualment: entre *vita activa* i *vita contemplativa*. També caldria afegir com a cinquena crítica que, sovint, no apareix amb suficient claredat des de quina perspectiva treballa. Des d'una perspectiva molt general, una sisena crítica que em faria és que, potser com a conseqüència de la lectura de l'obra de Raimon Panikkar (a qui tant dec), no valoro amb prou justesa crítica la història com a àmbit ineludible de la nostra cultura. Finalment haig de dir que per a mi aquests treballs foren d'una enorme importància, perquè, malgrat llurs innegables unilateralitats i deficiències, van ser el tresor temàtic a l'entorn del qual, posteriorment, he anat pensant, escrivint i forjant un vocabulari. Decididament, en relació amb aquest llibre, no puc pas "pensar en el passat amb ira."

Amb més o menys encert, en tot el que he escrit he intentat de donar testimoniatge d'allò per al qual m'agradaria viure i morir. Amb una certa presumpció per la meua banda voldria acabar

aquesta esquemàtica exposició amb unes paraules tretes de les *Memòries* d'Elie Wiesel: "L'objectiu de la literatura que jo anomenaria de testimoniatge no és ni d'agradar ni de tranquil·litzar, sinó d'inquietar. D'altres ja ho han dit, tan sols em limito a repetir-ho amb insistència. Molesto el creient perquè, a l'interior de la meua fe, goso interrogar Déu que és la font de tota fe. Pertorbo el descregut perquè, malgrat els meus dubtes i les meves preguntes, em nego a trencar amb l'univers religiós i místic que va configurar el meu univers. Molesto sobretot els qui es troben instal·lats en el sistema -polític, psicològic, teològic- on se senten còmodes. Si en tota la meua vida he après alguna cosa és a desconfiar del confort intel·lectual." (pp. 399-400).

Abstract:

In this article, the author carries out a critical rereading of his own work. He centres himself specially in *Transparència del món i capacitat sacramental*. The text is based on the exposition that the author developed in a work session of the research groups on Person and Education of the Càtedra Ramon Llull Blanquerna during the academic year 1996-1997.