

SALUT/MALALTIA I RELIGIÓ

DR. LLUÍS DUCH

1. Introducció

En totes les cultures humanes, antigues i modernes, orientals i occidentals, ha existit una forma o altra de relació entre la salut/malaltia i la religió¹, en la qual la contraposició entre els dos termes manifesta alguns aspectes rellevants de la presència de l'ésser humà en el –en *el seu*– món. En

1. La bibliografia sobre aquesta temàtica és bastant àmplia. Tan sols consignem els estudis que hem tingut l'oportunitat de consultar. P. TILlich, «Die Beziehung zwischen Religion und Gesundheit – Geschichtliche Betrachtungen und theoretische Fragen»: Id., *Die religiöse Substanz der Kultur*. Studien zur Theologie und Kultur (GW IX), Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1967, 246-286; Id., «Die Bedeutung der Gesundheit»: *id.*, 287-296; L. E. SULLIVAN, «Healing»: M. ELIADE (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, VI, New York-London: Macmillan, 1987, 226-234; A. N. TERRIN, «Salute e salvezza. Riflessione fenomenologica sul compito terapeutico delle religioni»: Id., *Il sacro off limits*. L'esperienza religiosa e il suo travaglio, Bologna: Dehoniane, 1995, 141-185; D. E. MILLER, *Reinventing American Protestantism*. Christianity in the New Millennium. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1997; R. DERICQUEBOURG, «Les religions de guérison. Perspectives sur une recherche»: *Religiologiques* 18(1998), 1-13; F. LAPLANTINE, *Antropología de la enfermedad*. Estudio etnológico de los sistemas de representaciones etiológicas y terapéuticas en la sociedad occidental contemporánea. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1999, 4ª part (349-396); L. DUCH, *Simbolisme i salut*. Antropologia de la vida quotidiana, Montserrat: PAM, 1999; Id., «Símbol, salut, mal»: Id., *La substància de l'efímer*. Assaigs d'antropologia, Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2002, 71-118

efecte, salut/malaltia i religió són expressions de la radical «qüestionabilitat de l'ésser humà» (Max Seckler). Per això no és gens sorprenent que Talcott Parsons, un dels sociòlegs més influents del segon terç del segle xx, escrivís que «probablement, la salut i la seva negació, la malaltia, han estat els objectes de preocupació i dedicació més grans des que existeix alguna cosa semblant a la societat humana»². En l'actualitat, per raons molt diferents, des d'una perspectiva religiosa, la preocupació per la salut (i, negativament, per la malaltia) posseeix un renovellat interès. Potser és oportú indicar que aquest canvi de perspectiva contrasta vivament amb la forma de pensar i d'actuar que va pretendre imposar la Il·lustració i la seva herència posterior en relació amb el religiós³.

2. T. PARSONS, «Health and Disease: A Sociological and Action Perspective»: ID., *Action Theory and the Human Ambition*, New York-London: The Free Press-Collier Macmillan, 1978, 66-81, 66.

3. Creiem que el renovellat interès que, des de perspectives molt diferents, suscita actualment la salut es deu, *en primer lloc*, a la tecnològització que, des del segle XIX, de manera creixent, ha sofert la praxi mèdica habitual (els models biomèdics), amb la progressiva pèrdua de rellevància del metge de família (cf. L. DUCH – J.-C. MÈLICH, *Escenaris de la corporeïtat*. Antropologia de la vida quotidiana 3, Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003). *En segon lloc*, com a contrapartida al primer punt, la presència, cada vegada més intensa, de medicines alternatives que, en molt casos, es presenten com a «religions de substitució» (*Ersatzreligionen*, segons la terminologia de Paul Tillich). *En tercer lloc*, l'actual crisi de la raó i de la història, almenys indirectament, també incideix en l'interès per la salut/malaltia perquè aquesta crisi, en realitat, significa una nova comprensió històrica del *cos* humà, de les seves experiències, de les seves patologies i, en definitiva, del seu «estar en el món». *En quart lloc*, i com a conseqüència de la crisi indicada anteriorment, l'interès pel mite constitueix la contrapartida, segons Hans Blumenberg, *necessària* a la crisi de la raó i de la història (cf. L. DUCH, *Mito, interpretación y cultura*. Aproximación a la logomítica, Barcelona: Herder, 1998) i, com a conseqüència del renovellat interès pel mític, adquireixen una nova vigència les articulacions mítico-simbòliques – sovint, en forma d'«arqueologies psíquiques i culturals»– de la salut i, sobretot, de la malaltia.

Perquè las concrecions mèdico-simbòliques de la salut i de la malaltia són eminentment realitats «antropohistòriques», els canvis epocals que es produeixen en una determinada societat incideixen directament en la comprensió que, *hic et nunc*, se'n té. Per a l'èsser humà no existeix cap possibilitat extracultural. Això implica que, inevitablement, les concrecions d'allò que és saludable i d'allò que és malaltís es veuen afectades molt directament per les peripècies de tota mena que són inherents al canvi cultural, al qual sempre es troben sotmeses les societats i els grups humans.

2. La societat terapèutica

És prou evident que qualsevol aspecte del pensament i de l'acció dels éssers humans es troba datat, contextualitzat en un temps i en un espai precisos. Per tant, no hauria de causar cap sorpresa que, actualment, tant la problemàtica a l'entorn de la salut/malaltia com les relacions que mantenen aquests dos termes amb la religió també es facin ressò de les tendències, els desigs i les propostes predominants en la nostra societat. Fa alguns anys, un grup d'investigadors sota la direcció de Robert N. Bellah feia notar que, en els Estats Units, «la teràpia com un concepte general de la vida [...] havia passat de ser la posició d'una elit restringida i culta a l'actitud majoritària de la classe mitja nord-americana»⁴. Amb una certa sorna, Neil Postman fins i tot arriba a afirmar que la quasi totalitat de la programació emesa per la televisió nord-americana pot ser equiparada a una cura terapèutica. «El negoci dels negocis és ara mateix la pseudo-teràpia. El

4. R. N. BELLAH *et al.*, *Hábitos del corazón*, Madrid: Alianza, 1989, 153. Tot el capítol cinquè d'aquest llibre (pp. 153-168) està dedicat a aquesta problemàtica. Creiem que pot completar-se aquesta exposició amb la que porta a terme H. BLOOM, *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación postcristiana*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

consumidor és un pacient confortat amb psicodrames»⁵. En aquesta societat (i pot dir-se quasi el mateix de la nostra), «fixada culturalment en la salut» (David B. Morris), la *teràpia* s'ha constituït en la «relació model» o «tipus essencial de relació»⁶ que, amb summa freqüència, substitueix les formes tradicionals de relació i d'intercanvi socials, les quals basades en la tradició religiosa i política, havien permès, pràcticament des del segle XIX, la formació de grups i classes socials relativament estables amb rols individuals definits amb força precisió⁷. Per a un nombre creixent de persones, la «relació terapèutica» constitueix l'única forma possible d'evitar la «desestructuració simbòlica» i la incursió en el «caos» que comporta (per exemple, en forma de depressió)⁸. Ha de tenir-se en compte que, en una societat el tret característic de la qual és l'individualisme, els «desajustaments psíquics» acostumen a constituir la «matèria primera» de les patologies, de la mateixa manera que, en altres èpoques, foren els «desajustaments socials» els que van incidir més durament sobre el cos social (i, en especial, sobre els cossos de carn i ossos dels individus concrets). A més,

5. N. POSTMAN, *Divertim-nos fins a morir*, Badalona: L'Índex, 1990, 162.

6. VEGETI BELLAH, *o.c.*, 164-165. Creiem que l'estudi de D. B. MORRIS, *Illness and Culture in the Postmodern Age*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1998, estableix d'una manera molt interessant la fesomia i les relacions dels actuals processos patològics amb la cultura actual (postmoderna). Allò que, segons Morris, caracteritza la cultura actual és una extensa «hipocondria cultural» (*culturalwide hypocondria*). «En els sectors amb salaris més elevats, la recerca d'un bon estat físic (*fitness*) –sovint es tracta d'una recerca per a mantenir a ratlla l'envelliment i la malaltia– ha substituït totalment la salvació religiosa» (*id.*, 64).

7. En clau humorística, però amb un indubtable realisme, la novel·la de D. LODGE, *Teràpia*, Barcelona: Anagrama, 2001, ofereix una acceptable aproximació a la «societat terapèutica» dels nostres dies.

8. Sobre la «desestructuració simbòlica», cf. L. DUCH, *Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos*, Madrid: PPC, 1995, 300-312.

resulta comprensible que, en un marc preponderantment urbà en el qual, a partir del darrer terç del segle XIX, s'està produint una progressiva i descomunal *sobreacceleració* del temps, els individus –sobretot, encara que no exclusivament, els pertanyents a les «classes mitges»– cerquen solucions terapèutiques a aquest «nerviosisme difús» (Simmel), a aquest «caos en moviment» (Baudelaire), a aquesta «societat sorollosa» (Rilke), que és la vida quotidiana actual⁹. Sobreacceleració que acostuma a produir, al mateix temps, una «desidentificació social» i una recerca –sovint, amb trets patològics– d'una nova «identitat (identificació) psicològica».

En el moment actual, la importància de la «societat terapèutica» pot concretar-se a partir d'una altra dada que, a més, incideix en gairebé tots els aspectes de les societats occidentals de començaments del segle XXI. Ens referim a allò que s'acostuma a designar amb l'expressió «cultura del jo» (Béjar) o «litúrgia dels deures envers un mateix» (Lipovetsky) o «societat de vivència» (*Erlebnisgesellschaft*) (Schulze)¹⁰. No hi ha dubte que es tracta d'un dels punts culminants de l'individualisme occidental en la seva llarga i complexa història¹¹. Aquesta nova societat ha desactivat un

9. Sobre l'abast i les conseqüències de la sobreacceleració del temps en la societat actual, vegeu L. DUCH, «Cultura i societat tecnològica: l'Espai i el Temps»: *Id.*, *La substància de l'efímer*, ja citat, 217-244. Un aspecte interessant de la problemàtica el constitueix la incidència del *soroll* en la salut/malaltia de la societat actual. Ens hem ocupat d'aquesta qüestió en DUCH –MÈLICH, *Escenaris de la corporeïtat*, ja citat, cap. VII.

10. H. BÉJAR, *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, Madrid: Alianza, 1990; *Id.*, *La cultura del yo. Pasiones colectivas y afectos propios de la teoría social*, Madrid: Alianza, 1993; G. SCHULZE, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt-New York: Campus, 1997.

11. Cal ser molt caut en relació amb la temàtica plantejada per l'individualisme occidental. Sobretot, perquè hi ha moltes menes d'individualisme, el qual, com assenyala Bellah, abasta des de

dels elements més significatius de la cultura occidental moderna (tant en el seu vessant clerical com laic): el *deure*. Per tot plegat, Gilles Lipovetsky ha pogut parlar de «crepuscle del deure» o de «situació de postdeure»¹². «L'era del postdeure significa la victòria progressiva del dret a disposar d'un mateix sobre els deures incondicionals, del psicologisme sobre el moralisme, del "sexe psicològic" sobre el "sexe morfològic"»¹³. Una conseqüència important del psicologisme imperant consisteix en la modificació radical de l'òptica *valoral* tradicional per part de la societat terapèutica. El «lloc» des d'on es pensa, s'interpreta, es viu i se sent la realitat d'un mateix i de l'entorn ja no es construeix, prioritàriament, com acostumava a esdevenir-se abans, a partir de les exigències del vincle i dels rols socials, sinó a partir de les «relacions emocionals» d'un amb si mateix. Aquest canvi d'òptica *valoral* implica, a més, que els «estats d'ànim» del jo —la qüestió «com em trobo?»— i no pas la responsabilitat ètica constitueixen el criteri fonamental per a establir la quasi totalitat dels valors i de les preferències que tenen vigència en la nostra societat. Aquest estat de coses pot comprovar-se ben fàcilment a partir de la intensa i extensa «desafiliació» que experimenta la immensa majoria d'associacions del teixit polític, religiós i cultural de la nostra societat o, si es vol

l'«individualisme consumista» fins a l'«individualisme expressiu». No és necessari afegir que, en molts casos, totes dues formes d'individualisme posseeixen trets no sols diferents, sinó francament oposats. Sobre la problemàtica a l'entorn de l'individualisme, vegeu BELLAH *et al.*, *o.c.*, 189-216, i *passim*.

12. Cf. G. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber. La ética indolora en los nuevos tiempos tecnocráticos*, Barcelona: Anagrama, 1994.

13. LIPOVETSKY, *o.c.*, 95. D'una manera una mica caricaturesca i simplificada, però no enterament injustificada, podria dir-se que, en els nostres dies, Jung s'ha imposat a Kant, l'emocional prima sobre l'ètic. Sobre les relacions de «l'emocional» amb «el religiós», cf. D. HERVIEU-LÉGER – F. CHAMPION (ed.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris: Centurion, 1990.

expressar d'una altra manera: ha tingut lloc la quasi total desaparició de la «militància» com a clima polític, sindical, social, religiós i cultural dels nostres dies¹⁴. A més, el desencís polític i religiós també ha estat un factor important en l'origen de l'absentisme social de l'hora present, el qual, quasi com una espècie de resposta d'urgència, ha donat lloc a les variadíssimes i fugaces figures i avatars que, actualment, adopta la «cultura del jo». D'aquí que, amb fesomies i adaptacions culturals molt diferents (amb freqüència, fent ús de termes «orientals»), la recerca de la «vivència emocional» sigui una nota recurrent en la nostra societat.¹⁵ Amb

14. Resulta prou comprensible que com a reacció a l'actual situació de desafiliació apareguin grups i organitzacions basats en una rotunda i incondicional «hiperafiliació». Hem analitzat les dues situacions «desafiliació i hiperafiliació» en L. DUCH, «Els valors entre fonamentalisme i "nova era"»: *Id.*, *La substància de l'efímer*, ja citat, 143-166. Amb unes indubtables arrels vuitcentistes, la idea de militància [i el militant] va constituir, a nivell polític, sindical i religiós, l'ànima ideològica dels anys seixanta i setanta del segle xx. Curiosament, aquest terme, en la pràctica, ha desaparegut de la vida quotidiana dels nostres dies. Des d'una perspectiva antropològica, la idea de militància suposava la indiscutible primàcia «del sociològic» en la configuració de la societat. En l'actualitat, en canvi, «el psicològic» és el primordial i, aleshores, la militància [i el militant] apareixen com a quelcom estrany i antiquat, aliè a las preocupacions i interessos de l'individu el centre de referència del qual és la pregunta: «com em trobo?»

15. Per a portar a terme una anàlisi una mica exhaustiva de la societat actual caldria tenir en compte la significació que ara com ara té l'«Orient». En diferents moments històrics, l'ús (abús) que, en la nostra societat, s'ha fet [i es fa actualment] «de l'oriental» ha posat en relleu la crisi global, la incapacitat orientativa dels sistemes socials i la fractura de les transmissions. En aquests moments s'ha pretès canviar el signe *extrovertit* de la nostra cultura pel suposat tarannà *introvertit* de l'«oriental». Per això resulta comprensible que, en l'actualitat, els innombrables avatars «del psicològic» s'imposin sobre «el sociològic», és a dir, sobre la responsabilitat ètica (política). En relació amb aquest estat de coses, hem analitzat la situació de les transmissions en la nostra societat dins L. DUCH, *La educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós, 2003 (2ª reimpr.).

tot, estic completament d'acord amb Manuel Fraijó, que escriu: «Personalment no crec que Europa pugui convertir-se, des del punt de vista religiós, en una espècie de sucursal oriental. Pesa molt la pròpia història monoteïsta. Ni de l'Índia, ni de cap altre lloc, no pot venir la “gran solució”. De l'Índia, i d'altres latituds, vindran, han vingut ja, impulsos, complementarietats, correcció d'unilateralitats. Però, a Europa, la solució haurà de ser europea. I, per tant, almenys culturalment, monoteïsta i, prevalentment, cristiana. “Ser enterament no cristians –va escriure Kolakowski– significaria no pertànyer a aquesta cultura”»¹⁶.

Qualsevol anàlisi realista de la societat actual ha de considerar amb molta atenció els canvis profunds que, en aquests darrers decennis, s'han introduït en la comprensió i la vivència de l'*espai* i del *temps*. És quelcom d'indiscutible que la qualitat de l'espai i del temps propis de l'ésser humà concret –l'espai i el temps *antropològics*, segons la denominació de Maurice Merleau-Ponty– incideix directament sobre allò que, aquí i ara, és, pensa, fa i sent realment. No podem entrar en aquesta qüestió que, des de qualsevol perspectiva antropològica, posseeix una importància decisiva¹⁷. Tan sols ens permetem d'assenyalar que l'augment de la *velocitat* –la «sobreactuació» del temps i la «banalització» de l'espai–, que ha experimentat la vida social i cultural en el seu conjunt, ha tingut com a conseqüència que, d'una banda, la *provisionalitat* sigui el valor central del moment present i, de l'altra, la «cultura del jo» (narcisisme) sigui per a molts l'únic valor ferm i indiscutible¹⁸. Augment de la velocitat

16. M. FRAIJÓ, «¿Religión sin Dios en suelo monoteísta?»: AA. VV., *Pensar la Religión*, Madrid: Fundación Juan March, 2000, 89.

17. Ens hi hem referit amb una certa extensió en L. DUCH, *Llums i ombres de la ciutat. Antropologia de la vida quotidiana* 3, Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2000, 287-382; ID., «Cultura i societat tecnològica: l'Espai i el Temps», ja citat, *passim*.

18. Sobre la cinètica de la societat actual, vegeu P. SLOTERDIJK,

que, indubtablement, incideix en la fesomia característica de les patologies modernes, perquè, en última instància, les malalties, d'una manera o altra, sempre són malalties *del* temps i *en* el temps, *de* l'espai i *en* l'espai.

3. La religió en l'actualitat

Abans de procedir a exposar breument l'enunciat que ens ocupa, hem d'insistir en el fet que la religió és una magnitud summament complexa, que pot ser abordada des de perspectives molt diverses, que es refereix a àmbits molt diferenciats de l'ésser humà (el cultural, el psicològic, l'econòmic, el sociològic, el femení, el masculí, etc.). Per això és prou evident que qualsevol aproximació als fenòmens religiosos serà sempre unilateral i hi intervindrà de forma decisiva allò que en altres ocasions hem designat amb la expressió «factor biogràfic»¹⁹. Crec que és una obvietat, encara que en aquest context no ens sigui pas possible d'endinsar-nos en l'àmplia problemàtica que suscita, que, en la cultura occidental dels nostres dies, la *religió com a problema* és una temàtica posterior a la de *Déu com a problema*²⁰. Aquest «gir», que té diverses fases i intensitats en la història de la nostra cultura, creiem que determina d'una manera o altra tot allò que es pot pensar i dir sobre les relacions de la salut/malaltia amb la religió.

En efecte, en relació amb la complexa problemàtica a l'entorn de les relacions de la salut/malaltia amb la religió, tan sols ens permetem d'indicar que, de la mateixa manera

Eurotaòismo. Aportaciones a la crítica de la cinética política, Barcelona: Seix Barral, 2001, esp. 19-63 («L'era moderna com a mobilització»), en referència al *Mobilmachung* d'Ernst Jünger.

19. Vegeu DUCH, *Mito, interpretación y cultura*, ja citat, 25-29.

20. El següent aforisme de Cioran subratlla pertinentment el que volem dir: «Mentre més s'allunyen els homes de Déu, més avancen en el coneixement de les religions.»

que s'esdevé amb la raó i la història, també la religió experimenta en l'actualitat un canvi de valoració bastant significatiu que contrasta vivament amb el que va rebre per part del pensament il·lustrat i postil·lustrat²¹. No hi ha dubte que Èmile Durkheim tenia raó quan afirmava que les religions tendien més aviat a les modificacions que a la desaparició. No és aquest el lloc oportú per a exposar amb detall per què, vistes les coses antropològicament, la religió mai no pot desaparèixer definitivament de l'horitzó humà²². O si es vol expressar d'una altra manera: l'ésser humà *sempre* serà un possible *homo religiosus*. Recentment, Clifford Geertz ho ha expressat amb contundència: «El món no es regeix solament per les creences. Però gairebé no funciona sense elles»²³. No fa pas gaire, Rafael Díaz-Salazar escrivia que «en l'Occident podem afirmar, a la llum de les dades empíriques disponibles, que existeix una persistència de la religió. La religió no desapareix, la societat no es dessacralitza, la religiositat no és quelcom marginal i irrellevant. Al contrari, d'allò del qual sí que es pot parlar és

21. Ens hem ocupat d'aquesta problemàtica en alguns treballs anteriors. Vegeu, per exemple, L. DUCH, *Reflexions sobre el futur del Cristianisme*, Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997; ID., *Antropología de la religión*, Barcelona: Herder, 2001; ID., *Armes espirituals i materials: Religió. Antropologia de la vida quotidiana* 4, 1, Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001; ID., *Sinfonía inacabada. La situación de la tradición cristiana*, Madrid: Caparrós, 2003.

22. Hauria de tenir-se molt en compte que una cosa és la «religió reprimida» i una altra de ben diferent la «religió suprimida». Amb freqüència s'ha donat per descomptat que la religió (la qual cosa, en el fons, significa exclusivament una articulació cultural concreta del religiós) havia desaparegut de l'horitzó humà, quan, en realitat, sols es tracta d'una manca d'incidència i de capacitat orientativa d'unes determinades formes religioses. Convé, per tant, distingir finament allò reprimint d'allò suprimint.

23. C. GEERTZ, *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós, 2002, 154.

d'una absoluta fractura de la cultura atea i cientifista com a cultura de masses»²⁴.

Caldria no oblidar que les previsions sobre el futur de la religió que havia formulat allò que per comoditat podríem designar amb la expressió «crítica clàssica» de la religió (Marx, Feuerbach, Stirner), no s'han realitzat o, almenys, no s'han realitzat de la manera prevista²⁵. En qualsevol cas, però, és innegable que, almenys en el món occidental i, més concretament encara, en la vella Europa, les religions constituïdes –o, potser, fóra més adequat de referir-se als

24. R. DÍAZ-SALAZAR, «La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente»: R. DÍAZ-SALAZAR – S. GINER – F. VELASCO (ed.), *Formas modernas de religión*, Madrid: Alianza, 1994, 106-107. En el seu moment, l'estudi de H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, Graz-Viena-Köln: Styria, 1986, va constituir una fita important en la revaloració de la religió després de les pretensions destructives de la crítica de la religió per part dels «pensadors de la sospita». Des d'una perspectiva sociològica, una anàlisi més actualitzada i innovadora de la persistència del religiós l'ofereix D. LYON, *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, Madrid: Cátedra, 2000. Des d'una perspectiva més crítica i, al mateix temps, més històrica, vegeu el llibre de D. DUBUISSON, *L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologie*, Bruxelles: Éditions Complexe, 1998. J.-L. VIEILLARD-BARON, *La religion de la cité*, Paris: Presses Universitaires de France, 2001, presenta una aproximació filosòfica extraordinàriament interessant a la persistència de la religió. Creiem que l'estudi de Vieillard-Baron, un dels millors especialistes europeus en filosofia de la religió, ofereix alguns punts de vista d'un enorme interès per als qui desitgin comprendre les diferents formes d'arrelament del religiós en l'ésser humà i, per això mateix, la seva insuperabilitat.

25. Aquesta afirmació de cap manera no qüestiona els efectes positius més que no pas negatius que ha tingut la crítica clàssica de la religió en els sistemes religiosos constituïts. Aquí caldria considerar extensament la qüestió del retorn de la religió o, potser millor, del religiós. És possible que, en realitat, no es tracti d'un «retorn», sinó d'una identificació d'allò que, per raons molt diverses, es trobava difús, quasi de contraban. De la religió pot dir-se el mateix que Ernst Cassirer diu del mite: «El coneixement no domina el mite, sinó que es limita a desterrar-lo més enllà de les seves fronteres». Allò que Cassirer afirma del coneixement pot afirmar-se també de la raó.

«sistemes religiosos» vigents— no sembla que, en el moment present, gaudeixin d'una salut molt esponerosa, sinó que, més aviat, donen mostres d'un cert esgotament doctrinal, litúrgic, jurídic i cultural, posant en relleu amb freqüència una manca d'incidència real en amplis segments de la població de totes les edats, sexe i condició²⁶. Tal com ja va exposar fa una pila d'anys Alfred Schütz, en les societats occidentals, els actuals sistemes religiosos, de la mateixa manera que els altres sistemes socials, pateixen les penoses conseqüències de la *fractura de la confiança*, que és la base ferma i imprescindible per a l'exercici de l'*autoritat* (*augeo, auctoritas, auctor*); exercici que, evidentment, no pot ni deu confondre's amb la simple conquesta i administració del poder (*potestas*)²⁷.

Tradicionalment, les religions han operat contemporàniament en dues esferes o dos pols ben diferents de l'existència humana. La primera, de caràcter *públic*, social, ha estat la més important en determinades èpoques històriques, especialment quan la religió portava a terme funcions de consolidació social, de legitimació político-religiosa i d'administració dels simbolismes compartits pels membres d'una determinada societat²⁸. A Europa, sobretot a partir del segle XVIII, sovint, les esglésies van haver d'exercir

26. No ha d'oblidar-se l'advertència de George Steiner, segons la qual els «recursos verbals» de la cultura occidental s'havien esgotat. En l'Occident, sobretot en les velles cristiandats europees, l'articulació de la religió *també* es troba en una situació d'esgotament i de pèrdua de capacitat orientativa.

27. Sobre el pensament d'Alfred Schütz en relació directa amb aquesta temàtica, vegeu DUCH, *Antropología de la vida cotidiana*, ja citat, 108-109, 142-143, 262-268.

28. En aquestes societats (premodernes), al marge de les creences dels individus, Déu i la religió posseïen un «lloc social» reconegut com a font de legitimació no sols religiosa, sinó, pròpiament, político-religiosa. Convé recordar que en aquelles societats qualsevol decisió de caràcter polític tenia un abast religiós, i qualsevol decisió de tipus religiós tenia conseqüències polítiques.

(o van intentar exercir) el poder que antany havia estat a la seva disposició en dura concurrència i competència amb l'Estat liberal que, molt sovint, va imposar-se la tasca de monopolitzar-lo –incloent també en aquesta competició el poder sobre les consciències²⁹. La segona esfera de la religió, en canvi, és més aviat de caràcter *individual*, i es refereix directament a un especial «estat de consciència» de la persona humana (Simmel), gairebé completament al marge de la situació social i política del seu moment històric precís³⁰. Evidentment, sempre, d'una manera o altra, aquests dos pols de la religió han aparegut units i estretament coimplicats, mantenint unes relacions –més aviat hauria de parlar-se de tensions en forma, per exemple, de «eleccions diferents» (*airesis*, heretgia)– que, amb una relativa freqüència, han desencadenat conflictes entre persones que pensaven i actuaven de manera diferent; conflictes que no exclouïen nombroses situacions de cruel violència³¹. Amb tot, és innegable que, en la diversitat d'espais i de temps, el fet que s'hagi accentuat més intensament una esfera o l'altra constitueix una dada molt significativa no sols per a fer-se càrrec de l'estat de la religió en un moment històric determinat, sinó també del de la societat en el seu conjunt.

29. Sobre aquesta problemàtica que inclou també la qüestió de la secularització com a fenomen històric, que consisteix en el canvi de propietari del poder incondicional (religiós), que passa (o es pretén que passi) de les mans de l'Església a les de l'Estat, vegeu DUCH, *Sinfonia inacabada*, ja citat, 2^a part. L'eslògan «l'Església a la sagristia» expressa molt bé aquest nou estat de coses.

30. Vegeu, per exemple, G. SIMMEL, «Contribuciones para una epistemología de la religión» [1902]: ID., *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona: Península, 2001, 213-229.

31. Creiem que ací s'aplica sense restriccions allò que indicàvem en un altre estudi sobre la insuperable *condició logomítica* de l'ésser humà (vegeu DUCH, *Mito, interpretación y cultura*, ja citat, 456-502; ID., «El context actual del mite»: ID., *La substància de l'efímer*, ja citat, 11-44).

És una evidència innegable que, actualment, el primer pol de la religió que hem assenyalat (el sociopolític), amb l'excepció de les reaccions de caràcter fonamentalista, es troba immers en una situació de profunda precarietat, indiferència i irrellevància creixent. Pot observar-se que, a més de les conseqüències no sempre positives que es desprenen de la seva pròpia història, els sistemes religiosos, especialment a Europa, comparteixen també els efectes de l'actual crisi que, en l'hora present, afecta de manera molt aguda el conjunt dels sistemes socials. En efecte, la galopant «desafiliació» que experimenten les religions occidentals no és un fenomen aïllat, que tingui lloc exclusivament en l'esfera «religiosa», sinó que una gran majoria d'institucions de caràcter molt divers (polític, familiar, sindical, cultural, esportiu, etc.) també sofreix els efectes de la crítica situació dels processos d'institucionalització. El fenomen paral·lel de la «hiperafiliació», d'altra banda, no deixa de ser una forma de resposta, sovint en termes quasi patològics, a la fractura de les seguretats i de l'orientació que antany oferien els sistemes socials i, d'una manera molt especial, el religiós³². Per tot això resulta comprensible la proliferació de grups molt diversificats que, amb mitjans i fins i tot amb configuracions ideològiques molt diferents, cerquen amb deler tant la reconstitució de mecanismes idonis per a assolir la seguretat psíquica i social com la presència de líders «infal·libles i carismàtics» que, en altre temps, per mediació d'una forma o altra de «institució total» (Goffman), es creu que van oferir, davant les incerteses, enigmes i reptes de l'existència humana, seguretat, ordre i salvació. En aquests grups, explícitament o implícitament, acostuma a propugnar-se una nova vertebració harmoniosa del religiós i del polític, que es

32. Sobre els actuals processos de desafiliació i d'hiperafiliació, vegeu L. DUCH, «Nous subjectes d'alliberament»: *Id.*, *De Jerusalem a Jericó. Al·legat per a unes relacions fraternals*, Barcelona: Claret, 1994, 57-71.

considera que podria ser l'antídoto eficaç per a fer front al *caos* que, segons ells, amenaça amb dissoldre enterament la societat i totes les seves creacions³³.

D'una manera molt simplificada, podria dir-se que, almenys fins a finals dels anys vuitanta del segle xx, va tendir-se a identificar la progressiva pèrdua de rellevància social de la religió amb el seu desmantellament definitiu i, en alguns casos, fins i tot amb la definitiva desaparició de la capacitat (i de la necessitat) religiosa de l'ésser humà. De manera bastant generalitzada, es confonia una dada de tipus *històric*, social, polític i institucional (les diferents formes de presència adoptades per la religió en la vida quotidiana com a *tal* «sistema social» concret) amb una dada de tipus *estructural* (la constatació que la *contingència* sempre constitueix l'«estat natural», omnipresent i insuperable, de l'ésser humà). Durant molt de temps –evidentment, amb les excepcions de rigor– s'ha intentat de fer coincidir la innegable pèrdua de rellevància social (i política) de la institució eclesiàstica amb la defunció inapel·lable de la mateixa possibilitat religiosa de l'ésser humà,

33. Hem fet una aproximació a aquesta problemàtica en L. DUCH, *Armes espirituals i materials: Política. Antropologia de la vida quotidiana* 4, 1, Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001, *passim*. Ens sembla prou evident que l'acceptació que actualment troba en alguns cercles el pensament polític-religiós de Carl Schmitt, com a «pensador de la crisi» que és, es deu a les «seguretats» que ofereix a partir de la seva concepció, altament deshumanitzadora, de la sobirania i de la seva relació polític-religiosa clau: l'esquema «amic - enemic». En el volum suara esmentat, portem a terme una anàlisi del perillós pensament polític-teològic schmittià. Vegeu, a més, J. MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie*. Politischer Anti-Monothismus, Münster/W.: Aschendorff, 2002. Des d'una perspectiva bastant diferent, D. JOHNSTON i C. SAMPSON han editat una sèrie d'estudis (*Religion, the Missing Dimension of Statecraft*. Foreword of Jimmy Carter, New York-Oxford: Oxford University Press, 1994), que, a partir de situacions històriques molt diferents, replantegen, amb un innegable ímpetu restauracionista, la necessitat de la col·laboració del religiós i del polític.

la qual cosa significava que s'equiparava una realitat de naturalesa estructural amb les articulacions històrico-culturals que «el religiós en les religions», per emprar una expressió de Schleiermacher, ha adoptat en la varietat d'espais i de temps. Però, mentre l'ésser humà sigui algú insuperablement *contingent* (i ací fóra molt oportú d'estendre's amplament sobre la problemàtica entorn de la contingència)³⁴, la seva «possibilitat religiosa» mai no podrà excloure's del tot, mai no podrà ser definitivament superada, mai no arribarà a extingir-se mitjançant un discurs o una praxi històrico-cultural concrets; sempre serà, en la varietat d'espais i de temps, una possibilitat estructural inherent a la mateixa condició humana com a tal.

En els inicis del segle XXI, no pot dubtar-se que s'està procedint a una reconfiguració del «camp religiós»³⁵. Això

34. Sobre la qüestió de la contingència, vegeu l'ampli estudi de LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, ja citat, *passim*, i DUCH, *Antropología de la vida cotidiana*, ja citat, 290-294.

35. Vegeu sobre el particular les excel·lents i agudes anàlisis de D. HERVIEU-LÉGER, *La Religion pour Mémoire*, Paris: Cerf, 1993. Creiem que el llibre de M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris: Gallimard, 1985, amb l'àmplia polèmica que va desencadenar a partir del supòsit del cristianisme com a «religió de la sortida de la religió», constitueix, *des d'una perspectiva político-cultural*, un diagnòstic interessant de la situació religiosa de la modernitat amb el consegüent «desencantament del món» (*Entzauberung der Welt*), d'acord amb els termes de Max Weber, que comporta. Amb tot, com ja hem apuntat amb anterioritat, la religió és un fenomen complex, susceptible de ser analitzat i interpretat des de múltiples perspectives, la qual cosa significa que la crítica de Gauchet (que també és aplicable en el moment actual al *polític*), pel fet de ser quasi exclusivament de caràcter político-cultural, ofereix alguna versemblança la «sortida de la religió» en termes polítics, però de cap manera no invalida l'«entrada de la religió» (o, si voleu, la seva primacia) en un altre o uns altres àmbits de l'existència humana. En aquest sentit, les obres ja clàssiques de Georg Simmel i d'Henri Bergson ofereixen punts de vista molt valuosos i *actuals*. En un petit llibre posterior, M. GAUCHET, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris: Gallimard, 1998, sense abandonar la posició presa en la seva primera obra, afina, com qui diu, més els trets, ja que

no és, en termes absoluts, cap novetat: en moltes altres èpoques històriques, a causa de canvis profunds en el teixit social i polític, com a conseqüència de noves «visions del món», a partir de noves possibilitats expressives, etc., la religió (sempre es tracta d'«una» religió concreta) s'ha vist obligada a contextualitzar-se de nou, a col·locar-se adequadament, d'una manera històrica i cultural, en el temps i en l'espai de l'hora present, a orientar (o a intentar-ho almenys) els éssers humans pels nous camins que s'obrien al seu davant, etc. Actualment, almenys a l'Occident, en els universos religiosos sembla percebre's una nova situació, a causa, com ja he esmentat anteriorment, de la pèrdua de presència pública, social i política de les antigues confessions cristianes; pèrdua que té com a contrapartida l'accentuació cada vegada més intensa i extensa de l'esfera individual –l'anomenada «religió a la carta», per emprar una expressió de Peter L. Berger. Cada vegada més, la religió abandona –amb freqüència, s'ha vist forçada a abandonar– la funció de regulador social, que es trobava directament implicada en el manteniment de la identitat col·lectiva, i fins i tot en molts casos, de l'«ordre públic», que exercia, per tant, la funció de poderós reforçament del vincle social. En aquest sentit i en referència directa a la situació religiosa d'Europa, resulta altament significativa la progressiva dissolució d'aquelles confessions cristianes («el propi» del catolicisme, del luteranisme, del calvinisme, etc., és a dir, del «principi catòlic» o del «principi protestant»)³⁶ que, a partir del segle

se centra en l'espinesca qüestió de les relacions del religiós i del polític en una situació de democràcia. D'aquesta manera, Gauchet torna a plantejar la problemàtica, tan francesa, de la *laïcitat*. Per continuar aquesta exposició, hauríem de referir-nos a la problemàtica entorn de la «religió civil», però això és quelcom que es troba al marge dels objectius d'aquest petit estudi.

36. Vegeu L. DUCH, «Catolicismo» i «Protestantismo»: C. FLORISTÁN – J. J. TAMAYO (ed.), *Conceptos fundamentales del Cristianismo*, Madrid: Trotta, 1993, 164-173, 1085-1094, respectivament.

xvi fins a, pràcticament, la finalització de la Primera Guerra Mundial (1918), han influït decisivament –per acció o per reacció– en tots els àmbits de la vida dels europeus.³⁷

Després d'haver posat en relleu, d'una banda, la precarietat actual de la religió com a factor social i polític i, de l'altra, la força creixent dels aspectes experiencials, intimistes, amb matisos, sovint, clarament terapèutics de les noves religiositats (aquí seria molt convenient de referir-se a la incessant acció dels individualismes en la cultura occidental moderna), s'imposa no perdre de vista una evidència antropològica bàsica. En efecte, l'ésser humà és, al mateix temps i de forma indiscernible, interioritat i exterioritat. Això significa que, per expressar-ho d'una manera teològica molt clàssica en la nostra cultura, l'«església invisible» (la religió en els seus aspectes d'interioritat, conscienciació, experiència, etc.) no pot existir sense una forma o altra d'«església visible» (la religió com a diversitat de processos d'institucionalització, de proposicions dogmàtiques i ètiques, de litúrgies, etc.). No hi ha, no pot haver-hi, esoterisme sense exoterisme. Sí que, amb una certa freqüència, es dona la situació inversa. Creiem que, d'una manera o altra, aquesta realitat antropològica s'imposarà en la redefinició i la

37. La «desconfessionalització» que s'experimenta actualment a Europa, sobretot, com és prou comprensible, en els països que van sofrir les divisions confessionals, significa, de fet, una nova etapa en la història religiosa i cultural d'Europa. El fet que Europa deixés de ser el centre religiós, polític i cultural del món fou percebut molt clarament per un bon nombre de pensadors i d'artistes (Nietzsche, Hofmannsthal, Rilke, Mahler, Schnitzler, Kafka, Musil, Unamuno, Kraus, Roth, Schönberg, Klimt, etc.), que van veure en el desenllaç de la Primera Guerra Mundial el *finis Europae* i de la seva religió (cf. C. MAGRIS, *El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la literatura moderna*, Barcelona: Península, 1993; Id., *Lejos de dónde. Joseph Roth y la tradición hebraico-oriental*, Pamplona: EUNSA, 2002; J. LE RIDER, *Modernité viennoise et crises de l'identité*, Paris: Presses Universitaires de France, 2000; C. E. SCHORSKE, *Pensar amb la història. Ensayos sobre la transición a la modernidad*, Madrid: Taurus, 2001).

recol·locació del religiós en les societats humanes del segle XXI, perquè, en el fons, respondre a allò que, en la varietat d'espai i de temps, han estat —i són— la dona o l'home concrets: éssers finits, sotmesos incessantment a les insuperables determinacions de la contingència, però, també incessantment, amb desigs i anhels infinits. Com deia Gaston Bachelard, «l'home no és un fruit de la necessitat, sinó del desig». De tota manera, l'antiga configuració de la religió, amb la qual es mostren tan encantats nombrosos líders religiosos de l'hora actual, no sembla pas que pugui arribar a imposar-se malgrat la inquietant presència, en l'àmbit polític, religiós, econòmic i cultural, de fortes tendències fonamentalitzadores. Mai no hauria d'oblidar-se que, tant en l'antiguitat com en el moment present, tota religió sempre té apetències polítiques (control de l'«ordre públic») i tota política mai no deixa de posseir, dissimulats o no, anhels de poder religiós (control de les «consciències»).

Serà l'existència humana concreta, allò que Heinrich Rombach designa amb l'expressió d'«home situat» (que va situant-se), el factor decisiu per a la configuració de la religió en el segle que acabem d'iniciar, perquè, en realitat, la possibilitat religiosa de l'ésser humà, que és universal en termes estructurals, sempre es manifesta, quan es manifesta, com a conseqüència dels interrogants que, en cada aquí i ara concrets, es plantegen els humans³⁸. O, si voleu i per emprar una expressió de Hermann Lübbe, «la religió és una praxi de dominació de la contingència». De la contingència com a «estat natural» de l'ésser humà que, a nivell individual i col·lectiu, s'articula sempre de nou d'acord amb les canviants situacions a què ha de fer front i respondre-hi. Com a resposta a la caotització que imposen les malalties modernes —potser fóra més apropiat de referir-se a l'«atmosfera malaltissa» pròpia del nostre temps—, la religió, sobretot a

38. Vegeu H. ROMBACH, *Strukturanthropologie*. «Der menschliche Mensch», Freiburg-München: Karl Alber, 1987, esp. 288-297.

partir de la primacia atorgada en l'actualitat al seu pol experiencial i individual, continuarà essent –tal vegada amb un ímpetu més gran que en altre temps– una «praxi de dominació de la contingència». Si es vol expressar d'una altra manera: en l'actualitat, els components terapèutics (soteriològics) de la religió –d'una manera o altra, sempre presents i actius en tots els universos religiosos– són molt més importants que els elements de caràcter dogmàtic o moral³⁹.

4. Salut i malaltia

Ja ens hem referit molt esquemàticament a la funció psicològica i social de les teràpies en la societat actual. També hem al·ludit a la situació de la religió en el moment present. Un moment present, convé afegir, caracteritzat per l'aguda crisi de la raó i de la història, tal com aquestes dues realitats havien estat compreses per la Il·lustració i la seva herència. Ara hem d'exposar alguns aspectes de la salut/malaltia en els nostres dies.

És prou evident que en el moment present la preocupació per la salut posseeix unes característiques molt concretes, que amb relativa freqüència són un eco més o menys pròxim de les patologies que imperen en el nostre entorn laboral, polític, social i religiós⁴⁰. En 1932, H.E. Sigerist manifestava que «la medicina es trobava estretament vinculada amb el conjunt de la cultura. Totes les transformacions en les concepcions mèdiques estan condicionades per les trans-

39. Sobre la capacitat terapèutica reivindicada per una gran majoria de moviments religiosos actuals, vegeu, en relació amb algunes esglésies cristianes dels Estats Units, MILLER, *Reiventing American Protestantism*, ja citat, esp. 88-89, 102-107. Des de l'òptica de les anomenades «religions de guarició», vegeu el breu article de R. DERICQUEBOURG, «Les religions de guérison», ja citat.

40. Sobre el que segueix, vegeu DUCH, *Antropología de la vida cotidiana*, ja citat, 317-320.

formacions imposades per les idees que imperen en cada època»⁴¹. Per la seva banda, Pedro Laín Entralgo assenyala que «l'home del Renaixement no va sentir la malaltia com l'home romà, i el burgès no la sent com l'asceta del desert»⁴². David B. Morris, en relació amb la idea de salut, ha indicat que «la psique del pacient –de tot pacient– és inseparable de les forces socials i dels sistemes simbòlics que constitueixen la cultura humana, de tal manera que el jo (*selfhood*), de la mateixa manera que la malaltia, és una construcció biocultural [...]. L'experiència personal de la malaltia sempre es troba mediatitzada per forces culturals»⁴³. Des d'una altra perspectiva, Fritjof Capra ha posat en relleu que «qualsevol sistema d'assistència sanitària, incloent-hi la medicina occidental moderna, és un producte de la seva pròpia història i existeix a l'interior d'un determinat context ambiental i cultural»⁴⁴. O, com indicava Ernst Bloch, ni la salut ni la malaltia no són exclusivament conceptes mèdics, sinó que primordialment són concepcions socials.

En el moment actual, la salut/malaltia també expressa els aspectes més rellevants de la vida quotidiana i la multiplicitat de relacions que hi mantenen els éssers humans. «Salut» i «malaltia» –amb l'enorme «flexibilitat semàntica» que les caracteritza– han estat, són i seran no tan sols formes globals amb el concurs de les quals s'expressen aspectes importants

41. H. E. SIGERIST, cit. M. TUBIANA, *Histoire de la pensée médicale*, París: Flammarion, 1995, 9.

42. P. LAÍN ENTRALGO, *Ocio y trabajo*, Madrid: Revista de Occidente, 1960, 118.

43. MORRIS, *Illness and Culture*, ja citat, 75. El cos humà, de la mateixa manera que la salut i la malaltia, també és una construcció simbòlico-cultural. El tema de la salut/malaltia, per tant, resulta inseparable de la problemàtica del cos (vegeu D. LE BRETON, *Anthropologie du corps et modernité*, París: Presses Universitaires de France, 41998; DUCH – MÈLICH, *Escenaris de la corporeïtat*, ja citat).

44. F. CAPRA, *El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente*, Barcelona: Integral, 1985, 357.

de l'existència humana, sinó que també permeten que l'ésser humà prengui possessió del seu món i hi descobreixi, respectivament, el seu sentit o bé, per contra, la seva manca de sentit i de transparència. Per això pot afirmar-se que salut i malaltia, presents i actuant com a «germanes enemigues» en el si dels individus i de les societats, són les sigles que resumeixen la «visió del món» de cada època històrica: la malaltia expressa el fracàs, la desestructuració, les tendències caotitzants que, incessantment, fan acte de presència en el teixit social i psicològic dels humans; també pot ser considerada com el «costat nocturn» de la vida (S. Sontag). En canvi, la salut –terme molt proper a *salvació*– indica el sentit de la vida, el triomf –ni que sigui provisional– sobre les diverses formes de la negativitat⁴⁵. La salut –en el món premodern, equiparada freqüentment a la «salvació»– significa el triomf del cosmos sobre el caos, la victòria de l'afirmació de la vida sobre totes les formes de la negativitat⁴⁶. Sovint, la salut ha estat considerada com un tot complet –això és el que indica el terme àrab *salam*–, que es refereix al fet de trobar-se bé i reconciliat en tots els aspectes de l'existència: quasi podria dir-se que la salut és un estat de plenitud que s'havia aconseguit malgrat la conflictivitat i la precarietat inherents a la condició humana com a tal. En el pensament premodern –i també en nombroses formes del «new age» actual–, l'organisme humà saludable era el que es trobava en íntima correspondència amb l'ordre còsmic i amb les lleis que el

45. Sobre l'abast filològic del terme «salut» i el seu parentiu amb altres termes com, per exemple, «salvació», «sagrat» o «sant», vegeu TERRIN, «Salute e salvezza», ja citat, 146-148.

46. Vegeu P. TILICH, «Die Bedeutung der Gesundheit», ja citat, 295-296. Ha de recordar-se que els medievals veien en la malaltia un senyal evident de la creaturitat de l'ésser humà, la qual, molt sovint, es posava en relació amb la culpa. Sobre la identificació entre «salut» i «salvació», vegeu LAPLANTINE, *Antropologia de la malaltia*, ja citat, 391-396.

regulaven⁴⁷. Per això la malaltia no sols era la ruptura d'aquestes correspondències còsmiques («macrocosmos - microcosmos»), sinó que, a més, significava una profunda crisi de la identitat «normal» de l'individu que, d'aquesta manera, separant-se de les regularitats còsmiques, s'introduïa de ple en el caos, en l'anomia, en l'àmbit «amorfo» (sense *morphé*, sense forma) de l'indistint i sense rostre⁴⁸. En definitiva, en nombroses cultures de l'Orient i de l'Occident, la malaltia es considera com l'exemple màxim de desordre còsmic i de manca d'harmonia espiritual, mentre que la salut/salvació constitueix l'expressió suprema de la recuperació de l'harmonia i d'una l'existència humana viscuda d'acord amb les lleis còsmiques⁴⁹.

Segons la interpretació del pensament mèdic de Paracels que ofereix Heinrich Schipperges, «la salut no és una ordenació natural, sinó una realització humana; encara millor: la possibilitat de conduir el cos a una esfera més elevada que la que és pròpia de la seva complexió congènita, amb la finalitat d'assolir, més enllà d'allò que és corporal, allò que és invisible i incorporeal»⁵⁰. En la tradició llatina, la salut és l'exacte equivalent de la *integritas*, que és un terme que Paracels tradueix a l'alemany amb l'expressió «Gesund und Gänze» (saludable i complet) i que, en la tradició grega, s'expressava mitjançant del terme *holon* (el tot). Segons l'opinió de Paul Tillich, una «ungesunde Gesundheit» (salut

47. Vegeu sobre el particular el notable estudi de W. J. HANEGRAAFF, *New Age Religion and Western Culture. Esoterism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden-New York: E. J. Brill, 1996.

48. Vegeu TERRIN, *o.c.*, 148-156. Ha de tenir-se present que, tant per a la mentalitat premoderna com per als partidaris d'una forma o altra de «retorn a la natura», el cosmos institueix el model exemplar per excel·lència per a tota mena d'actuacions i de relacions.

49. Vegeu TERRIN, *o.c.*, 161-171.

50. H. SCHIPPERGES, *Paracelsus heute. Seine Bedeutung für unsere Zeit*, Frankfurt a. M.: Josef Knecht, 1994, 70; cf., a més, TERRIN, *o.c.*, 178-181.

no saludable) és aquella «salut» que no té prou en compte que *totes* les dimensions de l'existència humana (físiques, psíquiques i espirituals) es troben coimplícades i són actives en l'autèntica salut⁵¹. La «salut no saludable» té com a premissa una comprensió fragmentada i unilateral de l'ésser humà: no el considera, per tant, com una *coincidentia oppositorum*, sinó com el conjunt dispers de peces d'un «mecano» que pot descompondre's i recompondre's a voluntat.

No pot oblidar-se que, en totes les àrees culturals i en la varietat de situacions humanes, l'home gairebé sempre s'ha mostrat molt conscient de la immensa fragilitat i precarietat inherents a la condició humana com a tal. Per això, des que hi ha éssers humans sobre aquesta terra, la reflexió i les praxis a l'entorn de la salut i de la malaltia s'han situat en el centre existencial de les diferents cultures humanes. Com les altres activitats humanes, aquesta reflexió i aquestes praxis han consistit en actuacions concretes del «treball del símbol», que és coextensiu a l'«ofici d'home o de dona». En tots els temps i circumstàncies, l'expressió simbòlica de la salut i la malaltia ha constituït un dels aspectes més importants de la capacitat simbòlica dels humans, justament perquè el símbol posa en relleu que l'ésser humà constitueix una estranya combinació de limitació estructural i de desig també estructural per traspassar els límits imposats per la seva pròpia finitud i historicitat⁵².

Amb anterioritat ja hem indicar que, en tots els àmbits culturals, les malalties són «productes» del temps i en el temps, de l'espai i en l'espai de l'ésser humà concret. La salut, la malaltia i també la religió són exponents d'allò que en uns altres contextos hem denominat «condició adverbial» de

51. Cf. TILlich, «Die Bedeutung der Gesundheit», ja citat, 295.

52. Sobre la simbolització de la salut i de la malaltia, vegeu L. DUCH, «Símbol, Salut, Mal»: ID., *La substància de l'efímer*, ja citat, esp. 89-100.

l'ésser humà⁵³. Per això les patologies característiques de cada època històrica posseeixen, al mateix temps, la signatura específica que es desprèn directament d'ella i la situació relacional que ocupen en el seu interior l'home o la dona concrets⁵⁴. No podem considerar aquí les patologies del «cos postmodern» com són, per exemple, l'anorèxia, la vigorèxia, la sida, la depressió, el càncer de pulmó, etc.⁵⁵ En aquest context, creiem que és suficient reiterar la correlació que existeix entre la qualitat de l'espàcio-temporalitat d'un moment històric determinat i les malalties que el caracteritzen.

5. Salut/malaltia i religió

La proximitat –en alguns casos, pot parlar-se fins i tot de coincidència– entre medicina i religió que, en el món antic, va manifestar-se de tantes i tantes maneres, té com a fonament el fet que ambdues són –o almenys així van ser percebudes– «praxis de dominació de la contingència». Totes dues posen en relleu que l'home és un «esperit encarnat» la precarietat del qual ve donada pel fet que sols disposa d'una determinada «quantitat» d'espai i de temps. En el fons, en totes les etapes de la història de la humanitat, religió i me-

53. Vegeu DUCH, *Llums i ombres de la ciutat*, ja citat, *passim*.

54. És una dada summament important l'aproximació literària a la malaltia, la qual posa en relleu, a partir de la sensibilitat pròpia de novel·listes i poetes, alguns aspectes molt rellevants de determinades malalties en connexió directa amb la realitat religiosa, social i política que existia en el moment de la seva aparició. A partir de les obres d'una sèrie de novel·listes importants (Proust, Thomas Mann, Mansfield, Céline, etc.), LAPLANTINE, *Antropologia de la malaltia*, ja citat, esp. 167-180 («Malaltia, novel·la i societat en el segle XX»), realitza unes interessants anàlisis de la malaltia com a «producte» psico-sòcio-cultural.

55. En el nostre estudi *Escenaris de la corporeïtat*, ja citat, cap. VII, hem fet una extensa exposició sobre aquesta qüestió. Vegeu, a més, MORRIS, *Illness and Culture in the Postmodern Age*, ja citat, *passim*.

dicina s'han edificat sobre l'experiència quotidiana que els humans, fos quina fos la seva condició, fortuna o sexe, sempre es trobaven exposats a les innumerables «estratègies del mal», i mai no aconseguien marginar del tot els efectes de la irreconciliació dels seus cossos i de les seves ànimes amb ells mateixos, amb el proïsme, amb la natura i amb el món supramundà. Fins i tot, amb una certa freqüència, la malaltia ha estat considerada com un càstig dels déus, com una «actualització biogràfica» del mal, a causa de les transgressions conegudes o desconegudes dels humans⁵⁶. Per això –i no sols a nivell popular–, en moltes èpoques de la història de la humanitat, els punts de contacte entre medicina i religió van ser extensament subratllats, ja que existia una espècie de transvasament entre el mèdic i el religiós. En efecte, en l'existència humana concreta, medicina i religió són *necessitats* insuperables a causa de la finitud, de les deficiències congènites, que són pròpies de qui tan sols posseeix una certa quantitat de temps, que és passible, per tant, i subjecte als canvis, les inclemències, els desafiaments del temps que *passa* i *s'esgota*. Totes dues per un igual –religió i medicina– són expressions tant de la caducitat pròpia de l'ésser humà com de la seva gosadia, que anhela, busca i fins i tot imagina la «terra sense mal», és a dir, la reconciliació definitiva de la condició humana⁵⁷. Aquesta proximitat de la religió i la medicina ha tingut com a conseqüència que, des de sempre, en un món constantment amenaçat pel desordre moral i físic, les religions hagin mantingut una comprensió de

56. Vegeu, per exemple, l'exposició de P. GERLITZ, «Krankheit. I. Religionsgeschichtlich»: TRE XIX, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1990, 675-680. Evidentment, aquí fóra necessari d'introduir la problemàtica a l'entorn dels mites que es fan ressò de l'entrada de la *mort* en el món dels humans.

57. Vegeu sobre aquesta problemàtica l'interessant llibre d'U. GALIMBERTI, *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*, Milano: Feltrinelli, 1997.

la salvació íntimament associada amb la salut, l'ordre còsmic, la superació de totes les formes de bel·ligerància i el benestar.

En les cultures senzilles, el *xamanisme* és un indicador molt important de la relació que existeix entre religió i acció guaridora, entre salut i benestar global de l'ésser humà, entre el corporal, el psíquic i l'espiritual⁵⁸. «La visió que el xamanisme posseeix de la salut i de la malaltia contrasta molt intensament amb la que ha prevalgut –amb les excepcions de rigor– a l'Occident. En efecte, per al xamanisme la salut és un fet total, «holístic». Es tracta d'un «trobar-se bé» del cos i de l'esperit, els quals, en aquest moment, es troben en un just equilibri entre les forces de la natura i les forces espirituals. Això significa que es dóna una situació saludable sempre que l'home manté unes estretes relacions amb tots els àmbits de la realitat, és a dir, quan la seva existència és un exercici ininterromput encaminat a obtenir l'harmonia còsmica. En aquesta concepció globalitzadora, tota malaltia, en canvi, serà l'expressió d'un conflicte no resolt amb el món, concebut com a enemic de l'ànima. Aleshores, l'angoixa, la por, l'odi posaran en relleu sentiments negatius de “separació” respecte al món i la societat en la qual es viu, i aquests sentiments seran, des de la perspectiva del xamanisme, la causa primordial de l'emmalaltir, és a dir, de la ruptura de l'harmonia còsmica»⁵⁹.

58. No podem considerar amb l'amplitud necessària aquesta problemàtica. Vegeu sobre el particular DUCH, *Antropología de la vida cotidiana*, ja citat, 325-332, amb bibliografia.

59. DUCH, *Antropología de la vida cotidiana*, ja citat, 331. Resulta comprensible que el xaman, després de penosos exercicis d'iniciació, sigui considerat com un guaridor qualificat (cuidador) del cos i de l'esperit. Justament perquè té accés al món supramundà està capacitada per a restablir l'harmonia còsmica perduda que és tota malaltia. En les cultures actuals i del passat on encara té vigència el xamanisme, aquesta recuperació equival al fet de recobrar la salut. No podem entrar aquí en la qüestió del paral·lelisme –amb les innegables diferències existents– entre els universos xamànics i els universos de les modernes psicologies de les profunditats.

Ja en l'antiguitat grega, les accions terapèutiques es trobaven sota els auspicis d'Asclèpios, déu de la medicina, que, posteriorment, a Roma, fou designat amb el nom d'Esculapi⁶⁰. El vincle entre la cura pròpia de la medicina i el sagrat també es tradueix en el pla semàntic: *therapneuma* en grec antic s'usa per a designar el culte a la divinitat, la cura del cos, els fàrmacs i la consideració deguda a les persones. El *therapeutés* és, al mateix temps, «el qui té cura» (servidor adscrit al santuari d'un déu) i el cuidador del cos (per exemple, el qui s'ocupa dels malalts que acuden en pelegrinatge a un santuari). A partir de l'esquema clàssic grec («cos-ànima»), en aquesta cultura –penseu, per exemple, en Plató–, és bastant freqüent atribuir a la filosofia (*saviesa*) la cura de l'ànima, i a la medicina, amb els trets sapiencials que la caracteritzen, la del cos⁶¹.

Des de diferents premisses ideològiques i axiològiques i en contextos històrics molt diferenciats entre ells, en la tradició cristiana també es troben mostres interessants de coimplicació entre religió i medicina⁶². No pot oblidar-se que el Fundador del cristianisme, Jesús de Natzaret, situat en l'horitzó de la tradició semita, irromp en la història com a «metge del cos i de l'ànima»: guaricions corporals i espirituals i resurreccions constitueixen *senyals* poderosos de la seva Bona Nova (*evangeli*) i de la irrupció del Regne de Déu⁶³.

60. Sobre aquesta problemàtica en el món grec, vegeu DUCH, *Antropología de la vida cotidiana*, ja citat, 332-346, amb abundants referències bibliogràfiques.

61. Vegeu J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme*, Paris: Belles Lettres, 21989; A.-J. VOELKE, *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, Friburg (Suïssa): Cerf – Presses Universitaires, 1993; DUCH, *Antropología de la vida cotidiana*, ja citat, 335-341.

62. En relació amb l'Edat Mitjana, vegeu DUCH, *Antropología de la vida cotidiana*, ja citat, 346-358, amb importants complements bibliogràfics.

63. No podem ocupar-nos aquí del tema central del missatge cristià: l'encarnació, la «in-corporació» de Déu en la història dels homes.

A partir d'aquí resulta comprensible que en algunes etapes històriques del cristianisme allò mèdico-religiós hagi tingut una especial importància⁶⁴.

Sobretot a partir del segle XIX, des de la perspectiva de les anomenades «religions de guarició», la salut és un estat de gràcia que es troba més enllà de les experiències comunes⁶⁵. En aquestes, caure malalt és un símptoma eloqüent que posa en relleu l'allunyament de Déu del malalt; mostra, en definitiva, la inconsistència de la seva fe. Per això la salut és un indicador de la qualitat espiritual de l'individu i el resultat d'una fe sense límits. En aquest tipus de religiositat, la salut és la gran passió dels seus adeptes, de la mateixa manera que la malaltia és la passió dels hipocondríacs. Aleshores, es dóna la paradoxa que els qui volen «desfer-se del cos són els qui més se'n preocupen»⁶⁶. Cal afegir que, en les «religions de guarició», la intensa preocupació per l'experiència de la salut (guarició) sempre es troba acompanyada per

Hem fet una extensa aproximació a aquesta qüestió en *Escenaris de la corporeïtat*, ja citat, cap. III.

64. Vegeu l'excursus que dediquem al pensament mèdic de l'abadessa Hildegard von Bingen (1098-1179) en el nostre estudi *Antropologia de la vida quotidiana*, ja citat, 355-358. Un altre pensament mèdico-religiós que ha exercit una singular influència en la nostra cultura és el de Paracels (1493-1541) (vegeu DUCH, *Antropologia de la vida quotidiana*, ja citat, 358-366).

65. Especialment en medis populars, les «religions de guarició» apareixen sobretot durant l'últim terç del segle XIX tal vegada com a antídoteu contra els profunds canvis de tota mena que van introduir-se en les societats d'aquell temps. Cal esmentar, entre una gran quantitat d'elles, la «ciència cristiana» fundada als Estats Units per Mary Baker Eddy (1821-1910), l'«antonionisme», fundat pel minaire belga Louis Antoine (1846-1912), la «cientologia», fundada pel nord-americà L. Ron Hubbard (1911-1986), la «invitació a la vida», fundada en 1983 per Yvonne Trubert (nascuda en 1932), que és una espècie de catolicisme popular, etc.

66. DERICQUEBOURG, *o.c.*, 9. Vegeu, a més, R. DERICQUEBOURG, *Religions de guérison*, Paris: Cerf, 1988.

ingents esforços preventius (l'*ascesi*, en la terminologia religiosa tradicional cristiana). És per aquest motiu que els adeptes s'imposen duríssims treballs ascètics de caràcter físic, però sobretot psicològic, amb la intenció d'adquirir una nova «visió del món» (*Weltanschauung*) en el sentit que Sigmund Freud atorga a aquesta expressió: «Una construcció intel·lectual que resol de manera homogènia tots els problemes de la nostra existència a partir d'una hipòtesi que ho dirigeix tot, ja que cap problema no hi queda al marge i, a més, tot allò que ens interessa hi troba un lloc assegurat»⁶⁷. Segons l'antropòleg Régis Dericquebourg, les característiques comunes de les «religions de guarició» actuals són: 1) els fundadors acostumen a prendre com a punt de partença una experiència personal de greu malaltia corporal o espiritual, la qual els impul·leix a cercar un tractament espiritual que els condueixi a la seva guarició. La seva experiència poden repetir-la altres persones; 2) el tractament que proposen es basa en elements que són propis de tota forma de teràpia psicològica: demandes insistents de guarició a causa de profunds sofriments i afliccions, una relació basada en l'esperança (l'anomenada «espera ansiosa») amb un terapeuta reconegut per un determinat grup religiós, una teoria de la malaltia i del seu tractament, que no pot qüestionar-se a causa del fracàs eventual de la teràpia, un canvi profund en les actituds socials del pacient; 3) un deute moral contret pel pacient, que es tradueix no sols mitjançant actituds de gratitud envers el grup, sinó, amb freqüència, a través de la seva pròpia incorporació activa en la vida del grup⁶⁸.

67. S. FREUD, cit. DERICQUEBOURG, *o.c.*, 10. Per a Freud, la possessió d'una «visió del món» «forma part dels desigs ideals dels homes. Si s'hi creu, un pot sentir-se segur en la vida perquè sap vers on ha de dirigir-se, com poden concretar-se de la manera més apropiada els efectes i interessos que es persegueixen».

68. Vegeu DERICQUEBOURG, *o.c.*, 4.

Després del que hem exposat sobre la societat actual i les formes de presència del religiós que s'hi fan presents, creiem que no és necessari insistir gaire en el fet que les relacions entre la salut/malaltia i la medicina acostumen a traduir exactament en termes terapèutico-religiosos la situació real d'una determinada societat, tal com és percebuda i interpretada pels individus que estableixen vincles entre religió i curació. En el cristianisme actual, l'eclipsi d'allò dogmàtic i moral queda -o es pretén que quedi- compensat, en primer lloc, pel *terapèutic* i, en segona instància, per l'*estètic*. Potser té raó Odo Marquard quan afirma que la «estetització» de la realitat pot equiparar-se a una espècie de «compensació» davant el «desencantament del món» que ha tingut lloc en la modernitat⁶⁹. Amb tot, cal tenir en compte que l'objecte primer d'aquesta estetització és el mateix ésser humà, convertit en un «Narcís» quasi exclusivament preocupat per l'interrogant: «com em trobo?», el qual, a més, amb una certa freqüència, ha esdevingut el centre capital del treball de les ciències humanes. En les anomenades «religions del Llibre», el triomf de la religió (potser fóra més pertinent parlar de «religiositat») sobre Déu, al qual amb anterioritat vaig referir-me esquemàticament, dona raó de la supressió ètica («irresponsabilitat») de la transcendència de l'Altre i de l'afirmació estètico-terapèutica de l'autotranscendència del mateix individu, el qual, d'aquesta manera, s'ha convertit en un ésser solipsista que viu atent quasi en exclusiva a les seves pròpies «vivències emocionals». En aquesta situació resulta comprensible que, sovint, la religió com a *autoteràpia* -a vegades, en competència amb els models biomèdics- troba una notable acceptació per part de molts que, en el nostre temps, volen ser «religiosos» sense tenir necessitat de Déu i del proïsme, és a dir, que se senten «autorelligats»

69. En relació amb el pensament de Marquard, hem considerat aquesta problemàtica en DUCH, *Llums i ombres de la ciutat*, ja citat, 181-186.

(*religare*), es «rellegeixen» (auscultan) (*relegere*) sense parar i es «re-elegeixen» (*re-elegere*) a si mateixos en exclusiva una vegada i una altra⁷⁰.

6. Conclusió

Conclourem molt breument. La peculiar situació de la societat dels nostres dies estableix el marc a l'interior del qual s'estableixen les relacions entre la salut/malaltia i la religió. Sovint, la profunda fractura de les transmissions que haurien de portar a terme els sistemes socials té com a conseqüència la recerca de la *salut/salvació* de l'individu al marge de la responsabilitat per l'altre. En molts individus amb preocupacions religioses es produeix una «immersió gnòstica». Això no és pas nou, en la nostra cultura. En efecte, sempre que s'hi ha produït un estat col·lectiu de desorientació i de desconfiança en els sistemes socials –especialment: la *condescendència* (família), *coresidència* (ciutat) i *cotranscendència* (religió)–, les mil formes i fórmules de la *gnosi* han fet acte de presència. I, com no podia ser d'una altra manera, la recerca de la salut es convertia en una autoteràpia, és a dir, en l'intent d'assolir una situació d'autosuficiència que tenia com a conseqüència la desarticulació de la relacionalitat responsable respecte a Déu i al proïsme.

Evidentment, en aquest treball sobre la relació entre religió i medicina, tan sols ens hem referit a algunes formes actuals de l'esmentada relació; aquelles formes que, segons la nostra opinió, l'exemplifiquen més clarament. Hem d'afegir, tanmateix, que, al marge d'aquestes formes actuals de relació, en totes les cultures, en tots els temps i circumstàncies, totes les formes religioses pressuposen que l'ésser humà, pel fet de ser –de la manera que sigui– un *homo religiosus*, té aspiracions a una salut no coartada pel mal i per les altres formes de la negativitat.

70. Aquí ens fem ressò de la triple etimologia del terme *religio* (vegeu DUCH, *Armes espirituals i materials: Religió*, ja citat, caps. II i VI).

COL·LOQUI

Antoni Bosch. Veig com, d'alguna manera, es pot comprendre la salut i la malaltia en una mena de situació de diàleg amb la realitat present, amb la cultura present i amb el món present, en totes les diferents facetes. El que no sé bé és si, en aquesta forma de dialogar, en la qual un es troba bé o malament, i el referent de la qual és tot això que té al davant, que és el seu moment present, malalt o amb salut, el que està formulant és una pregunta o és una resposta, o, potser, tot alhora. L'estat d'emmalaltir, segons com es miri, sembla que sigui una resposta a tota la situació present; però també sembla que sigui la pregunta que el malalt s'està formulant i que no sap com respondre amb la manca de sentit que el món li pot donar. No queda clar, doncs, si el diàleg és pregunta o resposta.

Lluís Duch. Jo crec que aquí la qüestió és més donada per la malaltia que per la salut. Una pregunta que sovint es fa el malalt és: «per què jo?» En aquest context, s'ha de tenir molt en compte la resposta. Es qüestiona tot alhora: un mateix, el món, Déu... En canvi, la salut és un estat gairebé d'inconsciència; és allò de «invocar santa Bàrbara només quan trona». S'ha de tractar la qüestió: salut-malaltia-religió; però, de fet, el que planteja problemes és la malaltia i, en això, els filòsofs tenen la paraula. Un mateix es fa un reguitzell de preguntes arran de la malaltia, no solament de la seva situació com a malalt, sinó de la realitat total; hom es pregunta per Déu, pels seus pares, per què va néixer... Sorgeix un complex de qüestions de la totalitat de la realitat.

Jordi Sales. Ha estat una ponència molt rica i que s'haurà d'analitzar a poc a poc. Voldria insistir, però, en dues coses. La primera: l'afirmació de l'any 1919 com una gran frontera en la continuïtat de la nostra civilització. En els meus estudis, trobo sovint aquesta data, la qual representa el xoc de la gent que s'estava formant, sobretot a Alemanya, en l'esquema neokantià, en els ideals de la Il·lustració i en la idea d'una cultura superior. Hi ha un sotrac que encara no està ben paït. Crec que aquesta crisi de 1919 ofereix una manera, no d'existir la malaltia, sinó d'existir l'individu. La segona: el sentit d'objectivitat-subjectivitat. Els plantejaments, molt sintètics, sobre les malalties com a fets culturals sempre m'han

semblat molt bé; ara bé, s'ha d'aplicar allò de «fiate de la Virgen y no corras»; és a dir, el primer que s'ha de fer és mirar què passa: si és que hi ha una infecció o no. Em sembla que el fet de poder tenir mitjans cada vegada més objectius, perquè ens analitzen més quan anem als metges, contrasta amb el fet de trobar-nos més subjectivament. És una espècie de doble direcció contradictòria d'un procés que no hauria d'existir, ja que, si l'anàlisi et diu com et trobes, per què has d'estar tot el dia pensant en la teva salut? Aquí hi hauria unes línies d'anàlisi de l'actitud de l'home actual davant d'ell mateix com a subjecte d'una malaltia, que és una cosa que, en el fons, no li hauria de passar.

Lluís Duch. Sobre la primera qüestió, la relativa a la data de 1919, a més de ser un tòpic, s'ha de dir que és una realitat. En el camp teològic, és clar: és el final de la teologia liberal i començament de la mal anomenada teologia dialèctica; però també passa en altres camps: la poesia, amb Rilke; la música, amb Schubert... Representen una mena de cesura, de trencament. Aquesta situació provocada per aquest final d'època, final gairebé d'un món, potser no l'hem païda prou bé i hauríem d'assumir aquesta situació. Com que sóc un gran afeccionat a les literatures danubianes, tinc una certa propensió a remarcar la influència negativa d'aquest trencament, que no sorgeix per generació espontània, sinó que té uns precedents que vénen de bastant enrere. Sobre la segona qüestió, em sembla que aquesta situació sovint malaltissa del propi «jo» ve donada per la fractura de dues coses: de la confiança i de les transmissions. Els qui ens dediquem a l'ensenyament ho hem pogut observar. Aleshores, el subjecte humà queda gairebé, per necessitat, auto-referit; no és un «nosaltres» el que es troba en un diàleg, sinó que la referència última és el mateix subjecte. Les transmissions, tant familiar, política –i entenc aquí política en un sentit global estricte: cultura, educació, esports...–, com religiosa, estan sofrint una ruptura molt intensa i, sobretot, una manca de credibilitat. Això que Morris diu, que les malalties postmodernes (anorèxia...) són sovint símptomes d'aquesta situació d'autoreferencialitat del subjecte amb ell mateix i, per tant, d'exclusió de qualsevol referència externa. He parlat del concepte de militància. Els qui som una mica vells sabem que va ser un concepte importantíssim, del qual, avui en dia, no se sent parlar. El que

suposava la militància pràcticament no ha estat substituït per res. D'altra banda, des d'una perspectiva antropològica, s'ha de tenir present l'existència de la sobreacceleració del temps. L'augment del «tempo» social té unes categories inassimilables. Vaig assistir a Stuttgart a un congrés sobre el tema del temps. Un gran metge internista alemany deia que, amb el temps, passa el mateix que amb la digestió: de la mateixa manera que no podem digerir a la velocitat que nosaltres voldríem, tampoc no podem augmentar el temps d'apropiació de novetats i de canvis. La qüestió del ritme en la nostra societat està molt malmesa. Aquest és també un dels fenòmens que incideix més negativament en aquesta autoreferencialitat del subjecte.

Dídac Ramírez. La ponència ha estat enormement suggeridora. Voldria plantejar, però, una qüestió. S'ha donat una dada concreta: els quatre milions de persones a les quals hom diagnostica depressió. Dit així, aquesta dada sembla indicar que la nostra societat, actualment, està molt malament: és una societat malalta, depressiva, amb problemes psíquics o espirituals. Ara bé, per acabar aquest diagnòstic, caldria veure com estava la societat abans. Em falta el terme de comparació. Una malaltia es diagnostica a partir d'haver-se definit, i abans d'haver-se definit no hi ha manera de diagnosticar-la. Com a hipòtesi, podríem considerar la possibilitat que, si només hi ha quatre milions, en termes relatius, la societat està més sana psíquicament que segles abans. Un treball de camp podria demostrar que un o dos segles abans estaven pitjor que ara. Aquesta és una hipòtesi que m'ha sorgit escoltant la ponència i crec interessant considerar-la i no descartar-la. A partir d'ara, reconsideraré el meu pensament sobre això, ja que, abans no tingui dades comparatives, suspendré el judici sobre si aquesta societat és més depressiva que les anteriors. Què en pensa, d'això?

Lluís Duch. No en tinc cap resposta directa. Només li diré que, des de la perspectiva de les ciències humanes, hi ha hagut un canvi molt significatiu en aquest darrers quaranta anys. Els grans mestres de les ciències humanes, tant de les antropologies britàniques de finals del XIX, com de l'escola francesa d'Emile Durkheim, van centrar les seves anàlisis sobre el fet sociològic, sobre la qüestió social, sobre el rol i les interrogacions socials, és

a dir, sobre la vida exterior de l'èsser humà, descuidant, potser, la seva interioritat. És evident que les diverses escoles antropològiques britàniques i franceses van posar l'accent en l'aspecte sociològic. En canvi, des de fa quaranta anys, sembla que és l'aspecte psicològic el que té la primacia. És normal que es facin treballs de camp sobre l'estat mental d'una determinada societat; si no es van fer abans, probablement era perquè no sabien fer-ho o no donaven valor a les alteracions de l'estructura psicològica de l'èsser humà. Es pot afirmar que hi ha una intensificació de la cultura del «jo», és a dir, una autoanàlisi o una autoreferència al propi jo. Històricament, hi hauria molt a dir, especialment si tenim present una perspectiva que no té res a veure amb el que estem comentant ara: la de l'estètica romàntica alemanya. Els seus representants comencen a analitzar la nit, la foscor, les profunditats del propi jo. És un moviment que es dona en la cultura occidental, no solament a partir de Freud, sinó ja, com veiem, amb una certa antelació. En la cultura romàntica hi ha un afany per investigar l'aspecte psicològic i per posar l'accent no en les relacions socials sinó en la intimitat. Pel que fa a la qüestió dels quatre milions, hi ha una certa veritat. Vaig tenir una llarga amistat amb el doctor Ramon Sarró, conegut psicoanalista que va saber passar de freudià a jungià. A partir de la seva experiència psicològica —estic parlant de finals dels anys setanta—, va sostenir que la societat catalana estava emmalaltint psicològicament. En aquell moment, em va semblar que allò que el doctor Sarró afirmava era una mica agosarat. Jo diria que són diversos els símptomes que donen peu a creure que, concretament, la depressió és una malaltia; perquè les malalties són sempre malalties del temps i en el temps. La depressió és la malaltia del nostre temps i del nostre espai; però el que sembla difícil de respondre és per què és dona en el nostre temps.