

# LLENGUATGE SIMBOLIC I RELIGIO.

## ANALISI PSICOLOGICA.

JORDI BACHS

### 1. L'EXPERIENCIA RELIGIOSA A LA LLUM DE LA PSICOLOGIA I DE LA HISTORIA DE LES RELIGIONS

#### 1.1- Estructura dinàmica de la religió

Podem dir que antigament l'home "naixia" religiós en el sentit que la religió s'imposava d'una manera natural i visible, com una fe vital i una evidència ingènua. La percepció del món obria espontàniament a l'home la porta del més enllà. La filosofia moderna i la ciència han produït la ruptura d'aquesta fe religiosa natural, de tal manera que actualment l'atenció es focalitza no en el problema de Déu sinó en el de la religiositat humana considerada com un dels grans enigmes de l'existència.

En una perspectiva històrica, la religió és una realitat dinàmica i evolutiva, com ho són la persona i la cultura. Per això creiem que la psicologia concreta ha de tenir en compte no solament les recerques positives actuals, sinó també les dades històriques, si vol copsar el sentit i l'abast de les actituds religioses de l'home d'avui, els seus dubtes i la seva actitud atea.

Les fonts psicològiques de la religió són múltiples: la por, l'esperança del més enllà, la sorpresa i l'esbalaïment davant el misteri del món i de l'existència, el sentit de participació amb l'univers, la culpabilitat... De manera anàloga i correlativa, el contingut de les vivències religioses és també divers: sentiments de dependència i respecte, de confiança, recerca del sentit de l'existència, sentit de protecció, etc.

La psicologia de la religió, tal com nosaltres l'entem, té com objecte primordial l'estudi de l'estructuració de l'actitud religiosa o atea, ja que aquesta actitud és precisament el resultat de tot un procés evolutiu, entés no com l'estudi genètic que va de la infància a la vellesa, sinó com el dinamisme relacional de tots els components de l'actitud religiosa.

En aquest treball, voldríem estudiar especialment un d'aquests components que constitueixen un dels primers passos en l'estructuració de l'actitud religiosa. L'home és fonamentalment un ésser perceptiu i imaginatiu. Doncs bé, la percepció del món com a símbol del més enllà, constitueix, al nostre entendre, el punt d'emergència de la religió. Obrint-se al món, percebut com la traça del sagrat, o fins i tot de Déu, l'home fa una primera experiència religiosa; ultrapassant-la, li permetrà l'accés a l'Altre.

## 1.2.- L'experiència religiosa

Un home d'experiència és el que té el coneixement d'una cosa adquirit per l'ús i per la pràctica. L'experiència constitueix l'element empíric i immediat del coneixement. En psicologia l'experiència és un mode de coneixement que consisteix en l'aprehensió intuitiva i afectiva de la significació i dels valors d'un món que parla continuament a l'home a través de tota mena de signes.

La majoria de no creients pensen que l'home religiós és el que ha fet una experiència religiosa i per tant ha entaulat un contacte amb el diví. Es veritat, hi ha creients pels quals Déu esdevé una realitat el dia que en fan una experiència directa; la seva presència s'imposa irresistiblement en moments de pau, de clarividència, o en una situació límit viscuda com ajuda miraculosa. El comú de creients, però, ho ho creuen pas així: es malficien de l'experiència religiosa que consideren fallaciosa, fugaç i inestable. La fe, diuen, no pot realment fonamentar-se en l'experiència.

Aquesta doble actitud és significativa i manifesta l'am

bigüitat de l'experiència religiosa. D'una banda si no s'ha fet cap experiència religiosa, la raó és incapaç de legitimar una opció religiosa, i de l'altra, els que l'han feta l'ultrapassen en l'acte religiós. Això s'explica perquè l'experiència religiosa és a la vegada indispensable i insuficient, penyora de veritat i portadora d'il·lusions.

Alguns autors contemporanis s'han ocupat d'aquesta qüestió i cau fora del nostre propòsit de parlar-ne en aquest escrit. Direm només que la fenomenologia de la religió ha descrit i aprofundit l'experiència religiosa fonamental a partir de l'obra clàssica de Rudolf Otto: "Das Heilige". La nostra recerca experimental es situa precisament en la línia d'aquest autor, de G. van der Leeuw, de M. Eliade, i d'altres que han contribuït extraordinàriament a posar en clar l'especificitat i originalitat de l'experiència del sagrat.

Voldríem afegir unes paraules sobre la relació entre experiència religiosa, tal com l'entendem aquí, i experiència cristiana.

Es tracta, en efecte, de dos tipus específicament diferents d'experiència. Podem dir que l'experiència religiosa és la base estructural (no necessàriament cronològica) de la fe cristiana i constitueix la matriu religiosa original investida per la Revelació. Entre la religiositat natural i la Revelació no hi ha manifestament solució de continuïtat, però seria inútil que Déu parlés si l'home no fos capaç d'escoltar-lo i comprendre'l. Perquè l'home sàpiga reconèixer per la fe el Verb intemporal, sembla indispensable que pugui conèixer prèviament algunes traces de Déu en el nostre món temporal, encara que sigui a les palpentes de la seva intuïció i afectivitat. Només pot buscar-se a Déu en la paraula històrica quan aquesta s'ha presentit i'alguna manera.

Però es evident que el caràcter espontani, immediat i intuitiu que caracteritza l'experiència religiosa pot també trobar-se en l'experiència cristiana.

Antoni Ros-Marbà a la pregunta "quin lligam hi ha entre la seva Fé i la seva vida professional" contesta: "Moltes vegades la professió (un concert, per exemple), t'eleva i l'esperit... Unes vegades fa acostar-te més a Déu"

Creiem que aquest testimoni pot ser un exemple del que acabem de dir.

Diguem finalment, que tant en l'experiència religiosa natural com en la cristiana es produeix una revelació, gràcies a una mediació simbòlica, i en totes dues hi ha sovint un profund trasbals afectiu. Però així com la primera es fa mitjançant els signes naturals, reveladors del misteri diví present en la vida i en el món, la segona es fa per mediació de signes històrics d'un Déu clarament personal.

### 1.3.- L'experiència religiosa en les civilitzacions arcaiques

La percepció del món pot desvetllar doncs en el cor de l'home un seguit de ressonàncies que expliquen el sorgiment de l'experiència religiosa. Però la subjectivitat humana està sotmesa continuament als canvis de llenguatge i a les relacions home-societat; d'aquí ve que l'experiència religiosa s'incrigui necessàriament en la tradició cultural.

Els coneixements més importants els devem a l'etnologia, la sociologia i la història de les religions que ens han fet conèixer a través d'innombrables estudis la dimensió existencial de l'home religiós de les societats primitives.

L'home primitiu, en efecte, habita un univers que li manifesta espontàniament el sagrat. Aquest li apareix com quelcom "d'altre", com una realitat que ultrapassa el món que l'envolta i es distingeix radicalment del profà.

La volta del cel que cobreix amb la seva immensitat tot el que es mou i respira, la terra que infantia i nodreix els vivents com una mare universal, les muntanyes que s'enlairen vers l'altura majestuosa; l'ordre, l'harmonia i la permanència dels ritmes còsmics que presideixen el sol i la lluna; l'aigua en els brolladors misteriosos i inesgotables de les fonts, en els torrents i rius, inflats de tantés virtualitats; l'airós penyal indestructible; l'arbre vigorós que es regenera constantment.... Heus aquí per l'home primitiu la grandiosa mansió de la divinitat.

El sagrat es manifesta a través d'aquestes realitats. El cel, la terra, el sol... són hierofanies perquè manifesten "quelcom d'altre" -el sagrat- al que en fa l'experiència. Tota la natura es revela al primitiu com sacralitat còsmica.

El primitiu viu immersit en un univers on natural i sobrenatural són inseparables i on la naturalesa manifesta sempre quelcom que la transcendeix. Un arbre, una pedra, una font... poden ser manifestacions del sagrat. El primitiu adora aquestes realitats no en elles mateixes, com pretenia la hipòtesi naturista vers la fi del segle passat, sinó en quan són hierofanies, és a dir, perquè aquestes realitats revelen quelcom que no és ni arbre, ni pedra, ni font, sinó "el sagrat", "l'altre". Tots els historiadors de les religions estan avui d'acord sobre aquest punt. La naturalesa juga un paper considerable en totes les religions. Però el que s'adora no és mai la naturalesa o el fenomen natural, sinó la pujança que li és inherent o subjacent.

Voldríem ara, en l'apartat que ve, donar un exemple de hierofania còsmica per tal de comprendre com el sagrat es revela al primitiu a través de les mateixes estructures de la naturalesa. No cal dir que la idea de naturalesa que té l'home primitiu està molt lluny de la que té l'home modern. La ciència ha introduït la noció de llei, i ha posat de relleu l'oposició entre naturalesa i civilització; l'urbanisme i la tecnologia d'altra banda, han progressat al marge de la naturalesa, una naturalesa, que darrerament l'home sembla voler recuperar i salvar....

### 1.3.1.- Un exemple de hierofania còsmica: Epifanies lunars.

Com acabem de dir, creiem que la consideració d'una hierofania còsmica pot il·lustrar de forma paradigmàtica la sacralitat viscuda per l'home primitiu. Escollim les epifanies lunars perquè són precisament les que amb més dificultat arriba a captar l'home modern, el qual ha perdut davant del devenir còsmic, regit pels ritmes lunars, la sorprenent espontaneïtat del primitiu.

La considerable riquesa del simbolisme lunar que havia fet possible les primeres síntesis antropocòsmiques de l'univers

s'ha dissipat des de que l'home ha arribat per altres camins i seguint nous models a una nova visió del cosmos. Estem convençuts que en principi la ciència positiva no evacua per l'home religió i l'estructura simbòlico-sacral de la naturalesa. Nogensmenys, hi ha certes àrees, com aquesta de les hierofanies lunars, on la interpretació científica sembla haver desarticulat radicalment l'estructura del simbolisme arcaic. Ho comprendrem de seguida, examinant en una anàlisi breu les múltiples valoracions religioses amb que l'home ha investit aquest fragment de l'univers.

La lluna, en efecte, contràriament al sol que permanence sempre inalterable, es un astre que té un "devenir". Creix, decreix i desapareix en la fosca, per tornar a nèixer de nou i continuar eternament el mateix devenir cíclic. Gràcies a aquesta periodicitat il·limitada la lluna esdevé l'arquetipus de tot allò que en els diferents plans còsmics té un ritme i un devenir: la pluja i les mareas, la sembra i la vegetació, la fertilitat i la fecunditat.....

La lluna es revela, a més, en el model dual de l'aparèixer i desaparèixer que troba fàcilment analogies en el món animal, que l'home arcaic interpreta com noves epifanies lunars. Així el cargol que treu i amaga les banyes o surt de la closca per tornar-s'hi a ficar; l'ós, introbable a l'hivern, apareixent a la primavera; la granota que s'infla, s'amaga sota l'aigua i torna a sortir; la serp que muda la pell i per tant és "immortal" en regenerar-se periòdicament. El mateix pot dir-se del llamp, la llum del qual fa pensar en la de la lluna i anuncia la pluja que aquella controla..... Aquestes múltiples hierofanies no fan més que revelar en una sorprenent periodicitat la sacralitat de la vida que es repeteix rítmicament.

El pagès de casa nostra que segueix a la televisió el mapa del temps i les previsions meteorològiques, però creu que "demà plourà perquè la lluna ha canviat"; quan sembra amb lluna nova, i recull quan la lluna minva, continua en el fons respectant els ritmes còsmics, plens antigament de sacralitat.

Jo em pregunto si no podria endevinar-se la trilogia lluna-aigua-vegetació, en aquests "resolis" que en algunes contrades encara es preparen a base d'aiguardent, herbes boscanes i al-

tres ingredients, en una mesurada proporció que cada pagesa sap i guarda gelosament. Posats "a sol i serena" durant un nombre determinat de dies i nits és com adquireixen força i virtut. Potser ens trobem sense saber-ho, davant les traces, encara vives d'aquells licors divins, com el soma indi o l'haoma persa, que conferien immortalitat als que en bevien.

La fertilitat dels animals, de les plantes i fins de la dona, està sotmesa a la lluna. Les banyes dels braus que caracteritzen les grans divinitats de la fecunditat no és altra cosa, com ha demostrat C. Hentze, que la imatge de la lluna nova. La serp, que es transforma i es regenera com la lluna, distribueix també fertilitat, com en són testimoni moltes tradicions i creences. El caràcter fàl·lic d'aquest reptil, com explica Crawley en els seus treballs d'etnografia, no n'exclou pas el caràcter lunar, ans bé el confirma.

En un pla metafísic, la lluna revela a l'home religió que la mort no és definitiva. L'home ressucitarà com la lluna, absent del cel durant tres nits i reneixent el quart dia.

En molts mites la lluna es manifesta com una imensa aranya, mestressa de vida que fila i debana els destins humans. Si no vaig errat, ordir (que vol dir teixir i també maquinari contra algú) deriva d'un verb indoeuropeu uert (rodar), del que deriva també en alemany antic wurt (destí) i Wirt (filosa).

Resumint, podríem agrupar les hierofanies lunars que acabem d'examinar a l'entorn dels següents temes: fertilitat, regeneració periòdica, mort i resurrecció, temps i destí, canvi, dualisme.

Clourem aquest apartat amb M. Eliade, del qual som tributaris de moltes idees expressades aquí: "La lluna revela a l'home la seva condició humana... l'home s'emmiralla i es retroba en la vida de la lluna... que regeix alhora la mort i la fecunditat, el drama i la iniciació".

#### 1.4.- L'experiència religiosa de l'home d'avui

Acabem de veure que una de les característiques essencials de la religiositat primitiva és la presència simbòlica del sagrat. En un món carregat de símbols, l'home fa del sagrat una experiència existencial immediata.

El problema que ens preocupa ara és de saber si l'experiència religiosa és possible en el món d'avui. Voldríem saber si l'home encara troba en el món traces i signes de Déu. Ens preguntem si la naturalesa està realment desacralitzada per l'home immers en un món cada vegada més autònom i tecnificat. ¿Es veritat que l'home modern ha perdut definitivament la sensibilitat pel sagrat còsmic, tan extraordinàriament vigorosa en el primitiu?

Creiem que aquests interrogants únicament poden ser contestats per l'home en el marc de la seva vida de cada dia. No ignorem la dificultat que presenta per l'investigador qualsevol intent de penetració en la fortalesa secreta de la consciència religiosa. En cap altra esfera, exceptuant potser la de la sexualitat, l'home es mostra tan gelós i reservat com en aquesta de la seva vida religiosa personal. Tal vegada és aquesta la raó que explica la quasi inexistència de recerques positives en aquest camp de la realitat humana.

Però existeix una altra raó més fonamental i voldríem aprofitar l'oportunitat que ens ofereix "Cuadernos de Psicología" per a dir-ne una paraula. Els psicòlegs, en general, no s'interessen per la Psicologia religiosa. Examinant els plans d'estudi i els camps d'interès de la Psicologia a les nostres universitats, no hi trobem cap traça de Psicologia religiosa. Sembla com si la religió, considerada com a pur contacte de l'home amb un Absolut - real pels uns, imaginari pels altres - no participés de cap manera a l'entrellat humà que estudia la psicologia.

Sembla, d'altra banda, com si l'estudi psicològic del fenomen religiós no pogués fer-se sense reduir la religió a la sola dimensió humana, tot evitant l'intrusió d'elements "transcendents" que alienarien la psicologia.



No creiem que la religió mereixi aquest tracte ni que la psicologia guanyi rés en despreciar o ignorar aquesta parcel·la de l'existència humana. Es sorprenent de constatar d'una banda, el gran interès de l'antropologia i sociologia pels símbols, ritus i llenguatges religiosos, i de l'altra, la manca quasi total de recerques de psicologia religiosa.

Estem convençuts que en el llarg camí que la psicologia té encara al davant, no pot oblidar l'estudi del comportament religiós, si no vol exposar-se al perill d'una visió parcial del fenomen humà. El geni de Freud no anava errat quan orientava progressivament les seves recerques cap al problema complex de la connexió entre religió i psicologia.

Creiem que la millor manera de cloure aquest parèntesi és d'oferir una petita mostra d'una investigació que portem a terme des de fa bastant temps en el camp de la psicologia religiosa, i que cau de ple en la problemàtica que plantejavem en els apartats anteriors i al començament d'aquest.

Focalitzarem doncs la nostra atenció sobre el tema de la mediació simbòlica de la naturalesa en la religiositat de l'home d'avui.

Alguns resultats parcials de la nostra recerca empírica ens motivaran a acabar amb una reflexió antropològica sobre la qüestió de la verticalitat i horizontalitat en el llenguatge simbòlic sobre Déu.

#### 1.4.1.- Metodologia i mostratge

L'estudi del valor simbòlic religiós de la naturalesa, el realitzem a partir d'una llista de 70 símbols (1) que presentem a cada un dels individus que participen a l'enquesta. Li demanem de considerar-los un a un i dir-nos en quina manera aquests símbols el fan pensar espontàniament en Déu. Al costat de cada símbol hi ha una escala unidimensional dividida en 7 graus, i al final la lletra D (Déu). Per exemple:

## EXTRELLA - - - - - D.

Per cada símbol cal posar una creueta, més o menys pròxima de la lletra D, segons el valor simbòlic més o menys gran atribuït a cada cosa. Això ens permet de veure el valor relatiu que l'individu i el grup concedeix a les diferents imatges simbòliques. A la llista de símbols n'incloguerem 8 de familiars -humans(2) per estudiar igualment llur possible mediació religiosa i comparar-la amb la del símbols de la naturalesa.

L'adequació entre símbols i realitat divina, la mirem de detectar demanant als subjectes d'escollir 10 imatges que tenen per a ells un valor simbòlic més elevat i compondre una petita frasse que expressi clarament la manera com aquestes imatges simbolitzen Déu. Per exemple, un individu escriu: "Vos sou la ROCA en la qual em recolço; SOL que dóna vida i llum; LLAMP que il·lumina la meua nit; TORRENT, força, signe del vostre poder; VENT de l'ESPERIT que bufa allà on vol; en el SILENCI DE LA NATURA parlem sense paraules...".

El mostratge que hem estudiat és un grup de 60 persones, homes, casats, d'una edat mitjana de 37'5 anys. Tots han fet estudis superiors, exerceixen professions liberals i viuen a Barcelona o en una gran ciutat. La quasi totalitat és creient i un 73% són practicants. Aquest grup bastant homogeni i representatiu d'un determinat estrat de la població urbana de Catalunya, el creiem interessant d'estudiar si partim de les premisses següents: un grup d'aquestes característiques culturals i socials és, per hipòtesi, dels que més fortament estaria afectat pel fenomen de la desacralització del món i de la naturalesa i seria, doncs, menys sensible al simbolisme religiós de les realitats naturals. Els primers resultats globals tendeixen a infirmar aquesta hipòtesi. La nostra població ens apareix altament receptiva davant del llenguatge simbòlic de la vida i de la naturalesa, i un 80% aproximadament diuen haver fet, en contacte amb la naturalesa, el que podria anomenar-se una experiència de Déu. Un advocat, per exemple, ens diu haver fet aquesta experiència "principalment a les nits clares d'estiu, quan són més vius els estels. L'impressionant visió del cel converteix el cos en no-res; tens la sensació de no tenir cos. Impressiona pensar en aquella grandiositat. I et fas la pregunta: Qui? Per a què?

Per a quif?

#### 1.4.2.- Les imatges simbòliques de Déu en la naturalesa

La distribució i comparació de resultats obtinguts en la nostra enquesta ens ha permès d'obtenir una escala de preferències dels valors sacralis investits per la nostra població en la naturalesa i en la família.

Una primera constatació és que els símbols familiars-humans obtenen uns resultats molt elevats, venint en primer lloc "fill acabat de néixer" i "pare". Els símbols de la naturalesa que reben igualment una valoració elevada són: "silenci de la natura, cel, cel estrellat, sol, estrella, llum, muntanya, cim, espai, tempesta, horitzó..". La majoria d'aquests símbols mostren, al nostre entendre, la permanència de la dimensió simbòlica de la verticalitat en l'experiència religiosa del nostre grup. Ho podem veure amb alguns exemples:

- La muntanya ens fa estar més a prop de Déu.
- El cim és el que es troba més a prop del cel.
- Estrella: mirant enlaire penses en el cel i et recordes de Déu.
- L'horitzó és la manifestació de l'inaccessible.
- El cel és sinònim de Déu.
- El vol de l'ocell, cel enlaire, és el que voldríem per tots.
- Darrera de l'horitzó ens espera Déu.
- Déu es el cim que hem d'escalar.
- Estrella: hem d'enlairar-nos per veure-la molt amunt.
- Cim: proximitat amb Déu
- L'espai és habitat per l'esperit de Déu.
- El cel és la morada de Déu. Té una profunditat que en recorda la divina.
- Horitzó, una línia que invita al més enllà.
- Bell i desconegut, el cel estrellat, és com Déu que voldries conèixer millor.
- Contemplant el cel, busquem Déu.
- Sol, estrella: superior, infinit, incompreensible.
- Cel: l'immensitat. L'etern, l'inexplicable i encisador.
- Ocell: vol, alliberació, ascensió.
- Déu es troba al cim, al punt més alt.

- Tempesta: impotència de l'home davant del transcendent
- Espai: inevitablement et porta al pensament l'imatge de Déu que omple l'univers fins més enllà d'on arribem a veure.
- Cel: presència immòbil i contínua damunt nostre.

Com apareix en aquestes expressions, el llenguatge simbòlic utilitzat per molts subjectes de la nostra població correspon a la topografia religiosa mítica de l'espai en la seva dimensió vertical. Creiem que aquesta sola constatació, deixant de banda moltes altres qüestions que suggereix la nostra enquesta, pot oferir un camp important de reflexió, ja que d'una banda la sacralització de l'espai és una constant de la història de les religions i, de l'altra, sabem que la paradoxa de l'afirmació de Déu ha estat sempre una paradoxa de distància i de proximitat, immanència i transcendència. La qüestió fonamental sembla que podria formular-se així: ¿El simbolisme religiós de la verticalitat no és una manera d'excloure Déu de la realitat de la vida, com ho feren les especulacions uràniques dels pobles-pastors pels quals Déu era l'absolut transcendent, perdut en l'immensitat del cel?.

#### 1.4.3.- El simbolisme de l'espai.

Per comprendre el contingut del simbolisme de l'espai, cal referir-se necessàriament al llenguatge mític, perquè en definitiva és la matriu de tot llenguatge sobre el món en tant que món.

El mite és una narració del començament de les coses: cosmogènesi, origen d'un poble, d'un ritu, etc. A través d'una narració imaginària dels orígens, el mite ens diu l'origen de les coses a partir d'una indiferenciació on encara no existeix ni realitat ni significació. En el llibre del Gènesi, per exemple, l'antítesi "llum-tenebres" fa possible la manifestació i la realitat de les coses en llur diferenciació, a partir d'un caos inicial. Aquesta antítesi (separació-oposició) és l'esdeveniment que institueix el temps com a dimensió essencial de la realitat. Com ha demostrat Dumézil, el mite no és història, sinó que en fer possible la temporalitat posa les condicions perquè la gènesi i la història puguin donar-se en el món. Així, segons J. Ladrière, el mite de la cosmogènesi seria el model constant de pensament en cada teoria científica.

El que diem del temps com a dimensió de la realitat, val igualment per l'espai. L'oposició vertical entre dalt i baix, terrestre i supra-terrestre, està també inclosa en el llenguatge mític que permet de pensar el món com a tal.

El món és la totalitat dels éssers que l'home troba davant seu. El món, com a possibilitat de manifestació de la realitat, no pot pensar-se altrement que diferenciant-lo del que no és món, en oposició a l'altre que el limita i n'està totalment separat per la seva qualitat de no-món. Es precisament aquest altre, al que al·ludeix l'esquema mític en l'oposició entre dalt i baix. La raó que explica que la diferenciació es faci segons una dimensió vertical és per la necessitat de trencar l'esquema horitzontal del món fent un salt que, instituint l'Altre, faci possible l'emergència del món com horitzó de totes les manifestacions i projectes humans.

La ruptura vertical entre el món i l'Altre ve sobreentesa en tot discurs sobre el món. Per a provar això, només cal veure que una llei fonamental del llenguatge és la de parlar en oposicions polars (llibertat-determinisme; casa-home; home-medi; natura-cultura, etc.)

A l'esquema mític cal igualment referir l'oposició fonamental en totes les religions entre sagrat i profà. "Profanum" és el domini que s'esten davant el llindar de l'Altre: és l'espai de l'home. El sagrat, en canvi, és el domini de l'Altre (transgressió del sagrat). La separació entre sagrat i profà es troba justament en l'oposició terra-cel. Com ho ha demostrat M. Eliade, és això que explica la connexió entre cel i divinitat com una constant en la història de les religions.

#### 1.4.4.- Horizontalitat i verticalitat: dimensions antropològiques

Examinem ara la significació antropològica de la topografia simbòlica. L'home, com el món, no pot pensar-se i viure's altrement que d'acord amb el mateix sistema de referència de l'horitzontalitat i la verticalitat, que constitueix el seu ésser-al-món.

La dimensió horitzontal ofereix a l'home el terreny per a totes les possibilitats i totes les realitzacions. L'home s'hi mou incansablement, captant el que l'envolta. Totes les direccions, davant-darrera; lluny-a prop; dreta-esquerra, etc. són relatives a la totalitat del seu jo corporal.

L'horitzontal és doncs la sortida al món, on l'home troba l'altre, l'estranger, amb el qual pot entaular una relació d'igual a igual.

Bachelard diu que fins el llenguatge corrent presenta aquesta dimensió horitzontal. Les paraules serien com petites mansies amb golfes i celler. El sentit comú viu a la planta baixa, sempre a punt per comunicar amb els altres. Pujar a les golfes és abstraure. Baixar al celler és somniar, buscant en els mots tresors amagats....

La dimensió vertical de l'existència humana està igualment carregada de sentit. La postura dreta de l'home, dempeus sobre terra, pertany a l'estructura de l'existència i s'ofereix a l'home no com una cosa natural sinó com una possibilitat. Posar-se dret significa aixecar-se activament i vèncer parcialment l'atracció de la gravetat, iniciant així l'alliberament de les forces de la natura. L'altura esdevé així una dimensió de victòria i d'autosuperació.

Binswanger ha considerat l'altura com una categoria fonamental en psicologia i psiquiatria. Aixecar-se i caure són dues possibilitats existencials, expressions materials i objectives d'un canvi de ser. Aixecar-se és una expansió de la vida en un moviment de superació. Caure és un repliegament existencial, un encongiment del contingut de l'experiència vital. "Depressió" és una imatge clínica de l'existència aclaparada, incapaç de lliurar-se de les forces que l'estiren cap avall.

En política, l'aixecament de la massa oprimida pot provocar l'alliberament.

L'impuls vertical pot fer extraviar l'home en l'irreal?. Tots els projectes humans poden alienar l'home. Si l'insurrecció no culmina en un ordre nou, la revolta cau en un món de somni i

d'il·lusió. Si un model conceptual no fa més entenedora la realitat empírica, les idees universals que el constitueixen no són més que pura construcció verbal. Una gran volada corre el risc de trobar-se amb el buit, però l'empíric també pot caure una i altra volta en l'acumulació estèril de dades incomprensibles. L'alienació és possible en una i altra dimensió, com la mania i la depressió són abdues un estat patològic. La veritat de l'home cal doncs buscar-la en el moviment dialèctic que s'orienta segons els dos pols del seu ser, l'horitzontalitat i la verticalitat. I aquest simbolisme polar de l'espai és l'únic que permet igualment a l'home adreçar-se a Déu d'una manera assenyada.

Pel coneixement interior d'ell mateix l'home pot fer l'experiència de Déu. I en la contemplació de la natura, l'home religiós pot descobrir una font de vida més profunda que la mateixa natura productora. En l'actitud ètica i en l'amor, l'home pot percebre en "l'altre" una profunditat, sentida com una manifestació de Déu.

El món es món, en oposició a l'"Altre". Però el llenguatge religiós interpreta el món com un signe del diví. El món esdevé així "l'entre-dos" de Déu i l'home, com és també intermediari de l'home i l'home. El trobament de Déu, pot fer-lo l'home en aquest "entre-dos" que els separa i uneix.

---

#### NOTES

- (1) Exemples: Aigua, terra, muntanya, aire, tenebra, tempesta, pedra, llum, planura, arbre, pluja, cim, lluna, sembrat, vall, espai, nit, temporal, roca, etc.
- (2) Pare, mare, espós, esposa, fills, infant acabat de nèixer, dona en el part, amic, amiga.

BIBLIOGRAFIA

- Bachelard, G. La poétique de l'espace, P.U.F., Paris 1967.
- Dumezil, G. Les dieux et les hommes, Maisonneuve, Paris, 1948.
- Caillois, R. L'homme et le sacré, Gallimard, Paris, 1963.
- Eliade, M. Traité d'histoire des religions, Nouv.éd. Payot, Paris, 1970. Trad. esp.: Tratado de la Historia de las Religiones, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1954.
- Le sacré et le profane, P.U.F., Paris, 1965.
- Frazer, J.G. The Worship of Nature, Macmillan, London, 1926.
- James, E.O. The Worship of the Sky-God, Tje Atholne Press, University of London, 1963.
- Otto, R. Das Heilige, Biederstein, München, 1947 (1917<sup>1</sup>). Trad. esp.: Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios, Revista de Occidente, Madrid, 1965<sup>2</sup>.
- Pruyser, P.W. A dynamic Psychology of Religion, Harper & Row, New York, Evanston & London, 1968.
- Van der Leeuw, G. La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion, Payot, Paris, 1970. Trad. esp.: Fenomenología de la religión, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Vergote, A. Psychologie religieuse, Dessart, Bruxelles, 1966. Trad. esp.: Psicología religiosa, Taurus, Madrid, 1970.
- Verticalité et horizontalité dans le langage symbolique de Dieu, in Lumen Vitae, XXV, 9-32, Bruxelles, 1970.