

EXPERIÈNCIA ESTÈTICA,  
EXPERIÈNCIA ÈTICA I  
EXPERIÈNCIA RELIGIOSA



Pere Lluís Font





© de l'autor, 1999

Edita: Institut d'Estudis Ilerdencs  
Fundació Pública de la Diputació de Lleida  
Plaça de la Catedral s/n  
25002 Lleida  
Tel.: 973/27 15 00  
fax: 973/27 45 38  
e-mail: [iei@fpiei.es](mailto:iei@fpiei.es) / <http://www.fpiei.es>

Composició i maquetació: Servei de Publicacions IEI  
Impressió : Artis, E.G.  
Enquadernació: Fontanet

ISBN: 84-89943-24-9  
Dipòsit legal: L-712-1999

# EXPERIÈNCIA ESTÈTICA, EXPERIÈNCIA ÈTICA I EXPERIÈNCIA RELIGIOSA



Pere Lluís Font

Lliçó inaugural de  
l'Institut de Recerca i Estudis Religiosos (IREL)  
Curs 1998-1999

7



INSTITUT  
D'ESTUDIS  
ILERDENCS

Fundació Pública de la Diputació de Lleida



*Hi ha tres esferes d'existència: estètica, ètica i religiosa. Amb dues zones frontereres: la ironia limita amb l'estètica i amb l'ètica; l'humor limita amb l'ètica i amb la religió.*

SÖREN KIERKEGAARD

*La bellesa és l'alegria de l'ésser.*

ANDRÉ MARC

*L'imperatiu pràctic serà el següent: actua de tal manera que tractis la humanitat, tant en la teva persona com en la persona de qualsevol altre, sempre al mateix temps com un fi, mai simplement com un mitjà.*

IMMANUEL KANT

*Els sants tenen el seu imperi, el seu esclat, la seva victòria, el seu llustre, i no tenen cap necessitat de les grandeses carnals o intel·lectuals, que no hi tenen cap proporció, ja que no hi afegixen ni en treuen res. Són vistos de Déu i dels àngels, i no dels cossos ni dels esperits curiosos: Déu els basta.*

BLAISE PASCAL





# EXPERIÈNCIA ESTÈTICA, EXPERIÈNCIA ÈTICA I EXPERIÈNCIA RELIGIOSA

## 0. Introducció

Aquesta conferència fa de pòrtic a un cicle organitzat per diverses institucions lleidatanes, titulat “Creació estètica i transcendència”, que es proposa resseguir les empremtes de la transcendència en la literatura, en les arts plàstiques i en la música i fer una aproximació, primer filosòfica i després teològica, al tema de l’art i de la bellesa.

Hi ha, en aquesta programació, un pressupòsit que és obvi: tant la literatura com les arts plàstiques o la música han tingut sovint una inspiració religiosa; o, dit altrament, han estat sovint formes d’expressió de l’experiència religiosa. I, més concretament, en el nostre àmbit cultural, han tingut inspiració cristiana i han estat formes d’expressió de l’experiència cristiana. No cal pas compartir la concepció apologètica de Chateaubriand per admetre que hi ha un “geni del cristianisme” i que, si s’assequés la deu religiosa, en aquest cas cristiana, la creació estètica se’n ressentiria.

No sé si hi ha també un altre pressupòsit, ja no tan obvi: que, fins i tot sense inspiració religiosa, la creació estètica té alguna cosa a veure amb la transcendència. De moment diria que depèn de què s’entengui per transcendència, però que, en tot cas, cal anar molt en compte per no fer imperialisme criptoreligiós. I és aquí on jo voldria incidir amb la meua dissertació, situant-me en un moment lògicament previ i examinant per elles mateixes l’experiència estètica i l’experiència religiosa, tot afegint-hi l’experiència ètica. Sostindré que experiència estètica, experiència ètica i experiència religiosa són tres tipus d’experiència diferents, bé que amb certes analogies, que a vegades n’afavoreixen la confusió.

Parlaré des d'una perspectiva cristiana, però pretenc que el meu discurs sigui vàlid amb independència d'això, apel·lant a la reflexió de cadascú sobre la seva pròpia experiència, ja que em sembla difícil imaginar que hi pugui haver algú que no tingui alguna mena d'experiència estètica, d'experiència ètica o fins i tot d'experiència religiosa. (Que ningú no s'alarmi per aquesta darrera afirmació, que espero que sembli raonable quan hàgim definit l'experiència religiosa.)

Després d'una breu reflexió sobre la idea mateixa d'experiència, la meua exposició tindrà dues parts: en la primera faré un esbós de fenomenologia de cada un dels tres tipus d'experiència, i en la segona intentaré mostrar com es pot pensar la seva relació, ja que, baldament siguin experiències diferents, tenen tanmateix certes analogies i, d'altra banda, no sempre es donen aïllades i en estat pur.

Abans d'entrar en matèria, em sembla necessari, deia, fer unes consideracions sobre la idea d'experiència. No cal dir que l'experiència té prestigi, sobretot en matèria religiosa, on passa per ser una garantia d'autenticitat (enfront de formes de religió caracteritzades per una rastellera resseca de dogmes i de normes de moral i de culte). Però tinc la impressió que massa sovint s'invoca l'experiència de forma acrítica. Enfront d'una espontaneïtat experiencial tirant a irracionalista, voldria reivindicar el paper de la reflexió. No és pas que vulgui restar importància a l'experiència, però penso que cal disposar d'elements de criteri per al seu control de qualitat.

Què vol dir “experiència”? Sense necessitat de llençar-nos ara a fer-ne la teoria, podem constatar que hi ha dos sentits relativament clars del terme. D'una banda, el sentit científic: experiència és el coneixement obtingut o avalat en última instància per la contrastació empírica, o aquesta mateixa contrastació empírica (en forma d'observació o d'experiment) com a mitjà per a obtenir o per a avalar un tal coneixement. I, d'altra banda, el sentit sapiencial: experiència és el coneixement vital, el *savoir faire* o la saviesa, adquirits personalment per l'exercici o la pràctica, especialment en l'art de viure (en aquest sentit parlem de tenir “experiència de la vida”).

Però hi ha un tercer sentit del terme, que és menys clar, entre psicològic i axiològic, que ni tan sols sabria designar adequadament: és el coneixement o vivència immediats (sense la mediació del raonament o del testimoni) d'allò que passa en el nostre esperit, d'allò que intuïm en el nostre interior, bé que sovint en forma de ressonància d'alguna cosa que no som simplement nosaltres i que, per tant, ens depassa, de manera que ens sentim afectats passivament, receptivament. En aquest sentit podríem parlar de l'experiència com d'una afectació del subjecte, i podríem afirmar que, en rigor, sempre només ens experimentem nosaltres mateixos. És en aquest tercer sentit que parlem d'experiència estètica, d'experiència ètica i d'experiència religiosa.

I és sobretot en relació amb aquest tercer sentit de la paraula "experiència" que voldria avançar quatre afirmacions:

a) Tota experiència està configurada culturalment: no hi ha experiència pura, al marge de tota cultura. No és el mateix, per exemple, l'experiència estètica, o ètica, o religiosa, d'un occidental que la d'un oriental (encara que no sigui *absolutament* diferent). Ens és molt difícil, a nosaltres, fer-nos càrrec de l'experiència estètica, o ètica, o religiosa, d'un japonès; o, a un japonès, de la nostra (tot i que alguna cosa hi deu haver de comunicable). Estem gratant aquí un tema discutidíssim, a propòsit del qual trobaríem tot un ventall de posicions, que van des de l'universalisme il·lustrat fins al relativisme cultural. Ara no hi podem pas entrar; però sí que voldria recordar alhora allò de Montaigne, que "cada home porta la forma entera de la humana condició", i allò de Goethe, que "només entre tots els humans podem experimentar tot l'humà". Probablement, l'experiència estètica, o ètica, o religiosa, en les diferents cultures ni és absolutament comunicable ni és absolutament incomunicable. El que sí que em sembla cert és que hi ha un condicionament recíproc entre experiència i cultura: la cultura marca l'experiència, i l'experiència marca la cultura. Per a ser prudent, jo només em referiré a l'experiència estètica, ètica o religiosa configurada en el medi cultural occidental i cristià, bé que intentant descobrir l'universal en el singular. Les tres afirmacions que vénen a continuació són, en certa manera, un desglossament d'aquesta primera.

b) Tota experiència és educable: no hi ha experiència pura, al marge de tota educació. La sensibilitat estètica, o ètica, o religiosa, no neix formada. Sense entrar ara en la qüestió de si hi ha o no, estrictament parlant, un *a priori* estètic, o ètic, o religiós, sembla raonable pensar que hi ha en tota persona una certa disposició més o menys maleable, que pot fructificar d'una manera o d'una altra en funció de l'educació.

c) Tota experiència és sempre ja interpretada: no hi ha experiència pura, dissociada de la seva interpretació. La interpretació en podria ser considerada l'element formal, mentre que la simple vivència (en realitat, una abstracció: recordem que abstraure és considerar a part allò que en la realitat no es dona a part) en seria l'element material. Traslladant un conegut *motto* kantianà, podríem dir que, en l'experiència, la vivència sense interpretació és cega; mentre que la interpretació sense vivència és buida. Dit altrament: l'experiència no és significativa si no és interpretada. Això és especialment important pel que fa a l'experiència religiosa, on la vivència és susceptible d'interpretacions diverses, però forma sempre una unitat amb *alguna* interpretació.

d) Tota experiència està condicionada lingüísticament: no hi ha experiència pura, dissociada de les possibilitats expressives de què es disposa. El llenguatge, de la mateixa manera que possibilita, limita i expressa el pensament, possibilita, limita i expressa l'experiència. Una vegada més, això és especialment important pel que fa a l'experiència religiosa, difícilment imaginable si no se'n coneix el llenguatge.

## **1. Descripció de l'experiència estètica, de l'experiència ètica i de l'experiència religiosa**

Aquests tres tipus d'experiència no són sempre fàcils de definir, sobretot perquè, com apuntava ara mateix, llevat potser de l'experiència estètica, generalment no es donen en estat pur. Però la dificultat és desigual: menor en el cas de l'experiència ètica, mitjana en el de l'estètica i més gran en el de la religiosa. Hi dedicaré, doncs, també una extensió desigual,

però mantenint l'ordre que figura en el títol. Miraré sobretot de subratllar aquells aspectes que ens interessin més per a distingir els tres tipus d'experiència i, després, per a relacionar-los entre ells. Sempre amb la limitació indicada abans: en el nostre medi cultural, de matriu occidental i cristiana.

#### *a) L'experiència estètica*

Sense oblidar el punt de vista del creador artístic, aquí ens podem situar en la perspectiva del "gustador" de l'art (contemplador, oïdor o lector, segons el cas).

L'experiència estètica es caracteritza per una certa forma d'emoció davant de la bellesa (natural o artística). Solem designar aquesta forma d'emoció amb el nom d'"admiració", fins al punt que els diccionaris acostumen a donar, amb diverses variants, definicions circulars de "bellesa" i d'"admiració": la bellesa és allò que suscita el sentiment d'admiració; l'admiració és l'emoció suscitada per la percepció de la bellesa. L'actitud admirativa, que té a veure amb la sensibilitat, és diferent de l'actitud cognoscitiva, que posa en joc l'enteniment, o de l'actitud pràctica, que remet a la voluntat.

Quan admirem, per exemple, la bellesa d'una rosa, ens oblidem dels nostres coneixements de biologia vegetal, que aquí no resulten pertinents. O de consideracions pràctiques: la nostra admiració de la rosa no té res a veure, per exemple, amb el fet que serveixi per a fer aigua de roses (que, segons les àvies, és bona per a rentar-se els ulls). La nostra actitud d'admiració de la rosa està ben expressada en el vers famós d'Angelus Silesius: "La rosa és sense perquè. Floreix perquè floreix". Una cosa semblant ocorre quan admirem la bellesa d'un quadre. La nostra emoció estètica no té res a veure, per exemple, amb els nostres coneixements químics, que altrament ens poden ser d'utilitat si el volem examinar al microscopi. Ni amb consideracions pràctiques com ara la seva eficàcia per a moralitzar o per a catequitzar (consideracions sovint no alienes a l'art del passat): no és que aquesta funció pràctica no sigui legítima, però no és això el que en fa

una obra d'art. Un quadre pot servir per a catequitzar com una rosa pot servir per a fer aigua de roses. Però llavors no estem en el terreny de l'estètica.

No cal que entrem ara en disquisicions sobre què és la bellesa (si consisteix, posem per cas, en uns determinats trets objectius, en una determinada relació de la cosa bella amb la nostra sensibilitat, en una afectació harmònica del conjunt de les nostres facultats, etc.), o sobre què és l'obra d'art (si es caracteritza per la seva forma, per una certa manera d'"imitar" la naturalesa, pel fet de ser una expressió de l'artista, etc.). Basta retenir que la bellesa (natural o artística) produeix un tipus de satisfacció que, en llenguatge kantian, podríem qualificar de desinteressada (o gratuïta) i universal (almenys potencialment), sense que en puguem conèixer analíticament el procés de producció ("sense concepte", diria Kant). És una satisfacció d'ordre sensible (bé que no sensual), diferent d'altres formes de satisfacció, com ara la intel·lectual o la moral.

No sabria dir en quina mesura l'experiència estètica ens desvela, com han pensat molts filòsofs (des de Plató fins a Heidegger), el misteri de la realitat. Deu tenir sentit parlar d'un cert abast metafísic de l'experiència estètica. Tots hem fet alguna vegada l'experiència que un poema o una pintura ens en diuen més, de la realitat profunda de les coses, que un tractat filosòfic. Però tampoc no hem d'oblidar, com ens ho recorda un poeta barroc, que l'emoció estètica sovint no passa de ser una relació *sui generis* (enganyosa des del punt de vista del coneixement) de la realitat amb la nostra sensibilitat: "*Pues ese cielo azul que todos vemos / ni es cielo ni es azul. ¡Lástima grande / que no sea verdad tanta belleza!*" (Lupercio Leonardo de Argensola). Hi ha el misteri de la realitat, certament; però hi ha també el misteri de l'emoció estètica mateixa, del sentiment estètic, de l'experiència estètica.

#### *b) L'experiència ètica*

L'experiència ètica és, sens dubte, dels tres tipus d'experiència que estem examinant, la més fàcil de caracteritzar (almenys ara per a nosaltres,

perquè, com veurem, no ha estat sempre així). Per tant, aquí el discurs pot ser molt breu.

A diferència de l'experiència estètica, l'experiència ètica té a veure amb la vida pràctica en tant que qualificable de moral o immoral. Correspon a allò que acostumem a anomenar consciència moral, que es manifesta de diverses maneres: en forma de sentiment del deure, d'obligació incondicional, d'imperatiu categòric; de bona o mala voluntat (o bona o mala fe); de tranquil·litat de consciència o de mala consciència (culpa, vergonya, remordiment, penediment); de conflictes interns (temptació, escrúpol, cas de consciència, conflicte de deures); d'apreciació moral d'altri (respecte o censura, escàndol, indignació, reprovació); etc. Naturalment, això no té res a veure amb l'actual "psicologització" de la culpa ("sentir-se o no sentir-se culpable"), que és més aviat la negació de l'autèntica experiència moral.

Aquest tipus de descripció de l'experiència moral sembla senzill, i segurament ho és. Així i tot, els filòsofs no l'han fet fins al segle XVIII. La identificació de la dimensió específicament moral de la moral és mèrit dels filòsofs britànics del *moral sense*, de Rousseau i sobretot de Kant. Tota la tradició filosòfica anterior identifica simplement "moral" i "saviesa". Ara bé, resulta que el que s'oposa a la "moralitat" és la "immoralitat", mentre que el que s'oposa a la "saviesa" és la "niciesa". Res no manifesta tan clarament com aquest joc d'oposicions la inadequació de les descripcions tradicionals del fet moral, que als nostres efectes no cal ni evocar.

Algú podria objectar que la descripció de l'experiència moral proposada aquí, sobretot en la forma kantiana, correspon només al tipus d'ètica deontològica que defensa aquest filòsof. Podríem admetre que és una descripció parcial, però ningú no negarà que és la que millor posa en relleu l'especificitat del fet moral, que és el que aquí ens interessa.

### c) *L'experiència religiosa*

L'experiència religiosa és més difícil de caracteritzar que l'experiència ètica, i fins i tot que l'estètica.

Per començar, podria semblar –només semblar– que és menys universal, sobretot si pensem en la nostra societat occidental (almenys l'europea) aparentment tan secularitzada. Jo gosaria dir que tothom té, almenys potencialment, alguna forma d'experiència religiosa. No estic pas defensant, amb això, la tesi de Tertul·lià sobre l'"ànima naturalment cristiana". No crec que l'home sigui naturalment "cristià". Si de cas, naturalment "religiós". Per això, en la innegable regressió de les religions institucionals, apareixen tants succedanis de la religió. Hi ha molta literatura sobre això, i la resposta que donem a aquesta qüestió dependrà de la idea que tinguem de religió. Per la meua part, en proposaré una noció prou àmplia per a poder apel·lar a l'experiència de cadascú (amb una relativa independència de les seves creences), i prou estricta per a poder-la distingir de l'experiència estètica i de l'experiència ètica.

El concepte de "religió" ha estat forjat a Occident (per tant, ha estat fet a mida de l'experiència religiosa occidental: recordem el que hem dit abans sobre la configuració cultural de tota experiència) i aplicat per analogia a tot allò que, en els altres universos culturals, se li assembla i en la mesura en què se li assembla.

En què consisteix l'experiència religiosa? La resposta que solen donar els fenomenòlegs de la religió és que l'experiència religiosa és experiència del sagrat. No cometré pas la imprudència i la lleugeresa d'enfrontar-me amb tota la tradició fenomenològica; però sí que gosaria dir que aquesta no em sembla, en el nostre àmbit cultural, la millor manera d'abordar el tema de l'experiència religiosa. En efecte, hi ha dues concepcions del "sagrat", i ni l'una ni l'altra no ens aclareixen prou bé la naturalesa de l'experiència religiosa. D'una banda, "sagrat", contraposat a "profà", designa allò que és numinós, misteriós, poderós, amenaçador, intocable (el *mana* dels polinesis o el *mysterium tremens* de què parla Rudolf Otto).



Però, en la mesura que el reconeixement del sagrat, en aquest sentit, és una reacció “primitiva” davant de l’enigma de la natura, podria ser que la cultura occidental l’hagués esvaït definitivament (tot i la ressacralització “ecologista” de la natura). En efecte, l’acció conjugada del judeocristianisme (amb la doctrina de la creació) i de la ciència moderna han desdivinitzat han –dessacralitzat– la natura. I en la mesura que identifiquem l’àmbit de sagrat amb el de la Divinitat, hauríem de parlar d’experiència de Déu, cosa que esdevé, com veurem més avall, força problemàtic. D’una altra banda, diem també que és “sagrat” allò que té un valor absolut i que, com a tal, és objecte de respecte incondicional i imposa un compromís i una serietat igualment incondicionals. “L’home és una cosa sagrada per a l’home” (*homo sacra res homini*), deia ja Sèneca. En aquest sentit, “sagrat” s’oposa, més que no pas a “profà”, a “relatiu”. Però aquesta segona concepció del sagrat, que sembla un aprofundiment per interiorització i per secularització de la primera, tampoc no ens situa en el cor de l’experiència religiosa, sinó més aviat en la frontera entre aquesta i l’experiència ètica.

On neix, doncs, l’experiència religiosa? Quins són els llocs d’ancoratge de l’experiència religiosa en l’experiència humana?

Deixant de costat per ara l’experiència estètica i l’experiència ètica, en la mesura que, com veurem, l’una i l’altra són susceptibles, almenys en certs contextos, d’interpretació religiosa, penso que podríem centrar l’atenció en tres punts:

a) La sensibilitat pel misteri de la realitat, pel “miracle” de l’existència. Per què aquest arbre floreix? Per què aquests ulls hi veuen? Preguntes d’aquest estil, o semblants, sobre la vida i la mort, sobre la consciència i la llibertat, etc., suposen un cert exercici de desacostumament, de sorpresa. La de més abast filosòfic seria: “Per què existeix alguna cosa en comptes de no res” (pregunta condicionada culturalment –advertim-ho de passada—, ja que els grecs van ser incapaços de fer-se-la).

b) L'experiència de finitud, d'indigència, de dependència; de la precarietat de l'existència; de la vida sempre penjada d'un fil (i, per tant, viscuda com un do); de la necessitat de ser salvats, de ser perdonats, etc. No són, potser, vivències pròpies de la joventut, sinó lligades al pas dels anys: experiències progressives de contingència, que aboquen a les preguntes darreres sobre el fonament de la realitat.

c) L'experiència de sentit o d'absurd en cada una de les situacions de la vida, que porta a la pregunta pel sentit o l'absurd de la vida considerada globalment, a la recerca del sentit darrer de l'existència, a la consciència de la necessitat d'una resposta a les incongruències darreres de la vida.

Aquestes formes d'experiència tenen en comú el fet de ser el medi en què pot sorgir amb una certa naturalitat la pregunta religiosa pel fonament i/o pel sentit. Són formes d'experiència –totes o alguna d'elles– que em semblen, almenys en el nostre medi cultural, força comunes, i que duen també a preguntes (ja que no a respostes) força comunes, al marge de les creences de cadascú. Circumscriuen un àmbit del religiós, a l'interior del qual es produeixen les preguntes i les respostes. Per això deia que tothom té, almenys potencialment, en la nostra àrea cultural, alguna forma d'experiència religiosa, en la mesura que tothom sap de què parlem quan ens referim a aquests “llocs d'ancoratge” de l'experiència religiosa en l'experiència humana. És veritat que aquesta caracterització ens remet només a una definició “funcional” de la religió com allò que dóna el darrer fonament i el darrer sentit a la nostra vida, i que una definició “substantiva” suposaria una resposta positiva a aquesta pregunta pel fonament i pel sentit, que comportaria adoració i esperança (i aquí estaríem ja, no solament en el lloc d'ancoratge de l'experiència religiosa, sinó en l'experiència religiosa mateixa, en el sentit fort de l'expressió, diversificada segons les diverses tradicions religioses). Però penso que una definició funcional és suficient per a distingir l'experiència religiosa de l'experiència estètica i de l'experiència ètica, que és el que aquí ens interessa.

Voldria afegir encara unes remarques complementàries sobre l'experiència religiosa:

a) És aquí que val sobretot allò que he dit més amunt sobre la interpretació com a moment intern de l'experiència. L'experiència no és significativa mentre no és interpretada, i pot ser interpretada de diverses maneres, *vg.*, des de la fe o des de l'ateisme. L'experiència religiosa, com tota experiència, és finalment una afectació del subjecte i, per tant, és psicològicament i culturalment immanent, bé que pugui ser intencionalment transcendent. Però l'experiència no és per ella mateixa cap garantia de la validesa de la seva intencionalitat. És a dir, no hi ha experiència de la validesa de l'experiència: tota experiència (contra el que pensava Bergson de l'experiència mística) és indiscernible experimentalment de la seva pròpia il·lusió.

b) Experiència religiosa no és el mateix que experiència de Déu. És indiscutible que hi ha experiència religiosa (fins i tot, potser, universal), però ens podríem preguntar si, pròpiament parlant, hi pot haver experiència de Déu. Segons com, en la mesura que Déu, a part de ser transcendent (*superior summo meo*, que deia sant Agustí), és també immanent a tota la seva creació (“en ell vivim, ens movem i som”, que deia el poeta, citat en Ac 17, 28), i especialment en l'esperit humà (*interior intimo meo*, novament sant Agustí), tota experiència podria ser considerada experiència de Déu. Però, òbviament, no és això el que es vol dir quan s'utilitza aquesta expressió. Se sol entendre per experiència de Déu l'experiència mística, es a dir, una certa intensificació de l'experiència religiosa en forma d'experiència passiva, transitòria, d'unió immediata i directa amb la Divinitat. No es tracta pas de posar en qüestió la veracitat de les descripcions ni el valor de la intencionalitat de l'experiència dels místics (per exemple, de sant Joan de la Creu). Però la pregunta filosòfica sobre la possibilitat de l'experiència de Déu en el sentit estricte dels termes resta intacta, en la mesura que Déu, per hipòtesi, està sempre més enllà de qualsevol cosa que l'home pugui experimentar.

c) Una forma d'experiència religiosa és l'experiència cristiana de la fe. Però una cosa és l'experiència *de la fe* (que no és cap mena de *happening*, sinó, almenys per al comú dels cristians, la simple experiència de viure a la llum i a l'escalf de la Bona Nova), i una altra cosa ben diferent seria

l'experiència de l'objecte de la fe, que suposaria l'esvaïment de la fe mateixa. (Recordem també, ni que sigui de passada, que la fe cristiana no es defineix primàriament com a experiència: sant Pau ens diu que *fides ex auditu* [Rm 10, 17], que "la fe ve de sentir la predicació, i la predicació ve per la paraula de Crist". Potser sí que la confessió verbal de la fe no n'és el moment primer, però el cristianisme és una religió de la paraula. Si no en tinguéssim les paraules, podríem experimentar la fe? Com diria Paul Ricouer, reticent envers la fugida wittgensteiniana cap al silenci, l'experiència religiosa cristiana només existeix en el procés d'interpretació de la paraula que l'engendra.)

d) L'experiència religiosa és summament ambigua. És com si estigués subjecta a una mena de llei d'entropia, de la qual només pot escapar purificant-se constantment: la crítica moderna n'ha denunciat les possibilitats de degradació en forma d'obscurantisme i de fanatisme (la Il·lustració), de legitimació de la desigualtat i de l'opressió (Marx), d'infantilisme i de neurotizació (Freud), o d'hipocresia i de mala fe (Nietzsche, Sartre).

Després de totes aquestes precisions sobre l'experiència religiosa, tornem a recordar, per no perdre el fil, l'objecte d'aquesta primera part de la meua exposició: mostrar (a partir d'una caracterització que, si no fóssim gaire exigents, podríem qualificar de fenomenològica) que l'experiència estètica, l'experiència ètica i l'experiència religiosa són tres formes específiques i irreductibles d'experiència humana. Kierkegaard parlava de tres esferes d'existència: l'esfera estètica, que ell descriu com a experiència de l'instant en l'exterioritat; l'esfera ètica, com a experiència del temps en la interioritat; i l'esfera religiosa, com a experiència de l'eternitat en el salt cap a la transcendència. Les anàlisis de Kierkegaard, molt condicionades per la seva biografia i que ara no ens podem aturar a examinar, són potser discutibles, però en tot cas extraordinàriament penetrants, i confirmen la tesi que he intentat d'exposar.

Naturalment, hi ha altres tipus d'experiència humana que no entren en aquest moment en la nostra consideració; com ara, l'experiència de la

vida intel·lectual, posada en relleu, per exemple, per Pascal o per Kant (seguint Aristòtil, d'altra banda). Però aquest és un tipus d'experiència una mica dissimètric en relació amb els que avui ens ocupen.

## **2. Relacions entre l'experiència estètica, l'experiència ètica i l'experiència religiosa**

He dit que l'experiència estètica, l'experiència ètica i l'experiència religiosa no sempre es donen en estat pur. Però, fins i tot quan no es donen "barrejades", podem observar-hi analogies que convé de tenir presents.

Així, per exemple, s'ha subratllat sovint una certa afinitat entre l'experiència estètica i l'experiència ètica. Els grecs denominaven *kalokagathia* l'ideal de vida alhora bella i bona. Plató, que associa Eros amb la Bellesa tot proclamant-lo també ambaixador del Bé en el món, descriu la bellesa de l'acció moral (*El banquet*) i afirma que cometre la injustícia és lleig (*Gòrgies*). Fins i tot a l'època moderna, Kant parla de la bellesa com a símbol de la moralitat (*Crítica del judici*); Schiller defensa una espècie d'esteticisme moral o d'eticisme estètic (*Cartes sobre l'educació estètica de l'home*); i Wittgenstein encara afirma a la seva manera que "ètica i estètica són u" (*Tractatus logico-philosophicus*, 6.421).

També s'han remarcat a vegades amb força les afinitats entre l'experiència estètica i l'experiència religiosa (contraposades ambdues a una certa unidimensionalitat científicotecnològica) a partir d'elements comuns com és ara la gratuïtat o "inutilitat", el simbolisme, la remissió a una certa dimensió misteriosa de la realitat irreductible al *logos*, fins i tot una certa capacitat d'accés al sublim o a l'èxtasi.

Finalment, s'ha destacat la relació estreta entre moral i religió, especialment en les religions abrahàmiques, sovint caracteritzades com a "profètiques", on l'autèntica religió comporta conversió moral. Els filòsofs, tant el defensors (com ara Kant) com els crítics (com ara Marx, Nietzsche o Freud) de la dimensió moral i religiosa de l'home, han defensat igualment

aquesta relació estreta (si bé no mecànica). En el nostre àmbit cultural, la moral ha tingut tradicionalment una base religiosa, i només molt recentment s'ha plantejat el problema de la seva possible fonamentació laica. Recordem també el que hem dit més amunt sobre una determinada concepció del sagrat, que el situaria en la frontera entre l'experiència ètica i l'experiència religiosa.

Aquestes analogies són innegables, però insistir-hi unilateralment podria induir a confusió. Hi ha afinitat, certament, entre experiència estètica i experiència ètica, però també hi pot haver art sense moral o moral sense art; i es pot parlar d'accions belles, però també es pot parlar de *fleurs du mal*. També hi ha afinitat entre experiència estètica i experiència religiosa (i, potser, la primera afavoreix la segona), però també tenim art sense religió i religió sense art. I la vinculació tradicional entre moral i religió està cada vegada més en crisi en la nostra societat: cal distingir entre categories morals (consciència, deure, culpa...) i categories religioses (pecat, gràcia, salvació...).

Es poden subratllar, doncs, les afinitats, però també les diferències i fins i tot les contraposicions entre experiència estètica, experiència ètica i experiència religiosa. Tradicionalment més aviat se n'havia accentuat el parentiu. La tendència platònica a identificar, en la pràctica, la bondat i la bellesa, és el precedent més remot de la doctrina medieval dels "transcendentals". Els escolàstics anomenaven així les propietats comunes a tots els ens: unitat (*unum*), veritat (*verum*), bondat (*bonum*), bellesa (*pulchrum*), etc. Alguns moderns s'han preguntat si s'hi podria afegir encara el sagrat (*sacrum*), que els medievals situaven en un nivell superior. Els transcendentals es consideraven "convertibles", és a dir, que es podien predicar mútuament els uns dels altres. Era una manera d'afirmar la seva unitat de fons, basada en el seu fonament comú, és a dir, en Déu. De fet, en la doctrina dels transcendentals hi podem veure una certa teorització de la cultura holística medieval, en què religió, moral i art (per limitar-nos als aspectes que aquí ens interessin) estan perfectament articulats: no hi ha un art o una moral emancipats de la religió, sinó que la religió s'expressa en l'art i fonamenta la moral.

A l'època moderna, en canvi, es produeix una desarticulació dels transcendents: la seva unitat es trenca i cada un apareix com un valor o un ideal específic, independent dels altres i emancipat de la tutela teològica (com els reis esdevenen independents entre ells i emancipats de la tutela imperial quan s'ensorra l'edifici medieval de la cristiandat). Aquesta desarticulació es correspon amb l'autonomia progressiva (sense negar les analogies abans esmentades) dels diversos àmbits de la cultura, que és una de les característiques de la modernitat. En efecte, en el món modern, la ciència, la política, la moral, l'art o la religió són àmbits culturals específics (aquí ens centrem en els tres darrers), mútuament irreductibles, dotats cadascun d'una dinàmica autònoma. Pascal, amb la seva doctrina dels diversos ordres de grandesa, en serà, ja en el segle XVII, el primer teòric. I Kierkegaard, en el segle XIX, reblarà el clau amb la seva ja evocada doctrina de les esferes d'existència. D'altra banda, la presa de consciència de l'autonomia dels diversos transcendents posarà en evidència algunes febleses de la doctrina medieval: de veritat es pot dir que “tot ens és bo” o que “tot ens és bell”? El vici o la lletjor, són simples negacions o poden ser qualificats positivament –valgui la paradoxa– de “magnituds negatives”, com dirà Kant?

Arribats en aquest punt, la gran pregunta és: per què s'ha trencat la unitat? La resposta més freqüent, que posa aquest trencament en correlació amb el procés modern de secularització, és la següent: s'ha trencat la unitat, perquè se l'ha privada del seu fonament transcendent, que és Déu. I aquesta seria la raó de l'amor/odi de l'Església a la modernitat.

No em sembla que sigui la bona resposta. Plató havia insinuat la unitat dels transcendents sense poder-ne afirmar un fonament transcendent, ja que la seva teologia és d'allò més precari. I els dos principals teòrics de la desarticulació dels transcendents (Pascal i Kierkegaard) són dues grans figures del pensament cristià modern. Per la meua part, m'arriscaria a sostenir que aquesta desarticulació no és cap mal. Al contrari, és posar les coses en el seu lloc. La no coincidència dels diversos valors, en la nostra experiència terrenal, és conseqüència de la finitud humana, admirablement evocada per la imatge poètica del mirall trencat, del “vidre llançat,

esmicolat” (Salvador Espriu, *Setmana santa*, xxv). Els diversos valors coincideixen en l’infinit, però no en el finit. És clar que, si coincideixen en Déu, en el fons deuen tenir algun parentiu mutu, però només en el fons. Voler-los fer coincidir en la nostra experiència intramundana és un pecat d’impaciència: és fer Déu massa petit, massa mundà, massa a la mesura humana.

L’enyorança de la unitat, la sensació d’exili en el món, que porta a mirar cap a Déu, pot ser un ingredient de l’experiència religiosa, com veiem, per exemple, en el sonet “Això és ver i no. El cor encén...” de J. V. Foix (*Sol i de dol*, 63). Però el reconeixement de la irreductibilitat terrenal dels valors és l’acceptació de la finitud (que també és un ingredient de l’experiència religiosa).

Respondre a la pregunta "Per què s'ha trencat la unitat dels transcendents?" equivaldria, en realitat, a respondre a aquesta altra: Per què ha aparegut la modernitat?" (de la qual aquest trencament és, com deia, una característica essencial). No em veig amb forces per esbossar ara una resposta positiva, però sí que gosaria almenys denunciar com a massa simplista la resposta, bastant habitual, que suposa una identificació entre modernitat i "mort de Déu".

Si s’hagués d’explicar la ruptura de la unitat dels valors per la privació del seu fonament diví, el cristianisme hauria de ser una crida permanent a restablir-ne la unitat. I, segons com, ho és (ho veurem més avall), però no en el sentit de confondre, en la nostra experiència intramundana, allò que en realitat és divers. Ho repeteixo: això no vol dir pas que no hi hagi analogies i relacions ni que les diverses experiències s’hagin de donar sempre en estat pur. Tampoc no vol dir, com veurem també després, que estiguem abocats a l’esquizofrènia.

L’experiència estètica i l’experiència ètica poden ser llocs d’ancoratge, en el sentit en què utilitzava abans aquesta expressió, de l’experiència religiosa. Però no s’han de confondre amb l’experiència religiosa mateixa. En particular, pel que fa a l’experiència estètica, cal remarcar que és,



religiosament, d'una gran ambigüitat, ja que podria induir al teisme, però, potser encara més, al panteisme. I, quan no és ambigua, pot no solament no conduir a la religió, sinó fins i tot esdevenir-ne la substitució –recordem que Freud condemna la religió, però salva l'art. La religió de la bellesa pot ser, com s'ha dit a vegades, la religió d'aquells qui no en tenen, ja que tot pot convertir-se en succedani de la religió.

D'altra banda, hi pot haver una interpretació religiosa tant de l'experiència ètica com de l'experiència estètica per part de qui és ja religiós. Quant a la primera, ja hem remarcat la gran afinitat entre moral i religió en les religions profètiques. I no cal invocar Kant per afirmar que l'home religiós considera la veu de la consciència com a veu de Déu. Però voldria aturar-me una mica més en la interpretació religiosa de l'experiència estètica.

Existeix sobre aquest punt una literatura abundantíssima, que no seria pertinent ara d'intentar resseguir. N'indico només una petita mostra en la tradició cristiana, altrament prou diversificada: el filòsof, teòleg i místic sant Bonaventura contempla el món com un conjunt de símbols que remetent a Déu; el filòsof Kant veu en el món l'obra d'art de Déu (explotant el paral·lelisme entre l'home artista i Déu artista); el poeta Joan Maragall considera la bellesa com a esplendor de la plenitud de Déu; i el teòleg Hans Urs von Balthasar desenvolupa amb tot luxe una teologia poètica.

Però sobretot voldria evocar aquí el meu estimat sant Joan de la Creu, que considera la bellesa de les criatures com un reflex de la bellesa del Creador. Valgui com a exemple l'estrofa 5a del *Càntic espiritual*, que és una resposta de les criatures a la pregunta de l'esposa (l'ànima), que cerca el seu espòs:

*Mil gracias derramando,  
pasó por estos sotos con presura;  
y, yéndolos mirando,  
con sola su figura,  
vestidos los dejó de hermosura.*

(Que en el meu intent d'anostrament, faria així:

*Mil gràcies vessant,  
passà per aquests boscos amb pressura;  
i, anant-los esguardant,  
només amb sa figura,  
vestits els va deixar de formosura.)*

No em resisteixo tampoc a reproduir el comentari en prosa al vers “y vámonos a ver en tu hermosa” de l'estrofa 36a, en què la paraula “hermosura” surt fins a vint-i-tres vegades i que no em veig amb cor de traduir:

“Que quiere decir: hagamos de manera que por medio de este ejercicio de amor ya dicho lleguemos hasta vernos en tu hermosa en la vida eterna; esto es, que de tal manera esté yo transformada en tu hermosa, que, siendo semejante en hermosa, nos veamos entrambos en tu hermosa, teniendo ya tu misma hermosa; de manera que, mirando el uno al otro, vea cada uno en el otro su hermosa, siendo la una i la del otro tu hermosa sola, absorta yo en tu hermosa; y así te veré yo a ti en tu hermosa, y tu a mi en tu hermosa, y yo me veré en ti en tu hermosa, y tu te verás en mi en tu hermosa; y así parezca yo en tu hermosa, y parez cas tú yo en tu hermosa, y mi hermosa sea tu hermosa y tu hermosa mi hermosa; y así seré yo en tu hermosa, y serás tú yo en tu hermosa, porque tu misma hermosa será mi hermosa; y así nos veremos el uno al otro en tu hermosa.”

Hi ha, doncs, una llarga tradició d'interpretació religiosa de l'experiència estètica, de la qual sant Joan de la Creu és potser el cas més eloqüent. Així i tot, l'experiència estètica, l'experiència ètica i l'experiència religiosa

són, en aquest món, irreductibles. Perquè el que acabo d'indicar només valdria per a la persona que ja és religiosa.

Estaríem, doncs, condemnats a l'esquizofrènia? No ho crec pas. És veritat que no podem realitzar en aquest món la unitat dels transcendents i que cadascun dels diversos àmbits de la cultura obeeix a una legalitat pròpia. Però això no és cap drama. La unitat ha de venir del centre de cada persona, si aquesta és fidel a les exigències intrínseques de cada un dels àmbits, sense esquinçaments interiors. No és l'art el que ha de ser moral o religiós, sinó l'artista. Però hi pot haver una art "immoral", que no per això serà menys art. Quan el professor José M. Valverde, en una ocasió memorable, va sentenciar que *nulla aethetica sine ethica*, no proclamava la identitat de l'estètica i de l'ètica, sinó que —ell, professor d'estètica— prenia una decisió ètica. Que el disseny no amagui la lletjor moral (per exemple, la injustícia); però, si ho fa, no per això serà pitjor estèticament. És en aquest sentit que el cristianisme és una crida a restablir la unitat: no en la confusió objectiva, sinó en la responsabilitat personal.

Em sembla extraordinàriament apropiat per a il·lustrar aquesta idea el model cristològic de la teologia calcedoniana. El concili de Calcedònia (l'any 451) confessa en Crist la distinció de dues naturaleses i la unitat de la persona, contra el monofisisme, que confonia les dues naturaleses en una pretesa síntesi objectiva, i contra el nestorianisme, que afirmava la dualitat de persones en una divisió que ara podríem qualificar d'esquizofrènica. Hi ha unes exigències pròpies de cada àmbit, que poden ser assumides en la unitat de la persona que està implicada en els diversos àmbits.

Una mateixa persona pot ser artista, bona persona i religiosa, però això no vol dir que les tres coses siguin el mateix. Hi pot haver artistes que no siguin ni bones persones ni religiosos. Hi pot haver bones persones que no siguin ni artistes ni religiosos. I hi pot haver persones religioses que no siguin ni artistes ni bones persones (encara que, en aquest últim cas, segur que alguna cosa falla en la seva religió).



## COL·LECCIÓ "LLIÇÓ INAUGURAL"

Títols publicats:

1. *Accés a Déu i societat d'avui.* J. M. Rovira Beloso
2. *Món intern i transcendència.* Jordi Font i Rodon
3. *Pensament cristià i ètica.* Gaspar Mora i Bartrés
4. *Cultura cristiana i compromís polític.* Fernando Álvarez de Miranda
5. *La missió de l'Església en el món.* Salvador Pié
6. *L'Església i la ciència: de Galileu als nostres dies.* Joan Busquets
7. *Experiència estètica, experiència ètica i experiència religiosa.* Pere Lluís Font







INSTITUT  
D'ESTUDIS  
ILERDENCS

Fundació Pública de la Diputació de Lleida