

originàriament pertanyia al *ius divinum* i ha passat a la propietat humana.⁸⁸ Per tant, no tot allò que no és sagrat és profà sinó només allò que en l'origen era sagrat però ha passat a l'ús humà.

En tenim la prova en el darrer segle de la República romana quan l'element determinant de tot plegat passa a ser la sanció jurídica. En un principi la base d'allò *sanctus* era que l'*augurium* atribuïa la propietat de l'espai als déus. Per això no sortir de la ciutat per les portes sinó saltant les muralles anava contra el *ius augurium*, de manera que s'entén que Rem (germà de Ròmul) fos mort per aquesta conducta abominable.⁸⁹ Però, a partir del segle II aC, un nou sentit de *sanctitas* suplanta l'existent fins llavors: la falta no deriva d'haver prescindit del ritual que limitava l'ús de l'espai als déus sinó d'haver desobeït la *lex*.⁹⁰ Així, *sanctus* passa a significar allò que no pot ser violat sense càstig.⁹¹ Per bé que inicialment aquesta nova concepció seguia defensant que les coses santes formen part del *ius divinum*, a l'època imperial es consolida la nova classificació que farà obsoletes les categories clàssiques de *sacer* i de *sanctum*. Mica a mica les justificacions depenen més del *ius humanum* que del *ius divinum*.⁹² Potser ja llavors va iniciar-se un procés de secularització.

PARLAR DE L'EXPERIÈNCIA RELIGIOSA. EXPERIÈNCIA FONAMENTAL I ESDEVENIMENT¹

Philippe Nouzille

Facultat de Filosofia

philippen35@gmail.com

Ateneu Pontifici Sant Anselm, Roma

Traducció de Joan Cabó Rodríguez

RESUM: El primer problema dels discursos sobre l'experiència religiosa és la manca de clarificació d'allò que hom entén per religió o religiós. Tanmateix, és només a partir d'aquí que podem interrogar-nos sobre la naturalesa «religiosa» del cristianisme i de l'experiència cristiana, així com sobre llur relació amb la postmodernitat i amb la metafísica, com ho fa Gianni Vattimo. L'experiència cristiana apareix llavors com una forma particular de l'experiència fonamental en la qual hom fa experiència de si i de la facticitat, en l'esdeveniment d'una donació de si i del món, i eventualment de l'ésser i de Déu. La qüestió de la denominació de l'experiència es revela com una simple interpretació, però el seu caràcter d'interpretació roman insuperable si volem ser fidels a l'esdeveniment com a tal i a la fractura de la presència que aquest esdeveniment manifesta.

MOTS CLAU: experiència religiosa, experiència, esdeveniment, religió, presència, denominació, Gianni Vattimo, Martin Heidegger, Giorgio Agamben

ABSTRACT: The first problem in talking about religious experience is the lack of clarity about what is meant by religious or religion. However, this is the only starting point for putting the question about the "religious" nature of Christianity and Christian experience and their relationship to postmodernity and metaphysics, as does Gianni Vattimo. Christian experience then appears as a particular form of fundamental experience in which one puts to the test one's self and one's facticity in the event of a giving of oneself and of the world, and maybe of a giving of being and of God. The question of the naming of experience is a simple interpretation, but its character of interpretation remains unsurpassable if one wants to be faithful to the event as such and to the fracture of the presence it manifests.

KEYWORDS: religious experience, experience, event, religion, presence, naming, Gianni Vattimo, Martin Heidegger, Giorgio Agamben

⁸⁸ C. SANTI, *Alle radici del sacro. Lessico e formule di Roma antica*, Roma: Bulzoni, 2004, p. 217.

⁸⁹ A. CARANDINI, *Remo e Romolo. Dai rioni dei Quiriti alla città dei Romani (775/750 - 700/675 aC)*, Torí: Einaudi, 2006; G. DE SANCTIS, «Il salto proibito: la morte di Remo ed il primo comandamento della città», *Studi e Materiale di Storia delle Religioni*, 75/1 (2009), pp. 63-85.

⁹⁰ Y. THOMAS, «La valeur des choses. Le droit romain hors la religion», *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 6 (2002), pp. 1431-1462.

⁹¹ L.J. TER BEEK, «Divine law and the penalty of *sacer esto* in early Rome», O. TELLEGEN-COUPERUS, (ed.), *Law and Religion* *Ibid.* pp. 11-29.

⁹² A. ANCILLOTTI, A. CALDERINI, R. MASSARELLI (ed.), *Forme e strutture della religione nell'Italia mediana antica, Forms and Structures of Religion in ancient central Italy*, vol. III. Roma: L'ERMA di Bretschneider, 2016.

¹ Traducció de l'original francès publicat a: P. NOUZILLE, «Parler de l'expérience religieuse. Expérience fondamentale et événement», *Transversalités*, 149 (2019), pp. 103-125. (N. del T.)

1. Però, de què parlem?

Permeteu-me de començar amb una provocació: certament, estic bastant sorprès de l'interès i de la insistència que es posa en la qüestió de l'experiència religiosa en una universitat seriosa com l'Institut Catòlic de París. Per què interessar-se així per una cosa que no sabem què és i que potser ni tan sols existeix? En efecte, caldria començar per criticar, deconstruir, destruir, l'expressió mateixa d'experiència religiosa i el seu concepte. Hi ha evidentment molta literatura sobre la qüestió, però això no la justifica en absolut perquè no se sap mai de què es parla. Podríem interpretar aquest problema de diverses maneres:

1.1. Situant-nos d'entrada en una perspectiva favorable a la idea d'experiència religiosa, podríem pensar que hom no sap de què parla quan discorre sobre ella perquè, d'una banda, només estaria capacitada per parlar-ne aquell qui ha tingut una experiència així i perquè, de l'altra, aquesta experiència ens confronta a l'indicible. «Conec un home unit a Crist que, ara fa catorze anys, va ser endut fins al tercer cel. [...] El cert és que fou endut al paradís i va sentir-hi paraules inefables, que als humans no és permès de repetir» (2 Co 12, 2-4).² Però prenguem aquests dos elements en l'ordre invers.

D'entrada, l'argument de la indicibilitat roman molt feble, perquè l'indicible forma totalment part del llenguatge, almenys com a nom, si no pot entrar en una frase. Giorgio Agamben recorda la distinció feta pels grecs entre *onoma* i *logos* –ambdues, dimensions fonamentals del llenguatge–, distinció que fa que l'indicible no ens condemni al silenci. No és veritat que allò del qual no podem parlar calgui simplement callar-ho, perquè de cap manera ho callem, sinó que li posem nom.³ Hi ha d'altres mitjans per esquivar la indicibilitat, com ho fa al segle XII un autor com Elred de Rievaulx quan vol parlar d'una experiència de la qual no pot dir-ne res perquè té a veure amb aquest indicible: ho fa citant precisament aquest text de Pau i, per tant, parla d'allò del qual res no pot dir amb un text que no en diu res tampoc; tanmateix, tothom comprèn de què es tracta.⁴

Retornem al primer element esmentat més amunt, a saber, al fet que només podria parlar de l'experiència aquell qui l'ha tinguda, i que el mateix Elred de Rievaulx suggereix quan diu:

Crec que voleu sentir quina és la resposta espiritual que hem de desitjar i esperar. Però em temo que no puc explicar-vos de cap manera el que sento respecte d'això. Parlaré tanmateix segons el que m'és possible de dir perquè pugueu almenys concebre allò que potser heu experimentat vosaltres mateixos. [...] Ho heu entès? Sens dubte, si ho heu experimentat. I vosaltres ho heu entès!⁵

² Prenem la traducció de la Bíblia Catalana Interconfessional (BCI). (N. del T.)

³ «L'indicible, segons aquesta concepció no és allò que no és testificat de cap manera en el llenguatge, sinó allò que, en el llenguatge, pot ser únicament anomenat; dicible, en canvi, és allò del qual se'n pot parlar en un discurs definitori, fins i tot si està eventualment mancat de nom propi» (G. AGAMBEN, *Idea della prosa*, Macerata: Quodlibet, 2013, p. 19). [Hi ha trad. castellana de Laura Silavani: G. AGAMBEN, *Idea de la prosa*, Barcelona: Península, 1989 (N. del T.)]

⁴ Cf. ÆLRED DE RIEVAULX, *Sermones*, 128, 7-10, Ed. Gaetano Raciti, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis IIC, Turnhout: Brepols, 2012, pp. 273-274.

⁵ Cf. ÆLRED DE RIEVAULX, *Sermones*, 34, 24-25. Ed. Gaetano Raciti, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis IIA, Turnhout: Brepols, 1989, p. 284. Hem comentat aquest text i aquesta qüestió del llenguatge de l'experiència a la nostra obra *Expérience de Dieu et théologie monastique au XII^e siècle. Étude sur les sermons d'Elred de Rievaulx*, París: Cerf 1999, pp. 246-250.

De la mateixa manera, a l'inici de la seva obra sobre el sagrat, Rudolf Otto condiciona la lectura del seu llibre a la pròpia experiència del lector:

Invitem el lector a fixar la seva atenció en un moment en què hagi experimentat una emoció religiosa profunda i, tant com sigui possible, exclusivament religiosa. Si n'és incapaç o si, fins i tot, no coneix moments com aquests, li preguem que aturi aquí la seva lectura.⁶

Tant per a l'autor cistercenc com per a Otto, sí que hi ha una experiència, però hom no en parla en qualsevol condició, i aquesta experiència no podria en cap cas ser l'objecte d'una ciència. Qui posseeix una ciència humana, incloent-hi el seu contingut religiós, com a científic no sap de què parla.

1.2. Una altra manera de comprendre que hom no sap de què es parla quan es parla d'experiència religiosa seria la posició inversa, és a dir, aquella que consistiria a negar tota possibilitat d'una experiència així perquè seria buida, no ja en el sentit de tenir un objecte indicible, sinó per ser, senzillament, una experiència sense objecte, perquè allò religiós no existeix. Com a molt, aquesta suposada experiència religiosa tindria a veure amb estats psíquics o psiquiàtrics deguts a alguna neurosi, o bé induïts per determinats condicionaments o, simplement, per la ingesta de substàncies químiques. William James assenyalava que «el protòxid de nitrogen i l'èter, sobretot el primer, suficientment barrejat amb aire, són enèrgics estimulants de la consciència mística».⁷ Encara que James no sigui evidentment un negador de l'experiència religiosa, ben al contrari, ha estat molt criticat per haver afirmat com una experiència així podia ser provocada químicament, i Bergson, que s'hi refereix a les seves *Dues fonts*, remarca: «Allà hi vèiem irreligiós».⁸ Podem subratllar, d'altra banda, com l'interès filosòfic i teològic per la mística es va renovar fa un segle de manera exactament contemporània al desenvolupament de la psicologia i de la psicoanàlisi, que de seguida s'interessaren també per la mística.

En certa manera, és tot això el que retrobem rere el debat entre Emmanuel Falque i Yann Schmitt, en el volum *L'experiència religiosa*, dirigit per Anthony Feneuil.⁹ El primer defensa l'experiència del costat de la vivència, i cita, a més a més, Heidegger, que en els seus apunts del curs sobre *Els fonaments filosòfics de la mística medieval* sosté que «només un home religiós pot comprendre la vida religiosa»¹⁰, una frase que no deixa d'evocar l'advertiment d'Otto al seu lector, i sabem com n'ha estat d'important la lectura del llibre d'Otto per a Heidegger (els mateixos apunts contenen dues pàgines sobre ell).¹¹ Per contra, Schmitt, sota el títol evocador

⁶ R. OTTO, *Le sacré*, Trad. André Jundt, París: Payot & Rivages, 2015, p. 29. [Hi ha traducció catalana de Raül Garrigasait: R. OTTO, *El sagrat*, Barcelona: Fragmenta 2021 (N. del T.)]

⁷ W. JAMES, *L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, Trad. Frank Abauzit, París: Alcan, 1906, p. 329. [Hi ha trad. castellana de José Francisco Yvars: W. JAMES, *Varietades de la experiencia religiosa. Un estudio de la naturaleza humana*, Madrid: Trotta, 2017 (N. del T.)]

⁸ H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, París: PUF, 1932, p. 230. [Hi ha trad. castellana de Jaime de Salas y José Atencia: H. BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Madrid: Trotta, 2020 (N. del T.)]

⁹ A. FENEUIL, (ed.), *L'expérience religieuse. Approches empiriques. Enjeux philosophiques*, París: Beauchesne, 2012.

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Phénoménologie de la vie religieuse* (GA 60, 304), Trad. Jean Greisch, París: Gallimard 2012, p. 347. [Hi ha trad. castellana de Jacobo Muñoz: M. HEIDEGGER, *Estudios de mística medieval*, Madrid: Siruela 1997 (N. del T.)] Cf. E. FALQUE, «Expérience phénoménologique et expérience religieuse. L'ouverture d'un débat», a A. FENEUIL (ed.), *L'expérience religieuse, Ibid.*, p. 269.

¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 376-377. Cf. S. CAMILLERI, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée de Heidegger. Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919)*, Dordrecht: Springer 2008, pp. 545-571.

d'«Objectivar la vivència», pretén defensar la legitimitat de l'aproximació empírica, en aquest cas la de les ciències humanes, en l'anàlisi del fenomen religiós, subratllant a més, amb raó, que aquestes mateixes ciències humanes ens han ensenyat des de fa un cert temps un tipus d'objectivació que fa justícia al discurs en primera persona, que és aquell de qui té una experiència religiosa i aquell que la fenomenologia vol promoure. No es tracta per a Schmitt de negar l'experiència religiosa, com pot haver estat el cas als inicis de les ciències humanes aplicades a la religió, sinó de legitimar llur aproximació. Per part meua, encara que intenti situar-me en el terreny fenomenològic heideggerià i post-heideggerià, seria l'últim a refusar una legitimitat així. Devem molt, evidentment, a les ciències humanes per llurs treballs en aquest camp, incloent-hi, potser, sobretot, allò que poden tenir de crítica del fenomen religiós.

En dir que parlant de l'experiència religiosa hom no sap de què parla, no vull, tanmateix, tornar a entrar en aquest debat a favor de l'un o de l'altre, ni fer servir la indicibilitat contra l'absència de contingut de l'experiència, o a la inversa. Més aviat vull fer un pas enrere respecte a ambdues interpretacions, perquè ni l'una ni l'altra no saben de què parlen. Per què? Schmitt diu que «l'objectivitat és allò propi dels coneixements que cerquen l'acord crític dels esperits que tendeixen a representar el més justament possible allò que hom coneix. És per això que cal definir metòdicament els objectes d'estudi i les categories capaces de donar compte d'aquests objectes»¹². Evidentment, això no pot ser més exacte, però és precisament allò que ell no fa, i que ningú no fa. Hem explicat allò que podia significar «experiència» en el cas de l'experiència religiosa, però hom no s'atura mai a definir què és allò religiós i què no ho és. L'experiència religiosa és sense objecte, no perquè el seu objecte no existeixi i, per tant, perquè es tracti d'una experiència il·lusòria, sinó perquè hom no ha definit d'entrada el seu objecte. Ara bé, és aquí que comencen els problemes. En realitat, tots aquells qui parlen d'experiència religiosa pressuposen una experiència en el marc d'una de les grans religions instituïdes i reconegudes com a tals. El mateix E. Falque, sempre en el seu text sobre «Experiència fenomenològica i experiència religiosa», distingeix *filosofia de la religió* i *filosofia religiosa* donant una definició si més no reduccionista de la filosofia de la religió, que consisteix, segons ell, a «extreure conceptes filosòfics a partir de la teologia»¹³, definició que exclou d'aquesta disciplina alguns dels seus més grans textos, com *La religió dins els límits de la mera raó* de Kant o els *Discursos sobre la religió* de Schleiermacher. Evidentment, no hi ha equivalència entre religió i teologia, i llurs àmbits no coincideixen, tampoc en allò que comunament s'entén per religió, com he de precisar, perquè jo tampoc no he definit què signifiquen religió i religiós. I, evidentment, no hauríem d'associar tampoc precipitadament i de manera sistemàtica religió i Déu o déus. Aquesta definició de la filosofia de la religió exclou també del seu àmbit d'aplicació alguns elements constitutius d'aquestes mateixes religions reconegudes, com el ritu, el símbol, la comunitat, el mite, etc., que són tots elements que intervenen en l'anomenada experiència religiosa.

Però llavors es planteja immediatament una qüestió, ja que aquests mateixos elements no són específics de l'anomenat *món religiós*, sinó que es troben en altres àmbits de les nostres societats. Quina serà aleshores la diferència entre l'experiència fundada en la comunitat o en el ritu que anomenaríem religiosa i aquella altra anomenaríem profana? Inversament, és necessari que considerem com a religió un moviment fundat sobre un mite, que reuneix una comunitat estructurada per ritus i símbols? La resposta a aquesta qüestió legitimarà o no, per exemple,

l'estatut del moviment Jedi, que reivindica ser reconegut com a religió. Ara bé, no és en absolut absurd pensar que l'experiència de comunió amb els altres membres del moviment durant les seves reunions, i per tant el sentiment de pertinença a un mateix cos espiritual, pot ser almenys tan fort per als Jedi com el que és suscitat per moltes celebracions catòliques. A risc d'escandalitzar algú, recordarem, tanmateix, que els congressos de Nuremberg en l'Alemanya dels anys 1930, el funeral de la princesa Diana el 1997¹⁴ i els aplecs de les JMJ funcionen de la mateixa manera i produeixen efectes similars. En qualsevol cas, sabem molt bé com la força de l'experiència no té res a veure amb la veritat d'allò s'experimenta, d'on en resulta, d'altra banda, l'ambigüitat tan gran d'un discurs fundat en l'experiència, així com la malfiança que retrobem al llarg de tota la tradició cristiana respecte d'aquesta experiència.

Si ritus, símbols, comunitat, pertanyen a l'anomenada experiència religiosa o, més aviat, són possibles motors per a aquesta experiència, hom té llavors mitjans per provocar-la. William James ha estat criticat per haver inhalat protòxid de nitrogen per provocar-se un estat extàtic, però el que fa la litúrgia catòlica jugant amb la llum, l'encens, el cant, etc. no és pas una altra cosa. Precisament, si molts han criticat la litúrgia postconciliar és perquè ha reduït la importància d'aquests elements i ha apropat els fidels al misteri celebrat. Però, fent això, a ulls dels seus crítics, ha suprimit el misteri i, per tant, l'eficàcia d'allò místic. Com volem creure un sacerdot que enteneu perquè parla la vostra llengua, que us mira de cara i que no desapareix rere una cortina de fum? Paradoxalment, acostar-se al diví és excloure l'experiència que se'n podria fer. Cal, amb tot, restar aquí molt atents, perquè les lamentacions sobre l'experiència perduda tradueixen sobretot una reducció del concepte d'experiència al de simple experimentació, és a dir, de procediment per a obtenir un resultat, que ha de ser garantit i sempre idèntic si se segueix bé el protocol. Estem evidentment molt lluny de l'*Erfahrung*, sobre la qual retornarem més endavant.

Tot això no ens ajuda a definir allò religiós perquè, una vegada més, es tracta d'elements o d'estructures la difusió de les quals va molt més enllà d'allò religiós canònic. Més àmpliament, avui es parla sovint de religions seculares que remetent, segons C. Taylor, a «moments de fusió en una acció/emoció comuna, que ens fan sortir d'allò quotidià posant-nos aparentment en contacte amb alguna cosa excepcional que ens depassa»¹⁵. Dona com a exemples d'aquests moments coses tan diferents com un concert de rock o el funeral de Lady Di. A propòsit d'aquest mateix funeral, escriu en un altre passatge:

Milions de persones han descobert, per exemple, que no estaven sols experimentant l'emoció per la mort de la princesa Diana. Van retrobar-se en el dol i les seves manifestacions particulars es van fondre en un gran homenatge comú, creant un nou moment fort, un punt d'inflexió en la història de molts individus i en la comprensió comuna de la societat. Aquests moments poden ser extremadament intensos –i a vegades perillosos.¹⁶

¹² Y. SCHMITT, «Objectiver le vécu», a A. FENEUIL (ed.), *L'expérience...*, *Ibid.*, p. 293.

¹³ E. FALQUE, «Expérience phénoménologique...», *Ibid.*, p. 270.

¹⁴ De fet, aquests dos primers exemples els dona C. TAYLOR, *L'âge séculier*, Trad. Patrick Savidan, París: Seuil 2011, p. 1208. [Hi ha trad. castellana de Ricardo García Pérez i María Gabriel Ubaldini: C. TAYLOR, *La era secular, Tomos I y II*, Barcelona: Gedisa 2014-2015. (N. del T.)]

¹⁵ C. TAYLOR, *L'âge séculier*, *Ibid.*, p. 823.

¹⁶ *Ibid.*, p. 1207.

En aquests dos passatges, podem subratllar com allò de què es tracta procedeix totalment de l'experiència: hi ha una emoció, s'experimenta alguna cosa. No es tracta en absolut d'una religió que tindria una dimensió cognitiva, sinó solament afectiva, i per tant experiencial.¹⁷

La paradoxa a la qual arribem és que, si ens concentrem en la qüestió de l'experiència religiosa, ens trobem amb l'oposat exacte del que voldrien els seus defensors, a saber, se la buida de tot contingut tradicionalment anomenat religiós i es justifica l'extensió a l'infinit de la idea de religió, ja que algunes experiències anàlogues es troben fora del context religiós tradicional. És per això que G. Agamben titula el seu llibre més recent, aparegut el novembre del 2017, *Creació i anarquia. L'obra a l'era de la religió capitalista*, i és per això també que el seu darrer capítol justifica el subtítol del llibre titulant-se «El capitalisme com a religió», expressió que, d'altra banda, no és sinó una relectura d'un text de Walter Benjamin: es tracta aquí d'alguna cosa més que d'una simple metàfora, car Agamben, seguint Benjamin, mostra com el capitalisme funciona efectivament com una religió, amb un culte, com reposa sobre una fe o, més aviat, sobre la fe.¹⁸ El que ens resulta més interessant és que aquesta religió sense dogma és solament pràctica, un actuar desvinculat de l'ésser però fundat només sobre la fe, és a dir, sobre el crèdit, i per tant té com a motor la voluntat i la llibertat: només existeix en el seu exercici, en la seva posada en pràctica o en la seva posada a prova. No hi ha capitalisme fora de l'experiència que hom en fa. Ja no es tracta aquí de respirar l'encens o el protòxid de nitrogen, sinó de fer viure el capitalisme i d'experimentar-ne la veritat pel crèdit que se li dona. Agamben comença el seu text de manera radical desenvolupant en algunes línies una referència escripturística per a introduir un esdeveniment, *a priori*, completament oposat:

Hi ha signes dels temps (Mt. 16, 2-4) que els homes, que escruten els signes en els cels, no aconsegueixen percebre, per bé que siguin evidents. Es cristal·litzen en esdeveniments que anuncien i defineixen l'època que ve, esdeveniments que poden passar desapercebuts i no transformar gens o pràcticament gens la realitat en la qual s'insereixen i que, tanmateix, precisament per això valen com a signes, com a indicis històrics, *semeia ton kairon*. Un d'aquests esdeveniments tingué lloc el 15 d'agost de 1971, quan el govern americà, sota la presidència de Richard Nixon, declarà que la convertibilitat del dòlar en or quedava suspesa.¹⁹

El *kairos* no és aquí com ho és en Taylor el funeral de Lady Di, sinó una decisió política que lliura tota l'economia mundial al règim de la *sola fide*. Però es tracti d'Agamben o de Taylor, aquestes religions seculares i econòmiques només són tals per llur analogia amb allò que comunament s'anomena religió. Ambdós autors no es preocupen aquí, per tant,

de definir la religió, sinó solament de veure com altres realitats estan estructurades com les religions reconegudes.

Per la seva banda, el filòsof americà Ronald Dworkin pot parlar de religió sense Déu i escriure que «per molt sorprenent que sigui, l'expressió "ateisme religiós" no és un oxímoron».²⁰ En efecte, cal separar la religió de la fe en un Déu que no és més que una de les seves expressions possibles. En fer-ho, Dworkin inverteix la perspectiva respecte dels autors precedents, ja que l'extensió del domini religiós que efectua el porta a introduir les religions tradicionals en un conjunt més gran en el qual el nom de religió que els hi és atribuït està justificat: no són, per tant, les noves religions les que són anomenades així per analogia amb les antigues, sinó les antigues les que es revelen només com a casos particulars d'un funcionament més general. D'on en procedeix, finalment, una definició de la religió, que és:

una visió del món tan profunda com diferenciada i completa: sosté que un valor inherent i objectiu ho penetra tot, que l'univers i les seves criatures són dignes d'admiració, que la vida humana té un sentit i l'univers un ordre. [...] El significat de la paraula «religió» no implica que la religió es redueixi al teisme.²¹

Concretament, religió significa per a Dworkin fe en un o en alguns valors, i aquests valors poden ser els mateixos tant si postulem un déu com si no ho fem. Aquests valors s'estructuren a l'entorn dels dos judicis fonamentals sobre la vida i sobre l'univers. La «metafísica del valor» que pretén desenvolupar Dworkin s'uneix especialment a la qüestió de la justificació d'aquests valors quan no hi ha un déu per a imposar-los. No ens estendrem més sobre aquest autor, però conservem-ne almenys l'afirmació que «milions de persones que es consideren atees tenen conviccions i experiències molt semblants a aquelles que els creients consideren religioses, i igual de profundes.»²²

Vet aquí, doncs, la dificultat de parlar de l'experiència religiosa com es fa habitualment, sense definir de cap manera el camp d'aplicació del terme i sense reconèixer que aquesta experiència pot ser tinguda fora de qualsevol religió oficialment reconeguda. La qüestió no és, doncs, simplement saber si l'orde Jedi és una religió o no ho és –cosa que, de fet, consisteix a restar a l'interior del marc tradicional, però mai definit–, sinó saber què fer amb tots els corrents de pensament que poden il·luminar l'existència humana i fonamentar l'acció d'aquells qui s'hi reconeixen. Dworkin cita a aquest respecte una ordre del Tribunal suprem dels Estats Units del 1961 que reconeix que «entre les religions d'aquest país que no ensenyen allò que en general es consideraria una creença en l'existència de Déu, hom troba el budisme, el taoisme, la cultura ètica, l'humanisme laic i d'altres».²³

¹⁷ Sobre el concert rock, cf. Milan KUNDERA: «En els concerts de jazz hom aplaudeix. Aplaudir vol dir: t'he escoltat amb atenció i ara et mostro la meva estima. La música anomenada rock canvia la situació. Fet important: als concerts de rock hom no aplaudeix. Seria quasi un sacrilegi aplaudir i deixar veure així la distància crítica entre aquell qui toca i aquell qui escolta; aquí, hom no hi és per a tocar i per a apreciar sinó per lliurar-se a la música, per cridar amb els músics, per confondre's amb ells; aquí es busca la identificació, no el plaer; l'efusió, no la felicitat. Aquí hom s'extasia» (*Les testaments trahis*, París: Gallimard, 1993, pp. 111-112). [Hi ha trad. castellana de Beatriz de Moura: M. KUNDERA, *Los testamentos traicionados*, Barcelona: Tusquets, 2003 (N. del T.)]

¹⁸ «El capitalisme és una religió en la qual el culte s'ha emancipat de tot objecte i la falta de tot pecat, i per tant de tota redempció possible; així, des del punt de vista de la fe, el capitalisme no té cap objecte: creu en el pur fet de creure, en el pur crèdit, és a dir en el diner. El capitalisme és així una religió en la qual la fe -el crèdit- substitueix Déu. Dit d'una altra manera, com que la forma pura del crèdit és el diner, és una religió el Déu de la qual és el diner» (G. AGAMBEN, *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista*, Vincenza: Neri Pozza, 2017, 120-121). [Hi ha traducció castellana de Rodrigo Molino-Zavalia y María Teresa D'Meza: G. AGAMBEN, *Creación y anarquía*, Caba (Argentina): Adriana Hidalgo, 2019. (N. del T.)]

¹⁹ *Ibid.*, p. 115.

²⁰ R. DWORKIN, *Religion sans Dieu*, Trad. John E. Jackson, Ginebra: Labor et Fides, 2014, p. 14. [Hi ha trad. castellana de Víctor Altamirado: R. DWORKIN, *Religión sin dios*, Buenos Aires: FCE, 2014. (N. del T.)]

²¹ *Ibid.*, pp. 11-14.

²² *Ibid.*, p. 12.

²³ *Ibid.*, p. 14, nota 5.

2. Vattimo i la revalorització post-metafísica de l'experiència religiosa

Però fins i tot si no arribem a aquest punt i restem en allò que habitualment s'anomena religió, és a dir, en el nostre context, si romanem només en el cristianisme, no és tampoc tan senzill parlar d'experiència *religiosa*, perquè és l'estatut del propi cristianisme allò que cal clarificar, i perquè «religió» i «religiós» són potser termes antagònics. Fa uns quinze anys, Gianni Vattimo va publicar un llibre amb un títol molt evocador: *Després de la cristiandat. Per un cristianisme no religiós*. És l'aplicació al cristianisme de les anàlisis de la postmodernitat que Vattimo ha desenvolupat a partir de Nietzsche i de Heidegger i, per tant, una lectura del cristianisme en la seva relació amb la metafísica. El cristianisme retroba la seva veritable naturalesa quan es gira vers el Déu que no és transcendent sinó que es manifesta en la kènosi, i quan renuncia a tots els absolutismes i a les seves pretensions institucionals autoritàries. El cristianisme és, aleshores, no religiós, en el sentit en què ja no és una religió, sinó que, al contrari, està lligat a la secularització, la qual ha de ser pensada «com a realització, per paradoxal que sigui, de la seva vocació íntima».²⁴ Però aquest cristianisme que no és una religió és precisament aquell en el qual l'experiència religiosa és finalment possible: «Avui, sembla veritablement que un dels principals efectes filosòfics de la mort del Déu metafísic i del descrèdit general, o quasi general, en el qual ha caigut tota filosofia que reclami un fonament, és preparar el terreny per a una possibilitat renovada de l'experiència religiosa»²⁵. El cristianisme està en realitat construït, segons la interpretació que en fa Vattimo, sobre dos pilars: el primer és aquesta transformació de la idea de Déu que imposa la kènosi, és a dir, l'oposició a Déu com a principi metafísic, ésser etern, immutable, totpoderós, etc.; el segon –que és d'altra banda una conseqüència del primer, ja que amb l'abandonament dels atributs metafísics de Déu s'esvaeixen les instàncies objectives de la seva manifestació i del seu coneixement–, és la interioritat com a lloc de la relació amb Déu i, per tant, la substitució del coneixement per l'amor. Dit d'una altra manera, el cristianisme reposa tot ell sobre l'experiència interior i, per tant, el final de la metafísica, la secularització, la postmodernitat, lluny de significar la mort del cristianisme, l'alliberen, al contrari, del llaç de la metafísica del qual mai no ha aconseguit veritablement desfer-se'n, per a retornar-lo a allò que ha de ser. La naturalesa no religiosa del cristianisme, el fet que no sigui una religió, posa en evidència la seva fonamentació en l'experiència religiosa. Cal, doncs, restar atents a l'ambigüitat de l'adjectiu «religiós» en Vattimo que, tant en la seva negació com en l'expressió «cristianisme no religiós», significa «que no és una religió», mentre continua tenint un significat positiu en el sintagma «experiència religiosa». Si es vol, en una lògica potser estranya, «religiós» i «no religiós» són aleshores sinònims!

A partir d'un text de Dilthey, Vattimo veu en Agustí el model de la divisió del cristianisme entre la seva fidelitat a si mateix, és a dir, a la interioritat, i la tradició grega i metafísica del pensament en la qual, malgrat tot, s'insereix. Agustí dubta entre l'herència platònica i el principi únic de la caritat que expressa amb el seu *Ama et fac quod vis*. És potser per atzar que el mateix sant Agustí ens deixa un dels més grans textos escrits en primera persona, com si precisament el cristianisme, amb la seva interioritat, i per tant amb la seva experiència, requerís un *ego*,

que no és encara un subjecte i que només ho esdevindrà perdent-se com a interioritat i com a interlocutor en un diàleg, un subjecte que com a tal ja no coneixerà una experiència-*Erfahrung* sinó solament vivències-*Erlebnisse*?

De fet, aquesta tensió es troba, almenys, en tota l'Edat Mitjana i es tradueix clarament en aquell camp que vol analitzar, precisament, aquesta experiència, em refereixo a la teologia mística. Aquesta teologia mística coneix dos grans corrents antagònics que debaten per saber si la mística ha de ser especulativa o afectiva, és a dir, si la facultat de l'ànima que permet la unió amb Déu és l'intel·lecte o la voluntat, i si, per tant, aquesta unió consisteix en el coneixement o en l'amor i, eventualment, fins i tot si optem per la voluntat i l'amor, tenint en compte que la metafísica mai no es relaxa per complet, si aquest amor no pressuposa, amb tot, un cert coneixement previ. Una fórmula famosa, *Amor ipse notitia/intellectus est*, l'origen del qual es troba en Gregori el Gran, sembla oferir-nos la síntesi que manca, però en realitat no és aquest el cas, car és rellegida i difosa pels partidaris del corrent voluntarista, els cistercencs Guillem de Saint-Thierry, Bernat de Claravall, Gueric d'Igny, per justificar que es pugui depassar l'intel·lecte per mitjà de la voluntat. Les grans escoles escolàstiques dominica i franciscana se situen encara amb relació a aquesta línia de fractura quan s'interroguen sobre la naturalesa de la teologia, ciència especulativa o pràctica. Bonaventura i els altres mestres franciscans després d'ell ho diuen explícitament: la finalitat de la teologia és «*ut boni fiamus*».²⁶ Fins i tot la velleta que, segons un *topos*, pot donar lliçons als mestres de la Sorbona, entra en aquest debat: en efecte, Tomàs i Bonaventura justifiquen aquesta possible superioritat de la velleta atribuint-li cadascun d'ells una virtut diferent. Si per a Tomàs la velleta ho pot fer perquè posseeix una fe –és a dir, en definitiva, un coneixement– superior, en Bonaventura és superior per raó de la seva caritat.²⁷ Si bé s'afirma habitualment en els manuals que la diferència entre ambdues escoles és que l'una és aristotèlica i l'altra platònica, en realitat Bonaventura és aquí molt més agustiniana que platònic, i precisament segueix aquell Agustí que no és platònic per ser cristià d'acord amb el cristianisme més autèntic, segons la lectura de Vattimo. Per contra, caldria examinar atentament el contingut realment cristià dels místics especulatiu, un contingut que no té res a veure amb l'ortodòxia de la professió de fe d'aquells qui pertanyen a aquesta mística o la defensen, perquè precisament -i trobem aquí una conseqüència d'aquesta comprensió vattimiana del cristianisme que farà escarrijar les dents a més d'un autenticitat cristiana i ortodòxia tenen poc a veure l'una amb l'altra. Vattimo retorna moltes vegades a una fórmula de Dostoievski segons la qual «si hagués d'escollir entre Jesucrist i la veritat, escolliria Jesucrist», que oposa al vell adagi «*Amicus Plato sed magis amica veritas*»²⁸ i que el porta a qualificar Dostoievski com el «pensador cristià més fidel al sentit de l'Evangeli».²⁹ L'ortopraxi és més important que una ortodòxia que corre sempre el risc de retornar a una metafísica i a la violència que li és intrínseca. L'ortopraxi, al contrari, té per consigna la caritat i està fonamentada en l'experiència i en la interioritat. La veritat de Crist és, més que no pas una veritat objectiva que diu la realitat, una veritat feble, l'esdeveniment de Déu en la història, és a dir, en la història de cadascú. No és una veritat que és, sinó que advé: com diu una bella expressió de l'evangeli de Joan, hom fa la veritat (*Ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς*, Jn. 3, 21).³⁰ Ens trobem doncs en l'ordre de l'experiència, i d'una experiència que no té per objectiu un coneixement.

²⁴ G. VATTIMO, *Après la chrétienté. Pour un christianisme non religieux*, Trad. Frank La Brasca, París: Calmann-Lévy, 2004, p. 42. [Hi ha trad. castellana de Carmen Revilla: G. VATTIMO, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Barcelona: Paidós, 2003. (N. del T.)] Sobre Vattimo, vegeu P. NOUZILLE i S. RINDONE (ed.), *Ermeneutica, cristianesimo, politica. Intorno a Gianni Vattimo*, Roma: Aracne, 2018.

²⁵ *Ibid.*, p. 30.

²⁶ BONAVENTURA, *I Sent.*, Proem., q. 4.

²⁷ Cf. TOMÀS D'AQUINO, *In symbolum apostolorum*, Prol.; BONAVENTURA, *Collationes in Hexaemeron* XVIII, 26.

²⁸ G. VATTIMO, *Addio all' verità*, Roma: Meltemi, 2009, p. 84 [Hi ha traducció castellana de Maria Teresa D'Meza: G. VATTIMO, *Adiós a la verdad*, Barcelona: Gedisa, 2010. (N. del T.)]; cf. *Après la chrétienté*, *Ibid.*, pp. 156-157.

²⁹ G. VATTIMO, *Après la chrétienté*, *Ibid.*, p. 157.

³⁰ Literalment, «Qui fa la veritat va cap a la llum» o «Qui obra la veritat camina cap a la llum» (N. del T.)

La postmodernitat no ha de ser aleshores considerada l'enemic del cristianisme sinó, al contrari, la seva oportunitat, ja que la seva crítica de la metafísica permet redescobrir el cristianisme com a interioritat i experiència. Però la relació entre els dos és més complexa, en el sentit que és el mateix cristianisme el que està en l'origen de la postmodernitat, precisament perquè des del començament ha obert una possibilitat diferent a la metafísica. El cristianisme és precisament aquesta religió de la sortida de la religió, com diu Gauchet³¹, és a dir, de la sortida de l'absolut, allò del qual la kènosi, una vegada més, n'és alhora la metàfora i la realització. Així, la postmodernitat és cristiana i és també el resultat del cristianisme, abans de tornar-li a donar a aquest cristianisme la seva oportunitat avui.

L'experiència de la modernitat que he proposat comprendre com a afebliment del caràcter peremptori del real i, en accepcions relacionades entre elles, de l'autoritarisme en política, de la jerarquizació rígida en la concepció del subjecte individual i de la violència directa expressada i atenuada en els mecanismes de l'Estat de dret modern, pot ser considerada de ple dret com un esdeveniment cristià, o per dir-ho encara millor, com l'esdeveniment cristià per excel·lència, en tant que testimoniatge del fet que la llavor de la paraula divina ha donat una abundància de fruits en un camp molt ampli i no s'ha deixat tancar ni fixar a l'interior de les fronteres autoritàries del dogma.³²

3. De l'experiència religiosa a l'experiència fonamental

L'experiència religiosa en un cristianisme no religiós, i per tant una experiència religiosa que ara sabem què és, ens condueix, com veiem clarament, a una qüestió molt més àmplia que la de la mera validesa o possibilitat o legitimitat d'aquesta experiència, que és, no obstant això, el punt sobre el qual hom se centra la majoria de les vegades. Allò que aquesta experiència desclou és ni més ni menys el nostre lligam amb la metafísica, i per tant amb l'ésser, amb la història, amb la veritat, etc. La qüestió de l'experiència religiosa surt llavors del marc de la mera teologia, encara més, d'allò que vagament s'anomena espiritualitat, així com s'escapa també, evidentment, de les ciències humanes, per retrobar el seu ple estatut com a qüestió filosòfica. I no és evidentment per atzar que entre els filòsofs siguin sobretot Heidegger i els post-heideggerians els qui s'hagin interessat en ella i en diferents autors d'un corpus *a priori* no filosòfic però que recull un discurs més enllà de la metafísica. El recent *Llibre de l'experiència* d'Emmanuel Falque n'és cronològicament l'últim exemple.³³

Però veiem immediatament la conseqüència d'aquesta comprensió de l'experiència religiosa: aquesta experiència no és res més que un cas particular d'una experiència fonamental que és l'experiència de l'ésser com a esdeveniment, car evidentment no es diu que el cristianisme sigui l'únic capaç de proporcionar una experiència com aquesta. Que el cristianisme històricament hagi alliberat la possibilitat d'una sortida de la metafísica no vol pas dir que la postmodernitat que el cristianisme ha fet d'aquesta manera possible sigui necessàriament cristiana, per bé que sigui una oportunitat per al cristianisme. Aquesta és la paradoxa de l'expressió citada de vegades per Vattimo: «*Grazie a Dio, sono ateo!*» que pot comprendre's com un simple «per sort, soc ateu!» [«Dieu merci, je suis athée!»], però també de forma més forta com un «Gràcies a Déu,

soc ateu!» [«Grâce à Dieu, je suis athée!»].³⁴ Cal, doncs, de nou, com hem suggerit en la primera part d'aquesta intervenció, però aquest cop per raons més serioses que la simple ingesta de substàncies químiques o el sentiment de pertinença a una multitud en llàgrimes, considerar un àmbit d'experiència molt més ampli i, per tant, es plantejarà al final del recorregut la qüestió de l'especificitat de l'experiència religiosa.

Per veure bé de què es tracta, cal que ens aturem ara en el terme mateix d'experiència i, per tant, cal que rellegim les línies límpides de Heidegger sobre aquesta qüestió, que trobem en *De camí a la parla*:

Tenir una experiència (*Erfahrung*) amb qualsevol cosa, una cosa, un ésser humà, un déu, vol dir: deixar-lo venir a nosaltres, que arribi fins a nosaltres, que ens caigui a sobre, que ens capgiri i ens faci altres. En aquesta expressió, «fer» precisament no significa que nosaltres som els operadors de l'experiència; *fer* vol dir aquí, com en la locució «posar-se malalt» [«faire une maladie»], passar a través de, sofrir d'extrem a extrem, suportar, acollir allò que ens assoleix sotmetent-nos a ell.³⁵

Molt abans, a la conclusió d'un curs de Friburg del semestre d'estiu del 1920, el mateix Heidegger ja havia dit:

La realitat primera és el jo en l'acompliment actual de l'experiència (*Erfahrung*) de viure, el jo en tant que fa l'experiència de si mateix. Fer experiència no és pas tenir-ne coneixement, és ser-hi part implicada de forma viva, estar preocupat, però de tal manera que el jo rebi, en part, cada vegada la seva determinació d'aquesta preocupació mateixa. [...] La realitat rep cada vegada el seu sentit original de la preocupació de si.³⁶

Aquest darrer text és exactament contemporani del curs sobre la mística medieval, o més aviat de les seves notes preparatòries, ja que el curs no va ser impartit, és a dir, que forma part del mateix moment en què Heidegger llegeix i comenta el Sermó 3 de Bernat de Claravall sobre el *Càntic dels Càntics*, que comença amb la famosa frase: «Avui llegim en el llibre de l'experiència». Comprenem evidentment l'interès d'un text com el de Bernat per a un Heidegger que està, ell mateix, reflexionant sobre l'experiència i sobre el jo que es defineix per l'experiència.

El text *De camí a la parla* introdueix «un déu» en la llista dels elements amb els quals hom pot fer experiència, fent efectivament de l'experiència religiosa una modalitat d'aquesta *Erfahrung* que pretén descriure. L'expressió és, d'altra banda, molt interessant perquè per bé que parli d'un déu no en fa l'objecte de l'experiència, com no ho fa tampoc amb la cosa o l'humà que són igualment esmentats: no diu «*eine Gotteserfahrung machen*» fer una experiència de Déu, sinó «*mit einem Gott eine Erfahrung machen*», amb un déu fer una experiència. En efecte,

³¹ Cf. M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, París: Gallimard, 1985. [Hi ha trad. castellana d'Esteban Molina: M. GAUCHET, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Madrid: Trotta, 2005. (N. del T.)]

³² G. VATTIMO, *Après la chrétienté*, *Ibid.*, p. 126.

³³ Cf. E. FALQUE, *Le livre de l'expérience*, París: Cerf, 2017.

³⁴ Cf. per exemple G. VATTIMO, «Una bioètica post-metafísica», a D. ANTISERI i G. VATTIMO, (ed.), *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2008, p. 11. Hi podem relacionar l'expressió de Bonhoeffer citada diverses vegades pel mateix Vattimo: «*Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht*» (G. VATTIMO, *Della realtà. Fini della filosofia*, Milà: Garzanti, 2012, p. 202 [Hi ha trad. castellana d'Antoni Martínez Riu: G. VATTIMO, *De la realidad. Fines de la filosofía*, Barcelona: Herder, 2013]; *Essere e dintorni*, Milà: La Nave di Teseo, 2018, p. 256 i p. 290 [Hi ha trad. castellana de Maria Teresa Oñate y Zubía: G. VATTIMO, *Alrededores del ser*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2020 (N. del T.)]).

³⁵ M. HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, Trad. François Fédiér, París: Gallimard, 1976, p. 143. [Hi ha trad. castellana d'Yves Zimmermann: M. HEIDEGGER, *De camino al habla*, Barcelona: Serbal, 1990. (N. del T.)]

³⁶ M. HEIDEGGER, *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression. Théorie de la formation des concepts philosophiques* (GA 59), Trad. Guillaume Fagniez, París: Gallimard, 2014, p. 200.

L'experiència és prova de si, i de si mateix tot sol, en ocasió de l'encontre amb una cosa, un home o un déu. No és pas, doncs, el lloc d'una descoberta o d'un coneixement d'allò amb el qual hom fa experiència, sinó que ho serà només per a un eventual coneixement de si que exigeix més aviat posar en qüestió aquest jo i la descoberta de si mateix com a qüestió. El famós «*Oculis mihi quaestio factus sum*» del llibre X de les *Confessions* de sant Agustí (X, 33, 50) travessa com un leitmotiv el comentari que en fa Heidegger, en què diu, per exemple: «Esdevenir una qüestió per a si mateix només té sentit en la connexió concreta de l'experiència de si. No és pas una qüestió del tenir-lloc objectiu, sinó de l'existir propi autèntic».³⁷ Quan ens interessem per l'experiència, incloent-hi l'anomenada experiència religiosa, cal parlar, doncs, de l'existència i de les seves determinacions. O per dir-ho d'una altra manera, i de forma provocadora, el llibre que descriu millor aquesta experiència és *Ésser i temps*! Podríem veure llavors en l'expressió citada del curs de 1920, «fer experiència,... és... estar preocupat, però de tal manera que el jo rebi, en part, cada vegada la seva determinació d'aquesta preocupació mateixa», una anticipació de la definició del *Dasein* en *Ésser i temps*: l'ens per al qual allò que està en joc a cada moment és el seu propi ésser. L'experiència no dona a la qüestió que el jo és per a si mateix cap altra resposta que aquesta qüestió mateixa: jo soc aquell per a qui soc una qüestió, tal com ser *Dasein* no manifesta res més que aquesta relació amb l'ésser. Com diu J. Greisch en el seu comentari a *Ésser i temps*, «el *Dasein*... està "condemnat" a plantejar-se la qüestió del sentit de l'ésser que es confon amb si mateix».³⁸

Aquesta reduplicació a la qual aquí ens enfrontem, el fet de definir-se com a qüestió per a si mateix o de ser determinat per la preocupació com aquesta preocupació mateixa, és evidentment temible. Pertany de manera exclusiva, en realitat, a la dimensió fàctica de l'existència en la qual l'ésser-hi del *Dasein* no és pres com a objecte de coneixement segons allò que seria una veritat de tipus metafísic, sinó que aquesta existència fàctica diu la separació de si respecte de si, el velament de si que desvela i el desvelament que vela. La facticitat diu la veritat del *Dasein* com a *aletheia*, diu que ell sempre és només com una aparença de l'ésser. D'aquí l'afirmació d'*Ésser i temps*, segons la qual

l'«essència» del *Dasein* resideix en la seva existència. Els caràcters d'aquest ens que poden ser destacats no són pas «propietats» a la mà d'un ens a la mà que presenta aquest o aquell «aspecte», sinó, únicament, maneres de ser sempre possibles per a ell. Tot ésser-així-o-així d'aquest ens és primàriament ésser.³⁹

L'experiència és posada a prova pel *Dasein* perquè se situa exactament aquí, en aquesta separació: aquesta experiència diu la veritat del *Dasein* i és una veritat que acusa, en el sentit agustinian del terme (*Conf. X, xxiii, 34*), però també en el sentit en què aquesta experiència subratlla, posa de manifest que el *Dasein* és només allò que ell és, que ell és, sí, però solament com a ésser-tal. Agamben, que recorda que, etimològicament, «facticitat» té a veure amb el fetitxe, allò fabricat, ha subratllat que «aquesta experiència d'una facticitat, i per tant d'una no-originalitat constitutiva, és precisament per a Heidegger l'experiència original de la filosofia, l'únic

punt de partida legítim per al pensament».⁴⁰ La traducció d'això en els termes de l'experiència religiosa farà que el seu cor sigui la prova de l'ésser creat i per tant de la distància, la prova del no-res que nosaltres som amb, d'una banda, la temptació de la desesperació que engendra aquesta consciència de si com a no-res i, de l'altra, el desig d'allò originari que nosaltres, en efecte, no som. «Quan no coneixia encara la veritat, creia que jo era alguna cosa, però en realitat jo no era res», diu Bernat en els seus *Graus de la humilitat i de l'orgull*.⁴¹ Un dels problemes de molts discursos espirituals és que volen fer-nos creure que la humilitat, i amb ella l'experiència religiosa que aquesta humilitat ha de permetre, prové de la moral, quan en realitat es tracta d'una qüestió enterament ontològica.

L'experiència filosòfica o l'experiència en la qual consisteix la filosofia –i és bastant impressionant veure com en el seu curs del semestre d'estiu de 1920 Heidegger insisteix en aquesta naturalesa experiencial de la filosofia, en contrast complet amb el coneixement al qual habitualment la reduïm, i d'altra banda la darrera frase del curs és literalment un foc llançat contra la filosofia tal com és habitualment entesa i practicada– és la de la facticitat, no solament en el sentit en què és «aquesta experiència fàctica de viure» sinó també en què nodreix aquesta facticitat i hi fa retornar o hi manté l'existència. La facticitat té a veure amb allò originari: «La preocupació de si no és més que el neguit constant per no desviar-se fora de l'origen».⁴² El mètode per arribar-hi porta diversos noms que, al capdavant, són sinònims: fenomenologia, destrucció, hermenèutica. En efecte,

la tasca de l'hermenèutica [i evidentment Heidegger dona a aquest mot un sentit ben diferent del que li és donat habitualment com a mètode d'interpretació, que la reserva a la qüestió dels textos, però explicita allò que és i la vincula a allò apofàntic i, per tant, a la idea de veritat com a *a-letheia*] és tornar accessible, en el seu caràcter d'ésser, el *Dasein* sempre propi i tornar-lo accessible al *Dasein* mateix, comunicar-lo, i examinar l'estranyesa de si mateix amb la qual el *Dasein*, per dir-ho així, està marcat.⁴³

L'experiència es revela aleshores doble. D'una banda, és la de quelcom originari amb el qual nosaltres ja no coincidim, o més aviat amb el qual no hem coincidit mai, i és l'experiència també d'una destinació, d'un projecte del *Dasein* o, encara, com diu una bellíssima expressió del curs de Heidegger de 1923 sobre l'hermenèutica de la facticitat, «un *posar-se en camí* de si mateix vers *si mateix*».⁴⁴ Això correspon completament a l'etimologia de l'*Erfahrung* alemany però també de l'*experiri* llatí.⁴⁵ Hi retrobem també, en efecte, les definicions de l'experiència vistes més amunt, que li donen el *Dasein* com a «objecte» i l'únic apropament a les quals és,

⁴⁰ G. AGAMBEN, *La potencia del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza: Neri Pozza, 2005, pp. 295-296. Sobre la facticitat, cf. tot el text titulat «La passione della fatticità. Heidegger e l'amore», pp. 289-319. [Hi ha trad. castellana de Flavia Costa: G. AGAMBEN, *La potencia del pensamiento*, Barcelona: Anagrama, 2008. (N. del T.)]

⁴¹ BERNAT DE CLARAVALL, *De gradibus humilitatis et superbiae*, IV, 15, *Sancti Bernardi Opera*, vol. III, ed. Jean Leclercq i Henri-Marie Rochais, Roma: Editiones Cistercienses, 1963, p. 28. [Traduït al castellà a: *Obras completas de San Bernardo I*, Madrid: BAC, 1993. (N. del T.)]

⁴² M. HEIDEGGER, *Phénoménologie de l'intuition...*, *Ibid.*, p. 200.

⁴³ M. HEIDEGGER, *Ontologie. Herméneutique de la factivité* (GA 63), Trad. Alain Boutot, París: Gallimard, 2012, p. 34. [Hi ha trad. castellana de J. Aspiunza: M. HEIDEGGER, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza, 1999 (N. del T.)]

⁴⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁵ C. ROMANO, *L'événement et le monde*, París: PUF, 1998, pp. 195-196. [Hi ha trad. castellana de Fernando Rampérez: C. ROMANO, *El acontecimiento y el mundo*, Salamanca: Sígueme, 2012. (N. del T.)]

³⁷ M. HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 320.

³⁸ J. GREISCH, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, París: PUF, 1994, p. 80.

³⁹ M. HEIDEGGER, *Être et temps* § 9 [42], Trad. Emmanuel Martineau, París: Authentica, 1985, p. 54. [Vegeu-ne les traduccions castellanques de José Gaos i Jorge Eduardo Rivera, respectivament: *El ser y el tiempo*, México: FCE, 1971; *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2003. (N. del T.)]

per tant, aquesta hermenèutica. Aquests dos aspectes de l'experiència ens diuen, de fet, com el *Dasein* no és present a si mateix, és a dir, que la seva veritat no serà mai de l'ordre de la veritat d'un ésser-a-la-mà, d'un simplement-present, i per tant de la veritat d'una metafísica de la presència. És per aquesta raó que l'experiència refusa definitivament d'integrar-se en l'ordre del coneixement. En l'anàlisi de l'experiència religiosa, hom en parla de vegades en formes com l'èxtasi, per exemple, com d'una anticipació de la parusia. Contra aquest tipus de discurs, cal recordar que no hi ha mai parusia, mai coincidència ni amb l'origen ni amb la fi, si n'hi hagués, sinó sempre i únicament separació, encaminament. A què estariem presents si hom ja no ho està a si mateix? Allò que diu algú com Bernat de Claravall sobre la «regió de la dissemblança» en la qual nosaltres ens trobem no és res més que la traducció d'aquesta experiència fonamental: «L'ànima és dissemblant a Déu i dissemblant també a si mateixa».⁴⁶ Quan un autor com Georges Bataille parla de l'experiència interior, cerca, en l'estil que li és propi, el mateix qüestionament total d'aquell qui fa l'experiència: «L'experiència es el qüestionament (la posada a prova), en la febre i l'angoixa, d'allò que un home sap del fet d'ésser».⁴⁷

4. L'experiència religiosa com a hermenèutica de l'esdeveniment

Si l'experiència de la qual es tracta quan parlem d'experiència religiosa és efectivament allò que també podem anomenar, amb Heidegger, l'experiència fonamental o filosòfica, aquesta experiència en respectarà les formes, començant per l'estatut d'aquell que a falta d'un altre terme anomenarem el «subjecte» de l'experiència i que, per una raó que es comprendrà molt ràpidament, prefereixo no anomenar *Dasein*.

Cada vegada, el nostre propi *Dasein* no inclou, en les determinacions de «propi», d'«apropiació», d'«apropiat», res que tingui d'entrada el sentit de la idea de «Jo», persona, pol egoic, centre d'actes. Fins i tot el concepte de «si mateix», quan l'usem, no té un origen «egoic».⁴⁸

Aquest punt és evidentment essencial per comprendre sota quina condició algú pot tenir una experiència religiosa, car la condició fonamental és no posar-se com a *ego*, i tot el discurs de la tradició espiritual cristiana entorn del «propi» i de la propietat reposa sobre això. Aquest és de fet un posicionament contra el fonament de la filosofia des de Descartes. I Heidegger ho diu explícitament algunes línies més amunt en el mateix curs: «En la idea filosòfica moderna de la persona, la relació amb Déu constitutiva de l'ésser de l'home és neutralitzada en consciència de normes i de valors com a tal. "El pol egoic" és un acte fundador d'aquest tipus, un centre d'actes (*ἀρχή*)».⁴⁹ El «subjecte» religiós és anàrquic, com el *Dasein*; no és *ἀρχή*, és per això que és factici. Un contemporani de Descartes, Jean-Joseph Surin, havia vist perfectament el problema i havia denunciat aquesta egoïtat:

Aquest retorn vers si mateix ha estat anomenat per un doctor recent amb una paraula en veritat estranya, però molt significativa, l'egoïtat central. Volent dir que tal com l'home diu naturalment jo, jo per la seva corrupció, quan el seu fons és reparat sobrenaturalment, diu en el seu centre Déu, Déu per la transformació feta de si mateix en Déu; i aleshores alliberat de si mateix, és perfectament lliure.⁵⁰

A partir d'aquí, podríem retornar als diversos elements de l'anàlisi del *Dasein* a *Ésser i temps*, l'ésser-en-el-món, l'ésser-cada-cop-meu, l'ésser-per-a-la-mort, la temporalitat, l'absència d'estatge, l'ésser-amb, etc. per a veure com es declinen en aquesta versió religiosa de l'experiència fonamental.

Dit això, el problema amb el qual aquestes pàgines no cessen de lluitar es manté encara sencer, a saber, si podem considerar que l'anomenada experiència religiosa es només una forma de l'experiència fonamental, aquesta experiència no suposa evidentment cap pertinença religiosa, per bé que, amb Vattimo, puguem considerar que està d'acord amb el cristianisme; aleshores, per què o sota quina condició hem d'anomenar precisament religiosa aquesta forma específica d'experiència? En particular, podem dir que és també necessàriament una experiència ontològica, i que en aquest cas, per tant, el seu «subjecte» és sempre un *Dasein*?

En realitat, encara no hem arribat prou lluny en la destrucció de l'experiència. Surin ens posa en el camí quan escriu en el passatge citat: «l'home diu naturalment jo», després «diu en el seu centre Déu». Es tracta d'un dir, d'una denominació del centre o de l'origen. Es tracta d'una pura hermenèutica a partir de categories que tenim a la nostra disposició en la nostra existència factual. Dir Déu és sens dubte més fàcil per a molts que dir l'ésser i, a Occident, dir l'un o l'altre és més fàcil que recórrer, per exemple, al dir d'un pensament oriental. Això significa que en dir que l'experiència religiosa és només una forma de l'experiència fonamental, no cal entendre que és només una forma de l'experiència ontològica –com podria donar-ho e entendre la relectura que hem fet de Heidegger–, car aquesta experiència en si mateixa no és altra cosa que una forma, una interpretació de l'experiència fonamental. Si l'experiència religiosa segueix a l'anàlisi del *Dasein*, és simplement perquè el seu «subjecte» és un ens i segueix essent més precisament, fins i tot creient, un ens per al qual està sempre en joc el seu ésser. Però el fet que la seva existència no estigui tota situada a la llum de l'ésser, sinó que en tant que creient la situï també en la de Déu, condueix a una reinterpretació dels existencials. L'experiència religiosa és aleshores una interpretació en segon grau de l'experiència fonamental.

Aleshores, hi ha un manera de designar allò que succeeix en aquesta experiència que subsumeixi totes les altres possibles denominacions, i, per tant, tant l'ésser com Déu? Precisament l'hauríem pogut pressentir ja darrere de Heidegger, però és sobretot Vattimo qui ens l'ha suggerit en el seu apropament no metafísic al cristianisme i en la seva insistència en la història, etc.: es tracta per descomptat de l'esdeveniment, que en Heidegger i en Vattimo és evidentment esdeveniment de l'ésser, però que pot ser considerat en si mateix més ençà de la seva denominació com a ésser. En efecte, tota la qüestió es troba aquí, és a dir, en la separació entre l'esdeveniment i el nom que rep. Per a precisar això, seguirem John D. Caputo, que defineix així l'esdeveniment:

⁴⁶ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique* 82, 5, Trad. Raffaele Fassetta, Sources chrétiennes, n. 511, París: Cerf, 2017, p. 333. [Hi ha trad. castellana a: *Obras completas de San Bernardo V*, Madrid: BAC, 1987. (N. del T.)]

⁴⁷ G. BATAILLE, *L'expérience intérieure* (1943), *Œuvres complètes*, t. V, París: Gallimard, 1973, p. 16. [Hi ha trad. castellana de Fernando Savater: G. BATAILLE, *La experiencia interior*, Barcelona: Taurus, 1989. (N. del T.)]

⁴⁸ M. HEIDEGGER, *Ontologie, Ibid.*, p. 52.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 51.

⁵⁰ J.J. SURIN, *Catéchisme spirituel*, t. II, París: Bloud et Barral, 1882, p. 235. Cf. també la comparació entre Descartes i Joan de la Creu feta per Jean-Yves LACOSTE, «De la certitude au dénuement. Descartes et Jean de la Croix», *Nouvelle Revue Théologique*, t. 113, n° 4 (1991), 516-534.

Un esdeveniment no és exactament allò que succeeix, [...] sinó alguna cosa que ve en allò que succeeix, alguna cosa que pot ser expressada o realitzada o prendre forma en allò que succeeix; no és una cosa present, sinó alguna cosa que cerca fer-se sentir en allò que és present.⁵¹

No coneixem l'esdeveniment com a tal, però l'experimentem i l'anomenem d'una manera o altra, i sobre cadascuna d'aquestes denominacions hom construeix un discurs, un sistema, un coneixement –una ontologia o una teologia, per exemple–, però que no són altra cosa que una interpretació de l'esdeveniment i una interpretació tan més falsa en la mesura en què oblida la seva pròpia naturalesa interpretativa per erigir-se en veritat i en absolut. Dit d'una altra manera, oblida allò que és un nom per identificar-lo amb allò que anomena. En certa mesura la teologia, la cristiana però també la musulmana, ha intentat salvar allò de què parla tot multiplicant els noms de Déu, cadascun dels quals obre perspectives noves i impedeix cloure massa ràpidament el discurs sobre si mateix. La teologia comet, no obstant això, l'error de dir que es tracta dels noms de Déu, i per tant es tanca massa aviat, no a l'esdeveniment com a tal, del qual Déu n'és efectivament un nom possible, sinó al seu abisme, que escapa a tota denominació. El nom no és fals, és insuficient.

Podríem potser veure una aplicació d'aquesta separació entre nom i esdeveniment en el primer paràgraf del famós sermó 3 de Bernat de Claravall sobre el *Càntic dels Càntics*, en el qual Bernat rellegeix el verset d'Ap. 2, 17 sobre «el nom nou que ningú no coneix, excepte aquell qui el rep». Aquell qui el rep és precisament aquell qui es deixa travessar per l'experiència o l'esdeveniment, qui experimenta, per tant, la seva facticitat, el fet de ser en camí cap a si mateix i d'haver de practicar una hermenèutica de si a partir d'aquesta experiència. El resultat és que hom hi perd el propi nom, o més aviat que el seu nom no era el seu nom propi, el qual no apareix fins al final, donat per l'esdeveniment mateix però essent un nom que no serveix per a cap denominació ja que no és conegut per ningú. El propi no es diu, mentre que el nom que es diu està sempre mancat, o bé es diu per defecte, està en situació de defalliment amb relació a allò que diu.

Caputo escriu:

Distingint entre el nom i l'esdeveniment, entre el nom de Déu i l'esdeveniment que apareix en ell, m'he obert a la possibilitat que aquest esdeveniment, o flux d'esdeveniments, pugui separar-se d'aquest nom i que puguem tot seguit tornar-nos a trobar al desert, en un lloc khôral que conté anonimat (namelessness) i desig de noms nous. Si alliberem l'esdeveniment que és allotjat pel nom de Déu, podrem acabar havent d'alliberar aquest nom mateix, en el sentit de deixar-lo marxar, de no retenir-lo.⁵²

El «*khôral place*» és per descomptat una referència a la *khôra* de Derrida, amb què comença precisament el text que porta aquest títol, parlant del nom: «*Khôra* ens arriba, com el nom. I quan un nom ve, diu de seguida més que el nom, l'altre del nom i l'altre a seques, del qual n'anuncia precisament la irrupció».⁵³ Per molt que puguem deconstruir tots els discursos, que estan fonamentats en noms, i els noms mateixos, que en realitat desapareixen com a tals sota els discursos -i perden llavors llur caràcter indicible en la distinció *onoma/*

logos que hem evocat al principi amb Agamben-, l'esdeveniment és «l'indeconstructible».⁵⁴

Hi ha una manera de parlar de l'experiència religiosa que oblida la diferència entre el nom i l'esdeveniment, entre el nom i la «cosa», i que pretén dir l'esdeveniment i tocar la «cosa» mateixa. Amb ella, hom s'instal·la en la parusia, en el pur present, que per definició és l'oposat a l'esdeveniment, el qual no és mai present sinó solament present [présent], està advenint [advenant] (ni tan tols advingut). Com si poguéssim ser contemporanis de l'esdeveniment, nosaltres que ja no ho som ni tan sols de nosaltres mateixos sinó que advenim amb, en i per l'esdeveniment per avançar vers el nom que, malgrat que ens sigui el més propi, no ens anomenarà mai. La inadequació del nom constreny una teologia que vol tenir en compte l'experiència a renunciar a allò teo-lògic en favor d'allò teològic. La nostra anada simultàniament vers nosaltres mateixos i vers l'esdeveniment no pot pas dir-se com a coneixement sinó solament com a pràctica, com a pragmàtica que allibera incessantment més en nosaltres l'esdeveniment que està alhora més ençà i més enllà de tot nom. «Caritat» és aleshores la paraula mestra del cristianisme sense religió de Vattimo.

Però sobretot no cal deduir d'aquí que no haguem de dir res. L'apofàtica no és pas més fidel a l'esdeveniment i a l'experiència que la dogmàtica més segura de si mateixa. No podem no parlar, però cal fer-ho romanent en aquesta separació entre l'esdeveniment i el nom, que remet a la separació entre el nom i el discurs, perquè «el nom entra, certament, en les proposicions, però allò que aquestes proposicions *diuen* no és allò que el nom ha *anomenat* [appelé]»⁵⁵, perquè el nom mateix no és pas allò que anomena. Com diu Agamben a *Stanze*, «l'humà és precisament aquesta fractura de la presència, que obre un món i sobre la qual se sosté el llenguatge».⁵⁶ L'experiència com a prova de la facticitat és el lloc mateix de l'home que posa en qüestió la presència. El llenguatge que aquesta experiència fa possible és, d'entrada, sens dubte, aquell que intenta dir l'esdeveniment per a si mateix i que en la denominació de l'esdeveniment com a Déu s'anomena pregària, que es manté, doncs, sobre la fractura però que cerca dir-la i que, per tant, parla alhora de presència i d'absència.

Parlar de l'experiència –i particularment de l'experiència religiosa, que és potser una forma exemplar de l'experiència, ja que sap que l'esdeveniment que aquesta experiència anomena Déu és «més gran que tot allò que puguem pensar» i anomenar-, és a dir, parlar sobre l'experiència i a partir de l'experiència, és aleshores la nostra comesa més elevada.

⁵¹ J. D. CAPUTO, «On the Weakness of God and the Theology of the Event», a J. D. CAPUTO i G. VATTIMO, *After the Death of God*, ed. Jeffrey W. Robbins, Nova York: Columbia University Press, 2007, p. 47. [Hi ha trad. castellana d'Antonio José Antón: J. D. CAPUTO i G. VATTIMO, *Después de la muerte de Dios*, Madrid: Paidós, 2010. (N. del T.)]

⁵² *Ibid.*, pp. 69-70.

⁵³ J. DERRIDA, *Khôra*, París: Galilée, 1993, p. 15. [Hi ha trad. castellana de Horacio Pons: J. DERRIDA, *Khôra*, Buenos Aires: Amorrortu, 2011. (N. del T.)]

⁵⁴ Cf. J.D. CAPUTO *La faiblesse de Dieu. Une théologie de l'événement*, Trad. John E. Jackson, Ginebra: Labor et Fides, 2016, p. 30. [Hi ha trad. castellana de Raúl Zagarra: J. D. CAPUTO, *La debilidad de Dios. Una teología del acontecimiento*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014. (N. del T.)]

⁵⁵ G. AGAMBEN, *Idea della prosa, Ibid.*, p. 91.

⁵⁶ G. AGAMBEN, *Stanze*, Trad. Yves Hersant, París: Payot & Rivages, 1998, p. 262. [Hi ha trad. castellana de Tomás Segovia: G. AGAMBEN, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, València: Pre-Textos, 2006. (N. del T.)]