



# ITINERARI VERS UNA VIDA EN DÉU

Xavier Melloni, sj.

## *PRIMERA PART*

1. El monacat interioritzat
2. La bardissa ardent o l'experiència fundant
3. El camí vers el Centre. Una topologia espiritual
4. La transformació de la pulsio d'apropiació
5. La Nit Fosca i les passivitats de disminució

## *SEGONA PART*

1. La recerca de la voluntat de Déu
2. El misteri de la persona, el cor, i la vocació personal
3. La crida a la pregària contínua
4. El do del discerniment
5. Els signes de la persona transfigurada
6. La transformació del món: cos, matèria, tècnica i justícia

Notes

Bibliografia

## **PRIMERA PART**

*Totes les criatures cerquen la Unitat.  
Tota la multiplicitat s'esmerça per tal d'assolir-la.  
La fita universal de tota forma de vida  
és sempre aquesta Unitat.*

Johann Tauler

El contingut d'aquestes planes és el material reelaborat d'uns cursos donats al llarg de tres anys en les aules de l'EIDES. El seu intent és doble: d'una banda, tractar de percebre i comprendre el dinamisme global de la vida humana com un creixement vers Déu i, alhora, tenir en compte els elements antropològics que hi intervenen. En aquest sentit, aquesta publicació és l'esbós d'una *antropologia de l'experiència de Déu*, encara en gestació. Inicialment, estava concebuda en tres etapes, per tal de fer-la correspondre amb la tríada clàssica de la vida espiritual: *via purgativa, il·luminativa i unitiva*. Però, la falta de maduració personal de la tercera etapa i el perill d'exposar el procés espiritual d'una manera massa lineal han fet que finalment ho presenti només en dues parts, tot incorporant ja en aquestes, elements "unitius". Insisteixo en el caràcter provisional d'aquesta publicació.

D'altra banda, no és possible parlar solitàriament, ja que, quan reflexionem, portem el bagatge de segles que ens precedeixen. Per això, sovint empraré referències que pertanyen a la Tradició cristiana d'Orient i d'Occident; en alguns casos em referiré a altres Tradicions no-cristianes, així com establiré alguns paral·lelismes amb altres disciplines, sobretot amb la psicologia contemporània. Quant al títol, el terme *Itinerari* pot fer que algú ho associï amb l'obra clàssica de Teologia Mística de Sant Bonaventura (s. XIII), *Itinerarium mentis Deo* ("Itinerari de la ment vers Déu"). Salvant totes les distàncies, la diferència fonamental és que aquí tractem de desplegar un procés que no només sigui de la *ment* (la part més alta de l'ànima, segons una certa antropologia), sinó de tota la persona i també del seu entorn (social i còsmic). Hem volgut parlar i reflexionar sobre un desplegament integral i integrador, on tot està per fer ("vers", tal és l'accent d'Occident) i, alhora, tot ja està donat ("en", l'accent de l'Orient). Així mateix ho va dir Sant Pau a l'Areòpag d'Atenes: "En Ell, ens movem ("itinerari"), som i existim" (Fets 17,28). El comentari contemporani d'aquestes paraules podria ser el que ha dit Raimon Panikkar en alguna ocasió: "El cristià no té esperança del futur, sinó de l'Invisible". És a dir, tot ja està donat des del començament. Només ens cal *re-conèixer*-ho

Diferents signes del nostre temps ens fan percebre que estem en un moment de síntesi: si bé durant la Modernitat es va haver de negar la Transcendència per tal de valorar la Immanència de l'existència, avui intuïm que totes dues dimensions són constitutives de la realitat. D'aquí que s'estigui redescobrint l'àmbit de la interioritat com a dimensió constitutiva de l'ésser humà. En aquest sentit, la ja quasi popular frase de Karl Rahner: "El cristià del s. XXI serà un místic o no serà cristià", s'hauria d'ampliar i dir: "La persona del s. XXI serà mística o no serà persona". Per "místic" entenem aquell/a que ha fet una experiència personal de la sacralitat de la vida, és a dir, aquell/a que ha descobert el fons incandescent i diví que rau

en el cor de cada persona i de cada cosa. Aquesta experiència es desplega en un procés que dura tota la vida. D'aquest procés és del que volem aquí parlar. En la Primera Part, presentarem els elements que estan en joc, així com el detonant i l'inici d'aquest Itinerari, mentre que, en la Segona Part, descriurem els efectes que, una immersió cada cop més plena en Déu, deixen en la persona.

## 1. EL MONACAT INTERIORITZAT

L'ésser humà, en tant que ésser creatural, està constituït com a receptacle; això el configura amb una *buidor radical* que li fa experimentar diferents carències: des de la necessitat de respirar l'aire, passant per la necessitat d'aliments, d'afecte i de reconeixement per part dels altres, fins a l'aspiració a quelcom Altre que transcendeixi la seva mateixa necessitat, aquell Altre on culmina l'aspiració de tota criatura. Ara bé, aquesta *buidor radical* pot ser sostinguda de dues formes ben diferents: quan és viscuda com a "voracitat", esdevé opacitat. Quan és viscuda en actitud d'ofrena, esdevé transparència i veritable comunió.

L'opacitat prové de la nostra retenció, o "pulsio d'apropiació", que fa esclatar la comunió, perquè la volem absorbir. La "pulsio d'apropiació" prové de l'instint de supervivència de la nostra existència biològica i del nostre jo psíquic individualitzat. Aquest va ser l'error dels Orígens: voler ser déus a costa o al marge de Déu (Gn 3). Els Primers Pares deien que, si bé vam ser creats "a imatge i semblança de Déu", en deixar-nos portar per la *pulsio d'apropiació* vam perdre'n la *semblança* (Gn 1,26), però no la *imatge* (*icona*), que és la petjada –o llavor– divina present en tot ésser humà. La tasca de tot ésser humà és la de restaurar la semblança amb Déu: passar de la *pulsio d'apropiació* a l'*actitud de donació*. D'altra banda, diu el text bíblic que "Déu va crear l'ésser humà a imatge seva, el va crear a imatge de Déu, home i dona el va crear" (Gn 1, 27). Així, la masculinitat i la feminitat són aspectes de Déu i de la realitat (*animus* et *anima*, el *ying* i el *yang*, l'activitat i la passivitat,...) que cal aprendre a harmonitzar.

Una altra forma de parlar d'aquesta restauració de la semblança és la "cristificació" o "divinització" (Ef 4,12-13), terme, aquest últim, poc freqüent en la teologia occidental. La divinització implica, alhora, una unificació, la qual integra tres dimensions simultànies: unió amb Déu, unió amb els altres i unificació interior. Aquesta tasca no és un luxe reservat a alguns, sinó que és camí d'humanització indispensable per a tothom.

El teòleg rus Paul Eudokimov s'ha referit a aquesta vocació de l'home contemporani, tot parlant de **monacat interioritzat**<sup>1</sup>. *Monachos* prové de "monos", "u", "únic", en grec. És a dir, el "monjo" és aquell/a que està unificat: unificat amb Déu, amb si mateix, amb els altres i amb el món que l'envolta. Però, per tal d'estar unit a ells, al mateix temps resta "apartat". Es tracta d'una difícil presència-distància respecte d'un mateix, dels altres i del món, per tal de no viure devorant, sinó donant. *Monacat interioritzat*, perquè nosaltres som "urbanites", és a dir, habitants de la ciutat. El nostre desert, el nostre monestir, és la vida hiper-urbana. Aquest ha de ser el lloc de la nostra trobada amb Déu, perquè aquest és l'escenari de la nostra donació. Es tracta d'anar assolint allò que va dir Sant Serafí de Sarov, monjo rus del s. XIX: "Troba la pau, i milers de persones es salvaran al seu entorn".

### **1.1. Sospites i dificultats davant la tasca de la transformació interior**

Per a entrar en aquest camí, cal superar la dicotomia ètica-mística i descobrir que, ambdues, es necessiten mútuament. Contraposar-les comporta debilitar-les. L'ètica és la carn de la mística; la mística, l'ànima de l'ètica. José María Valverde, solidaritzant-se amb l'expulsió d'Aranguren, va dir: "*Nulla aesthetica sine ethica*". Nosaltres podríem dir, avui: "*Nulla mystica sine ethica*", però també: "*Nulla ethica sine mystica*". Perquè la solidaritat no pot

menjar-se la interioritat, de la mateixa manera que el criteri de verificació de la interioritat és la solidaritat. Aquesta no es pot concebre de cap manera com quelcom exterior a l'experiència espiritual, sinó com quelcom profundament interior a ella: la comunió és amb tot, ja que només tenim un cor.

Pere Casaldàliga és testimoni d'aquesta integració:

“La vida sobre ruedas o a caballo,  
yendo y viniendo de misión cumplida,  
árbol entre los árboles me callo  
y oigo cómo se acerca tu venida.

Cuanto menos Te encuentro, más te hallo,  
libres los dos de nombre y de medida.  
Dueño del miedo que Te doy vasallo,  
vivo de la esperanza de Tu vida.  
Al acecho del Reino diferente,  
voy amando las cosas y la gente,  
ciudadano de todo y extranjero.

Y me llama tu paz como un abismo  
mientras cruzo las sombras, guerrillero  
del Mundo, de la Iglesia y de mí mismo.”  
*Sonetos Neobíblicos precisamente*<sup>2</sup>

En la primera estrofa es percep l'agitació de l'home contemporani: “la vida sobre ruedas o a caballo / yendo y viniendo de misión cumplida”, però també la seva capacitat contemplativa: “árbol entre los árboles me callo / y oigo cómo se acerca tu venida”. Les tres segones estrofes expressen la recerca, la presència i les absències de Déu en el revolucionari i en l'ermità que tots portem dins: “Al acecho del Reino diferente / voy amando las cosas y la gente / ciudadano de todo y extranjero./ Y me llama tu paz como un abismo...”.

Precisament, l'altre repte al qual ha de fer front la tasca d'unificació integral, és el nostre desgavell, la nostra agitació com a “urbanites” que som. Quina és l'espiritualitat possible –la vida en l'Esperit– per a un habitant de la ciutat? En l'anomenat *Primer Món*, mai l'ésser humà no havia fet front a tanta dispersió d'estímuls, a tanta immediatesa de possibilitats de consum, a tanta simultaneïtat d'àmbits, a tant d'anonimat,... Tot això sembla incompatible amb la vida en l'Esperit. Però, igual que els Pares del Desert van convertir la gana, la manca de son i les malalties (els elements adversos de la seva cultura) en mitjans espirituals, també nosaltres estem cridats a descobrir com transformar els actuals elements pertorbadors. Aquesta és, precisament, la tasca de l'espiritualitat. Tasca que, sens dubte, és un combat (“guerrillero de mí mismo”, deia el poema de Casaldàliga).

De fet, conflueixen dos camins simultanis: la *recerca de la interioritat (en-stasis)* en la condició urbana i el *despullament de la solidaritat (ex-stasis)*. Més que mai, la solidaritat està cridada a ser descoberta com un camí ètic i místic, al mateix temps: deixar que el rostre desfigurat de l'altre es reveli com el “sagrament del germà”. Aquest despullament (*kènosi*) és camí de llibertat –un altre nom per a la més que mai necessària austeritat en una societat esclavitzada pel consum– que porta a la divinització (Fil 2,5-9). L'estructura de l'experiència

mística cristiana passa pel moviment: *kénosi-théosi*. Aquest és el seu criteri de verificació.

## 1.2. La tasca de l'espiritualitat

Com acabem de dir, allò propi de l'espiritualitat és saber anomenar, identificar, desplegar processos, desbloquejar situacions, detectar temptacions... Vivim moltes coses que, per no saber-les identificar, no acaben mai d'emergir. Ja ho va expressar Sant Joan de la Creu en el pròleg a la *Subida del Monte Carmelo*: “Es lástima ver muchas almas a quien Dios da talento y favor para pasar adelante, que, si ellas quisiesen animarse, llegarían a este alto estado, y quédanse en un bajo modo de trato con Dios, por no querer, o no saber, o no las encaminar y enseñar a desasirse de aquellos principios”<sup>3</sup>.

Tractarem de mostrar aquí el recorregut que l'ésser humà intenta fer per tal de desplegar la seva crida a la divinització, que, alhora, és el camí de la seva plena humanització. Ja hem esmentat que l'itinerari de la vida en l'Esperit ha estat distingit en tres grans etapes: la *via purificativa*, la *il.luminativa* i la *unitiva*. Trobem aquesta concepció a partir dels escrits d'Orígens, Evagri Pòntic i Dionisi l'Areopagita, i és represa durant l'Edat Mitja per autors com Sant Bonaventura, Hug de Bauma i Henri de Suso. Aquest esquema concep la vida espiritual com un procés que va des d'una opacitat inicial fins a una transparència final, passant per graus progressius d'il.luminació al llarg del camí.

D'alguna manera, trobem també aquest recorregut al llarg dels Exercicis Espirituals de Sant Ignasi (EE 10): es comença pel coneixement intern de la pròpia opacitat (Primera Setmana); es prossegueix pel coneixement intern de Crist Jesús, model de la divino-humanitat (Segona, Tercera i Quarta Setmanes); i es culmina amb el coneixement intern que tot és do, és a dir, que tot és ocasió d'unió (*Contemplació per assolir amor*). Podem dir que l'esquema de les *tres vies* correspon a les tres etapes de tot aprenentatge humà, com podria ser el d'un idioma, d'un instrument musical o de la informàtica: es comença per tota mena d'obstacles i dificultats inicials; es prossegueix per una etapa de creixent familiaritat i coneixement, la qual permet les primeres creacions; fins arribar a la perícia i a la virtuositat finals. Si bé aquesta comparació pot il.luminar el procés espiritual, és indispensable assenyalar que les *tres vies* no són lineals, sinó que el creixement s'esdevé en espiral (això explica les aparents regressions), amb la confiança de la unió final. Una unió que, ontològicament, ens és donada des del començament, i que, al final de l'itinerari, és viscuda conscientment. Aquest desplegament està travessat per “nits” i “crisis” (paraula que, en xinès, està composta per dos caràcters: *perill* i *oportunitat*), de les quals també parlarem. Tractem de veure com es desencadena el procés.

## 2. LA BARDISSA ARDENT O L'EXPERIÈNCIA FUNDANT

### 2.1 L'experiència fundant dels orígens i la vida espiritual com una crida constant a la conversió

Molt sovint, allò que es troba al final se'ns dona al començament com un esclat, com una anticipació. La majoria de nosaltres podem identificar, en la nostra vida, un primer moment d'irrupció de Déu, que ha desencadenat en nosaltres un moviment irreversible, i que ha marcat un “abans” i un “després”. La teologia contemporània anomena, aquesta irrupció del Diví, *l'Experiència Fundant*<sup>4</sup>. Tal va ser l'experiència paradigmàtica de Moisès al Sinaí (Ex 3, 1-14), en la qual es poden distingir tres elements:

- 1. Una Teofania (la bardissa ardent), que manifesta una Alteritat Radical.
- 2. El descobriment de la pròpia identitat (*enstasi*), que, alhora, esdevé el desvetllament d'una vocació.
- 3. El dinamisme d'aquesta vocació, que es vessa cap enfora, i que esdevé Missió (*èxtasi*). Moisès sempre hi retornarà, al Cim de l'Horeb . Es tracta de la seva *experiència fundant*, que li servirà per sempre com a punt de referència en l'orientació i sentit de la pròpia existència. D'una forma o d'una altra, en algun moment tots hem experimentat un cert esclat de llum o de comunió. Des d'aleshores, ens hem sentim ferits:

“¿Adónde te escondiste,  
Amado, y me dejaste con gemido?  
Como el ciervo huíste,  
habiéndome herido;  
salí tras ti clamando, y eras ido.  
¡Ay!, ¿quién podrá sanarme?”

SANT JOAN DE LA CREU, *Cántico Espiritual*, Estrofas 1 i 6.

D'aquestes experiències fundants, existeixen molts testimonis. Aquí només podem recordar-ne algunes: la il·lustració del Cardoner de Sant Ignasi, després de la qual “totes les coses li semblaren noves; i li semblava com si fos un altre home i tingués un altre intel·lecte que no tenia abans” (*Autobiografia*, 30). Blai Pascal portava cosit a la gavardina que sempre portava a sobre el següent escrit: “L'any de gràcia de 1654, dilluns 23 de novembre, dia de Sant Climent, des de dos quarts de deu del vespre fins a dos quarts d'una de la nit, foc (...). Joia, joia, joia, llàgrimes de joia”. També Paul Claudel va tenir la seva *experiència fundant* una nit de Nadal a Notre Dame, als divuit anys; o el filòsof Manuel García Morente, fins aleshores agnòstic<sup>5</sup>. En tots ells, es va desvetllar el “jo profund”, alhora que es va produir en ells una conversió. En la Tradició Zen, aquesta experiència d'il·luminació és molt apreciada (es coneix amb el nom de *satori*), a partir de la qual el practicant de Zen ja no torna a ser el mateix<sup>6</sup>.

## 2.2. Característiques i criteris de discerniment per a percebre l'autenticitat de l'experiència fundant de Déu

1. Es tracta d'una experiència "teopàtica", és a dir, hom no en té l'iniciativa ni pot autoprovoçar-se-la, sinó que tan sols la pot rebre i "patir-la". Tal com diu Pascal en boca de Déu, "no em buscaries, si no m'haguessis trobat".

2. Conté trets paradoxals: a) comporta una consciència certa i fosca, al mateix temps; b) s'imposa per si mateixa, però, a la vegada requereix el propi consentiment; c) és immeditada, però ve a través de un signe: sacrament, lloc, situació personal, paisatge,...

3. Marca amb un "abans" i un "després". Esdevé una referència per sempre. "Re-lliga", quan es fa memòria d'ella, i alhora arrela en el present.

4. Dinamitza tota la persona en una direcció determinada, unificant-la i obrint-la, al mateix temps. És a dir, des-centra (*ek-stasis*) i re-centra (*en-stasis*), alhora.

Ara bé, aquesta experiència requereix certes disposicions<sup>7</sup>. En principi, no és donada a:

1. La mirada dispersa, perduda en el divertiment, distreta de si mateixa. Suposa una existència que camina vers el seu centre. D'aquí la crida a la unificació.

2. Tampoc, a la mirada anònima, pròpia de l'home massificat. L'experiència de Déu personifica, dóna un nom, una identitat pròpia.

3. Tampoc és donada a la mirada superficial, que s'accontenta amb el què i el com de les coses, sinó que requereix una obertura d'admiració i de recerca.

4. Tampoc, a la persona dominada pel consum, l'utilitarisme, el guany, que ha reduït el seu món a la seva fruïció, insensibilitzat davant situacions alienes. És necessari un cert autodomini, capaç de fer-se càrrec dels desigs i necessitats dels altres.

5. Tampoc, a la mirada dominadora, que fa i desfà segons la seva voluntat de poder. És necessària una certa capacitat de gratuïtat. A aquesta interrelació entre do i disposició, l'Església d'Orient l'anomena *synergeia*, literalment: "co-operació" –actuar conjuntament–. Ressona aquí la dita ignaciana: "Fes totes les coses com si depenguessin només de tu, però sabent que depenen només de Déu". Certs corrents d'espiritualitat parlen de *teandrisme* ("theos"(Déu)-"andros" (home)).

## 2.3. Sortir de la pròpia terra: cridats a la metanoia o conversió contínua

Jesús va tenir la seva *experiència fundant* després del seu bateig al Jordà (Llc 3,21-22). Per a poder interioritzar-la, va ser conduït al desert durant quaranta dies. En acabat, la seva primera predicació va ser: "Convertiu-vos i creieu en l'Evangeli" (Mc 1,14; Mt 4,17). La paraula aramea utilitzada per Jesús va ser "tob", "tornar", "refluir en Déu". En grec, el terme és *metanoia*: "meta", "anar més enllà", "elevant-se més que", i "noûs", que és la "ment" en sentit fort (l'espurna divina pel platonisme). En llatí, *conversio* vol dir "capgirar-se", donar la volta en 180 graus. També Sant Pau, en dues ocasions (Ef 4, 21-24; Rm 12, 1-2) exhorta amb contundència a aquesta conversió. Implica, doncs, un nou estat de consciència i d'atenció; de "relligament", també (d'aquí prové la paraula *religió*). "Pecat" vol dir, textualment, "perdre el senyal", "ensopegar". La conversió constant implica l'atenció permanent per a no "perdre el senyal", és a dir, per a no pecar. Aquesta atenció no és una tensió, sinó un estat espiritual. Aquesta atenció té una doble orientació: vers la pròpia interioritat (*enstasi*) i, alhora, vers l'alteritat (*éxtasi*). Una doble dimensió que és simultània, i que esdevé criteri de discerniment de l'autèntica experiència de Déu: quan més creix la interioritat, més creix també l'obertura



vers l'alteritat, i a l'inrevés.

Comencem descrivint aquesta *interioritat*, feta de cercles concèntrics inacabables, i que condueix vers el nucli de la nostra persona.

### 3. EL CAMÍ VERS EL CENTRE. UNA TOPOLOGIA ESPIRITUAL

#### 3.1. Topologia i models antropològics

Parlar de “topologia” (de “topos”, *lloc*) és només una forma metafòrica de situar-se en la vida espiritual. L'èsser humà és un misteri. Però, d'alguna manera ens hi hem d'aproximar. Simplificant, podem dir que comptem amb dos models:

- 1. L'occidental, amb la diada *cos-ànima*. Podem trobar un fil conductor que comença amb l'hilemorfisme d'Aristòtil, el qual és assumit en el Cristianisme per St. Tomàs i per tota l'Escolàstica posterior. És consolidat en la filosofia moderna per Descartes (amb la seva distinció entre *res extensa* i *res cogitans*) i perdura, tot sent transcendit per reducció, en Freud.
- 2. L'oriental, amb la tríada *cos-ànima-esperit*. Té origen platònic, i molt probablement prové del l'Hinduisme primordial; és assumit pel Neoplatonisme, per la Patrística i pels místics renans. Contemporàniament, el retrobem en Jung.

Tots dos models tenen raó de ser; i tots dos són limitats. Segons el model que es tingui, els accents de la vida espiritual seran diferents. Occident, en considerar només dues dimensions en l'èsser humà (la corporal i la psicològica), pot caure en dos paranys oposats: el primer és el reduccionisme psicologista, segons el qual l'experiència espiritual no és més que una modalitat de l'ànima (*pysché*). L'altre perill és el dualisme, segons el qual l'ànima concentra tot el que és espiritual, mentre que el cos esdevé l'àmbit del “terrenal”. Orient, en canvi, en considerar un tercer element constitutiu de l'èsser humà, subratlla la irreductibilitat de la dimensió espiritual, amb el perill, però, de fomentar una interiorització tan apassionada que oblidí les lleis del cos i del psiquisme (és a dir, de l'encarnació i de la història). Malgrat aquest perill, aquí seguirem aquest segon model, tractant, però, d'incorporar el millor del primer.

#### 3.2. La tríada cos-ànima-esperit

L'antropologia bíblica i patrística és tripartita:

- cos: *basar* (en hebreu), *soma* (en grec),
- ànima: *nefesh* (en hebreu), *psychè* (en grec),
- esperit: *ruah* (en hebreu), *pneuma* (en grec).

Segons el relat del Gènesi, Déu modelà, primerament, Adam amb la pols de la terra; després, “li va infondre l'alè de vida (*ruah*), i l'home es va convertir en un ésser viu” (Gn 2,7). La pols simbolitza la part terrena (cos i psiquisme), mentre que *ruah* indica la part divina. Aquesta concepció tripartita la trobem més explícitament en Sant Pau: “Que el mateix Déu de la pau us santifiqui plenament i conservi del tot irrepensibles el vostre *esperit*, la vostra *ànima* i el vostre *cos*, per al dia de la vinguda de nostre Senyor Jesucrist” (1<sup>a</sup>Tes 5, 23). La retrobem a la Carta als Hebreus: “La paraula de Déu és viva i eficaç. És més penetrant que una espasa de dos talls: arriba a destriar l'ànima i l'esperit, les articulacions i el moll dels ossos; discerneix les intencions i els pensaments del cor” (4,12). L'esperit humà (*pneuma*) és el qui entra en

comunió amb l'Esperit Sant (Rm 8,16) i transforma tota la resta de la persona. Podria haver-hi una filtració platònica, i posteriorment neoplatònica, en aquesta concepció, amb possibles influències hindús, en la qual, aquest nucli diví de l'ésser humà és anomenat *atman*, que en sànscrit vol dir, etimològicament, “vent” o “alé”, tal com *ruah*, *pneuma* i *spiritus* ho signifiquen, també, en hebreu, grec i llatí, respectivament.

Aquesta tríada ajuda a comprendre millor l'“antropologia de la mort”. Tal com una atmella conté varies cobertures (la pell exterior, la closca, la llavor), les quals van variant d'aspecte, al llarg del seu desenvolupament, fins arribar a la maduració de la llavor pròpiament dita, així l'ésser humà conté diverses “capes” d'ésser que es van desenvolupant al llarg de la seva vida. Hi ha un profund lligam entre elles, però també hi ha una distinció irreductible. El que perdura eternament és la llavor, alliberada de la closca en el moment de la mort.

### 3.3. El cor

Ara bé, segons la Tradició de l'Orient, l'esperit no es troba nuament, sinó que està custodiat per un centre unificador: el cor (*leb* en hebreu, *kardía* en grec). Però, no el cor entès com l'òrgan de l'afectivitat (això només seria el *thymós*, una zona massa inconsistent i inestable), sinó un àmbit més intern i transparent, que esdevé “seu” de l'esperit. La trobada amb Déu es dona, en l'esperit, a través del cor; d'aquí que la veritable experiència espiritual sigui unificant, perquè integra i convoca les diferents dimensions de la persona. “El sentit de la nostra vida no és cap altre que la recerca d'aquest *lloc del cor*”, diu Oliver Clément. És a dir, en el centre de nosaltres mateixos, unificant el nostre ésser, hi el *cor*, el “cofre” on està custodiat-amagat l'esperit (l'*atman* hindú; de fet, l'Hinduisme també coneix la dimensió mística del cor, que anomena *hridaya*). Per això, Jesús donava tanta importància al cor: “D'allò que està ple el *cor*, la boca en parla” (Lc 6,45); “Feliços els nets de *cor*, perquè ells veuran Déu” (Mt 5,8). En les Cartes del Nou Testament, trobem sovint menció al cor: “Cerqueu aquella disposició amagada en el *cor* que és l'ornament incorruptible d'un esperit (*pneuma*) dolç i serè” (1P 3,4); “La pau de Déu, que sobrepassa tot el que podem entendre, guardarà els vostres *cors* i els vostres pensaments en Jesucrist” (Fil 4,7). Es tracta, doncs, d'arribar a la unificació de tota la persona, que integri l'afectivitat, la sensibilitat, la raonabilitat, més enllà de la bella expressió de Pascal, que és encara dualista: “El cor té raons que la raó no coneix”. I és que hi ha *uns ulls en el cor* que permeten de comprendre el que ni els ulls del cos ni la raó són capaços de percebre: “Prego Déu que obri *els ulls del vostre cor* perquè pugueu comprendre l'esperança a la qual sou cridats” (Ef 1,18).

Arribar al *lloc del cor* és do de Déu: “Els obriré el *cor*, perquè em coneguin; sabran que jo sóc el Senyor. Ells seran el meu poble i jo seré el seu Déu: es *convertiran* a mi de tot *cor*” (Jer 24,7). El cor és el lloc de la renovació de l'Aliança amb Israel: “Posaré la meva llei en el seu interior, l'escriuré en el seu *cor*. Llavors, jo seré el seu Déu i ells seran el meu poble” (Jer 31, 33). Aquest viure des del cor és el que fa entrar en comunió: “Faré que tots tinguin un sol *cor* i un sol comportament, tots el veneraran dia rera dia, per a bé d'ells i dels seus descendents” (Jer 32, 39). I també: “Us donaré un *cor* nou i posaré un esperit nou dins vostre; trauré de vosaltres aquest *cor* de pedra i us en donaré un de carn” (Ez 36,25).

Dit en paraules de Sant Serafí de Sarov: “Per a poder veure la llum del Crist, cal fer entrar l'intel.lecte en el *cor*, la ment ha de trobar el seu lloc en el *cor*. Aleshores, la llum del Crist encendrà tot el petit temple de la vostra ànima amb els seus raigs divins, aquella llum que és unió i vida amb ell (...). El signe d'una persona prudent és quan submergeix el seu intel.lecte

dintre d'ella mateixa i quan tota la seva activitat es realitza en el seu *cor*. Quan la gràcia de Déu la il·lumina i tota ella es troba en un estat pacificat”<sup>8</sup>.

En el Monacat Oriental, el contrari d'aquesta obertura del cor és la *sklerokardia*, és a dir, la “duresa de cor”, la qual impedeix l'entrada en un mateix, en els altres i en Déu.

El viatge vers la pròpia interioritat, vers la terra sagrada del propi cor, necessita d'un hàbil discerniment per a conèixer els paranys i els “enemics” que apareixen al llarg del recorregut.

De fet, l'ésser humà és molt vulnerable. Segons la tradició ignasiana, està sotmès a dues polaritats fonamentals: la consolació i la desolació. Sant Ignasi les defineix com dos moviments: la *consolació*, que expandeix la persona i l'alleugereix [EE, 316], i la *desolació*, que la reté i la paralitza [EE, 317]. Potser no sigui quelcom massa allunyat del que Freud va identificar com a “eros” i “thanatos”, és a dir, les “pulsions de vida” i les “pulsions de mort” que combaten a l'interior de l'ésser humà. La diferència entre la psicologia i l'espiritualitat rauria en on identificar l'origen d'aquestes forces o pulsions.

### 3.4. L'indispensable art del discerniment

Segons Caterina de Siena, “el discerniment no és cap altra cosa que el coneixement veritable que l'ànima ha de tenir de si mateixa i del Jo”. I Teresa de Jesús diu: “Tinc per més gran mercè del Senyor un dia de propi i humil coneixement, encara que ens hagi costat moltes afliccions i treballs, que molts de pregària”<sup>9</sup>. Una de les característiques més indispensables d'aquest autoconeixement consisteix a discernir de quin dels tres àmbits de la persona (cos, psiquisme i esperit) provenen els moviments de consolació i desolació. Per això, cal conèixer les lleis del propi cos, del psiquisme i de l'esperit.

**a.** Per a començar, cal aprendre a escoltar la nostra corporeïtat: l'esgotament físic, la manca de son, la mala alimentació, el ritme de les estacions, les etapes biològiques de la vida..., tot això són, alhora, causes i conseqüències que s'inscriuen en el cos. En els darrers anys, s'ha avançat molt en la presa de consciència de les repercussions somàtiques dels desordres físics, psíquics i espirituals. S'ha parlat fins i tot, de la malaltia com a camí d'autoconeixement. I és que, en el nostre cos, es registren tots els episodis de la nostra vida, com les marques sobre la cera. Els nostres membres i els nostres òrgans porten la memòria de tot el que hem viscut, i si no els escoltem, acaben passant-nos comptes.

**b.** En el camp psíquic, també arrosseguem actituds que vénen de molt lluny: episodis o zones de la nostra vida no assumits, relacions no perdonades,... tot això són focus de necrosis que bloquegen i paralitzen les nostres energies, i que no podem vèncer només a cop de bona voluntat. De fet, es dona un doble principi: allò que no assumim, no ho redimim; i, alhora, allò que retenim o resistim, persisteix, i s'enquista i ens parasita. També cal prendre consciència d'altres àrees de la nostra personalitat que estan amb relació amb el sentit de la responsabilitat, amb la por a la transgressió, amb els sentiments opressius de culpabilitat,... que hem d'aprendre a desprogramar, perquè ens impedeixen créixer.

**c.** En l'àmbit de l'esperit, no podem deixar de fer esment de quelcom que és clau en la Tradició: *el discerniment d'esperits*. Segons els Mestres, aquests esperits són “forces” que no provenen de l'interior del nostre psiquisme, sinó de l'“exterior” de nosaltres. Tal com diu Sant Ignasi en els Exercicis: “Pressuposo que hi ha en mi tres pensaments, a saber, un de propi meu, el qual només surt de la meua llibertat i voler; i uns altres dos que vénen de fora, l'un que ve del bon esperit i l'altre del dolent” [EE, 32]. Aquesta concepció es remunta fins als Pares del Desert, per als quals el psiquisme humà és el “camp de batalla” de les forces del bé i les

forces del mal. Això xoca amb la nostra mentalitat racional, la qual tendeix a reduir aquestes forces al món del subconscient. La Tradició espiritual diu més, que això: “L’home *psíquic* (“qui es guia per si mateix”) no admet res que vingui de l’Esperit de Déu; li sembla absurd. No és capaç de comprendre-ho, perquè només es pot jutjar espiritualment. En canvi, el qui es deixa guiar per l’Esperit, pot jutjar-ho tot” (1 Cor 2, 10-15). Sense negar les aportacions de la psicologia contemporània, hi han certs fenòmens en la vida espiritual que només es comprenen acceptant l’existència d’aquestes “presències espirituals” (negatives i positives) que afecten la vida de les persones.

### 3.5. Paral·lelismes amb la psicologia contemporània

Amb Freud, la psicologia moderna va descobrir el subconscient, mostrant la unitat físicopsíquica de l’èsser humà. El pare de la psicoanàlisi es va endinsar en el món del subconscient, tot descobrint mecanismes subtils de sublimació i de repressió, però amb el perill de reduir la interioritat humana a meres pulsions orgàniques. Darrerament, a l’interior de certs cercles psicològics considerats “acadèmics” es comença a parlar del “transconscient” o del “supraconscient”, la qual cosa apunta a la dimensió que nosaltres anomenem *esperit*.

Aquest nou corrent dins la psicologia contemporània es coneix amb el nom de *Psicologia Transpersonal*<sup>10</sup>. Té dos grans representants: Stanislav Grof i Ken Wilber. D’aquest últim, val la pena conèixer la seva obra: *Proyecto Atman*<sup>11</sup>, en la qual determina que la triada *pre-conscient/conscient/transconscient* marca el creixement humà que va de l’etapa *pre-personal* (indiferenciació infantil), a l’etapa *personal* (assoliment de l’edat adulta) fins arribar a l’etapa *transpersonal*, que és la dimensió mística de les persones, i que comença a emergir en el moment present del planeta.

Carl Gustav Jung i Abraham Maslow són els antecedents de la Psicologia Transpersonal. El segon, pare de la psicologia humanista, va establir una jerarquia de necessitats: 1) les fisiològiques; 2) de seguretat; 3) de pertinença; 4) d’autoestima; 5) d’auto-realització; 6) de transcendència. Cada necessitat necessita ser satisfeta abans de poder ser transcendida. Altrament, es produeixen curtcircuits perillosos. Pensem que aquí hi ha un terreny comú i un camp fecund a explorar entre diferents disciplines, i que aquí no hem fet més que apuntar<sup>12</sup>.

## **4. LA TRANSFORMACIÓ DE LA PULSIÓ D'APROPIACIÓ EN OBERTURA DE COMUNIÓ**

*La vida humana, doncs, transcendeix les pulsions bàsiques a satisfer (tant les d'ordre biològic com psíquic), per a obrir-se al que anomenem la realitat espiritual, d'ordre escatològic, irreductible a qualsevol altra realitat, i que és un camp compartit per les diverses Tradicions religioses. El desplegament d'aquesta dimensió és el que dóna sentit a l'existència humana i la que duu a terme la nostra finalitat última: la nostra transformació en Crist Jesús, la nostra "divinització per participació".*

*En definitiva, l'ésser humà té dues alternatives: l'autocentrament, que és el que Pau anomena "deixar-se portar pels desigs de la carn" (Gal 5,19-21), font del mutu devorament entre els humans, o bé, la donació de si mateix, que són els fruits de l'Esperit: "amor, goig, pau, paciència, benvolença, bondat, fidelitat, dolcesa i domini d'un mateix" (Gal 5,22). Aquest també és el sentit d'aquestes altres paraules: "Els qui són de Jesucrist han clavats a la creu totes les passions i tots els desigs terrenals. Si vivim gràcies a l'Esperit, comportem-nos d'acord amb l'Esperit" (Gal 5, 24-25). És a dir, viure en l'Esperit implica descentrar-se. Insistim a dir que no es tracta d'una qüestió moral, sinó espiritual, és a dir, d'una actitud, d'una disposició que prové del més profund del nostre ésser.*

### **4.1. Les pulsions de l'ésser humà**

Segons els Pares del Desert, les tres grans tendències físico-psíquiques de l'ésser humà són: el desig (*epithymitikon*), l'ardor (*thymitikon*) i la raó (*logistikón*). Tres tendències bàsiques que poden esdevenir vicis o virtuts, segons la direcció vers la qual estiguin orientades: cap a l'autocentrament o cap a l'Altre-altres. La primera (vinculada a *eros*, anomenada *concupiscència* per l'antropologia escolàstica) es domina i redreça mitjançant la temperància; la segona (vinculada a la *dynamis*, anomenada *irascibilitat* per l'Escolàstica) es redreça pel coratge; la tercera, per la saviesa, la qual porta i prové de la contemplació de Déu. D'alguna manera, aquestes tres pulsions es corresponen amb els tres estaments socials de la *República* de Plató: els camperols, els artesans i els comerciants (desig); els guardians o soldats (ardor); i els governants (raó). La justícia (l'equilibri) consisteix que cada part faci bé la seva tasca, tal com cada persona ha d'adquirir la saviesa de l'autoconeixement i l'autodomini de si mateix.

Aquesta tríada es correspon també amb els tres centres de l'*Eneagrama*: el centre instintiu (les vísceres), el centre sentimental (el cor) i el centre del pensament (el cap). Cada centre pot tenir un desenvolupament compulsiu o integrat. En la seva dimensió desintegrada, es pot trobar una correspondència amb els set pecats capitals de la tradició moral d'Occident: la pulsio, no dominada, del desig porta a quatre possibles desordres: a la gola (bloqueig en la fase oral), a la luxúria (bloqueig en la fase genital), a l'avarícia (bloqueig en la relació objectual), o a l'enveja (disfunció en la relació amb els altres); la pulsio no dominada de l'ardor, es pot desviar cap a la ira o, en sentit contrari, cap a la mandra; i la pulsio, no moderada, de la raó,

porta a la sobèrbia. S'anomenen *els pecats* (“errors”) “*capitals*” perquè estan a l'origen de tots els altres. Per a extirpar-los, cal anar a la seva arrel. Swami Shivananda, un mestre hindú d'aquest segle, diu: “El combat intern contra la ment, contra els sentits i contra les tendències del subconscient són més terribles que cap batalla externa”. D'altra banda, cal ser conscient que, segons la Tradició del discerniment d'esperits, el mal esperit ens ataca pel nostre costat més feble (Catorzena regla de discerniment dels Exercicis de St. Ignasi, n. 327). De nou, aquí, la importància de l'autoconeixement.

#### **4.3. El control dels pensaments**

Una de les maneres de controlar aquestes pulsions és tenir en compte el procés de la seva gestació. Sant Nil Sorsky (1433-1508) distingeix cinc etapes, en la formació d'una passió:

- 1. La suggestió: un pensament simple i subtil entra en el camp conscient (p.e., les temptacions de Jesús al desert).
- 2. La freqüentació: s'estableix un cert diàleg intern i una certa complicitat amb el pensament. Hi ha un cert consentiment voluntari.
- 3. El consentiment pròpiament dit. Hi ha el desig d'actuar segons el tal pensament.
- 4. La captivitat: s'ha perdut la pau i calma interiors. La persona ha perdut la llibertat de no pensar en això.
- 5. La passió: la inclinació ha esdevingut un hàbit. La passió ha niat llargament en l'ànima i ha esdevingut connatural. Només es pot vèncer amb penitència. Cal demanar consell.

Notem que aquesta progressió, també pot servir per a comprendre l'arrelament de les virtuts. D'altra banda, Jesús dirà que certs “esperits” només es poden vèncer amb dejuni i pregària (Mc 9,29). Potser, la nostra societat està a mercè de tantes passions, perquè hem perdut el sentit del dejuni. En la nostra societat de consum estem cridats a recuperar la pràctica del dejuni.

#### **4.4. El sentit del dejuni**

En la tradició dels Pares del desert, el dejuni és el mitjà que utilitza el fidel per tal de crear un espai buit i permetre que l'Esperit hi reposi, i, d'aquesta manera pugui de distingir allò que és essencial d'allò que és superflu. El dejuni dels pensaments, del soroll o de la imatge és tan important com l'abstinència del menjar. El dejuni implica saber aturar-se, gràcies a la qual cosa, la persona perseverant pot reconduir les seves energies que vaguen mig extraviades, per tal de domar-les i orientar-les vers el seu destí original. El dejuni és un esguard vigilant d'un mateix a si mateix, una presa de consciència sincera acompanyada d'un capgirament. El dejuni permet d'entreveure la pròpia existència sense influències emocionals, intel·lectuals o alienes, i de discernir, en un breu instant, qui sóc, per a reprendre el camí, ara i aquí, tal com sóc, des del més profund de mi mateix. El dejuni poleix el mirall de l'ànima, el qual permet de percebre, sense taques, la imatge de la Presència que portem i que esdevindrà l'eix de tota l'existència. És la llibertat de l'home, el seu desig d'unió amb Déu i amb la humanitat sencera, allò que anima el seu gest guerrer. Cadascú ha de saber quins són els àmbits en els quals li convé exercir aquest dejuni:

*Ascesi* –o dejuni– de la paraula, per tal d’aprendre a escoltar.

*Ascesi* dels pensaments per tal de viure en el present.

*Ascesi* en la utilització dels Mitjans de Comunicació (diaris, revistes, TV, ràdio) per tal de poder assimilar tanta informació.

*Ascesi* en el menjar, en la roba,... per tal de poder agrair tanta diversitat.

Sense aquestes ascesis, hi ha saturació, banalització i exigència, que ens porta a l’enduriment del cor. Tal és el gran repte de l’anomenat “Primer Món”, en el qual es dona una intrínseca relació entre l’atròfia del sentit del Transcendent i l’atròfia de la solidaritat. És urgent fomentar una “cultura de l’austeritat”, si és que no volem deshumanitzar-nos ni deshumanitzar el planeta.

#### **4.5. Les ascesis de la solidaritat**

L’*ascesi* ens capacita per a la solidaritat: l’abstenció i el domini dels nostres desigs ens permet d’escoltar els desigs dels altres. L’*ascesi* ens dona llibertat per a no ser depenents de les coses i viure amb l’essencial. A casa nostra, hi han grups on es promouen compromisos audaçs (Comité Oscar Romero i grup Kairós): tractar de viure amb el sou mínim interprofessional (unes 60.000 pts. mensuals), i practicar el comerç just (adquirir i pagar com cal els articles que es fan al Tercer Món, en condicions de justícia i segons els drets humans, no d’explotació). La nostra vida d’“urbanites” solidaris permet l’exercici del *Monacat Interioritzat* a través de diverses ascesis: les molèsties dels espais petits, dels sorolls, dels desplaçaments a la perifèria, de no disposar d’un temps ordenat, per tal d’estar disponible als veïns.

#### **4.6. El control dels sentits**

Un altre camí fecund per a exercitar-nos en l’autodomini és prendre consciència de com ens valem dels nostres sentits. Aquests són les cinc obertures –portes– amb les quals ens relacionem amb la realitat. Per ells es produeix l’intercanvi entre el que és exterior a nosaltres i el que ens és interior. Podem relacionar-nos amb tot el que és “altre” possessivament o “respectuosament” (de “*respicere*”, que significa “mirar en profunditat”). És de cabdal importància copsar la diferència entre “sensitivitat” (capacitat perceptiva i receptiva) i “sensualitat” (dependència al plaer que ens proporcionen els objectes). No es tracta de privar-se de gaudir, sinó d’evitar que el gaudir esdevingui una absorció i una dependència. La nostra societat de consum està construïda sobre aquesta ambigüitat, tal com es pot percebre en anuncis del carrer: “Quiérete mucho” diu una publicitat dels gelats *Häagen-Dazs*, on es veu el rostre d’un jove a contrallum, davant un gelat-objecte. Els anuncis de cotxes molt sovint identifiquen el desig d’una marca amb el desig eròtic d’una dona, tot barrejant-lo, encara, amb el d’ostentació social. En un diari, un anunci de joies s’acompanyava amb la frase: “Jo sé d’algú que es morirà d’enveja”. És a dir, la publicitat exacerba les pulsions més primàries i egocèntriques, fent-nos oblidar que la nostra societat de consum viu a costa de la misèria de la majoria del planeta. L’alteritat desapareix en la mesura que les pròpies pulsions s’exacerben. Per a entrar en el Regne, però, cal passar per la porta estreta (Mc 10,25), és a dir, pel buidament del jo. Això implica una radical transformació de totes les nostres pulsions. Una de les formes de començar és pels nostres sentits. D’aquí la importància de l’estètica, paraula que prové d’“*aisthesis*”, “*sentit*”. Recordem el film *El Festí de Babet*, on l’atròfia del gust era



signe d'una atrofia en les relacions humanes. Restituïnt el sentit del gust, es restitueixen les relacions entre la comunitat i amb la vida.

#### **4.7. La transformació dels sentits en la litúrgia**

Un dels àmbits de transformació dels sentits és la litúrgia. En ella són convocats els cinc sentits:

- La *visió* a través de la presència dels Icones, en les quals un mínim de trets evoca un màxim de presència. No es tracta d'una relació d'objecte, sinó d'obertura. No miro, sinó que sóc mirat.
- L'*audició*, a través de l'escolta de la paraula, conté la Paraula. També mitjançant l'evocació de la música. No és d'estranyar que darrerament s'hagi redescobert el Cant gregorià pel seu caràcter terapèutic.
- L'*olor*, a través de l'encens, que enlaira, alhora que recull.
- El *tacte*, en el moment de donar-nos la pau, sense conèixer-nos, sense interessos, sense retenció.
- El *gust*, prenent el cos de Crist. En ell, es dona un mínim de gust per a un màxim de substància.

Així, doncs, en l'Eucaristia veiem, sentim, olorem, palpem, degustem el cosmos transfigurat. Les aparicions del Crist ressuscitat són, també, una pedagogia pels sentits: es manifestava, tot deixant-se entreveure però sense deixar-se prendre. "No em toquis; deixa'm anar al Pare", va dir a Maria Magdalena (Jn 20,17). És a dir, Maria ha d'aprendre a realitzar la *Pasqua* dels seus sentits: passar, de ser òrgans de possessió, a ser òrgans de comunió. En l'Eucaristia, el contrast és màxim: veiem sense veure; degustem sense degustar; i menjant, ens deixem transformar: no és Ell qui desapareix en nosaltres, sinó que nosaltres quedem incorporats a Ell, a primícies d'un Cel Nou i una Terra Nova (Ap 21,19).

#### **4.8. De la pedagogia a la mistagogia del desig**

A cadascú correspon de trobar les seves ascesis, és a dir, de trobar les maneres d'anar-se buidant, desapropiant, per tal de deixar espai als altres i a l'Altre, i arribar a viure en *estat d'unió*. Es tracta de no saturar el desig, sinó de deixar-lo obert, com un dinamisme vers el *Darrer Desig*. Quan més vivim en Déu, menys som nosaltres el centre, menys necessitem de les coses i més receptius som envers els altres. D'aquí el comentari de Sant Ignasi a un dels seus companys que lloava un altre com a persona d'oració: "Aquest sí que és una persona de mortificació". És a dir, perquè era una persona descentrada de si mateixa, podia ser veritablement persona d'oració. Valguin, com a testimoniatge d'aquest treball sobre un mateix, les paraules d'un home de pregària: el Patriarca de Constantinoble, Athénagores I, un dels impulsors del diàleg ecumènic i amic de Pau VI:

"Cal fer la guerra més dura, que es la guerra contra un mateix. Cal arribar a desarmar-se. Jo he fet aquesta guerra durant molts anys. Ha estat terrible. Però ara estic desarmat. Ja no tinc por de res, ja que l'Amor destrueix la por. Estic desarmat de la voluntat de tenir raó, de justificar-me desqualificant els altres. No estic en guàrdia, zelosament crispat sobre les meves riqueses.

Acullo i comparteixo. No m'aferro a les meves idees ni als meus projectes. Si me'n presenten de millors, o ni tan sols millors sinó bons, els accepto sense pena. He renunciat a fer comparacions. El que és bo, veritable, real, per mi sempre és el millor. Per això ja no tinc por. Quan no es té res, ja no es té por. Si ens desarmem, si ens desposseïm, si ens obrim a l'home-Déu que fa noves totes les coses, Ell, aleshores, esborra el passat dolent i ens dóna un temps nou on tot és possible. És la Pau!".

## 5. LA NIT FOSCA I LES PASSIVITATS DE DISMINUCIÓ

### 5.1. “Las nadas” de Sant Joan de la Creu, i les “passivitats” de Teilhard de Chardin

Les ascensis que hem vist són aquelles que podem escollir o controlar nosaltres. Però hi han moltes altres dimensions de la vida que les “patim”, sense haver-les escollit.

Per això, Sant Joan de la Creu parla de la *Nit Activa* i de la *Nit Passiva*, per les quals han de passar tant els sentits com l’esperit. La *nit activa* està descrita a *La Subida al Monte Carmelo*, mentre que la *nit passiva*, a *La Noche Oscura*, la qual és molt més radical. Es poden fer les següents correspondències:

Nit activa dels sentits – Via purgativa

Nit activa de l’esperit – Via purificativa

Nit passiva dels sentits – Transició vers la Via Il.luminativa

Nit passiva de l’esperit – Transició vers la Via Unitiva

L’important d’aquesta gradació és que les dues primeres Nits són “actives”, és a dir, que són escollides, mentre que les dues següents són “patides”, on no hi ha més actitud possible que l’abandó i la confiança.

Teilhard de Chardin, en *El Medi Diví*, utilitza una altra terminologia: després de parlar de la “divinització de l’acció”, presenta la “divinització de les passivitats”, i distingeix entre les *passivitats de creixement* (les forces “amigues”) i les *passivitats de disminució* (les forces “enemigues”).

Les primeres representen la vida que hi ha en nosaltres, la qual es desenvolupa més enllà de la nostra percepció (d’aquí que en digui *passivitats*). A través d’elles, entrem en comunió amb les fonts de la vida: el creixement de les nostres cèl.lules, dels nostres òrgans, etc. Les segones (les *passivitats de disminució*) es refereixen, tant als obstacles exteriors (accidents, mort d’èssers estimats,...), davant els quals no podem-hi fer res, com a les disminucions interiors (la vellesa n’és el signe per excel.lència). Però també els fracassos, els nostres defectes, les decisions mal preses,... Si bé, per la *divinització de les activitats*, dilatem al màxim la nostra personalitat, per la *divinització de les passivitats* ens perdem nosaltres mateixos en Déu. Amb paraules del propi Teilhard:

“O, Energia del meu Senyor, Força irresistible i vivent, per tal com de nosaltres dos Tu ets infinitament el més fort, és a Tu a qui pertany la iniciativa d’abrandar-me en la unió que ens ha de fondre ben junts. Concedeix-me, doncs, alguna cosa encara més preciosa que la gràcia per la qual tots els fidels et preguen. No hi ha prou que jo mori combregant. Ensenya’m a combregar morint”<sup>13</sup>.

Així, doncs, la nostra vida consisteix en l’art d’aprendre a viure i d’aprendre a morir. I això permanentment:

- a. En les *kènosis* de certes decisions que són irreversibles: de parella, professionals,...
- b. En certs esdeveniments (com accidents, mort d’algú molt estimat...).

c. En les pròpies febleses, font d'humilitat i de com-passió.

d. En la lenta disminució de la vellesa. En aquest terreny, la nostra societat té molt camí a recórrer. De fet, una societat que no sap preparar per morir és una societat que no sap viure. Perquè l'art de viure no és altre que l'art d'aprendre a prendre i a desprendre's, en el qual, la mort, no és més que l'oportunitat de fer la nostra darrera i suprema ofrena.

## 5.2. Intent d'explicació de les nits fosques com a crisis de creixement

Les Nits són “ferides lluminoses”, la llum de les quals només es pot percebre després d'haver-les passat. Si no, no serien *nits*. *Les nits* esdevenen font de tota humilitat, de tota confiança, de tota tendresa. Això és el que li va ser dit a Sant Silouà després d'anys de temptació: “Roman en els inferns i no desesperis”<sup>14</sup>. Posar nom a la seva situació és el que el va treure d'ella. D'aquesta manera, anem passant de cercle en cercle, cada cop més endins.

És a dir, cada *nit* comporta una *transformació* (i no només una “traducció”, en la qual no es produeix cap canvi de nivell), que afecta tant l'àmbit dels afectes com el del coneixement. Des de la Psicologia Transpersonal<sup>15</sup>, el creixement integral de la persona a través de les “nits” s'interpreta així:

1. Emergència d'una nova estructura d'ordre superior, amb el dolor i la confusió propis de tot creixement.
2. Identificació del Jo profund amb aquesta nova estructura.
3. Emergència plena de la nova estructura.
4. El Jo es desidentifica de l'estructura inferior anterior.
5. La consciència, transcendent l'estructura anterior, pot començar a operar sobre ella.
6. Tots els nivells precedents poden integrar-se a la nova consciència.

Si fem el llenguatge teològic, cada nit és participació en la Pasqua del Crist. El que cal és percebre la unitat entre passió i resurrecció. Dit altrament, la màxima desposseïció porta a la màxima plenitud. Aquest procés és donat simultàniament amb continuïtat i discontinuïtat. El que cal és tenir la certesa que estem “amençats de resurrecció”. Després de les “nadas”, així acaba el poema de Sant Joan de la Creu:

“En esta desnudez halla el alma su quietud y su descanso,  
porque, no codiciando nada,  
nada le fatiga hacia arriba y nada le oprime hacia abajo,  
porque está en el centro de su humildad.  
Porque, cuando algo codicia, en eso mismo se fatiga”.  
*Subida al Monte Carmelo*<sup>16</sup>.

Arribar al centre de la pròpia humilitat, i assolir aquella pau interior que el Monaquisme Oriental anomena *hesiquia*, allà on comença la terra de la llibertat, són signes de progrés en el camí espiritual, que alhora és el camí vers la plena humanització. Aquesta humilitat produeix un fenomen paradoxal: d'una banda, fa estar arrelat en “un lloc en el món” ben determinat, sense anhelar cap altra cosa, però, simultàniament, dóna una gran receptivitat i disponibilitat per a qualsevol altre servei o sol·licitació. Dit altrament, la pau interior permet un estat d'atenció i de discerniment, fonamentals per a poder continuar créixer en el camí de l'Esperit.

Aquesta atenció no és una tensió, sinó el fruit de la pregària constant. Tot això és el que desenvolupem a la Segona Part de l'Itinerari.

## **SEGONA PART**

*La primera tasca de tota criatura  
és la de completar  
i portar a la seva perfecció  
la icona de la realitat que tots nosaltres som.*

**Raimon Panikkar**

*Si, a la primera part, hem presentat alguns dels elements antropològics que cal tenir en compte en el procés de transformació, en aquesta segona part oferim els primers resultats d'aquesta transformació. Això ens dona la possibilitat de comprendre altrament els conceptes clàssics de la nostra Tradició, en ser il·luminats des de l'experiència interna que els nodreixen.*

### **1. LA RECERCA DE LA VOLUNTAT DE DÉU**

#### **1.1 Noció de voluntat de Déu**

El desplegament i el dinamisme d'una vida viscuda segons l'Esperit s'identifica amb la recerca i la unió amb el que la Tradició cristiana ha anomenat la Voluntat de Déu. I la voluntat de Déu només és una: "Unir en el Crist totes les coses, tant les del cel com les de la terra" (Ef 1, 10). És a dir, tot el que és i tot el que existeix té un únic objectiu, una única raó de ser: donar a la Creació la forma crística, "ja que totes les coses van ser creades per mitjà d'Ell (el Crist) i en vistes a Ell, i en Ell tot té la seva consistència" (Col 1,17). Dit altrament, abans de la fundació del món (Ef 1,4; Jn 17,24; 1Pe 1,20), Déu Pare va concebre el pla que en la plenitud dels temps (Gal 4,4; Ef 1,10) s'ha realitzat en Crist Jesús (1Cor 2,7-10; 2 Cor 1,20; Gal 4,4; Col 1,25s; Ef 1,10; 3,3-11; Rm 16,25-26; Heb 1,1-4). D'aquí que tota la vida de Jesús giri entorn de la realització de la voluntat del seu Pare i de dur a terme la seva obra (Jn 4,34; 5,19.30.36; 6,38; 7,28; 8,28; 10,25; 12,49; 13,3; 14,31).

Aquest pla es perllonga en cada ésser humà fins que "Déu ho sigui tot en tots" (1Cor 15,28). Ara bé, l'expressió "fer la voluntat de Déu" porta a moltes confusions, si no aclarim què és el que vol dir. En grec, hi han tres termes per a expressar "voluntat" ("rasah" en hebreu):

1. "Boúlomai", que indica una reflexió conscient, lliure d'emocions.
2. "Thélema", que es podria traduir per "anhel", "desig", "inclinació permanent".
3. "Eudokía", que significa "bona voluntat". Crist és l'"eudokía" del Pare realitzant-se entre els homes, i per això està intercedint permanentment. La voluntat salvífica de Déu està pressuposada en tot voler humà, i el sosté (Rm 9,11-16).

El que aquí sobretot ens interessa és distingir bé entre *boulomai* i *thélema*, perquè confondre'ls és causa de neguits i malentesos. El que Déu manifesta és el seu desig, el seu anhel (*thélema*)

de recapitular-ho tot en el Crist, no les maneres concretes de realitzar-lo. És a nosaltres, que ens pertoca de discernir i de co-crear amb Ell les maneres precises de dur a terme la seva “voluntat”. Aquesta diferència és la que explica, per exemple, la confusió de Sant Francesc d’Assís davant el Crist de Sant Damià: “Reconstrueix la meua Església”, va sentir, i Francesc es va a posar a restaurar l’ermita, interpretant aquestes paraules com *boúlomai*, sense poder percebre en aquell moment que Déu no feia més que convidar-lo a un impuls de renovació en el qual no hi havia res de preestablert (*thélema*). De la mateixa manera, Sant Ignasi, a l’inici de la seva conversió, va identificar la voluntat de Déu amb una consigna precisa (*boúlomai*): pelegrinar i restar a Jerusalem per sempre. Al llarg de la seva vida, Ignasi anirà descobrint que la voluntat de Déu és un dinamisme molt més ampli (*thélema*) que el que veiem en un primer moment. El *boúlomai* és una forma primària i encara immadura d’interpretar la voluntat de Déu, tot i que de vegades ens cal començar a caminar a partir de quelcom ben concret, per tal que després ho compreguem amb un més gran abast. Així, doncs, no es tracta tant d’estar a l’escolta d’una consigna precisa per part de Déu, la qual seria massa extrínseca (*boulomai*), quant d’introduir-se en el dinamisme d’aquesta Voluntat (*thélema*), fins arribar a esdevenir la seva Voluntat mateixa.

Dit encara altrament, la Voluntat de Déu no és un desig fix, sinó més aviat un moviment, com un riu que cerca l’Oceà: l’important és que l’aigua arribi al mar; el recorregut del riu està per fixar. Per això, cal desbloquejar tot el que impedeix que l’aigua corri, tot el que obstaculitzi aquesta immersió, que esdevindrà una progressiva transformació de la totalitat de la persona.

La Paraula de Déu i la Història són els llocs on acollir i discernir aquesta Voluntat de Déu. Podem dir que s’estableix un triangle entre la Paraula de Déu –una Paraula que expressa i actua–, els signes dels temps i la ressonància que ambdós provoquen en cadascú. Aquest triangle delimita l’espai de la revelació de Déu en cadascú, que caldrà discernir contínuament com a desplegament de la vida trinitària en nosaltres.

## 1.2 L’*economia* del Pare, del Fill i de l’Esperit

*Economia* prové d’“oiko”-“nomos”, que etimològicament vol dir “ordre de la casa”, de la Casa “trinitària”, en aquest cas. Déu és una circularitat (perichoresis) de relacions i de missions entre un Focus Originant i Originari d’Amor (Pare-Mare), un receptacle infinit (Fill) que acull aquest vessar-se incontenible de la Font Primordial i una Irradiació co-creadora que provoca aquest flux constant de Vida i d’Amor (l’Esperit). En aquesta circularitat de relacions de donar i rebre, d’acollir i entregar, tota la Creació és convocada, tal com ho suggereix la circumferència oberta de la icona d’Andrei Rublev. És més: nosaltres entrem de ple en aquest moviment, ja que només existim per a i a l’interior d’aquest pla previst des d’abans de la fundació del món.

L’Esperit Sant introdueix en nosaltres la vida del Pare i del Fill: “Ell ens ha marcat amb el seu segell i, com a penyora del que vindrà, ha posat en els nostres cors el do del seu Esperit” (2Cor 1,22). L’Esperit és l’energia divina posada en els nostres cors perquè arribem a la santedat, és a dir, a participar plenament de la vida de Déu. L’Esperit és qui porta l’itinerari de la nostra vida cap a Déu, en Déu. Si no fóssim, ja, en Déu, no podríem anar cap a Déu. L’Esperit és qui ens engendra com a fills de Déu (Rm 8,14; 1 Cor 12,13) i ens fa formar part del Cos de Crist (1Cor 12,13.27), nascuts de l’aigua i de l’Esperit (Jn 3,5).

En Crist, el Receptacle diví intratrinitari esdevé carn humana i còsmica, perquè sigui aquesta carn nostra qui rebí la vida divina. En Ell es dona el desplegament teoantropocòsmic. Dit

altrament, el Crist és l'espai original on Déu crea i treballa. Nosaltres estem cridats a reproduir els trets del Crist per l'acció de l'Esperit (1 Cor 15,49), fins a constituir el Pleroma del Crist, “quan tots plegats arribem a la unitat en la fe i en el coneixement del Fill de Déu, a integrar l'home perfecte, a la talla pròpia de la plenitud del Crist” (Ef 4,13).

El Crist és indeslligable de l'Esperit: Crist vol dir, precisament, “l'Ungit per l'Esperit”. L'esperit està present en els moments més importants de la vida humana del Fill: en el moment de l'encarnació (Lc 1,35), del Baptisme (Lc 3,22), al llarg de tota la seva vida pública (Lc 4,1.14.18; 10,21). En la Passió segons Sant Joan es dona una utilització teològica del verb “*paradidomi*”: amb el mateix verb que Jesús “va ser lliurat” a la mort (Jn 19,16), Jesús “va lliurar l'Esperit” (Jn 19,30). És a dir, Jesús, lliurat del tot, buidat del tot de si mateix, és qui dona l'Esperit al món. La Creu, doncs, és la Pentecosta joànica, completada, després, amb l'aparició del Ressuscitat (Jn 20,19-23).

El Crist i l'Esperit són dos principis (“els dos braços del Pare”, segons l'expressió de Sant Irineu): l'un és el principi de la forma; l'Esperit és el principi del dinamisme, de l'Energia divina donant forma a la matèria informe. Són indeslligables, i cada cristià està cridat a recrear-los, a “encarnar-los”. La intuïció “cosmoteàndrica” (“Teo-antropo-còsmica”) de Raimon Panikkar és una altra forma de parlar d'aquesta “complicitat trinitària” o d'aquesta “Trinitat Radical” de tota la realitat<sup>17</sup>.

Així, doncs, si, d'una banda, la voluntat de Déu és quelcom transcendent a nosaltres i al món – és a dir, ens és donat “des de fora”–, alhora és, també, el més interior de nosaltres mateixos. És el que configura el sentit del nostre existir, com a llavor i promesa que desplega el més íntim de la nostra persona i del món: “La nostra vida està amagada en el Crist. Quan apareixerà el Crist, que és la vostra vida, també vosaltres apareixereu amb Ell plens de glòria” (Col 3,3-4). Com ja hem dit, aquest coneixement i configuració ens és donat per l'acció de la vida trinitària en nosaltres: el Pare com a origen, el Fill com a Forma, l'Esperit com a dinamisme i força. Així s'expressa Sant Joan de la Creu:

“El estado de esta divina unión consiste en tener el alma según la voluntad con total transformación en la voluntad de Dios, de manera que no haya en ella cosa contraria a la voluntad de Dios, sino que en todo y por todo, su movimiento sea voluntad solamente de Dios” (*Subida al Monte Carmelo*, I, cap. 11).

Això és el que va conduint a la unió amb Déu:

“Por cuanto Él allí le da su amor, en el mismo amor le muestra a amarle como de Él el alma es amada. Porque además de enseñar Dios allí a amar pura y libremente sin intereses, como Él nos ama, la hace amar con la fuerza que Él ama, transformándola en su amor, en lo cual le da su misma fuerza con que pueda amarle, que es como ponerle el instrumento en las manos y decirle cómo lo ha de hacer, haciéndolo juntamente con ella, lo cual es mostrarle a amar y darle la habilidad para ello. Hasta llegar a esto no está el alma contenta si no sintiese que ama a Dios tanto cuando de Él es amada” (*Cántico Espiritual*, canción 38).

És a dir, aquell “fer la voluntat de Déu” inicial es revela com el vehicle per a arribar a la Font mateixa del nostre ésser, tot participant plenament del seu doll de vida.



## 2. EL MISTERI DE LA PERSONA, EL COR I LA VOCACIÓ PERSONAL

### 2.1. El misteri de la persona

Ara bé, aquest procés d'unió es produeix d'una manera única i irrepetible en cadascú. Això ens porta a tractar un aspecte clau de la mística cristiana: la noció de *Persona*. Aquesta noció potser sigui la que més distingeixi el Cristianisme de les Religions Orientals. Es tracta d'un terme derivat de "*prosopon*", que prové del teatre grec: és el rostre que hi ha darrera de la màscara. El que és més propi de la *persona* és el seu misteri: no el podem abastar, delimitar, classificar. Sant Agustí va dir: "No puc comprendre tot el que sóc". Tota persona és irreductible a la nostra mirada. I el misteri de la nostra identitat que està lligat a la llibertat. La llibertat és el més propi de Déu. L'amor de Déu és lliure. És un abisme d'amor, no de necessitat, és a dir, sense interessos propis, radicalment descentrat. Per això concebem Déu com a Persona, i no com a mera "Emergir".

La noció de *persona* és contrària a la de *personatge* i a la d'*individu*. El *personatge* és la nostra màscara social, exterior, esclava de l'aparença; l'*individu*, en canvi, és l'afirmació d'un mateix a costa d'aïllar-se dels altres. En la psicologia de Jung, la "persona" (el que nosaltres anomenem el *personatge*) amaga la seva ombra, és a dir, tot allò que no sap assumir. Allà ha arraconat el seu "animus" i "ànima", que cal integrar fins arribar al "Si-mateix" ("Selbst") o el "jo profund". Això és el que Jung anomena el "procés d'individuació"<sup>18</sup>. El "Si-mateix" és la llavor divina que tots portem endins. Jung arriba a dir: "El Si-mateix es com una copa preparada per a rebre la gràcia divina". Això no es produeix sense crisis. Es tracta del lent camí fins a la *setena morada* del Castell interior de Santa Teresa.

En la *persona*, vida i amor coincideixen: la persona no mor, perquè estima i és estimada. Fora de la comunió de l'amor, la *persona* perd la seva unitat, esdevé una cosa sense nom, sense identitat, sense rostre (l'*individu*). És cert que, d'una banda, som una individualitat biològica, perquè biològicament vivim de la necessitat –les pulsions–; i, en darrer terme, aquesta passió individual ens desintegra. La mort biològica ens fa desaparèixer en tant que *individus*. La *persona*, en canvi, forma part de l'única Naturalesa Humana, com les tres Persones divines formen part de l'única naturalesa de Déu. Jesucrist és el punt d'intersecció: per amor ens comunica la naturalesa de Déu alhora que convoca en si tota la humanitat (el que anomenem el seu Cos Místic).

Cada persona humana pot escollir entre l'AMOR (la reciprocitat de donar i rebre) o el NO-RES (el tancament de l'apropiació). D'altra banda, el valor de cada persona (la seva unitat) és quelcom d'absolut. El desvetllament d'aquest caràcter únic de cadascú es produeix en el santuari de la nostra persona, que és el COR, del qual ja hem parlat a la Primera Part. En el cor hi ha estampada la imatge divina amagada, "l'home de cor amagat" (1P 3,4). Sant Serafí de Sarof l'anomena "l'altar de Déu". "Allà on tens el teu tresor, allà hi ha el teu cor" (Mt 6,21). Dit d'una altra manera, és el lloc on és el tresor amagat (Mt 13,44): la revelació de la nostra identitat divina, allà on està estampada la nostra imatge i semblança divina.

Aquest caràcter sagrat del cor com a lloc d'identitat personal i, alhora, de revelació divina està esplèndidament expressat en un poema de Santa Teresa de Jesús a propòsit d'unes paraules

que va rebre durant la pregària: “Alma, buscarte has en Mí,/ y a Mí buscarme has en ti”<sup>19</sup>. Les dues primeres estrofes desenvolupen la primera part de la frase, és a dir, la recerca de l’ànima en Déu:

De tal suerte pudo amor, / Alma, en mí te retratar,  
Que ningún sabio pintor / Supiera con tal primor  
Tal imagen estampar.

Fuiste por amor criada / Hermosa, bella y así  
En mis entrañas pintada, mi amada, / *Alma, buscarte has en Mí.*  
Que yo sé que te hallaras / En mi pecho retratada,  
Y tan al vivo sacada, / Que si te ves te holgaras  
Viéndote tan bien pintada.

I les tres següents estrofes comenten la segona part, és a dir, la recerca de Déu en la pròpia ànima:

Y si acaso no supieres / Donde me hallarás en Mí,  
No andes de aquí para allí, / Sinó, si hallarme quisieres,  
*A Mí buscarme has en ti.*

Porque tú eres mi aposento, / Eres mi casa y morada,  
Y así llamo a cualquier tiempo / Si hallo en tu pensamiento  
Estar la puerta cerrada.

Fuera de ti no hay buscarme, / Porque para hallarme a Mí,  
basta sólo llamarme, / Que a ti iré sin tardarme, /  
*Y a Mí buscarme has en ti.*

El poema i la seva construcció expressen molt bé l’íntim lligam entre la persona i Déu, fins a l’extrem que quasi s’arriben a confondre: “trobar-Te en mi” i “trobar-me en Tu” són dues maneres d’accedir al mateix misteri d’unió. És el que l’Hinduisme anomena l’*advaita*: no som ni un ni dos amb Déu, sinó una inexplicable i paradoxal unió en la diferència<sup>20</sup>. Aquesta unió, però, es realitza a través d’una missió específica en la vida. Aquesta missió, aquesta tasca íntima, que es desplega en el servei i en la història, és el que anomenem la *vocació personal*.

## 2.2. La vocació personal

La *vocació personal* revela “el meu lloc en el món”. Només es pot percebre amb els “ulls del cor” (Ef 1,18). Està feta d’unicitat i comunió, és a dir, es sosté en la paradoxa que hi ha un camí únic per a cadascú, però, alhora, que som U amb Déu (Jn 17,21). És a dir, la meua especificitat no em separa dels altres, sinó que precisament és la que em fa entrar en comunió amb ells.

La *vocació personal* està arrelada a un *nom*, al *nom* íntim i últim de cadascú. Aquest *nom* encara no el coneixem: “Als qui surtin vencedors, els donaré el manà amagat i una pedreta blanca amb un nom nou inscrit que ningú no coneix, fora dels qui el reben” (Ap 2,17). En les

cultures primitives i a la Bíblia, el nom té cabdal importància. Designa la identitat de la persona. A una nova identitat li correspon un nom nou: així Ab-ram (“pare excels”) es transforma en Abraham (“pare de multituds”, *Ab-rab-hamon*); Jacob, després de lluitar amb l’àngel, és anomenat Israel (“Força de Déu”); Moisès (“el qui ha estat tret”) porta el nom dels seus orígens i de la seva missió (serà ell qui traurà el seu poble de l’esclavitud); Joan (“el qui ha obtingut el favor de Déu”); Jesús (“És Déu qui salva”: “l’anomenaràs Jesús, perquè salvarà el seu poble” (Mt 1,21)). També Jesús canvia els noms dels seus: Simó esdevé “Pedra”; Joan i Jaume, “Fills del tro”. Més endavant, Saule es canviarà per “Paulus”, “petit”; Ínigo de Loiola es dirà “Ignasi”, d’“ignus”, “foc”, etc.

La *vocació personal* concentra les nostres energies psíquiques i espirituals en una sola direcció. Notem que quan realitzem la nostra *vocació personal*, ens cansem, però no ens desgastem; estem disponibles, però sense dispersar-nos; dit altrament, percebem que el nostre fer no desgavella el nostre ésser, sinó que l’expressa. La vocació personal rau més enllà de les tasques concretes; més enllà de les missions rebudes; és més aviat el fil conductor que les unifica totes. La *vocació personal* és més íntima que la vocació a la vida religiosa o a la vida laical; és més aviat l’ànima que anima tota altra vocació ulterior des del més íntim de si mateixa; és la font de tot acte, de tot gest, de tota paraula personal.

Pot clarificar el que volem dir posar-ne algun exemple: la vocació personal de Jesús va ser transmetre als altres la seva experiència d’Abbà, la qual creava en ell un impuls irresistible de fraternitat; la vocació personal de Francesc d’Assís va ser expressar la tendresa universal; la de Joan XXIII, la bondat i la simplicitat (si hagués volgut aparentar una altra cosa essent Papa, hagués estat un fracàs; el seu secret va ser precisament que es va comportar tal com ell era, tal com sentia que havia de ser, fos qui fos, estigués amb qui estigués; la vocació de l’Elisabeth Kübbler-Ross, viure tant apassionadament la vida, que li va ser donat d’acompanyar moltes persones vers l’Altra Vida.

La *vocació personal* topa amb dues temptacions contràries:

— *a.* D’una banda, la fugida, és a dir, no voler assumir o acceptar el que hom sent com el més íntim i específic de si mateix. Ens podem passar anys fugint de la nostra crida més pregona, la qual cosa ens deixa dispersos, febles i amb un neguit intern, que és la forma que té el nostre cor d’avisar-nos.

— *b.* A l’extrem oposat, es pot donar l’apropiació, és a dir, el sentir-me “diferent” a causa d’aquesta vocació i posar-me a la defensiva, la qual cosa esdevé font d’autocentrament i de pèrdua de disponibilitat. La veritable *vocació personal*, en canvi, està arrelada en la innocència, és a dir, en la confiança que és Déu qui té cura d’ella, sabent, però, que les promeses de Déu no sempre coincideixen amb les nostres expectatives.

Els indicis per discernir la *vocació personal* són senzills i propers: cal observar les pròpies qualitats, la inclinació espontània, la pròpia història personal, la ressonància que determinats passatges de la Paraula de Déu, i altres esdeveniments, deixen en mi. També és un indicatiu allò que els altres vénen a buscar en mi. Tot això són pistes que giren en torn del nostre nucli fonamental.

Altrament dit, la *vocació personal* introdueix en un doble moviment d’“enstasi” (interioritat) i d’“èxtasi” (missió), que esdevé el lloc d’unificació de tota la nostra persona, el camí concret per on arribar a l’Oceà. Una identitat, doncs, que es desplega en la història, en la història de cadascú i del món, és a dir, vers els altres i amb els altres.

Si la *vocació personal* és la forma històrico-personal per la qual Déu es revela al món a través de cadascú, la pregària constant és l'aliment que la sosté.

### 3. LA CRIDA A LA PREGÀRIA CONTÍNUA

#### 3.1. Etapes en la vida de pregària: de la necessitat al desig; del desig al silenci

La pregària no és un temps, ni una activitat, sinó un estat de comunió. Tota comunió suposa un “jo” i un “tu”. Ara bé, quan més aprofundim en el nostre “jo”, més ens endinsem en el “Tu” de Déu, fins a esdevenir U. Podem distingir tres estadis en la vida de pregària:

En la **necessitat**, el centre de gravetat és el meu jo, les meves demandes, les meves maneres escasses de veure i d’interpretar les presències i les absències de Déu... Aquest primer estadi es mou en un clima de certa avidesa i fins i tot de crispació.

En el **desig**, el centre comença a desplaçar-se cap el Tu de Déu, i estic més atent al que m’és dit que al que jo vull dir. Ja no es tracta d’un desig àvid sinó seré i confiat. Per tal de percebre els matisos d’aquest desplaçament, és il·luminadora la distinció que fa Teresa de Jesús entre *contentacions* i *gustos*. “Les *contentacions* em sembla que són aquells que adquirim amb la nostra meditació i peticions a Nostre Senyor, i procedeixen de la nostra naturalesa” (*Quartas Morades*, 1,4). És a dir, es tracta d’una satisfacció que encara està referida a un mateix. “Comencen en el nostre propi natural, tot i que acaben en Déu” (ibid). Els “*gustos*”, en canvi, són do de Déu, i no poden ser provocats: “Tot el nostre interior es dilata i s’eixampla, i hom no pot expressar tot el bé que en resulta” (4M 2,6). El jo es va desposseint cada cop més de si mateix fins arribar a una altra Riba: el Silenci.

En el **silenci**, ja no hi ha ni “jo” ni “tu”, sinó una com-unió que va més enllà del mer “nosaltres”. No es tracta tampoc d’una fusió, si per “fusió” entenem “dissolució” de la pròpia identitat, sinó que és participació en la comunió trinitària, en la qual es dona la unió de Persones sense confusió. Com diu Henri Le Saux, “mai no assolirem veritablement Déu amb un pensament objectiu, sinó en el fons mateix de l’experiència purificada del meu propi “jo”, que és participació de l’únic Jo diví. Perquè sigui plenament veritable, el “Tu” de la meva pregària ha de fusionar-se amb el “Tu” que li diu, des de sempre, el Fill al Pare, en aquell Jo-Tu indivisible de la Unitrinitat”<sup>21</sup>.

Anthony de Mello té una forma encara més senzilla de parlar d’aquestes diferents etapes de la pregària:

“Primer, jo parlo, Tu escoltes;  
després, Tu parles, jo escolto;  
més enllà, cap dels dos parlem, tots dos escoltem;  
al final, ningú parla ni ningú escolta:  
només hi ha silenci”<sup>22</sup>.

A més a més de l’oració amb temps i espai específics, hi una altra oració que creiem molt propícia per tal d’assolir aquell *monacat interioritzat*. Es tracta de la *pregària del cor*, anomenada també *la pregària contínua*.

### 3.2 L'oració contínua en el cor, lloc d'unificació i d'unió

En el llibre del Deuteronomi ja trobem una anticipació d'aquesta pregària: “Escolta, Israel: el Senyor és el nostre Déu, el Senyor és l'Únic. Estima el Senyor, el teu Déu, amb tot el cor, amb tota l'ànima i amb totes les forces. Grava en el teu cor les paraules dels manaments que avui et dono. Inculca-les als teus fills; parla'n a casa i tot fent camí, quan te'n vagis al llit i quan et llevis. Lliga-te-les a la mà com un distintiu, porta-les com una marca entre els ulls” (6,4-8). La pietat jueva es transforma en mística cristiana, a l'Evangeli de Joan: “Estigueu en mi i jo estaré en vosaltres (...). Vosaltres no podeu donar fruit si no esteu en mi (...). Aquell que està en mi i jo en ell, dóna molt de fruit, perquè sense mi no podeu fer res” (Jn 15, 4-5). Aquest “estar” o “romandre” (“*menein*” en grec) apareix 45 vegades a l'Evangeli de Joan, i és el seu verb teològic per excel·lència.

Aquest romandre en Déu pel do de la pregària contínua no és una tècnica, sinó un estat, és una gota persistent de presència divina que ens va penetrant i transformant. És un estat d'amor, una tensió sense esforç, un desig foll vers Aquell que ja habita plenament en nosaltres. Antecedents remots de la pregària del nom de Jesús, els trobem en diferents passatges dels Evangelis: en Bartimeu, el cec de Jericó, invocant Jesús que passava pel camí; (Mc 10,46-52); en els dos cecs que clamen a Jesús (Mt 9,27-31); en els leprosos (Lc 17,11-19),...

La fórmula clàssica d'aquesta pregària és: “ Senyor Jesús, Fill de Déu, tingues misericòrdia de mi, pecador”.

La primera part, “*Senyor Jesús, Fill de Déu*”, es basa en la importància bíblica del Nom, una característica que trobem, també, en altres cultures anomenades “primitives”, però que fora millor anomenar “primordials”, perquè estan més arrelades als nuclis primigenis de la realitat. En aquestes cultures, el nom de la persona revela la seva identitat. “Li posaràs el nom de Jesús, perquè salvarà al seu poble dels pecats” (Mt 1,21), li és dit a Josep. *Iésous* prové de *Je[ho]schouah* (Josué), un nom poc comú, que vol dir: “Déu salva, Déu és salvació”. La salvació que ens ve a portar Jesús és l'alliberació de l'autotancament. Al nom de Jesús, els diables es sotmeten (Lc 10,17). “Tot el que demaneu en el meu nom, us ho donaré” (Jn 14,14; 15,16; 16, 24). Ara bé, invocar el seu Nom no es pot confondre amb una fórmula màgica: “en el seu nom” vol dir segons el seu Esperit (Fets 3, 6.16; 1Cor 12,3), això és, segons la seva mateixa actitud de donació i de buidament de si mateix (Fil 2,7). El seu nom només té “poder” quan hom es desposseeix de tot poder. Només així es pot revelar la seva glòria (Fil 2, 9-10).

La segona part de la pregària (“*tingues misericòrdia de mi, pecador*”) obre la nostra pobresa a la gràcia, tal com va fer el publicà (Lc 18,13).

La pregària del cor requereix una certa “tècnica físico-psíquica”: cal una repetició incessant, acompanyant-la amb la respiració. Sembla que, en algun moment al llarg de la seva evolució, va rebre influència hindú a través dels sufís musulmans. En l'hinduisme, la repetició del nom de Déu es diu “*Nama Japa*”, pràctica que cal distingir de la repetició d'un *mantra*, que és únicament un so, encara que es tracti d'un so sagrat. Entre els sufís, la repetició del nom d'Allah ritmada a la respiració es diu *dhikr*.

Primer, cal repetir-la en veu alta. Després, esdevé una mena d'eco interior. Així ho expressa l'autor anònim dels *Relats d'un pelegrí rus*:

“Al cap de poc temps, vaig sentir que la pregària mateixa començava a entrar-me al cor, és a dir, que el meu cor, alhora que batejava normalment, recitava dintre seu les paraules de la pregària amb cada batec; per exemple: 1) Senyor, 2) Jesu-, 3) crist, etc. Vaig parar de dir la

pregària amb els llavis i em vaig posar a escoltar amb aplicació com parlava el cor (...). Després vaig començar a sentir un lleuger dolor al cor, a l'esperit, i tant d'amor per Jesucrist que em semblava que, si l'hagués vist, m'hauria llançat als seus peus, els hi hauria abraçats, besant-los dolçament, fins a les llàgrimes, agraint-li el consol que ens dóna amb el seu nom, la seva bondat i el seu amor envers la criatura indigna i pecadora”<sup>23</sup>.

Heus ací un altre testimoni atge tret de la Filocàlia:

“Si la ment invoca contínuament el nom del Senyor i l'esperit posa atenció clarament en l'invocació del nom diví, la llum del coneixement de Déu, com un núvol de llum, cobreix tota l'ànima. L'amor i l'alegria segueixen l'amor perfecte de Déu”<sup>24</sup>.

Potser el més bell resum del que produeix la pregària del cor hagi estat dit per Sant Joan Crisòstom: “El cor absorbeix el Senyor, i el Senyor absorbeix el cor, i tots dos es fan u”.

Ara bé, insistim a dir que la intimitat no és tancament, ans al contrari: màxima obertura. Des del centre del cor, l'orant s'obre al cor de la realitat. La pregària és personal, però mai individual, és a dir, mai al marge dels altres. En el Monestir de Sant Joan Baptista (Essex, Anglaterra), fundat per l'Archimandrita Sophrony, deixeble de Sant Silvà del Mont Athos, la fórmula de la pregària dels monjos és recitada sempre en plural: “*Jesús, Fill de Déu, tingues misericòrdia de nosaltres, pecadors*”. Aquest *nosaltres* inclou tot el món. Perquè, de fet, quan preguem, mai no preguem sols, sinó que ho fem en nom dels qui no poden o no saben pregar.

### 3.3. Ordenar la vida, ritmar-la

És tasca de cadascú de trobar el tipus de pregària que més li convé per tal de mantenir la guarda del cor i la comunió contínua amb la presència del Senyor. Al Japó es considera *religiós* “tot acte simple que pugui repetir-se”. Així, en estat d'atenció, molts dels actes que repetim quotidianament podrien esdevenir “religiosos” (en el sentit de “re-ligare”): des de netejar-se les dents, polir les sabates, dutxar-se, beure la tassa de cafè o de te (no cal esmentar la importància religiosa que té el ritual del te en la cultura japonesa), caminar, fer un recorregut diari en cotxe o en metro...

Però, per tal d'aconseguir aquesta “guarda del cor”, avui més que mai hem de preservar temps i espais de silenci, i hem d'ajudar-nos comunitàriament a fer-ho. Cal tenir el coratge de cercar el silenci, si no volem viure “*jornades clínex*”, és a dir, anar consumint els nostres dies a base de “utilitzi'l i llenci'l” a la paperera de la nostra memòria, sense donar-nos ocasió d'agrair i d'interpretar el que se'ns dóna a viure. Se sent dir, sovint, que “l'urgent no ens deixa fer l'important”. Doncs bé, el silenci de la pregària, no només és de l'ordre de l'important, sinó de l'essencial, si és que volem humanitzar i divinitzar la nostra existència, és a dir, *personalitzar-la*. Això ens porta a reprendre, des d'un altre angle, l'indispensable exercici del discerniment, tret indispensable per a avançar en una vida en l'Esperit.

## 4. EL DO DEL DISCERNIMENT

### 4.1. El discerniment, com una qualitat del coneixement

Si bé en la Primera Part hem parlat de *l'art del discerniment*, parlem ara aquí del *do del discerniment*. Si aleshores ens referíem al necessari coneixement d'un mateix, ara ens referim al que ja hem esmentat al començament d'aquesta Segona Part: que la vida cristiana consisteix a aprendre a discernir la voluntat de Déu (Rom 12,1-2). "Aquí em teniu, Senyor, vull fer la vostra voluntat" (Sal 40,9; Heb 10,7).

Aprendre a discernir, és a dir, a interpretar els signes de Déu, ho podríem comparar a l'aprenentatge d'una llengua: al començament, només se senten sons; a poc a poc, cada so és portador d'un significat. Ara bé, el discerniment no és una tècnica, sinó un estat permanent d'atenció i d'ofrena d'un mateix. És l'actitud permanent de Jesús, de Maria,... que indica plena obertura i ple oferiment. Més de 900 cartes de St. Ignasi conclouen de la mateixa manera: "Que el Senyor ens doni la seva gràcia per sentir sempre la seva voluntat i enterament acomplir-la".

En la Tradició espiritual, el discerniment és considerat com un *sisè sentit* o un "*sentit interior*". A l'Orient cristià, qui potser més bellament i penetrant ha parlat del discerniment ha estat Diàdoc de Fòtice, un bisbe retirat al desert (s. IV). Els seus *Cent consells espirituals*, recollits a la *Filocàlia*, em semblen una lectura indispensable per a completar les regles ignasianes de discerniment. Segons Diàdoc, la llum del veritable coneixement consisteix a discernir infal·liblement el bé del mal: "Aleshores, el camí de la justícia, que porta cap el Sol de justícia, el fa entrar en la il·luminació infinita del coneixement, des del moment que només cerca l'amor. Per a això, cal un cor sense còlera (...). La paraula espiritual omple de certesa el sentit interior. Aquesta paraula prové de Déu, mitjançant l'energia de l'amor (...). Cal esperar contínuament, per mitjà de la fe i l'amor actiu, la il·luminació que permet de parlar (...). Aquest coneixement ve per la pregària i per la molta quietud, en un deseiximent total (...). Una persona així no es coneix més a si mateixa, sinó que és enterament transformada per l'amor de Déu. Quan hom comença a sentir plenament l'amor de Déu, aleshores comença, pel sentit de l'Esperit, a estimar el seu proïsme"<sup>25</sup>. Dit amb paraules de William Blake, poeta i místic anglès del s. XVIII, "si les portes de la percepció estiguessin purificades, totes les coses es mostrarien a l'ésser humà tal com són: infinites".

Aquesta qualitat del coneixement intern, que porta a l'oblit d'un mateix i que permet la transparència de Déu en les coses, també és anomenada per Sant Ignasi: "Les persones que *surten* de si mateixes i *entren* en el seu Creador i Senyor, tenen advertiment, atenció i consolació freqüents, i senten com tot el nostre Etern Bé està en totes les coses creades, donant a totes les coses el seu ésser i conservant-les en Ell"(Carta de Sant Ignasi a St. Francesc de Borgia, 1545). És a dir, el do del discerniment –del *coneixement transparent*– es dona en aquest moviment de sortida d'un mateix (*èxtasi*) i d'entrada en Déu (*enstasis*), en el qual retrobem el clima trinitari.

La pràctica del discerniment està associada a una dimensió indispensable en la vida de l'Esperit: la *paternitat espiritual*.



## 4.2. La paternitat espiritual

Aquesta *paternitat* ningú no se la pot atorgar a si mateix, sinó que són els altres qui la reconeixen. Està lligada a tres característiques:

- 1) a la penetració en el discerniment (“diacrisi”, que vol dir literalment: “jutjar a través”),
- 2) a la capacitat de conèixer i d’estimar la misèria de l’altre i de fer propis els seus patiments (*cardiognosis*),
- 3) al do de transformar aquells que se li apropen per demanar ajuda.

Com que del discerniment o *diacrisis* ja n’hem parlat, passo a comentar les altres dues característiques.

**1.** La *Cardiognosis*: el Pare espiritual no és un *legislador*, sinó un *mistagog*, és a dir, aquell qui ajuda a conduir a cadascú, des del que *encara no és*, vers allò que *està cridat a ser*. Per a això, cal assolir la sisena benaurança: “Feliços els nets de cor, perquè veuran Déu” (Mt 5, 8), és a dir, veuran Déu covant-se a l’interior de cada persona, com una llavor de plenitud amagada als ulls ordinaris. Ara bé, aquesta capacitat de “veure” és una càrrega que pocs són capaços de suportar. Conta un relat dels Pares del Desert que hi havia un Ancià amb el do de la *cardiognosis* i que tenia un deixeble delerós d’aquest mateix do per poder ajudar-lo. A l’Ancià li semblava que el jove deixeble no estava encara preparat, però tant insistia el deixeble, que l’Ancià pregà per ell i li va ser concedit el do. Pocs dies després, un home es va aproximar a l’ermita per rebre una benedicció del venerable Ancià. El jove deixeble va rebre’l, i va quedar escandalitzat dels pecats que va veure en el seu interior. Aleshores, indignat contra aquell home, el va fer fora del recinte, recriminant-li que s’atrevis a presentar-se en aquell estat moral tan deplorable. Advertit pels crits, l’Ancià va sortir de la seva cel·la, i de seguida ho va comprendre tot. Va cridar al jove novici i li va dir: “T’adones ara que no estaves preparat per a *veure*? Aquest home ha vingut a nosaltres en busca de misericòrdia, i de tu només ha rebut judici”. Sembla que el mateix deixeble va demanar que fos alliberat d’aquesta càrrega que no estava preparat a portar.

De fet, el Pare Espiritual és aquell que sap mirar com Déu ens mira: des del terme que arribarem a ésser. D’aquí, el segon aspecte que volia comentar: la capacitat de ser transformat pel contacte amb el Pare Espiritual.

**2.** Segons la Tradició hindú, el *guru* (que etimològicament vol dir: “aquell qui esvaeix l’obscuritat”) transforma el deixeble mitjançant tres eines: la *paraula*, l’*esguard* i el *toc*.

La *paraula* del Mestre o del Pare espiritual neix del Silenci i torna al Silenci. Ell sap que és només un intermediari. No es tracta d’una paraula precipitada, sinó esmolada en la paciència de l’acollida i de la pregària per l’altre. Tampoc no és una paraula genèrica o anònima, sinó que és pronunciada en el moment precís en què l’altre necessita escoltar-la. De vegades, és una paraula dolça; d’altres, pot ser molt enèrgica i aparentment devastadora, per a destruir l’*ego* de qui l’escolta. Pot ser, també, una paraula enigmàtica, per tal de desvetllar la recerca.

L’*esguard* silenciós és la segona manera d’acompanyar dels *Mestres*. Expliquen els primers companys de Sant Ignasi que sovint els havia succeït d’anar atribolats a consultar-li alguna cosa, i que, només pel fet de trobar-se a la seva presència, se’ls apaivagava tota inquietud i rebien claredat en la ment. Els hindús anomenen aquest fenomen “rebre *darshan*”, és a dir, no es tracta d’anar a mirar el Mestre, sinó de ser mirat per ell. Quelcom d’aquest ordre passa amb les icones.

Finalment, el *toc*. En la nostra cultura, hem perdut el sentit de la imposició de mans –ha quedat reduït a un signe sacramental reservat a uns pocs i en un marc quasi sempre ritual–. El contacte físic, en canvi, a través de la imposició de mans, és un mitjà poderós per a transmetre benedicció. Restes molt tímides perduren, encara, en alguns moments de la nostra litúrgia que caldria recuperar.

Valguin, com a testimoniatge d'aquesta paternitat espiritual, les paraules d'un monjo contemporani del Mont Athos:

“Pare, quin és el color de la llum dels teus ulls  
perquè puguis contemplar cada objecte com si fos subjecte?  
Quina és la força del teu alè, per a esborrar  
totes les meves ferides en la joia,  
de la teva boca per a esculpir les meves entranyes en calze?  
Tu m'acompanyes allà a on vaig.  
Per la carícia de la teva mirada, silenciosament,  
em condueixes a un lloc de repòs.  
Tu deixes que m'escolti a través de la teva boca  
i que em miri a través dels teus ulls.  
Testimoniatge vivent, contens el món que et porta  
i irradies la Presència que t'habita, en cadascú dels teus gestos,  
indicant-me en tot moment una única fita: el Déu viu<sup>26</sup>.”

Cal dir que tots som *mestres i pares-mares espirituals* potencials dels altres. De fet, en algun moment tots hem donat –i podem donar– una *paraula*, un *esguard* o un *toc*, en un moment determinat, que ajudi a créixer a qui tenim a l'entorn. Les relacions humanes estan plenes d'oportunitats perquè es donin tals gestacions.

## **5. ELS SIGNES DE LA PERSONA TRANSFIGURADA**

*El testimoniatge anterior ens porta a tractar uns dels darrers aspectes del nostre itinerari: la progressiva vida en Déu va transformant tota la persona, la va transfigurant ja en aquesta vida. Les virtuts ja en són un signe. “Virtut” prové de “vir”, que vol dir “força”. La virtut és la força de Déu en nosaltres. Com diu el teòleg rus Paul Eudokimov, “l’Esperit és el donador de les energies trinitàries divinitzadores que actualitzen la salvació”. La virtut –entesa com a fortalesa de l’acció de Déu en nosaltres– és precisament un dels set dons de l’Esperit Sant (Is 11, 1-4). He escollit cinc signes d’aquesta transformació.*

### **5.1. Reconciliats i pacificats**

L’escriptor de la postguerra alemanya, Henrich Böll, en la seva novel·la *Billar a las nueva y media* (1959), distingeix la mirada neta i innocent d’aquells que han menjat del *Sagrament de l’Anyell* en contraposició amb la mirada tèrbola i altiva dels qui han menjat del *Sagrament del Búfal*, còmplices del règim nazi. Dit altrament, la mirada d’aquell/a qui viu submergit en la presència de Déu irradia una qualitat d’existència que pacifica i transforma els qui són mirats per ell/a. La irradiació d’aquesta qualitat d’existència és el que el Monacat d’Orient anomena “*hesiquia*”, que integra una conjunció de serenor, pacificació, plenitud, tendresa, etc. Dit amb paraules d’Isaac el Siri, un monjo del s.VII, aquesta *hesiquia* crea “un cor abrusat per tota la creació, per tots els éssers humans, pels ocells, per les bèsties, pels dimonis, per tota criatura. Quan pensa en ells i quan els veu, els seus ulls s’omplen de llàgrimes. Tan intensa i violenta és la seva compassió, tan gran és la seva constància, que el seu cor s’encongeix i no pot suportar sentir o presenciar el més petit mal o tristor en el si de la creació. És per això que, amb llàgrimes, intercedeix sense parar pels animals irracionals, pels enemics de la veritat i per tots els qui el molesten, per tal que siguin preservats del mal i perdonats. En la immensa compassió que s’eleva en el seu cor –una compassió sense límits, a imatge de Déu–, arriba a pregar àdhuc per les serps”<sup>27</sup>. Més que mai estem necessitats d’aquest *amor desarmat*, que ens retorni la innocència, més enllà de la contraposició de víctimes i botxins, d’oprimits i opressors, perquè tots som U, i el mal que ens fem, ens el fem tots.

### **5.2. Arrelats i disponibles**

El segon signe de la transformació interior és la capacitat d’estar molt convençut d’una crida personal i, alhora, ser capaç d’adaptar-se a tota persona i a tota situació. Qui està en el seu centre, no depèn de les circumstàncies.

Així ho expressa Sant Joan de la Creu:

“Las condiciones del pájaro solitario son cinco: la primera, que se va a lo más alto; la segunda, que no sufre compañía, aunque sea de su naturaleza; la tercera, que pone el pico al aire; la cuarta, que no tiene determinado color; la quinta, que canta suavemente. Las cuales ha de tener el alma contemplativa que se ha de subir sobre las cosas transitorias, no haciendo más caso de ellas que si no fuesen, y ha de ser tan amiga de la soledad y silencio, que no sufra compañía de

otra criatura; ha de poner el pico al aire del Espíritu Santo, correspondiendo a sus inspiraciones, para que, haciéndolo así, se haga más digna de su compañía; no ha de tener determinado color, no teniendo determinación en ninguna cosa, sino en lo que es voluntad de Dios; ha de cantar suavemente en la contemplación y amor de su Esposo” (*Dichos de luz y amor*, 120).

“El pájaro solitario”, és a dir, una criatura lleugera, que està vinculada a un niu (una Tradició determinada), però que, alhora, roman oberta a altres corrents i interpel·lacions, les quals no viu com a amenaça, sinó com a oportunitat.

1. “*Va a lo más alto*”: aquesta alçada és, alhora, allò més pregon, el retrobament amb el propi Centre, *l’espai del cor*, del qual hem anat parlant.

2. “*No sufre compañía*”, és a dir, ni crea dependències ni es fa dependent, perquè té consciència del caràcter sagrat de cadascú i que ningú no pot substituir l’experiència de Déu de l’altre.

3. “*Pone el pico al aire*”, això és: que posa el seu desig a la intempèrie, i s’arrisca amb l’audàcia que dóna la confiança de saber-se en Déu.

4. “*Sin color*”, és a dir, sense estar aferrat a res, sinó adaptable a qualsevol circumstància i a qualsevol situació. Recordem que, quan parlàvem de la *vocació personal*, dèiem que està més enllà de tota concreció, essent, alhora, l’ànima de tota missió.

5. “*Canta suavemente*”, és a dir, sap tenir profundes conviccions i hàbits, i, alhora, sap respectar els dels altres. Aquesta és la diferència entre la saviesa i les “ideologies”, la forma més grollera de les quals són els fonamentalismes.

### 5.3. Interiors i solidaris

*L’Ocell solitari* és també *l’Ocell solidari*. Tal com hem tractat de mostrar al llarg de *l’Itinerari*, la vida interior no descapacita per a ser sensibles i solidaris amb la pobresa social, sinó al contrari, va alliberant de les pors per fer-nos-hi més presents encara. L’experiència de Déu va simplificant. Aquest és un dels signes de discerniment. Totes les reformes religioses comencen al costat dels pobres i tenen la pobresa com a mare. De fet, part del nostre malestar cultural i religiós prové de la llunyania dels pobres. Hi ha qui ha posat en relació “explotació” amb “depressió”: en els països del Primer Món és on més es pateix la depressió, perquè la sorda violència de l’explotació de les colònies va creant un clima d’aïllament, de sospites i de soledat, en la metròpolis. Tot està en comunió amb tot, per a bé i per a mal.

### 5.4. Contemplatius del misteri de l’altre

La capacitat de contemplar i d’escoltar provenen de la capacitat de fer silenci, és a dir, d’acollir sense projectar. Aprendre a “mirar”, i no només veure; aprendre a escoltar, i no només “sentir”. La pregària és el lloc d’aquest aprenentatge, per tal que ho sigui també cada instant. Ja hem destacat la importància de viure en *estat d’atenció*, allò que en la Tradició ignasiana s’afavoreix mitjançant *l’Examen de consciència*, el qual s’hauria d’anomenar més aviat *l’Examen del Conscient*, ja que aquell s’havia convertit sovint en un exercici culpabilitzador<sup>28</sup>.

Es tracta d’assolir la netedat de cor de la sisena benaurança (Mt 5,8), que permet de dir a un Pare del desert: “Una sola ànima creada a la imatge de Déu és més preciosa per a Déu, que deu

mil móns i tot el que puguin contenir”. Aquesta capacitat de sorpresa i d’admiració, aquesta mirada d’infant, s’estén a totes les coses, de manera que tot ho agraeix, tot ho estima, tot ho venera.

### **5.5. El més gran do, porta i port de tots els anteriors: la humilitat**

Allò que és propi de la persona humil és que la seva presència possibilita l’existència dels altres sense que ningú s’en adoni. L’humil només es percep i és buscat quan no hi és. Déu és l’Humil per excel·lència: ens crea tot retirant-se, per deixar-nos ser. Tal com diu el Mestre Eckhart, “aquella virtut que s’anomena humilitat està arrelada en el fons de la Divinitat”.

L’humil no té res a defensar, res a justificar. Silvà del Mont Athos diu que “aquell qui és humil ha vençut tots els enemics”, però també diu que “estem completament endurits i que no podem comprendre què és la humilitat ni l’amor de Crist. Calen molts esforços i moltes llàgrimes per conservar l’humil esperit de Crist. Humilia’t i veuràs com les teves proves es converteixen en repòs”<sup>29</sup>. Aquesta última frase fa pensar: molts dels nostres patiments són causats per les nostres resistències, perquè no ens lliurem. D’aquí la invitació de Jesús: “Veniu a mi els qui esteu cansats i afeixugats, apreneu de mi, perquè sóc benèvol i humil de cor” (Mt 11, 28-29). No és qüestió d’“humiliar-se”, sinó “de fer-se humil”, d’esdevenir “terra fèrtil”. “Benaurets els humils, perquè posseiran la terra”, diu Jesús (Mt 5,5). Posseiran la terra sense posseir-la, perquè ells mateixos s’hauran fet terra.

Sant Ignasi, cap al final de la seva vida, registra en el seu *Diari íntim* un combat de quaranta dies amb Déu a propòsit d’un assumpte de pobresa de la Companyia. El combat no arriba a concloure’s fins que no es rendeix, rendició que apareix amb una peculiar expressió en el *Diari*: la “humilitat amorosa”. Una humilitat plena, que primer està referida a Déu, i que després s’estén a totes les criatures (*Diari Espiritual*, 178-179.182).

Tal com es pregunta Isaac el Siri, “quina criatura no es deixa entendre per l’humil? Qui menysprea un humil, menysprea Déu. Quant més menystingut pels homes és un humil, més estimat és per la resta de la Creació (...). La humilitat és el vestit de Déu. En fer-se home, Déu l’ha revestida”<sup>30</sup>. És a dir, si l’encarnació de Déu passa pel camí de “fer-se humil”, la nostra cristificació és divinització que passa pel mateix moviment d’abaixament, la qual cosa manifesta que la divinització ens revesteix d’un poder que ens desposseeix de tot poder.

## **6. LA TRANSFIGURACIÓ DEL MÓN: COS, MATÈRIA, TÈCNICA I JUSTÍCIA**

*El camí de transformació personal de cadascú implica, també, el camí de transformació de la història i del món. “L’itinerari vers una vida en Déu” és també l’itinerari de tota la Creació, fins que “Déu ho esdevingui tot en tots” (1Cor 15,28).*

*Això implica la incorporació de les diferents dimensions del cosmos: el pla mineral, biològic, psíquic, mental i espiritual. De fet, ja els primers teòlegs del Cristianisme concebien l’ésser humà com a un “microcosmos”. El que volem subratllar és que el pas progressiu de la “carn” (“sarx”), tancada en si mateixa, a l’esperit (“pneuma”), que és tot obertura, tot donació, passant pel psiquisme (1Cor 2,10-15), afecta tota la Creació.*

### **6.1. Els signes de la transfiguració en el cos**

El cos és el “*soma*”, no la carn (“sarx”). L’aparent rebuig de Sant Pau al cos, no és tal, sinó que és contra la *carn*, és a dir, contra les pulsions d’apropiació dels nostres instints, però no contra els instints mateixos, perquè aquests, tal com hem vist a la Primera Part, són també forces dinamitzadores de l’esperit.

Altrament dit, el cos és el “lloc” on es produeix aquesta transformació en la direcció dels instints. El cos està cridat a esdevenir sagrament de la presència de Déu en la persona: “el vostre cos és el temple de l’Esperit Sant; glorifiqueu, doncs, Déu en el vostre cos” (1Cor 6, 19-20). No es tracta de caure en un “culte” al cos, tal com potser està succeint en la cultura contemporània (encara que aquesta reacció sigui inevitable, a causa de l’oblit en què se l’ha tingut durant generacions), sinó d’incorporar-lo en el procés de “cristificació”. Aquí, la saviesa d’Orient té coses a aportar-nos: l’atenció a la respiració, l’equilibri de la dieta, l’ajust de les postures, etc. De fet, cada cop som més conscients que el nostre cos és el lloc on s’inscriu el registre de l’esperit; sovint, les nostres malalties són signes del nostre estat psíquic i espiritual, perquè som una unitat, en graus i manifestacions diverses, de vibracions i d’energia. De tota la nostra corporeïtat, potser sigui la *mirada*, per on més es reflecteix l’estat de la nostra ànima. La mirada és aquella llum que hi ha al darrera dels ulls. Quant més de Llum es torna un ésser, més brillantor pacífica i profunda transparenta el seu esguard. Aquest esguard lluminós, no només mira les persones, sinó també el món.

### **6.2. La tasca mística de la justícia**

La tasca de la Justícia no és altra que la de restablir les relacions trinitàries en el cor del món. És a dir, restablir la reciprocitat plena entre els humans, perquè el *poder* deixi de ser *dominació* per a esdevenir “*capacitació*” de les potencialitats dels altres. L’opció pels pobres és un acte místic, que participa de l’“amor boig” de Déu. Dit altrament, es tracta de participar de la tasca crística de la reconciliació: “En Ell resideix tota la Plenitud i per Ell s’han reconciliat totes les coses amb Ell, pacificant per la sang de la seva creu totes les coses que hi ha sobre la terra i les que hi ha al cel” (Col 1,20). El sentit del nostre existir és incorporar-nos

a aquesta tasca de reconciliació universal. A nosaltres, que “abans erem fills de la ira” (Ef 2,3), “ens ha confiat aquest servei de la reconciliació” (2Cor 5,18).

El treball per la justícia ha de tenir compte de no caure en la temptació de la “totalitat”: tota organització, tot sistema, té el perill de voler dominar el Misteri i posseir-ne la darrera interpretació, a la qual totes les persones s’hagin de sotmetre. Tal ha estat la temptació dels *totalitarismes*. L’alternativa a la *Totalitat* és l’*Infinit* (E. Levinas), és a dir, l’obertura a un dinamisme de relació i de fraternitat, on l’A(a)ltre sempre roman un misteri, és a dir, és *espai sagrat*.

La inspiració mística li és necessària, a la tasca política, tal com la mística necessita encarnar-se en la carn de la política. Tal com ha assenyalat Leonardo Boff<sup>31</sup>, es poden distingir tres graus d’inspiració, en la tasca política: el *terreny tècnic*, on els diferents programes només es diferencien en la forma de gestionar el bé comú; el *terreny ètic*, on les propostes polítiques comencen a tenir personalitat pròpia i són capaces de mirar una mica més enllà de l’immediat; i finalment, hi ha la *inspiració mística* que, quan es dóna, atorga a la proposta política una dimensió de molt més gran abast i molt més radical. La crisi de les alternatives polítiques es deu a la pèrdua de la dimensió ètica i mística de la política.

### 6.3. La transformació de la matèria

La tècnica i la ciència formen part d’aquesta tasca de cristificació de la matèria. Ciència i religió no estan en relació d’oposició, sinó de complementarietat. Després de segles de mútues sospites i desqualificacions (el temps de la Modernitat), anem descobrint que ens necessitem mútuament: la ciència, escrutant el camí, i la religió, indicant-ne l’Horitzó. D’aquí l’ofrena de Teilhard de Chardin, científic, poeta i místic:

“El meu calze i la meva patena són les profunditats d’una ànima vastament oberta a totes les forces que, dins d’un instant, s’elevaran des de tots els punts del planeta i convergiran en l’Esperit (...). Tot allò que augmentarà en el món al llarg d’aquesta jornada, tot allò que disminuirà, és allò que m’esforço de recollir en mi per tal d’oferir-vos-ho; tal és la matèria del meu sacrifici, allò sols que Vós desitgeu”, *La Missa sobre el món*.

Des d’aquesta perspectiva, es pot concebre una successió d’esferes en l’evolució del planeta: en primer lloc, l’aparició de l’*atmosfera*, que va permetre l’origen de la vida; després, l’aparició de la *biosfera*, que va desplegar les diferents formes d’espècies vivents; amb l’aparició de l’ésser humà comença a desenvolupar-se el que s’ha anomenat la *noosfera* (l’esfera del pensament). Avui dia, amb els mitjans de comunicació social i amb Internet, aquesta *noosfera* està gestant una nova etapa en l’evolució de la Terra, l’abast de la qual encara no percebem. De fet, el desenvolupament actual de la *noosfera* és el que està possibilitant la consciència i la realitat creixent de l’“Aldea global”, que inaugura un nou estadi, en la història del planeta. És una oportunitat per a la nostra civilització, i com tota oportunitat, no està pas exempta de riscos.

D’altra banda, des d’un altre ordre de la realitat, la resurrecció de Crist i l’aparició del seu *cos espiritual* (“*soma pneumatikós*” (1Cor 15,44)) va inaugurar el que podem anomenar la *pneumatmosfera*. Aquesta *pneumatmosfera* ha estat introduïda com a llevat en la massa de la història, i fa només dos mil anys que ha començat a fermentar.

Perquè, què son dos mil anys en el conjunt de l’evolució? Si prenem la vida del nostre planeta

(4.500 milions d'anys) i la comparem amb una jornada de 24 hores, podem arribar a les sorprenents constatacions: la vida apareix a les 5 de la matinada (fa 4.000 milions d'anys); fins a les vuit del vespre no apareixen els primers mol·luscs (fa uns 1000 milions d'anys); cap a les 11 de la nit (fa uns 200 milions d'anys) apareixen els dinosaures, els quals desapareixen a les 12 menys vint (fa uns 65 milions d'anys, a causa d'un refredament del planeta), tot deixant el camp lliure pel desenvolupament dels mamífers; els nostres primers avantpassats (*l'homo sapiens*) apareixen en els cinc darrers minuts (fa uns 7 milions d'anys); el cervell es duplica en l'últim minut del dia. L'encarnació del Fill de Déu, "arribada la plenitud dels temps" (Gal 4,4), té lloc en la darrera dècima de segon del darrer segon del dia. Així, doncs, la resurrecció de Crist, que inaugura la Setmana de la Nova Creació, no ha fet més que començar.

Això ens porta a enunciar un darrer aspecte, que és la relació entre l'evolució del cosmos i la història humana (la qual no és més que l'assumpció responsable i conscient d'aquesta evolució, la seva "humanització") amb l'Escatologia.

#### 6.4. Història i escatologia

Davant el misteri de com serà la Fi dels temps, hi ha dues visions contraposades: l'anomenada *visió apocalíptica*, que concep l'arribada dels Darrers Temps com el resultat d'una polarització extrema entre les Forces del Bé i les Forces del Mal, i la *visió utòpica*, la qual concep que el progrés humà culminarà en la Parusia. Amb Teilhard de Chardin, ens inclinem per aquesta segona. No sabem com ni quan es produirà aquesta Plenitud Final, però sembla que, en qualsevol cas, es donarà una conjunció entre continuïtat i discontinuïtat. És a dir, d'una banda, creiem que el desenvolupament ètic, científic i tecnològic del planeta sortirà a l'encontre de la vinguda del Senyor amb l'ascensió de la Història; hi haurà també, però, algun tipus de discontinuïtat, com succeeix amb el nostre cos en el moment de la mort. Dit d'una altra manera, la Parusia –"Vine, Senyor Jesús" (Ap 22,20)– serà el retrobament de tot l'esforç humà amb el fracàs d'aquest mateix esforç.

Acabem el nostre *Itinerari* amb unes paraules que li van se dites a Juliana de Norwich (1343-1416), mística anglesa: "*Totes les coses, siguin quines siguin, acabaran bé*". Una altra vegada li va ser repetit: "Tot serà per bé; tu mateixa ho veuràs. Aquesta és la gran obra ordenada per Nostre Senyor des de tota l'Eternitat, Tresor profundament amagat en el seu Si beneït i conegut per Ell sol. Amb aquesta Obra farà de manera que tot acabi bé, ja que, igual que la Santíssima Trinitat creà totes les coses del no-res, també farà bones totes les coses que no ho són"<sup>32</sup>.

Aquest "*Tot acabarà bé*" de Juliana de Norwich correspon al "Déu que ho serà tot en tots" de Sant Pau (1Cor 15,28). En l'Església Ortodoxa, la fe en que tot, absolutament tot, esdevindrà U amb Déu, s'anomena l'*Apokatastasis*, o "restauració de totes les coses", tal com és anunciat per Sant Pere poc després de Pentecosta (Fets 3,21). En Sant Pau, apareix com a "recapitulació (*anakephalaiosis*) de totes les coses en Crist" (Ef 1,10), l'Alfa i l'Omega de la Creació. Aquesta és la nostra esperança, i l'ànima de la tasca cosmoteàndrica que revela que tot és U, que tots som Ú amb Déu. L'itinerari de cadascú és l'itinerari del Cosmos sencer. Retornem allà d'on havíem sortit, amb la diferència que, si bé al començament teníem una existència indiferenciada en l'Eternitat de Déu, al final del recorregut ens retrobem en Ell plens d'experiència d'amor i de coneixement.



## NOTES

1. Cf. PAUL EUDOKIMOV, *El amor loco de Dios*, Ed. Narcea, Madrid 1990, p. 68.
2. PERE CASALDÀLIGA, *Sonetos Neobíblicos precisamente*, Ed. Nueva Utopía, Madrid 1996, p. 23.
3. *Obras Completas*, Editorial de Espiritualidad, *Subida al Monte Carmelo, prólogo*, 3, p. 173.
4. En l'àmbit de la psicologia transpersonal, es distingeix entre un "emergir" i una "emergència" espiritual. L'"emergir" es dona com un procés lent i paulatí, sense causar trastorns psíquics importants, mentre que l'"emergència" va acompanyada de turbulències psíquiques que poden ser inquietants. Cf. CHRISTINA i STANISLAV GROF, *La tormentosa búsqueda del ser*, Ed. La Libre de Marzo, Barcelona 1998, pp.57-73.
5. Cf. JUAN MARTIN VELASCO, *La experiencia cristiana de Dios*, Ed. Trotta, Madrid 1996, pp. 215-238.
6. H.M. ENOMIYA LASALLE, *Zen y mística cristiana*, Ed. Paulinas, Madrid 1991, pp. 78-100 i 336-389.
7. Cf. JUAN MARTIN VELASCO, op.cit, pp. 29-35.
8. IRINA GORAINOFF, *Sant Serafí de Sarov*, Col. Grà de Blat, Montserrat 1987, pp. 173-179.
9. *Llibre de les Fundacions*, cap.5, 16.
10. Veure obres com: ROBERTO ASSAGIOLI, *Ser transpersonal*, Ed. Gaia, Madrid 1996; V.V.A.A., *El poder curativo de las crisis*, Ed. Kairós, Barcelona 1993; V.V.A.A., *La consciencia transpersonal*, Ed. Kairós, Barcelona 1994; STANISLAV GROF, *Psicología Transpersonal*, Ed. Kairós.
11. Ed. Kairós, Barcelona (1980) 1996, 336 pp.
12. Com un bon exponent d'aquest intent de síntesis, vegi's: JOSEP OTÓN CATALÁN, *El inconsciente, morada de Dios?*, Sal Terrae, Cantabria 2000.
13. *El Medi Diví*, Ed. Nova Terra, Barcelona 1964, p. 100.
14. Cf. ARCHIMANDRITE SOPHRONY, *San Silouan el Athonita*, Ed. Encuentros, Madrid 1996, pp. 187-192.
15. Cf. Ken Wilber, *Proyecto Atman*, pp. 141-144.
16. San Juan de la Cruz, *Obras Completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1993, p. 89.
17. Encoratgem la lectura de *La intuición cosmoteàndrica* de RAIMON PANIKKAR, Ed. Trotta, Madrid 1999.
18. Cf. CARL G.JUNG, *El hombre y sus símbolos*, Ed. Caralt, Barcelona 1984, pp.157-228.
19. TERESA DE JESÚS, *Obras Completas*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 1982, pp.1687-1688.
20. Recomanem el comentari de RAIMON PANIKKAR a aquest poema, a: *La plenitud del hombre*, Ed. Siruela, Madrid 1999, pp.50-61.
21. *Despertar a sí mismo... Despertar a Dios*, Ed. Mensajero, Bilbao 1989, pp.97-98.
22. *La pregària de la granota*, vol.1, Ed. Claret, Barcelona 1997, p. 34.
23. ANÒNIM RUS, *Relats sincers d'un pelegrí al seu pare espiritual*, Clàssics del Cristianisme, 2, Barcelona 1988, pp. 53-54.
24. TEOLEPT DE FILADÈLFIA, *Discurs que mostra l'activitat oculta en Crist*, Col. Clàssics del Cristianisme, n. 50, vol.II, p.493.
25. *Cent consells espirituals*, 6.7.9.14.15, col. Horitzonts 3, Ed. Claret, Barcelona 1981.
26. FRÈRE JEAN, *Hommes de Lumière*, ed. Mame, 1988, p.86.
27. *Oeuvres Spirituelles*, DDD, 1981 Discurs 81,p.395.
28. Vegi's l'excel.lent presentació d'aquesta nova forma de comprendre l'Examen clàssic de consciència en: GEORGE A. ASCHENBRENNER, *Examen del Consciente* (1972), Boletín de Espiritualidad (Buenos Aires, 1976), pp.1-16.
29. En: ARCHIMANDRITE SOPHRONY, *San Silouán el Athonita*, Ed. Encuentro, Madrid 1996, pp.263-265.
30. *Oeuvres Spirituelles*, Discours 20, p.138.
31. Cf. LEONARDO BOFF i F.BETTO, *Mística y Espiritualidad*, Ed. Trotta, Madrid 1996.
32. *Llibre de les Revelacions, a: Dones místiques*. Època medieval, J.J. de Olañeta, Editor, Palma de Mallorca 1996, pp.76-78.

## **BIBLIOGRAFIA**

- BOFF, Leonardo, *El despertar del águila*, Ed. Bonum, Buenos Aires 1999.
- CATALÀ, Toni, *Discerniment i vida quotidiana*, Eides n° 22, Barcelona 1997.
- CLÉMENT, Olivier, *Questions sur l'homme*, Éd. Anne Sigier, Québec, 1986.
- “*Corps de mort et de gloire. Petite introduction à une théopoétique du corps*, Desclée de Brouwer, Paris 1995.
- Aproximación a la oración. Los místicos cristianos de los orígenes*, Ed. Narcea, Madrid, 1986.
- CHÉRCOLES, Adolfo, *La afectividad y los deseos*, EIDES n° 6, Barcelona 1995.
- Dones místiques. Època medieval*, J.J. de Olañeta, Editor, Palma de Mallorca 1996.
- DÜRCKHEIM, Karlfried Graf, *El Maestro Interior*, Ed. Mensajero, Bilbao 1987.
- Meditar, porqué y cómo*, Ed. Mensajero, Bilbao 1989.
- Práctica del camino interior*, Mensajero.
- Experimentar la Trascendencia*, Ed. Luciérnaga, Barcelona 1992, 193 pp.
- EUDOKIMOV, Paul, *El amor loco de Dios*, Narcea, Madrid 1990, 162 pp.
- Les âges de la vie spirituelle*, Desclée de Brouwer, Paris 1964
- GROF, Christina i Stanislav, *La tormentosa búsqueda del Ser*, Ed. La Liebre de Marzo, Barcelona 1998.
- GRÜN, Anselm, *La mitad de la vida como tarea espiritual*, Ed. Narcea, Madrid 1989, 106 pp.
- JOHNSTON, William, *La música callada*, Paulinas, Madrid 1996. “*Teología Mística*, Ed. Herder, Barcelona 1997.
- LAFRANCE, Jean, *La pregària del cor*, col. Gra de Blat, Montserrat (ed. castellana: *La oración del corazón*, Ed. Narcea, Madrid 1996).
- “*Morar en Dios*, Paulinas, Madrid 1996.
- LELOUP, Jean-Ives i Boff, L., *Terapeutas del desierto*, Sal Terrae, Santander 1999.
- MARTIN VELASCO, Juan, *La experiencia cristiana de Dios*, Ed. Trotta, Madrid 1996.
- MATTA EL MESKIN, *Consells per a la pregària*, Gra de Blat, Montserrat 1990, 70 pp. (ed. castellana: Narcea, col. Iconos).
- OTON, Josep, *El inconsciente, morada de Dios?*, Ed. Sal Terrae, Cantabria 2000.
- PANIKKAR, Raimon, *El mundanal Silencio*, Martínez Roca, Barcelona 1999, 174 pp.
- La intuición cosmoteàndrica*, Ed. Trotta, Madrid 1999.
- SOPHRONY, Archimandrite *San Silouan el Athonita*, Ed. Encuentro, Madrid, 1996, 434 pp. (*Escrips Espirituals*, col. Grà de Blat, Montserrat 1982, 69 pp.).
- TEILHARD DE CHARDIN, P. *El medi diví*, Nova Terra, Barcelona 1964, 179 pp.
- WILBER, KEN, *Proyecto Atman*, Ed. Kairós, Barcelona 1996, 337 pp.
- WARE, Kallistos, *El Dios del misterio y la oración*, Narcea, Col. Iconos, Madrid 1997, 203 pp.

---

© *Cristianisme i Justícia*, Roger de Llúria 13, 08010 Barcelona  
Telf: 93 317 23 38; Fax: 93 317 10 94;  
espinal@redestb.es; www.fespinal.com