



EIDES

És possible l'experiència espiritual?

Lluís Ylla

Lluís Ylla. Enginyer agrònom, postgrau en Direcció General i en Formació en ciutadania activa i Doctor en Educació per la Universitat de Barcelona. Ha estat coordinador de cooperació a Amèrica Llatina i director territorial d'Oxfam Intermón, i membre de l'equip de direcció de la Fundació Jesuïtes Educació. Actualment participa en el seminari EIDES de Cristianisme i Justícia. Ha impulsat formacions sobre pedagogia, interioritat i espiritualitat ignasiana.

Aquesta publicació es distribueix gratuïtament. Col·labora i uneix-te a les persones que ho fan possible.

- Bizum codi: 05291
- Transferència: ES23 2100 3205 1225 0002 4607
- www.cristianismeijusticia.net/donatius

Edita Cristianisme i Justícia. Roger de Llúria, 13, 08010 Barcelona
+34 93 317 23 38, info@fespinal.com, www.cristianismeijusticia.net
Imprimeix: Ediciones Rondas S.L. Dipòsit Legal: B 19800-2025
ISBN: 978-84-9730-568-6, ISSN: 2014-6531, ISSN (virtual): 2014-6558
Edició: Anna Barba Codina i Santi Torres
Correcció del text: Núria Garcia Caldés
Maquetació: Pilar Rubio Tugas. Octubre del 2025

ÉS POSSIBLE L'EXPERIÈNCIA ESPIRITUAL?

Lluís Ylla

Introducció	4
Sobre l'experiència, la persona i la nostra manera d'entendre el món	6
Una lenta deriva cap al dualisme	11
La necessitat de perforar el paradigma cos-ment	19
Epíleg	26
Referències	28
Notes	29

INTRODUCCIÓ

*Reconèixer la dimensió espiritual ajuda a viure la plenitud humana.
Amb agraïment a Víctor Codina i a Josep M. Rambla.*

Aquest quadern pretén ser una aproximació als marcs de referència en els quals ens movem, és a dir, les ulleres amb les quals les persones mirem la realitat. Aquestes ulleres condicionen l'experiència, tan humana, que anomenem *experiència espiritual*, altrament dita *experiència de sentit* o *de profunditat*. Les afirmacions que farem es dirigiran a la persona en general, no a les individualitats particulars, on la diversitat de situacions és immensa.

Avisem, doncs, des del principi, que la perspectiva principal en aquestes pàgines serà la perspectiva antropològica. La pregunta que fem, «és possible l'experiència espiritual?», es podria respondre des d'altres àmbits: el de la diversitat religiosa, la filosofia, la teologia, la història, la psicologia, la lingüística, la pastoral, etc. O, fins i tot, des de l'àmbit de la cultura. Malauradament, tampoc no podrem entrar en reflexions que podrien allunyar-nos o desviar-nos del relat que aquí farem, reflexions que en bona part ja s'han fet de manera excel·lent en altres llocs i per diversos autors. Quedarà pendent, doncs, aprofundir en la relació entre aquesta experiència i fenòmens com la secularització i les noves recerques espirituals, la crisi de valors, el paper de les institucions, l'educació de la in-

terioritat o la formació religiosa, per posar-ne tan sols alguns exemples. En poques pàgines viatjarem per molts conceptes i moments del pensament al llarg de la història i de la geografia, i serà impossible fer-hi referència amb precisió. Per això mateix, al final proposarem un seguit de referències bibliogràfiques per a qui vulgui entrar-hi més a fons.

La pregunta sobre si és possible l'experiència espiritual té una resposta immediata: sí, sens dubte. La persona és un ésser que transcendeix constantment els mecanismes biopsíquics. La persona es pot endinsar en un espai d'experiència que podem denominar «espiritual» perquè travessa i excedeix l'àmbit de la materialitat i de la cognició. I això no només es veu des de les religions o la teologia —on la qüestió

sembla una obvietat—, sinó també des de la filosofia, l'antropologia, el món de l'art¹ o l'educació.²

Però respondre només amb aquest «sí» seria una veritat a mitges. O, més ben dit, una afirmació que creiem que deixa d'explicar altres aspectes molt importants. El més important i candent és que, tot i que l'experiència espiritual és inherent a tota persona, la cultura occidental,³ que condiciona la nostra experiència i la nostra mirada a la realitat des de fa segles, ha anat bandejant aquesta possibilitat i l'ha feta més aviat difícil.

La persona vol ser feliç i s'esforça per ser-ho, per estar contenta i viure la vida amb alguna mena de plenitud i complaença que siguin al més extenses i duradores possible. Alhora, la persona se sap fràgil, limitada, efímera, transcendida per les preguntes que un moment o altre es troba al davant. Aquests desitjos i sentiments cadascú els aterra de maneres diferents: per a uns, es tracta de satisfer necessitats bàsiques, tenir seguretat, passar-s'ho bé, no tenir problemes... i així ser feliç; per a d'altres, el desig de felicitat i de plenitud està associat a cerques professionals, intel·lectuals, relacionals, espirituals o explícitament religioses. Diem tot això perquè la pregunta «és possible l'experiència espiritual?» té a veure de manera directa amb l'espai d'experiència que podem viure, que ens donem per viure, que ens permetem viure, i on pretenem dur a terme el nostre propòsit de plenitud, de complaença o de felicitat.

És difícil gaudir de la vida reclosos en un espai que sentim petit, en un ambient que ens ofega i on ens sentim

amenaçats. És més fàcil gaudir-ne si vivim en un espai obert, que podem recórrer, que sentim acollidor, que ens permet anar més enllà del prosaisme del dia a dia. Quin és l'espai on podem, on ens permetem, viure? Quins tipus d'experiència es poden generar en l'espai de la nostra vida?

Partim del pressupòsit que la persona és un ésser per a qui l'experiència espiritual podria ser possible, real i objecte de relat (és a dir, de la qual és raonable parlar-ne). I partim de la idea que això té a veure, no pas amb una felicitat comercial, sinó amb viure més plenament la vida, descentrats de nosaltres mateixos, fent espai perquè l'altre —o l'Altre— hi tingui cabuda.

Aproximar-nos a l'experiència espiritual des de l'antropologia ens permetrà veure la persona en la seva totalitat: aquest «algú» fràgil i efímer que busca, que es pregunta, que viu l'alegria dels assoliments i el dolor de les pèrdues i de la soledat, que se sent sobrepassat i es queda sense respostes.

Amb aquest plantejament potser descobrirem nous matisos a preguntes com: per què pretenem enfocar qüestions importants només des de la raó?; d'on provenen les nostres alegries i tristesses?; per què hi ha tantes buidors existencials en adults i joves?; perquè ens costa reconèixer tot allò que no és explicable científicament? En l'àmbit religiós, alhora, aquestes línies ens despertaran més preguntes —i algunes respostes—: per què augmenta la recerca espiritual?; per què costa parlar de Déu?; per què en alguns entorns cristians no reconeixem Jesús com a Crist?; en què consisteix el discerniment espiritual?, etc.

SOBRE L'EXPERIÈNCIA, LA PERSONA I LA NOSTRA MANERA D'ENTENDRE EL MÓN

Abans de respondre la pregunta que propulsa el quadern, farem una sèrie d'aclariments terminològics.

Què entenem per «experiència espiritual»?

Experiència

Fem usos molt diversos del terme «experiència». «Experiència» pot fer referència al saber fruit d'un hàbit repetit (per exemple, hi ha persones amb molta experiència en alguna cosa). Però «experiència» pot significar també allò que hem conegut perquè ho hem viscut, no perquè m'ho han dit o ho he llegit. En aquest sentit, parlem d'«experiència» per indicar un conjunt de sensacions i reflexions associades. «He experimentat por», així, s'entén com a equivalent a 'he sentit por', sense distingir gaire si es tracta de pensaments, emocions, sentiments poc rellevants o, al contrari, sentiments que ens signifi-

quen alguna cosa especialment important. Per això, algunes persones distingeixen entre *experiències* en plural –en fem moltes i diferents, passatgeres, que oblidem o que no ens deixen cap empremta particular– i *experiència* en singular, per indicar alguna cosa que ens afecta de manera més permanent (experiència d'amistat, d'alegria, de dolor...). Fent referència a coses que vivim, a vegades distingim entre «vivència», que seria allò més sensitiu o emocional, i «experiència», per referir-nos a allò que ens ha influït, ens ha marcat i s'ha quedat dins nostre.

Finalment, «experiència» fa referència també al coneixement de l'essència d'alguna cosa, és a dir, d'alguna cosa especialment important pel que és i pel que significa. El terme l'associem, potser avui més que en altres èpoques,

a garantia d'autenticitat, a una manera de subratllar que 'jo soc qui ha conegut de primera mà aquesta cosa significativa'. Com hem vist, el concepte s'acostuma a utilitzar en un sentit molt ampli i sovint quasi es confon amb «coneixement».

Des d'una perspectiva històrica, trobem que no sempre s'ha emprat aquesta paraula i encara menys associada a l'adjectiu «espiritual». A la Bíblia gairebé no hi és present. Ignasi de Loiola, en els *Exercicis espirituals*, es referirà a un «coneixement per experiència» [EE 176]. Més endavant, en el reconeixement d'allò que ens enganya internament, apunta dos adjectius de l'experiència que ens permetran parlar d'una «experiència espiritual»: «coneguda» i «notada» [EE 334]. Ignasi entenia aquesta experiència espiritual com un «coneixement concret i viscut del misteri de Crist».⁴

Força més endavant en els segles, el personalisme integral s'ha preocupat per definir millor aquesta paraula, en fer de l'experiència *integral*—experiència que és sensible i alhora intel·lectual (no la raó sola o les dades externes)— la fonamentació del coneixement, que és alhora objectiu i subjectiu⁵.

Per acabar, per pensar el terme, ens pot ajudar distingir entre «experiència *objectiva*»—constatació no compromesa, que podem repetir, com la científica, empírica, objectivable— i «experiència *subjectiva*»⁶—que implica el compromís del subjecte que experimenta, per la qual cosa porta una marca individual i no es pot separar de la persona que la viu—. Algunes de les nostres experiències, i sovint les més importants, corresponen a aquesta experiència subjectiva.⁷

Espiritual

«Espiritual» és, en primer lloc, un adjectiu qualificatiu que indica 'allò que pertany a l'esperit'.

La paraula «esperit», al seu torn, referida a la persona i a la seva acció, s'esmuny dels intents de traduir-la. El seu significat com a 'allò oposat a la matèria' en dificulta la definició. En diferents cultures diem «esperit» a coses diferents. Sovint trobarem que la paraula «esperit» s'utilitza amb un sentit genèric: 'ànim, actitud'—esperit de grup, esperit valent—, 'essència'—l'esperit d'un text—, i també com a sinònim de ment o d'ànima.⁸ Les traduccions entre llengües europees afegeixen encara més confusió a la comprensió d'aquesta paraula.⁹ A vegades també trobem la paraula «esperit» com a sinònim d'ànima, per fer referència a una dimensió¹⁰ essencial de la persona, és a dir, que té entitat per si mateixa, que no és un qualificatiu o un complement o una extensió d'alguna altra dimensió de la persona. Aquesta comprensió del terme serà important per la nostra reflexió.

Anem ara a l'adjectiu. Podem qualificar com a «espiritual» allò que és invisible en oposició al que és visible; intangible en relació amb allò tangible, inaudible en oposició a audible, incorpori vers allò corpori. «Espiritual» pot ser allò que no es pot agafar (per exemple, l'exercici del record), allò que no es pot verificar amb els sentits, o que no es pot sospesar amb eines de mesura, com la qualitat d'una experiència.

«Espiritual» pot caracteritzar el que abans hem denominat «experiència». Estaríem utilitzant «espiritual», doncs, com allò propi de l'esperit, entenent

l'esperit com a dimensió essencial de la persona.

L'experiència espiritual, una experiència possible

Entenent per «experiència» allò que vivim de manera significativa –que no sols ens passa, sinó que ens traspassa–, i entenent per «espiritual» allò que vivim i que tanmateix no queda ben encabit en l'experiència del que toquem, pensem o expliquem, podem dir que l'experiència espiritual és possible. Alguns la viuran de manera espontània; d'altres, fruit de l'esforç i l'aprenentatge; i hi ha qui en prescindirà. La vivim més o menys, però la potencialitat hi és present.

Amb l'experiència espiritual la persona habita més a pleret en el territori de la seva humanitat. Reconèixer en la pròpia vida una dimensió així ens ajuda a recórrer més a fons el territori de sempre: és aquí on aquelles experiències que balbucegen entre els conceptes clars i distints de la matèria (allò que toquem, pensem, mesurem) prenen espai: allò que no sabem dir, allò per al qual ens falta paraules, allò que ens emociona i sorprèn... La lògica de la gravetat i de la ment, tan útil en el terreny de la matèria i del pensament, no escau en aquest terreny més aviat silenciós. Aquí, el prefix privatiu s'hi adiu millor: *inaudit*, *inefable*, *inexpres-sable*, *indeduïble*, *invisible*...

La nostra cultura dual, que nega veritat al que defuig la materialitat i la racionalitat, s'hi referirà com a fantasies, imaginacions, invencions de la subjectivitat, dèries... És el que ha de dir, perquè, en efecte, l'experiència ha escapat a la seva lògica.¹¹ Les persones

que som filles d'una cultura dual, en el dia a dia de la vida que ens ocupa i ens estira des de moltes bandes, no és estrany que perdem de vista aquesta dimensió espiritual. I és que aquest aspecte té poc reconeixement en la cultura, no és moneda de canvi en les transaccions habituals. Però quan hom s'atura, o quan la vida ens atura, la descoberta d'alguna cosa que s'esmuny de la constatació empírica i de la conceptualització sura i torna a fer-se present en el nostre interior silenciós. Com hem dit, en tota experiència humana la dimensió espiritual hi és present i travessa tot el nostre dia. En alguns moments, a més, aquesta presència és particularment rellevant: en l'agraïment, en el perdó, en l'amor, en la presència de persones, en el silenci, en la pregària, en la contemplació de la bellesa, en la celebració, en l'astorament, en la consciència i el penediment per haver fet mal, en moments de gaudi, de dolor, de consciència de la finitud i de la limitació.

Seria una contradicció, després del que hem dit, pretendre destriar allò espiritual del que no és espiritual en aquestes experiències. Tot està present en tot, tot es viu en la unitat del que soc, per més que en cada cas alguns aspectes quedin més accentuats.

Dimensions de la persona

Al llarg de la història i en totes les cultures les persones ens hem fet preguntes: Què som? Per què existim? Per què emmalalteixo? Què és la mort? Com entendre el que ens passa? Per què tenim por? Dels pobles mesopotàmics a l'Antiga Grècia, passant per

poblacions de tots els continents, s'ha parlat d'allò més bàsic, més essencial: cos, ànima, ombra, alè, esperit, aura, energies, ment... La llista seria infinita. I per cada un d'aquests termes s'han creat relats i mites amb la intenció de desentranyar el misteri de l'ésser humà. A la cultura occidental, vam encunyar, amb aquesta finalitat, els conceptes «cos», «ànima» i «esperit». Més endavant hi entrarem.

Ara, per parlar d'allò més essencial que ens constitueix i que podem experimentar, ens pot ajudar endinsar-nos en les dimensions essencials de la persona: la dimensió de la gravetat, la dimensió de la cognició i la dimensió del sentit.

Dimensió de la gravetat

Una primera dimensió personal és la vivència, immediata i espontània, d'allò que és material, físic, moviment: el cos que respon al *logos* de la gravetat i de la mesura. És el que es pot tocar, veure, oïr, gustar, agafar, desplaçar. És l'àmbit d'allò que es pot percebre per mitjà dels sentits, de la realitat empírica, del que expliquen les lleis fisicoquímiques, de la biologia i la fisiologia. Els verbs «tenir» i «posseir» trasllueixen aquesta lògica de la constatació.

Dimensió de la cognició

En segon lloc, tenim la gran dimensió del que és cognitiu, psíquic, mental. És la dimensió del que tradicionalment anomenem «ànima»; d'altres, però, ho anomenen «ment» i en altres llengües, «esperit». Aquesta dimensió abasta el pensament, les funcions i potencialitats

psíquiques de la consciència, la memòria, la imaginació, la reflexió, les emocions, les intuïcions i els somnis, així com l'activitat psíquica inconscient. Respon a la lògica analítica i sintètica, la de la racionalitat, la causalitat, la descripció, la interpretació i l'argumentació. Podem descriure el que passa en aquesta dimensió, intentar objectivar-ho i, avui dia, observar-ho amb tècniques de monitorització cerebral. Aquest és l'àmbit del jo que busca viure, satisfer les necessitats físiques i psíquiques, defensar-se, protegir-se; l'àmbit de l'energia vital, que es condueix amb la cultura i la moral. A més de «tenir» i «posseir», aquesta lògica de la ment s'expressa amb el «fer», «saber», «conèixer» o «controlar».

Dimensió del sentit

La dimensió del sentit fa referència a un sentir profund, a sentiments que es viuen al costat del que és psíquic i mental, però que ho depassen. És un terreny on fàcilment ens quedem sense paraules, sense mesures, sense raonaments. També podríem dir-ne «dimensió del que és meravellós», de la sorpresa i l'estranyesa.¹² Aquí la «lògica» és la del silenci,¹³ de l'«ésser» i de l'«estar».

Vivim, sentim, entreveiem, descobrim vestigis agradables, quietes, trasbalsadors o dolorosos, però no ho podem demostrar ni els podem posseir. Que allò que és misteriós per a la raó formi part de la nostra vida assenyada, raonable, és una ampliació del nostre espai d'experiència de la gravetat i de la cognició; és habitar més plenament en el que som. Ho anomenarem profunditat, consciència profunda, ment,

ànima o esperit.¹⁴ O, simplement, cor. En tots els casos, tota explicació o intent d'anomenar resulten inadequats. La dimensió del sentit és l'àmbit que ens unifica i que ens pot fer sortir del centre al qual la gravetat i la cognició ens empenyen a situar-nos.

Els marcs de referència viscuts i compartits

La mirada que tenim, que portem de casa, condiciona el que veiem i el que podem veure. No existeixen mirades objectives o neutres que mirin una realitat objectiva i neutra. Parlar de mirada és parlar dels filtres, les ulleres, els *a priori*, els implícits amb els quals mirem el món, tot i que moltes vegades no els haguem escollit i que ni tan sols ens n'adonem. Mirar és seleccionar i prioritzar i, en un segon moment, interpretar, descriure o posar nom. En aquest sentit, quan parlem de marcs de referència no estem parlant de veritats, sinó de convencions.

Els grups humans tenim marcs de referència compartits que ens afecten en moltes dimensions de la vida diària. Cada època té el «creïble disponible», la «racionalitat disponible»,¹⁵ el seu repertori de paraules i d'experiències disponibles. Aquests marcs no els pensem ni els anomenem; simplement els vivim. És allò que considerem «normal», quasi –podríem dir– evident. És l'aire que es respira: els horitzons pro-

fessionals, els costums alimentaris o de vestir, els rols de gènere, com vivim el naixement i la mort, què posem en els habitatges, els fonemes que som capaços de distingir, etc. Hom no té perspectiva del marc de referència des de dins, sinó que només s'adona del caràcter relatiu per la recerca personal, perquè d'altres en converses o lectures el fan pensar, o, especialment, quan es troba amb persones d'altres grups humans o quan aquest marc entra en crisi.

D'aquests marcs de referència n'hi ha de més externs a nosaltres mateixos, que canvien amb informació i formació, i canviar-los és com canviar la roba; i n'hi ha que són més difícils de canviar, perquè els portem «tatuuats». Entre els marcs de referència compartits i que portem «tatuuats» hi ha la *imatge antropològica primordial*,¹⁶ que ens indica el que la majoria de persones en un lloc i moment determinats entén per allò que és essencial de la persona, és a dir, allò que, si no hi fos, ens faria deixar de ser persones.

Resseguint el que diferents cultures al llarg de la història han reconegut com dimensions essencials que viu la persona, hi trobem el que abans hem denominat *dimensió de la gravetat*, *dimensió de la cognició* i *dimensió del sentit* –aquesta última també denominada espiritual, o de la profunditat o la que no queda encabida en les dues anteriors.¹⁷ Cadascuna d'elles amb la seva «lògica».¹⁸

Si resseguim la història, podem trobar com les tres dimensions de la persona hi han estat presents i han anat evolucionant, especialment a Occident, en un llarg camí cap a la consolidació del dualisme.

La pluralitat de dimensions

A l'Antic Egipte es parlava de les vuit dimensions de la persona; en l'hinduisme, se'n mencionen quatre, i els ioruba de Nigèria en compten cinc. A l'Antiga Grècia, on es teoritzà sobre el monisme materialista i el dualisme cos-ànima, hi trobem presents les tres dimensions anteriors, recollides com a *soma*, *psyché* i *nous*, que tenen certa equivalència amb el que hem denominat cos, ànima i esperit.¹⁹ També dins la comprensió unitària de la persona que té el món bíblic, hi trobem una diversitat de dimensions que s'expressa en termes com *basar* ('carn'), *leb* ('cor'), *nefesh* ('gorja, ànima') i *ruah* ('alè, esperit'), entre d'altres. El mateix passa en el món romà. Per a Virgili, Horaci, Ovidi i Sèneca,²⁰ *corpus*, *anima* i *spiritu* són termes familiars. No és estrany

que en el segle primer després de Crist aquesta concepció ternària s'estengués per tota la Mediterrània. Tot i que, com digué Festugière, «aquesta tricotomia és més vella que Plató».²¹

Els textos del Nou Testament no tenien cap pretensió de fer una sistematització antropològica ni assolir la precisió semàntica, així que tots aquests termes hi són usats amb flexibilitat. Sí que hi ha l'interès per transmetre la concepció de la persona bíblica com a unitat, expressada bé en tres dimensions: cos (*soma*), ànima (*psyché*) i esperit (*pneuma*); o bé com a dualitat: carn (allò que viu, *sarx*) i esperit (*pneuma*), i fent referència al cor (*kardia*). La quantitat de cites en què trobem aquests termes és enorme:

Feliços els pobres en l'esperit [*pneumati*] (Mt 5,3); Jesús tornà a cridar

amb tota la força, i va exhalar l'esperit [*pneuma*] (Mt 27,50); Veltreu i pregueu, per no caure en la temptació. L'esperit [*pneuma*] de l'home és prompte, però la seva carn [*sarx*] és feble (Mc 14,38); Déu és esperit [*pneuma*]. Per això els qui l'adoren han de fer-ho en Esperit [*pneumati*] i en veritat (Jn 4,24); La multitud dels creients tenia un sol cor [*kardia*] i una sola ànima [*psyché*] (Ac 4,32); Que el mateix Déu de la pau us santifiqui plenament i conservi totalment irrepreussibles el vostre esperit [*pneuma*], la vostra ànima [*psyché*] i el vostre cos [*soma*] per al dia de la vinguda de nostre Senyor Jesucrist (1Te 5,23).²²

Aquesta perspectiva més unitària i simbòlica, corresponent als primers segles del cristianisme, a poc a poc entra en contacte amb una perspectiva platònica, neoplatònica i aristotèlica més especulativa i analítica que es va estenent per tota la Mediterrània. La gran efervescència cultural, ideològica i religiosa del moment propicià que es desenvolupessin el que històricament s'han descrit com a tergiversacions del missatge original: les heretgies. D'aquí el gran esforç que va suposar per als primers concilis ecumènics arribar a una formulació de la fe cristiana que fos fidel al missatge dels apòstols.

La consolidació del dualisme

La gran obra filosòfica i teològica de sant Ireneu de Lió (s. II-III dC) es titula, precisament, *Contra els heretges*. Ireneu, proper a la mentalitat de l'època de Jesús i dels apòstols, és el primer gran teòleg del cristianisme que viu en

el món multicultural de l'Imperi romà. En el debat amb el gnosticisme, tendència creixent en el moment que oposa esperit a ànima-cos i nega el sentit unitari de la persona, Ireneu defensa, com fan posteriorment altres autors cristians, que no hi ha una dimensió espiritual separada, un pur esperit: la persona és la unió de l'ànima, receptacle de l'esperit, amb la carn, plasmada a imatge de Déu.²³ L'esperit humà no és quelcom distint, separat, que ja estava salvat per naturalesa, com afirmaven els gnòstics. Més tard, també Agustí (s. IV-V), en debat amb els apol·linaristes —que neguen que Jesucrist hagués assumit la dimensió de l'esperit—, afirma la unitat de les tres dimensions.

Aquesta insistència en la defensa de la unitat de la persona, inclosa la dimensió espiritual, explica la resposta del Concili de Nicea (325), que s'endinsa en la naturalesa del Fill, Jesucrist.

Possiblement, la insistència en la unitat de la persona en Jesucrist, i la confusió provinent de la filosofia que va portar a entendre el caràcter ternari dels grecs (*soma*, *psyché* i *nous*) com a 'cos', 'ànima' i 'ment o intel·ligència' (i no pas *nous* com a 'esperit'), podria explicar, especialment a l'Occident cristià, que de mica en mica es deixés de parlar d'esperit referit a la persona, i el terme «esperit» minvés en la tradició cristiana i en la cultura general. La distinció tricotòmica es va reduir a la dualitat,²⁴ i la dimensió espiritual, sempre present en la vida de tota persona, quedà sobreentesa pel que fa al llenguatge, fins al punt que en la litúrgia catòlica es parlarà de la persona només com a cos i ànima.

Un darrer matís. Les comprensións teològica i antropològica van

relacionades. És així que a l'Imperi Romà d'Orient i a l'Occident es van desenvolupant dues sensibilitats cristianes amb comprensions diferents de la dimensió de l'esperit. Mentre que a l'Orient la dimensió espiritual estarà més present en la vida personal i la litúrgia, a Occident aquesta dimensió quedarà més implícita. No és estrany que, en el transcurs de la història, l'Església d'Orient hagi retret a l'occidental la menor importància que dona a celebracions com la Pentecosta o a la festa de la Transfiguració.²⁵ En aquest sentit, el cisma d'Orient (1054), a més de tots els aspectes teològics i polítics que en formen part, és l'expressió d'un missatge antropològic. L'Esperit Sant que prové del Pare i del Fill (*filioque*), afirmació romana en contra de Constantinoble, deixa la dimensió humana de l'esperit més relativitzada que a Orient, on el Fill i l'Esperit provenen del Pare. Això es traslladarà a la litúrgia, a l'art, a l'espiritualitat, a la vivència dels símbols...

La progressiva desaparició de l'esperit

El que Jesús va significar per als primers cristians va introduir a la societat i a la cultura una gran singularitat i novetat antropològica. No devia ser fàcil per a ells expressar la gran magnitud del que havien viscut, i a poc a poc anaven formulant allò que entenien. Com hem dit, el debat teològic dels primers segles, amb heretgies i concilis ecumènics, sobre la humanitat i divinitat de Jesús, sobre la Trinitat i la divinitat de l'Esperit (debat *filioque*) havia estat molt més que un debat teològic entre-

llaçat amb qüestions de poder. Era, al mateix temps, un debat antropològic intens. En el cristianisme i la cultura occidental el resultat va ser l'atenuació en el llenguatge, i de retop en l'experiència, de la novetat antropològica de Jesucrist, recollida en les afirmacions cristològiques dels primers concilis ecumènics. En la cultura això va suposar la pèrdua de comprensió de la dimensió espiritual i la circumscripció de l'experiència humana en la dualitat cos-ànima, que acabà reduïda a cosment quan el racionalisme va emfatitzar la dimensió racional de l'ànima.

Al final del període romà, a començaments de l'Edat Mitjana, autors com Boeci (s. v-vi) o Isidor de Sevilla (s. vi-vii) fan servir els termes *animus* i *mens*, i el terme grec *pneuma*, en llatí *spiritus*, referit a la persona ja no hi apareix.

Tomàs d'Aquino (s. xiii), una persona profundament espiritual, farà una elaboració extensa i profunda de tot el saber teològic i filosòfic, i rellegirà el pensament d'Aristòtil i Plató amb perspectiva cristiana. El seu pensament, com bé se sap, ha influït profundament el pensament europeu posterior en tots els àmbits. En el *Tractat de l'home* refermarà la comprensió de la persona com a ànima i cos, on l'ànima és el «principi de l'operació intel·lectual». En aquest sentit, defensarà l'espiritualitat i corporeïtat essencials de l'home i la seva unitat, però parlarà de l'ànima humana com a principi intel·lectiu i incorruptible;²⁶ es referirà a l'ànima racional i intel·lectiva com a «forma del cos», i distingirà entre «ànima sensitiva» i «ànima intel·lectiva». L'esperit, per a Tomàs d'Aquino, un cert cos subtil és el mitjà d'unió entre el cos

i l'ànima.²⁷ Però per a ell, «ànima» és el terme principal per referir-se a la dimensió espiritual de la persona. Amb Tomàs d'Aquino es consagra la comprensió dual de la persona com a cos i ànima (sens dubte espiritual) i que l'escolàstica, en els segles posteriors, entendrà a tota la cultura occidental. Així seguirà en els segles següents en el món religiós i civil fins a la modernitat.

Per bé que la referència a l'esperit apareix ací i allà d'ara en endavant, la comprensió de la persona com a cos i ànima esdevindrà el més comú. Les obres de la literatura, potser més descriptives de la vivència de les persones que els assajos de teologia i filosofia, ens ho mostren. Així ho podem veure a *La Divina Comèdia* de Dante, al *Llibre de l'Amic i l'Amat* de Ramon Llull, a *El Quixot* de Miguel de Cervantes o en el teatre de Shakespeare.

Precisament, aquesta manera de comprendre la persona com a cos i ànima exclusivament és la que tindran els iniciadors del pensament científic, de l'empirisme i del racionalisme. Entre ells, René Descartes ocupa un paper destacat, ja que va contribuir intel·lectualment a afermar el marc de referència dualista (cos i ment) que deixaria amb poc espai vital la dimensió espiritual de l'ànima. Ell mateix escriu en la *Segona Meditació metafísica*: «No soc sinó una cosa que pensa, és a dir, un esperit, un enteniment, o una raó»;²⁸ i, en la *Sisena Meditació*, en diferents llocs parla d'esperit o ànima com a sinònims.²⁹ Més endavant, en les *Respostes de l'autor a les sisenes objeccions*,³⁰ en trobar-se amb certa incomoditat a l'hora d'identificar la funció del pensament amb l'ànima, denomina «esperit» la clàssica funció racional de l'ànima,

i afegeix: «No considero l'*esperit* com una part de l'ànima, sinó com aquesta ànima sencera que pensa».³¹ Però en una cultura en què la persona era entesa com a cos i ànima, en assimilar «esperit» a la funció racional es redueix allò espiritual al que és psíquic,³² i el terme «esperit» s'acaba entenent com a 'ment'.

Cos i ment, el gran paradigma occidental

A partir de Descartes, la comprensió de la persona com a cos i ment es converteix en el gran paradigma occidental i la trobem subjacent en moltes obres filosòfiques fins a l'actualitat.³³ La Il·lustració estén el reconeixement de la racionalitat i d'allò empíric com a criteris de veritat i de realitat, relativitzant o rebutjant allò metafísic i tot allò que no pugui ser objecte d'explicació racional. El positivisme del segle XIX portarà encara més lluny aquestes conviccions exaltant els fets contra les idees, allò experimental i pràctic contra allò teòric, les lleis físiques i biològiques contra les construccions filosòfiques. La suma dels dos moviments constituirà la *forma mentis* de la societat burgesa i industrial que es consolida a Europa a la segona meitat del segle XIX³⁴ i s'estén fins avui en tot allò que qualifiquem d'«Occident», amb totes les variacions i excepcions d'un món globalitzat i extremadament canviant.

L'etapa del Romanticisme, segons com, la podem entendre com una rebel·lió davant de la raó i un ressorgiment d'anhel·ls d'infinitud i d'eternitat. «Alguns romàntics van intentar satis-

fer aquest anhel mitjançant la fe, altres amb el sentiment, altres amb la fantasia o la intuïció». ³⁵ Hi trobem una expressió del que no és racional de l'ànima i de la dimensió espiritual. Però això succeeix enmig del gran corrent de desenvolupament de la ciència, que de manera molt independent de les creences religioses i seguint l'impuls que prové de la Il·lustració, de l'evolucionisme darwinian i de les investigacions en les ciències naturals, cada cop més equiparava l'ésser humà amb l'animal. L'ànima era una cosa pròpia de tot animal –no és concebible l'ànima insubstancial dels cartesians– i no era més que un principi o força intrínseca de moviment a l'interior dels cossos o una part material sensible del cervell.

També al segle xx, des de la filosofia analítica i del llenguatge, s'aboquen afirmacions que tanquen l'espai del món real: «Totes les proposicions que no es puguin reduir a empíriques o tautològiques s'han de considerar sense sentit. [...] les proposicions de l'ètica, de la religió, de l'art o de la metafísica, en no versar sobre matèria de fet ni ser reductibles a tautologies, no tenen sentit». ³⁶ Ho resumeix bé l'expressió de Wittgenstein: «d'allò de què no es pot parlar, cal guardar-ne silenci».

Les ciències humanes, especialment la psicologia i l'antropologia del segle xx, han reclamat una superioritat respecte de la filosofia i la religió per interpretar la totalitat de l'ésser humà. La psicologia, que neix de la filosofia i agafa embranzida pròpia amb plena autonomia, es convertirà en la gran ciència de l'ànima, *psyché*, però d'una ànima que ja és, bàsicament, ment. Aquestes ciències han estès la comprensió de l'ésser humà com a duali-

tat cos-ànima, ³⁷ que s'ha convertit en cos-ment o cos-psiquisme, o simplement com a ésser biopsíquic i social. En aquest context cultural, la paraula «esperit», que apareix algunes vegades en llengües europees, sovint s'entén com a ment. ³⁸

Aquesta perspectiva també s'ha estès geogràficament els darrers segles de la mà de l'expansió colonial, dels intercanvis comercials, d'un model econòmic dominant i de la tecnologia. Han estat, sobretot, la ciència i la tecnologia les que han contribuït d'una manera més clara a expandir el model dual.

Arribem doncs als nostres dies, certament multiculturals i plurals, però amb un marc de referència antropològic dominant. La persona s'entén i es viu com a cos i ment, i així s'organitza la cultura i la vida d'Occident.

L'expulsió de l'esperit i l'esfondrament de l'ànima

La globalització sempre s'ha associat a l'economia i el comerç, però també ho ha estat –i molt profundament– de la cultura i del paradigma dualista. La visió científica de la modernitat occidental s'ha presentat com l'únic marc de referència possible.

Segurament no podem culpar el reduccionisme del paradigma dualista de tots els malestars del nostre món. Però sí que es pot afirmar que la reducció de tota l'experiència humana al marc del cos i de la ment ha encongit dràsticament l'espai de vivència on sentir, viure i desenvolupar-se.

En afeblir-se l'àmbit de la *lògica del silenci*, l'experiència humana s'ha traslladat exclusivament al terreny de

la satisfacció de necessitats, de l'afirmació del jo, del tenir, del fer i del saber. I quan experimentem els límits o mancances en tot això, no és rar que aparegui el sentiment d'ofec i absurd de la vida. Ja no queda espai per a la gratuïtat, per a l'inèdit, per a la sorpresa, per al misteri, per a la fe. La persona queda fàcilment reduïda a objecte amb subjectivitat psíquica, però sense profunditat transcendent. En relació amb el cos, s'imposa el tenir. En relació a la ment, s'imposa també el tenir i, a més, el controlar—cosa sempre difícil perquè en el terreny de la ment les coses ens apareixen amb ambigüitats, incerteses, ambivalents i inestables.³⁹ Aleshores, quan el tenir no assoleix el que voldríem i els imprevistos i malestars de la vida fan trontollar el control, s'hi instal·la més fàcilment el nihilisme. No hi ha expectatives quan la lògica de la raó acosta els límits que a vegades la vida ens imposa. Què fer? La desesperació, l'absurd, les conductes de risc; l'absència de consol, la buidor; les autoagressions en totes les seves formes—fins al suïcidi—; les agressions als altres, etc. Tot plegat apareix més fàcilment quan no podem atorgar la possibilitat d'un àmbit de realitat que transcendeixi la lògica de la gravetat i de la raó.

Aquest reduccionisme dualista també influència els valors i els comportaments ètics. No té a veure això amb com tractem les persones grans, acollim els immigrants o ens relacionem amb les persones pobres o amb els malalts?

El Vaticà II ho va expressar molt bé: «De fet, els desequilibris que fatiguen el món modern estan connectats amb aquest altre desequilibri fonamental que enfonsa les seves arrels en

el cor humà» (*Gaudium et Spes*, 10). L'ànima s'ha esfondrat i ha quedat reduïda a ment, i la dimensió espiritual ha estat expulsada de la cultura.

Clams per l'esperit

La dimensió espiritual present en tota persona demana ser viscuda encara que la cultura no la reconegui amb prou claredat o, fins i tot, la negui. Hi ha nombrosos exemples al llarg de la història d'aquesta recerca personal en l'àmbit espiritual fora dels marcs del seu temps: sant Bonaventura, Hildegarda de Bingen, el Mestre Eckhart, Caterina de Gènova, Ignasi de Loiola, Teresa de Jesús, Joan de la Creu,⁴⁰ etc. També, més propers a nosaltres, trobaríem persones com Olivier Clément, Leonardo Boff, Antoni Tàpies, Albert Einstein, Edith Stein, Victor Frankl, Etty Hillesum, Henri de Lubac, Charles Taylor, Simone Weil, Raimon Panikkar, Madeleine Dêlbrel, Ken Wilber, George Steiner... Persones que han apel·lat a aquesta tercera dimensió que hem convingut a denominar «espiritual». Totes elles aporten exemples de la insuficiència del llenguatge cos-ànima a l'hora de reconèixer i anomenar la profunditat de l'experiència humana i religiosa. A continuació, en desenvoluparem alguns a manera d'exemple.

El 1932, Edith Stein, essent professora de l'Institut de Pedagogia científica de Münster, va fer un curs sobre *l'Estructura de la persona humana*. Seguint el mètode fenomenològic, desenvolupà el significat de l'ésser humà amb el desig d'aportar fonamentació antropològica als educadors. Partint de

la filosofia tomista i aristotèlica, forçada amb la terminologia i els conceptes i distingí en l'ànima humana (*psyché*) l'enteniment, la dimensió racional i la dimensió espiritual (*intellectus, mens i spiritus*, traduïdes totes de forma equívoca per «esperit»). Stein, així, mostrà una visió unitària tridimensional de l'ésser humà: cos, ànima i esperit, no com a estats superposats, sinó com a dimensions que defineixen la globalitat del seu ésser.⁴¹

També el teòleg alemany Karl Rahner, en un moment de forta crisi cultural, política i filosòfica a Europa, al llindar de la Segona Guerra Mundial, i en un context cultural en què la comprensió dual de la persona s'afirmava amb força en la filosofia, va elaborar una tesi titulada *Esperit en el món*.⁴² Davant del pensament modern, que havia posat en dubte la possibilitat del coneixement metafísic i transcendent, Rahner sostingué que l'enteniment humà té una estructura transcendental i que l'experiència humana sempre té la possibilitat de fer una experiència espiritual, d'obertura al que és diví. Aquesta comprensió de l'ésser humà obert a la transcendència la desenvoluparà més endavant amb les reflexions sobre l'estructura antropològica espiritual.⁴³

Al cap d'un temps, Raimon Panikkar, en la introducció al primer volum de les obres completes,⁴⁴ escriu:

La mística representa la tercera dimensió que no només dona relleu sinó també vida a totes les pàgines que seguiran. Reduir l'existència a allò que capten els sentits o la raó redueix l'home a una espècie més entre els diversos éssers vius: l'animal racional. Com direm insistentment, la vida humana

(ζωή, *zōē*) no és la vida biològica (βίος, *bios*) de l'home.

I afegeix:

La mística no és una especialització (característica del pensar occidental modern), sinó una dimensió antropològica, una cosa que pertany al mateix ésser humà. Tot home és místic, encara que sigui en potència. Per això, l'autèntica mística no deshumanitza. Ens fa veure que la nostra humanitat és més (no menys) que pura racionalitat.⁴⁵

Finalment, també l'Església catòlica ha maldat, a partir de Joan XXIII i especialment dels tres darrers papes, Joan Pau II, Benet XVI i Francesc, per exposar una antropologia ternària en què la dimensió espiritual, denominada «cor», «esperit», «centre més íntim», aparegui al costat de les formulacions dogmàtiques de cos i ànima. El *Catecisme de l'Església Catòlica* de 1992 mostra tímidament el desig de reconèixer de manera més explícita la dimensió espiritual de la persona, una dimensió que costa d'encaixar amb les formulacions dogmàtiques i filosòfiques encunyades a l'Edat Mitjana.⁴⁶ El «déficit pneumàtic» en la vida de l'Església i de la teologia⁴⁷ troba el seu contrapunt en l'antropologia: la comprensió de la persona com a cos i ànima avui no ha d'impedir reconèixer la realitat integral de la persona, que no pot quedar restringida a la vella formulació escolàstica. Parlant del cor humà com a expressió de la profunditat de la vida, el papa Francesc escriu: «Aquest nucli de cada ésser humà, el seu centre més íntim, no és el nucli de l'ànima sinó de tota la persona en la seva identitat única, que

és anímica i corpòria. Tot s'unifica al cor, que pot ser la seu de l'amor amb la totalitat dels seus components espirituals, anímics i també físics».⁴⁸

El breu recorregut anterior, amb tota la seva limitació i parcialitat, posa

de manifest un clam recurrent per aquella dimensió de la persona que viu esmorteïda en la cultura. I, sovint, aquest clam s'expressa com a resposta davant el malestar i l'ofec que la lògica de la materialitat i la raó imposen.

LA NECESSITAT DE PERFORAR EL PARADIGMA COS-MENT

Assumint la necessària prevenció sobre el fet que es poden donar usos i abusos en un terreny tan fràgil i feble com és l'espiritual, ens animem a fer algunes reflexions finals que ens ajudin a *perforar*, perquè hi passi l'aire, el marc de referència cos-ment. Perquè som cos, i volem que estigui sa. I som ment i necessitem que estigui sana. Però, això és tot? No seria més sana la ment i més sa el cos, en l'harmonia de la profunditat de la persona, amb l'esperit que aporta una perspectiva que ens unifica?

Escrivia Michel Fromaget que la millor consigna seria: *Spiritus sanctus, in mente sana, in corpore sano*.⁴⁹ Som cos, som ment, i també som aquesta altra cosa, espiritual si volem, que embolcalla i travessa les dues anteriors. Perquè aquesta tercera dimensió esdevingui familiar en el nostre dia a dia, quan la cultura no ens ho posa fàcil, podem combinar dues perspectives. Una seria la d'aturar-me per percebre, adonar-me del que veig, assaborir i agrair. L'altra seria la de disposar-me a sortir per viure d'una altra manera.

Primera perspectiva: adonar-se, sentir i agrair

Seure a la vora del cos i del psiquisme

Si imaginem el marc cos-ment com una illa, on vivim la vida quotidiana amb tota naturalitat, amb la gratificació que aquest marc ens permet, ens podem autoconvidar a asseure'ns a la vora del mar, en qualsevol indret d'aquesta illa del cos-ment i... simplement restar-hi en silenci. L'illa enmig del mar és illa perquè hi ha mar. Potser

amb això començarem a adonar-nos que la seguretat de la terra ferma és una sensació relativa, perquè la seguretat prové d'allò que sosté l'illa i del mar que l'envolta. No tot s'acaba en el que hi ha dins dels límits de l'illa, per molt bé que s'hi estigui.

Aprofundir la mirada

Aleshores podem començar a aprofundir la mirada, tant pel que veiem o intuïm que hi pot haver més enllà de l'illa, com pel que hi ha més enllà i més endins de cada racó de l'interior. Un monitor de surf en una illa del Pacífic deia a uns joves turistes europeus deleirosos d'experiències: si voleu aprendre a fer surf i no voleu ser rebolcats a la primera onada gran, primer heu d'estar en pau amb el mar. D'entrada no van entendre de què els parlava. Després de dues setmanes, quan ja marxaven, van començar a intuir que hi havia alguna cosa que no havien conegut mai, i que era el més important per aprendre a fer surf: el més important era aprofundir la mirada!

Què em consola?

Ignasi de Loiola va difondre una paraula de gran saviesa en l'autoconeixement: el consol, la consolació. No és allò que em relaxa momentàniament, que m'entreté o que em conté l'ansietat o el malestar, que em fa estar bé, sinó allò que m'alleuja i em calma per dins, que m'apaivaga profundament. Es tracta d'un exercici de descoberta dels replecs, capes i racons del nostre interior, més endins de les emocions que ens «mocionen», que ens mouen. En la descoberta del que em consola i

del que em treu de la consolació, podem entreveure que hi ha una realitat interior, per sota del barboteig de les onades, que està sempre present en nosaltres. Una realitat de la qual podem prendre consciència i, tanmateix, no és segur que en sapiguem parlar ni posar-hi un nom. Està allí!

Contemplar i meravellar-se

La contemplació de la realitat a vegades ens fa adonar de la immensitat de vida que hi ha més enllà del que quotidianament percebem. Només passar pel mateix lloc a una hora diferent, o mirar alguna cosa des d'una altra perspectiva, ens revela aspectes sobre els quals no havíem reparat. Contemplar amb una sensibilitat que no analitza, mesura, sospesa o controla, permet meravellar-se, sorprendre's, astorar-se, emmudir davant la bellesa. Amb bona voluntat i amb ganes d'aprendre podem polir la mirada per tal que trobem també la bellesa en les situacions quotidianes.

Gustar i sentir internament

Quan al començament dels Exercicis Espirituals [EE 2, 2a anotació] Ignasi de Loiola escriu que «el que omple i satisfà l'ànima no és el saber molt sinó sentir i assaborir les coses internament», transcendeix d'una manera molt planera i gràfica el paradigma dualista del que és corporal i cognitiu i l'obre cap a la dimensió espiritual: sentir i assaborir són dues accions que requereixen dels sentits i del psiquisme, però que van molt més enllà. Gustar, assaborir (*sapere*) —que podem associar al *sapere*, 'saber profund', diferent

al saber de la ciència, *scire*. Assaborir internament, endins d'un mateix, és un camí d'aprendre a reconèixer la dimensió espiritual en un mateix –i, per a una persona religiosa, copsar l'acció de l'Esperit:

Tant en el sentir com en el sentiment ignasià, es dona la confluència dels sentits corporals, dels afectes i del coneixement, tots convocats en un pla interior. Dit altrament, el sentir serà un espai de ressonància unificant de l'àmbit sensitiu –que integra la percepció corporal–, afectiu i cognitiu –tot sentir comporta un significat–, incloent igualment el pla sobrenatural de l'esperit.⁵⁰

Davant de què m'agenollo?

Escriu Simone Weil:

El 1937 vaig passar a Assís dos dies meravellosos. Allí, sola a la petita capella romànica del s. XII de Santa Maria degli Angeli, incomparable meravella de puresa, on tan sovint va resar sant Francesc, alguna cosa més forta que jo em va obligar, per primera vegada a la meua vida, a agenollar-me.⁵¹

També el 7 desembre de 1970, el canceller Willy Brandt s'agenollà davant del memorial de les víctimes del gueto de Varsòvia de 1943. Hi havia anat per signar la normalització de les relacions germanopoloneses després de vint-i-cinc anys de la Gran Guerra. No hi havia hagut relació des d'aleshores i hi havia la voluntat de reconciliació entre la nova Alemanya, en l'esfera del capitalisme occidental, i una Polònia que encara romania a l'òrbita del comu-

nisme soviètic. Davant del memorial, Willy Brant va oferir, com estava previst, una corona de flors i, tot seguit, d'una manera inesperada i fora de protocol, va caure de genolls i restà en silenci. Fou tan gros el que havia passat! El cor humà, perquè d'alguna manera se li ha deixat l'espai per ser, s'imposà al cos i al cap i la persona caigué de genolls, davant la consciència de la gravetat del que s'havia esdevingut en aquell lloc.

Un darrer exemple. Uns pagesos del *movimento dos trabalhadores rurais sem terra* del nord-est de Brasil, el 1998, en una època de gran sequera, en sentir com s'acostava la tempesta es deixaren caure de genolls. No deien res, s'estaven en silenci. Alguna cosa induïda des de l'exterior els ressonava en l'interior: alleujament, agraïment, felicitat...

A Getsemaní, Jesús es prosterna amb el front a terra (Mt 23,39), o bé es deixa caure a terra (Mc, 14,35), o s'agenolla (Lc 22,41). Totes aquestes posicions indiquen la intensitat d'una experiència... Perquè hi ha realitats que, si no ens hi resistim per les lògiques de la raó, porten a agenollar-se. Davant de què m'agenollo? Podem afegir: davant de què em descalço?, davant de què em descobreixo el cap?

Quan no hi ha res a fer

«El que tenen no té cap importància. El que són sempre ho porten a sobre», afirmava el director d'una ONG sobre les persones que havien fugit d'una guerra. Als camps de refugiats es fa extremadament evident que només portem amb nosaltres el que som. Les persones que arriben als camps ho han

deixat tot. Només tenen el que són. Ni tan sols tenen el que saben fer: els camps sovint no hi ha res a fer.⁵²

En un camp de refugiats, en una presó, en la malaltia o en la vellesa per a moltes persones el *fer* i el *tenir* es redueixen molt. La vida deixa espai per a l'ésser. També nosaltres, de manera voluntària, podem disposar moments per no fer res, per alleugerir-nos de tot el que tenim... per, simplement, *ser*, el verb de la «lògica» de l'esperit. Moments de pregària, de silenci, de sol·licitud ens hi ajuden.

Segona perspectiva: disposar-se i sortir

En el segon moviment farem córrer l'aire a través de l'espessor del cos i de la ment disposant-nos a sortir per viure allò que hem vist o simplement intuït.

Paraula i esperit

Ens faria bé que la paraula «esperit» tingués el seu lloc propi? Tenir el seu lloc vol dir parlar-ne, posar la paraula allà on correspon en lloc de parlar només d'emocions i de sentiments. Les emocions i els sentiments també s'impregnen d'esperit. La paraula «esperit» és feble i pot ser manipulable fàcilment, i la paraula pot pretendre posar límits a allò que no en té, però és bo que hi pugui ser quan li correspon. Ens pot fer bé dir-nos, dir, que hi ha coses que ens passen que es vessen del got de les sensacions, de les emocions i de les conceptualitzacions. Ha estat màgic? Ha estat impactant? Molt emocionant? Sense por podem preguntar-nos

si no ha estat també la nostra dimensió espiritual que ens acompanya, enmig de totes les sensacions i emocions. És difícil tenir cura d'allò que no anomenem mai.

Dir, fer i viure tenen molta relació. Allò que em dic a mi mateix, em pot portar a fer. I, si ho faig, puc acabar vivint allò que no entenia. Parlar del fet que hi ha una realitat que sobreix la matèria i la ment, i sobretot reconèixer els moments en què això succeeix, pot ser una bona entrada en aquest espai invisible.

La bellesa i la creativitat de la paraula ens ha permès utilitzar-la de maneres molt diferents. La paraula precisa i rigorosa ens ha ajudat a progressar en la ciència: descriure, denominar, precisar, acotar. Tenim també la paraula que esdevé poesia i mite, paraula que suggereix, que es diu i alhora s'amaga, que excedeix allò que pot ser dit. Històricament, i encara avui, hi ha experiències que s'han dit amb la poesia i el mite. La poesia i el mite no són una paraula de segona categoria, menys realista i precisa que la paraula científica. El seu terreny, tan nostre com el de la gravetat i la raó, és un altre. Reconèixer l'autoritat d'aquesta paraula poètica i mítica facilita que la dimensió espiritual sigui reconeguda.

Transcendir en l'acció

Quan estic posat en la plena activitat del dia a dia, les dimensions de la persona que apareixen són les que visc espontàniament, i coincideixen amb les que la cultura m'ha donat. Si tinc prou feina per dirigir la meva racionalitat i la meva corporalitat, més en tindré per fer present aquella dimensió que la

cultura m'ha sostret, si no és que gràcies a una certa exercitació, la dimensió espiritual ha començat a formar part de la meua vida. L'esperit, la vida de l'esperit, és per al dia a dia. És perquè formi part de la nostra vida, i no només per a alguns moments o espais on podem deixar que brolli d'una manera més intensa i protegida.

A vegades, en l'acció de cada dia transcendim el deure, la lògica de les tasques i l'organització, i sentim, gaudim i estimem. I això es pot esdevenir en l'acció més prosaica o especial. La nostra acció pot quedar inclosa en l'explicació de causes i efectes i ja està: posar un totxo, fer una suma, travessar un carrer, dirigir una reunió, consultar un llibre... Però cadascuna de les accions anteriors pot tenir un sentit, procedir d'un lloc per anar a un altre. I cadascuna d'aquestes accions es pot fer robòticament, o pot estar feta a plena de consciència i amb plenitud de presència. Podem alçar els ulls a les muntanyes per buscar ajuda (salm 121), o trobar Déu entre les cassoles.⁵³

Causes per les quals donar la vida

Ocasionalment ens podem trobar en situacions que podrien demanar alguna resposta que surt de les habituals, sigui per raons personals, de salut, familiars, compromís amb els altres o amb allò que estimem. Farem el que podem; podem ser capaços o no de donar aquella resposta que ens sembla millor, però és bo sentir que hi ha causes per les quals donar la vida, i que interpel·len les nostres sanes lògiques de la supervivència i de la seguretat. Un aire impetuós que bufa i que ens mostra les grandeses i els esglais que poden acompanyar un

moment donat.⁵⁴ Sentir que hi ha causes que ens podrien treure del centre al qual ens porta la lògica de la ment, de la paraula que tot ho vol objectivar.

Retrobar-se amb el sagrat

Cada moment del dia queda determinat per l'espai i el temps. Hem dessacralitzat tant l'espai i el temps que ja ens costa trobar-hi més que les seves dimensions físiques i utilitàries. És possible la sacralitat dels dies i la sacralitat dels espais?

La sacralitat dels espais

Propiciar més amplada i profunditat als espais ordinaris i extraordinaris pot ajudar a descobrir més la nostra profunditat humana? Ens costa avui tenir, fins i tot en llocs religiosos, espais que convidin a un gran respecte i que suscitin una actitud de reverència, admiració, reserva. En el món religiós tenim espais sagrats —que, tot i així, a vegades es converteixen en espais multiús. Poden altres àmbits (una aula, un museu, una sala de concerts, un tanatori, un taller d'art, un menjador) ser espais que acullin la dimensió espiritual?

Hi ha llocs que ens impulsen a descalçar-nos —no per obligació, no per deure o per costum, sinó perquè alguna cosa ens hi empeny—? O és aquesta una experiència que se'ns ha sostret?

La sacralitat del temps

Al costat dels espais hi podem trobar els temps del nostre dia a dia, les setmanes i els mesos. Entendre'ns com a individus econòmics i consumistes no

facilita trobar moments de gratuïtat, de silenci, de no treball. Però no seria bo saber-ne protegir alguns i que no tot giri al voltant de la feina (dies laborables, caps de setmana i vacances)? La litúrgia cristiana, associada al ritme del dia i de les estacions, ha estat mestra dels temps «protegits». La Litúrgia de les Hores sacralitza moments del dia, els dies sagrats de les religions, els temps i les festes litúrgiques al llarg de l'any.

Ens ajudarà molt tenir temps de silenci per descobrir allò que ens transcedeix permanentment. Més encara, necessitem moments d'aturar-nos i estar en silenci. «Començar la jornada amb meditació implica obrir-se a la tercera dimensió, que dona profunditat a les altres dues», afirma Raimon Panikkar.⁵⁵ Perquè aquesta dimensió formi part de la nostra quotidianitat, hem de crear condicions que ens apartin per un moment de tot allò que ens distreu; és a dir, hem de callar, isolar-nos, crear quietud. Quan propiciem aquests moments no és estrany que es donin experiències inèdites de pau, de sorpresa, de benestar o d'incomoditat –tantes vegades el que ens és desconegut ens genera inseguretat. A l'Orient cristià ho van portar ben lluny amb la «pregària del cor».

La sacralitat del gest

En el gest conscient s'uneix el cos, la ment i l'esperit. Quan dono la mà, abraço o saludo, és més que uns membres del cos que es mouen o es posen en contacte, és més que la voluntat de fer-ho i dels sentiments que es generen. Hi ha una vida misteriosa que s'hi fa present i s'estén més enllà del cos. El gest, en el ritus religiós, encara per-

llonga més aquesta experiència. Donar la pau és acollir pau i donar pau; beneir és dir bé i fer bé...

A les persones religioses, els és necessari aprofundir el sentit dels ritus de la seva religió. En el cas dels cristians, cal que ens enfrontem més a fons amb la paradoxa dels sagraments: el sagrament com a quelcom més que un símbol; signe que significa i actua, experiència real. Aquesta profunditat del sagrament és molt difícil de viure quan ens movem en la dualitat del cos-ment.

La sacralitat de l'altre

Finalment, és important retrobar-nos amb la sacralitat de l'altre. Cada altre és cos, ment i esperit, com jo. Hem arribat a entendre la persona com algú que mereix dignitat, respecte, cura... Per al cristianisme, cada altre és el meu germà o germana, fill o filla de Déu.

La sacralitat de l'altre té un moment preuat en les trobades. Cada trobada pot ser una coincidència organitzada d'individus, o una reunió de persones, on cadascuna és algú, un *qui*, amb la seva riquesa de vida que excedeix tota mesura.

Quan la trobada humana s'envolta de cura en l'acolliment, de bondat en el tracte, de riquesa en el seu contingut, de reconeixement de la persona en la seva integralitat, de bellesa en el que succeeix, quan vivim el compromís generós i el servei s'esdevé un moment d'efusió espiritual.

Com hem dit a la introducció, al llarg del quadern ens hem preguntat per la persona, en general, i pels marcs de re-

ferència que condicionen la denominada «experiència espiritual». Les referències al fet religiós, al cristianisme i a l'espiritualitat ens han servit de petits exemples. Però si seguíssim aquesta reflexió i la portéssim explícitament a les tradicions religioses, veuríem com donar la paraula a l'esperit humà ens ajudaria a aprofundir en una experiència espiritual que, en un segon moment,

esdevé religiosa. Així mateix, portar la reflexió a l'àmbit del cristianisme ens portaria a entendre l'experiència espiritual en la perspectiva de l'experiència de l'Esperit. Serien nombrosos els fils que podrien estirar-se a partir d'aquí. Tanmateix, com hem dit en començar, la perspectiva que hem seguit aquí ha estat l'antropològica, subjacent a les experiències mencionades.

Entendre la dimensió espiritual com a part de l'experiència quotidiana ens predisposa a acollir-la en nosaltres i en els altres en diverses situacions del dia a dia: en l'experiència religiosa, en l'experiència de la bellesa, en la de l'amor, en la del perdó, en la de la responsabilitat, en la del silenci, en la del compromís, en la de les presències i absències que ens són significatives.

La dimensió espiritual es pot fer present en el dia a dia en la mesura que li donem espai, que li donem dret a fer-se present amb l'autoritat de la seva feblesa silenciosa –allò espiritual no s'imposa, no s'argumenta, no es defensa.

Modernes metodologies i bons arguments neurocentífics ens inviten avui a una major cura de la salut física i de la salut psíquica, i ens proposen una diversitat de pràctiques que ens parlen del cos, la relaxació, la respiració, el control mental, la meditació, etc. Això ens fa bé i podem quedar-nos a aquí. Però, quan mirem la persona en la seva totalitat, ens adonem que l'esperit té la possibilitat de contribuir a integrar-les totes en harmonia a partir dels moviments que genera: estimació, devoció,

solidaritat. En altres paraules, no som una oposició matèria-esperit –com en els gnosticismes– o cos-ment –com afirma el dualisme comú–, sinó que cos, ment i esperit poden ser viscuts com una unitat que ens porta a ser més plenament humans.

Un marc de referència canvia quan entra en crisi, quan deixa de servir. Identificar aquelles situacions de la vida en què percebem que el marc cos-ment no serveix és important. I també ho és estar atents a les situacions o els moments en què la pulsio de vida de la nostra dimensió espiritual s'expressa balbucejant paraules que encara no domina: quan diu que «una situació és màgica», que «ens ha deixat sense paraules»...

Deixar lloc per a l'esperit en el dia a dia no és cap elixir màgic per a la vida feliç. Però sí que ens pot ajudar a descentrar l'ego, a no restar tan ocupats amb el nostre món individual, sempre petit, per importants que siguin les nostres responsabilitats. A més de la supervivència i la satisfacció de necessitats que el cos i la ment reclamen, ens adonem que la vida, la nostra vida, s'estén més enllà. Deixar pas a l'esperit també ens ajuda a habitar més en tot el que som i viure, així, més plenament. Cadascú, en els àmbits

professionals, artístics o religiosos) podrà habitar-se més ben assentat. Cal que alimentem el desig de viure el nostre esperit de cada dia!

Quan hom ha entrevist la dimensió espiritual de la vida, escolta amb respecte l'artista que diu que l'art invita a parlar del que no veiem i que és allò que ens fa ser humans; a la professora que comenta que el més essencial de la persona no es pot avaluar; al creient que viu la pregària com a trobada amb Déu. Quan això passi, concedirà la possibilitat de la realitat significativa d'aquestes experiències.

REFERÈNCIES

Algunes lectures que poden interessar en relació al quadern:

ANNICK DE SOUZENELLE. *La paraula al cor del cos. Converses amb Jean Mouttapa*. Barcelona, 2022, Fragmenta Editorial.

EDITH STEIN. *Escritos antropológicos y teológicos*. Burgos, 2003, Ed. Monte Carmelo.

JAVIER MELLONI. *Perspectivas del absoluto. Una aproximación místico-fenomenológica a las religiones*. Barcelona, 2018, Herder Editorial.

JAVIER MELLONI. *Voces de la mística. Invitación a la contemplación*. Barcelona, 2009, Herder Editorial.

JEAN-FRANÇOIS CATALAN. *L'expérience spirituelle et psychologique*. París, 1991, Ed. Desclée de Brouwer.

JUAN MARTÍN VELASCO. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid, 2011, Ed. Trotta.

KARL RAHNER. *Experiencia del espíritu*. Madrid, 1977, Narcea ed.

LEONARDO BOFF. *La irrupción del Espíritu en la evolución y en la historia*. Madrid, 2017, Ed. Trotta.

MICHEL FROMAGET. *Cors, Âme, Esprit. Introduction à l'anthropologie ternaire*. París, 2017, Ed. Alhora.

OLIVIER CLEMENT. *Los rostros del Espíritu*. Salamanca, 2015, Ed. Sígueme.

VÍCTOR CODINA. *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*. Santander, 2015, Ed. Sal Terrae.

1. Recordem el llibre de Vasili KANDINSKY, *De lo espiritual en el arte*. Barcelona, 1998, Paidós.
2. Així ho trobem en els treballs del psicòleg Tobin HART, com a *The Secret Spiritual World of Children*, HIUS, 2003, Inner Ocean Publishing.
3. Ens circumscrivim a la cultura del món occidentalitzat, al voltant d'Europa i de regions especialment influïdes per la cultura de la vella Europa. Seria inadequat estendre aquesta generalització a altres regions del món, amb tradicions culturals ben diferents de l'europea.
4. Donatien MOLLAT, SJ. «Le Christ dans l'expérience spirituelle de saint Ignace». *Christus*, núm. 174 HS (1997), p. 243.
5. Juan Manuel BURGOS. *La Fuente Originaria. Una teoría del conocimiento*. Granada, 2023, Ed. Comares.
6. Johannes B. LOTZ. *La experiencia trascendental*. Madrid, 1982, Ed. BAC, p. 13.
7. Ídem, p. 19-20.
8. El treball intel·lectual es pot entendre com una activitat espiritual. El llibre *Fenomenologia de l'esperit* de Hegel també es troba titulat com a *Fenomenologia de la ment*. Descartes usa a vegades de manera equivalent «ànima» i «esperit». Pascal prefereix parlar d'«esperit» més que de «ment» o «ànima», i en els seus ordres de la realitat parla de cos, esperit i caritat.
9. Els termes *esprit* en francès, *spirit* en anglès i *geist* en alemany es tradueixen al català com a «esperit» o com a «ment».
10. Amb *dimensions* ens referim a perspectives o aspectes de l'experiència, no a elements, facultats o nivells. Cf. Henri DE LUBAC. *Théologie dans l'Histoire*. París, 1971, Desclée de Brouwer, vol I, p. 115.
11. «El intelecto no ha cantado jamás, no es su misión», escrivia Antonio Machado contraposant el pensament lògic a la poesia. *Poesía y Prosa III. Prosas completas*. Madrid, 1989, Ed. Espasa Calpe, p. 1803.
12. En castellà tenim la paraula *asombro*, que el diccionari tradueix per «astorament» però que no equival ben bé al mateix, i que expressa molt bé aquesta dimensió de la persona.
13. Posem «lògica» entre cometes per no associar-ho immediatament amb el raonament i la ment.
14. Pascal afegeix al cos i a l'esperit (en sentit de 'ment') un tercer ordre de l'ésser: l'ordre de la caritat, «un ordre infinitament més elevat». Blaise PASCAL. *Pensaments*, Laf. 308, Br. 793.
15. Paul RICOEUR, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*. Gènevè, 2016, Labor et Fides, p. 19-20.
16. Michel FROMAGET, *Dix essais sur la conception anthropologique «corps, âme, esprit»*. París, 2000, L'Harmattan, p. 10 ss.
17. Aquests tres grans àmbits es relacionen, se subdivideixen i s'agrupen de diferents maneres segons la cultura. Ara bé, això no treu que els grans àmbits de vivència essencial corresponen a allò que és corporal, al que és anímic i al que és espiritual.
18. Al llarg de la història i en cada cultura aquestes dimensions s'han entès i relacionat de maneres diferents.
19. Traduir els termes entre cultures i entre llengües presenta enormes dificultats. El terme *nous* grec s'ha traduït al llatí com a *mens* i com a *intellectus* i *spiritus*, i aquest darrer correspondria al *pneuma* del grec del Nou Testament. El terme *sprit* en francès o *Gemüt* en alemany es tradueix sovint per ànima o ment, etc.
20. Virgili, *Eneida*; Horaci, *Epístoles*. Madrid, 2008, Ed. Gredos; Ovidi, *Tristes*. Ed. Gredos; Sèneca. *Epístolas morales a Lucilio*. Madrid,

- 1986, Ed Gredos, Llibre IV, Ep. 41, p. 257; *Tratados Morales II*, De la providencia. p. 113.
21. A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des grecs et l'évangile*. París, 1981, J. Gabalda Et Cie. Éd., p. 199.
22. La polisèmia d'aquests termes fa que siguin difícils de traduir. Els traductors, de la mateixa manera que els que transcriviren els papirs i pergamins, tenen marcs de referència que influeixen en la traducció d'aquestes paraules.
23. Ireneu DE LIÓ, *Contra les heretgies*. Llibre V, 6.1 dins de l'apartat «1.8. Qui són els homes espirituals». L'editorial Ciudad Nueva, Madrid, està duent a terme l'edició crítica d'aquesta obra. N'hi ha edicions castellanes a Internet.
24. Alain DE LIBERA. *Archéologie Du Sujet*, I. Naissance Du Sujet. París, 2007, Librairie Philosophique J. Vrin, p. 389-390.
25. Markus KLEINERT. «Transfiguration in East and West: Religious Differences and Cultural Consequences». *Philosophia* 31 (2023).
26. Tomàs D'AQUINO. *Summa Teològica. Tractat de l'home*. Qüestió 75. Art. 6.
27. Ídem. Qüestió 76. Art. 7.
28. DESCARTES. *Descartes*. Madrid, 2011. Ed Gredos. Biblioteca Grandes Pensadores, p. 172.
29. René DESCARTES. *Discurso del método - Meditaciones metafísicas*. Segunda Meditación, Madrid, 42 ed. 2007. Espasa Calpe-Austral, p. 217, 173 ss.
30. René DESCARTES. *Obras*. Biblioteca grandes pensadores. Meditaciones metafísicas seguidas de objeciones y respuestas.
31. Com s'indica en la nota a aquesta frase en la versió francesa (DESCARTES, *Oeuvres Philosophiques*. Vol. II, Ed. Garnier Frères, París, 1967, p. 797). En aquest text, *esperit* tradueix *mens*, i ànima a *anima*, ja que, segons Descartes, tota la naturalesa de l'ànima està constituïda pel pensament, i no hi ha cap altra ànima que la *mens*.
32. Michel FROMAGET. *Cors, Âme, Esprit. Introduction a l'anthropologie ternaire*. París, 2017, Ed. Almora, p. 209.
33. Així ho trobem a l'*Antropología en sentido pragmático* de Kant, per exemple.
34. Ludovico GEYMONAT. *Historia de la filosofía y de la ciencia*. Barcelona, 2006, Ed. Crítica, p. 548-549.
35. Ídem.
36. Ídem, p. 685.
37. Ja al segle xx, Ramón y Cajal, persona religiosa, afirmava que les neurones eren «les misterioses papallones de l'ànima el batre d'ales de les quals qui sap si aclarirà algun dia el secret de la vida mental...». Santiago RAMÓN Y CAJAL. *Recuerdos de mi vida*. Tomo II. Historia de mi labor científica, Madrid, 1917, Imprenta y Librería de Nicolás Moya, p. 156. El naixement de la psicologia com a disciplina independent de la filosofia, i el seu gran desenvolupament al llarg del segle xx com a «ciència de l'ànima», prossegueix la consolidació del marc de referència de cos i ànima, que esdevé cos i ment.
38. Com a exemple serveixi la nota de l'editor de *L'èsser i el no-res* de Jean Paul Sartre: «el terme "esperit" es tradueix per "ment", que és el seu sentit més usual en francès, quan el context no exigeix "esperit"». Jean Paul SARTRE. *El Ser y la Nada*. Traducció de Juan Valmar, Buenos Aires, 1993, Editorial Losada, 9a ed., p. 767. Semblant al que deia Descartes.
39. Michel FROMAGET, *Dix essais sur la conception anthropologique «corps, âme, esprit»*. París, 2020, L'Harmattan, p. 31 i 132 ss.
40. Jean BOBOC. *La grande Métamorphose. Éléments pour une théo-anthropologie orthodoxe*. París, 2016, Ed. du Cerf, p. 474 ss.
41. Edith STEIN. *Obras completas IV*. p. 41 i p. 674.
42. Karl RAHNER. *Espiritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito en santo Tomás de Aquino*. Barcelona, 1961, Ed. Herder. Editat el 1939 i reeditat el 1957.
43. Karl RAHNER. *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Barcelona, 1976, Ed. Herder.
44. Raimon PANIKKAR. I- *Mística y espiritualidad*, vol.1- *Mística, Plenitud de vida*, Barcelona, 2015, Ed. Herder. Ed. Digital, p. 10.
45. Raimon PANIKKAR. *Op. cit.*, p. 18.
46. «La persona humana, creada a imatge de Déu, és un ser a la vez corporal y espiritual [...]. La unidad del alma y del cuerpo es tan profunda que se debe considerar al alma como la "forma" del cuerpo; es decir, gracias al alma espiritual, la materia que integra el cuerpo es un cuerpo humano y viviente; en el hombre, el espíritu y la materia no son dos naturalezas unidas, sino que su unión constituye una única naturaleza [...]. La tradición espiritual de

- la Iglesia también presenta el corazón en su sentido bíblico de “lo más profundo del ser” “en sus corazones”». *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1992, p. 362, 365, 366, 367, 368.
47. JOAN PAU II, Carta Encíclica *Dominum et Vivificantem. Sobre l'Esperit Sant en la vida de l'Església i del món*, 1986.
 48. FRANCESC, Carta Encíclica *Dilexit nos. Sobre l'amor humà i diví del Cor de Jesucrist*, 2024, p. 21.
 49. Michel FROMAGET. *La vocation spirituelle de l'homme*. 2020, Entremises Ed., p. 84.
 50. Luis MARTÍNEZ GUERRERO. «Sentir y gustar internamente. Los Ejercicios Espirituales y el lugar de la afectividad en la antropología ignaciana». *Revista de Historia de la Psicología*, 2018, vol. 39(2), 26. Cf. Xavier MELLONI. *La Mistagogía de los Ejercicios*. Bilbao-Santander, 2001. Mensajero-Sal Terrae, p. 90 ss.
 51. Simone WEIL. *A la espera de Dios*. Ed Trotta, Madrid, 1993, p. 40-41. Carta al voltant del 15 de maig de 1942.
 52. M. Rosa BUXARRAIS, Marta BURGUET (coords.). *Aprender a ser. Por una pedagogía de la interioridad*. Barcelona, 2016, Ed. Graó, p. 7.
 53. «Cuando la obediencia os trajere empleadas en cosas exteriores; entended que, si es en la cocina, entre los pucheros anda el Señor ayudándoos en lo interior y exterior». Teresa de Jesús. *Fundaciones* 5,8.
 54. «Però, Tu, la vida / ens la dones perquè la gastem; / i no ens la podem reservar / en un egoisme estèril. // Gastar la vida és treballar pels altres, / encara que no paguin; / fer un favor a aquell / que no ens el retorna». («Gastar la vida», a *Pregàries a boca de canó*, de Lluís ESPINAL. *Quaderns EIDES*, 92, p. 32).
 55. Raimon PANIKKAR. *El agua de la gota. Fragmentos de los diarios*. Barcelona, 2019, Ed. Herder.

Cristianisme i Justícia (Fundació Lluís Espinal) és un centre d'estudis creat a Barcelona l'any 1981. Forma part de la xarxa de centres Fe-Cultura-Justícia d'Espanya i dels Centres Socials Europeus de la Companyia de Jesús. Una de les àrees de treball de centre és l'Escola Ignasiana d'Espiritualitat (EIDES). Fruit del treball d'aquesta àrea neix la col·lecció de quaderns EIDES dedicada específicament a donar a conèixer una reflexió actualitzada sobre l'espiritualitat ignasiana.

Quaderns EIDES

Darrers títols

- 99. *De la ferida al cor del món*. L. Rius (coord.)
- 100. *Joves i espiritualitat*. G. Andrés (coord.)
- 101. *L'espiritualitat ignasiana, avui*. M. López, X. Melloni
- 102. *El do d'educar*. I. Giménez Beüt
- 103. *Comprensió del camí espiritual ignasià*. A. Ruiz López de Soria
- 104. *Barcelona en la vida d'Ignasi de Loiola (1524-1526)*. G. Andrés, L. Rius, L. Ylla
- 105. *És possible l'experiència espiritual?* L. Ylla

La Fundació Lluís Espinal envia gratuïtament els quaderns EIDES. Si desitgeu rebre'ls, demaneu-los a:

Cristianisme i Justícia

Roger de Llúria, 13, 08010 Barcelona
93 317 23 38 • info@fespinal.com
www.cristianismeijusticia.net

També podeu descarregar-los a:
www.cristianismeijusticia.net/eides



Octubre del 2025 • Tiratge: 6.000 exemplars

