

El creixement moral a la llum de la pedagogia espiritual i la mistagògia santjoanista

Moral development in the light of spiritual pedagogy and St John's mystagogy

Júlia Yúfera Pérez
jyufera@hotmail.es
Universitat de Barcelona (Espanya)

Data de recepció de l'original: gener de 2014

Data d'acceptació: març de 2014

RESUM

Al segle d'or es donà una confluència de figures místiques excepcionals que varen rebre l'herència d'un llegat espiritual i mistagògic d'arrels cristianes centrat en la vida contemplativa, el recolliment i una interioritat vivencial com a contrapunt d'una teologia estructurada racionalment. En aquest escenari, nodrit per influències coetànies i més remotes d'altres tradicions espirituals de la mateixa categoria, trobem la figura de sant Joan de la Creu com un dels *mistici maiori* de qui analitzarem la pedagogia espiritual i, especialment, la mistagògia que es fonamenta en la consideració que l'experiència mística és font de fecunditat moral i de transformació personal. Guiats per aquest autor i altres pensadors als quals ha interpellat la seva obra, presentarem la mística i l'ètica com a dues expressions de la realització de l'ésser humà que només se sostenen, es legitimen i es fonamenten des de l'existència del seu vincle, i que poden donar llum a una proposta d'experiència integral de vida per als nostres dies.

PARAULES CLAU: mistagògia, mística, ètica, pedagogia espiritual, ascetisme, amor.

ABSTRACT

During the Spanish Golden Age there was a confluence of exceptional mystical figures. They inherited a spiritual and mystagogical legacy with Christian roots which focused on contemplative life, meditation and experienced-based inner life as a counterpoint to a rationally structured theology. In this scenario, we will analyse the spiritual pedagogy (and especially mystagogy, based on the idea that mystical experience is the source of moral fecundity and personal transformation) of St. John of the Cross as a *mistici maioiri*, who was inspired by both contemporary and remote influences from other spiritual traditions belonging to the same category. Following this author and other thinkers mentioned in his works, we will present Mysticism and Ethics as two expressions of human accomplishment that are only legitimised and based on the existence of their relationship, and that can give birth to a proposal of comprehensive life experience nowadays.

KEY WORDS: Mystagogy, mysticism, ethics, spiritual pedagogy, asceticism, love.

RESUMEN

En el siglo de oro se dio una confluencia de figuras místicas excepcionales que recibieron la herencia de un legado espiritual y mistagógico de raíces cristianas centrado en la vida contemplativa, el recogimiento y una interioridad vivencial como contrapunto a una teología estructurada racionalmente. En este escenario, nutrido por influencias coetáneas y más remotas de otras tradiciones espirituales de la misma categoría, encontramos la figura de san Juan de la Cruz como uno de los *mistici maioiri* del que analizaremos su pedagogía espiritual y, más concretamente, su mistagogia, que se fundamenta en la consideración de que la experiencia mística es fuente de fecundidad moral y de transformación personal. De la mano de este autor y de otros a los que ha interpelado su obra, presentaremos la mística y la Ética como dos expresiones de la realización del ser humano que sólo se sostienen, legitiman y fundamentan desde la existencia de su vínculo, y que pueden dar luz a una propuesta de experiencia integral de vida para nuestros días.

PALABRAS CLAVE: mistagogia, mística, ética, pedagogía espiritual, ascetismo, amor.

1. MÍSTICA I ÈTICA: LA UNITAT DE DUES DIMENSIONS HUMANES

«En esta desnudez halla el espíritu 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».¹

Partim del supòsit que mística i ètica, aquestes dues dimensions de l'experiència humana, són dues expressions de la realització de l'ésser humà que, en la seva autenticitat, només se sostenen, es legitimen i es fonamenten des de la seva unitat, des de l'existència del seu vincle. Tanmateix, atès que ni la relació entre aquestes, ni la integració de les seves diferències, ni les conseqüències d'aquest vincle són prou evidents, podem analitzar aquest assumpte des de diverses perspectives: la primera és com l'experiència mística posa en qüestió la preeminència de l'ètica; la segona, com la mística s'autentifica en el compromís moral i, la tercera, si l'experiència ètica pot ser l'àmbit més adient per a l'experiència mística.²

Pel que fa al qüestionament de la categoria preeminent de l'ètica, que pot generar l'experiència del *mysteri*, es podria donar atès que la mística esdevindria superació, alternativa o plenitud respecte del fenomen moral.³ En aquest sentit, la mística podria qüestionar l'ètica en un sentit triple. En primer lloc, perquè se supera la consideració de l'ètica com a expressió última de l'existència humana, de manera que la responsabilitat i el valor deixaria de ser allò definitiu en la realització de la persona. Entre mística i ètica, la primera iniciaria, orientaria i culminaria la segona. En segon lloc, la mística (atès que fa ús d'un llenguatge negatiu com a procés de descobriment de l'absència en contrast amb el llenguatge de claredat i presències de l'ètica) i la seva teologia negativa, que caracteritza la mística de connotacions teistes amb el seu *deus absconditus*, podrien donar noves pautes a l'ètica i al seu discurs per tal que aquest incorporés una via negativa en el marc d'una antropologia que considerés l'existència d'un *homo absconditus*. En tercer lloc, el discurs moral, especialment el teo-

¹ SAN JUAN DE LA CRUZ. «Monte de Perfección», *Obras completas*. Madrid: EDE, 2009, pàg. 143.

² VIDAL, Marciano. *Moral y espiritualidad*. Madrid: El Perpetuo Socorro, 1997, pàg. 49.

³ Soren Kierkegaard veia incompatibles l'experiència religiosa o mística amb la vida moral, ja que distingia tres estadis en l'existència personal: l'estadi estètic, l'ètic i el religiós, els quals no es podien viure simultàniament. El trànsit d'un estadi a un altre esdevenia en la realització d'un salt qualitatiu. Vegeu: KIERKEGAARD, Soren. *Étapas sur le chemin de la vie*. Paris: Gallimard, 1948.

logicomoral, hauria d'incloure, per exemple, l'experiència i el testimoni dels sants, la vida d'algunes comunitats espirituals o l'esperit que mou i orienta alguns moviments religiosos.

Quant a la manera com la mística es fa autèntica en funció del compromís moral envers el món en la seva culminació respecte de l'encontre amb l'alteritat, o en el servei als més vulnerables, podríem considerar que la *santedat* és un testimoni extraordinari i el possible màxim exponent de paradigma moral. Si existeix un trànsit de l'experiència mística a l'acció moral, existeix un altre camí o dinamisme de direcció contrària. O, més aviat, es tractaria d'un mateix camí de doble direcció.

Tot i que l'ètica es pot donar, per descomptat, al marge del fenomen religiós,⁴ es podria considerar que l'àmbit més propici per originar l'experiència mística és l'opció i el compromís en favor d'*altri*, del pobre, de l'exclòs, del necessitat,⁵ com a expressió última d'amor incondicional. En aquesta línia, existiria també un vincle necessari entre mística i Política de tal manera que serien precisament les experiències *sense sentit*, com ara el mal, la injustícia o el sofriment dels innocents, allò que ens obriria a una experiència de significat revelador.⁶ Si qualsevol esdeveniment de la realitat humana pot originar una *experiència de significat* que desencadeni una experiència mística, el compromís ètic viscut en la seva màxima profunditat és especialment adient com a experiència totalitzadora i transformadora del subjecte. Recordem, a tal efecte, la proposta de Lévinas de descobrir en el rostre d'altri a *Altri*.⁷

Sobre mística i ètica, sobre el vincle hipotèticament inevitable d'aquests dos aspectes de la vida humana que es retroalimenten en l'experiència integral d'una vida en plenitud, el mestre Eckhart, en qui trobem semblances inqüestionables amb el procés ascensional santjoanista de les «nadas»⁸ i del buidament del jo, considerava que la mística del ser ve acompanyada d'una

⁴ Entenem per *religió*, com veurem més endavant, tot allò que *religa* l'ésser humà en la seva integralitat d'experiència de vida, i no un conjunt de dogmes i creences d'una o una altra confessió. Aquí, però, considerem el sentit convencional de *religió* per fer referència a una ètica laica, no adherida a cap confessió.

⁵ En la vida de sant Joan de la Creu, a més del seu compromís amb el magisteri espiritual que l'impulsa a la creació de la seva obra, trobem un testimoni de consagració al servei dels malats.

⁶ SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesús en nuestra cultura: mística, ética y política*. Salamanca: Sígueme, 1997, pàg. 84-88.

⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Ètica e infinito*. Madrid: Visor, 1991.

⁸ A *Monte de la Perfección* o *Monte Carmelo*, sant Joan de la Creu dissenya un esquema mistagògic per a l'ús dels seus deixebles on queda plasmada la seva pedagogia espiritual d'ascens a la perfecció. El camí més recte és el del no-res, del buidament i la nuesa: «Para venir a gustarlo todo, no quieras tener gusto en nada. Para venir a saberlo todo, no quieras saber algo en nada. Para venir a poseerlo todo, no quieras poseer

moral del ser; que la *conversio cordis*, arrel teològica de l'experiència mística exigeix i alhora possibilita la *conversio morum*. Així, la mística no només seria compatible amb l'acció moral, sinó que esdevindria font de fecunditat moral, impuls moralitzador de la vida. L'estat teopàtic de l'experiència mística, lluny de portar el subjecte a la desatenció del món, el tornaria a la vida quotidiana en unes condicions tals que aquesta quedaria reorientada, recentrada, resignificada, revaloritzada en un nou ordre, amb un nou sentit. La transformació personal que es produeix com a conseqüència de la veritable experiència mística comporta no la negació vital de l'individu, sinó la transformació vital de la persona. Concretament, en l'experiència cristiana santjoanista, ètica i mística són, han de ser, dimensions inseparables.⁹

Segons aquest pressupòsit, si no es dona la conversió moral, l'experiència mística, sigui del tipus que sigui, religiosa o profana, no és autèntica. Autors com Leonardo Boff i Frei Betto ens alerten de les possibles desviacions d'un fals *homo spiritualis* quan distingeixen *vivència* d'*experiència*. Una vivència, en aquest cas extraordinària, pot ser produïda químicament pels efectes de certes substàncies, mentre que una experiència és quelcom més complex, globalitzant, transformador, sense retorn i, d'altra banda, no exempt de dolor. El camí cap a la interioritat del subjecte és extremadament dolorós i el retorn a l'exterioritat és militància, exigència d'autenticitat i coherència.¹⁰ Es tractaria d'un camí d'anada i tornada com es mostrava en el *Timeo*, quan Plató descrivia el filòsof com aquell savi que, un cop havia assolit la il·luminació, havia de tornar a la cova de les ombres per portar la llum als altres homes que estaven sotmesos a la ignorància. Aquest moviment pedagògic, el dinamisme d'una acció en el món sensible que es dona amb posterioritat a la contemplació del món intel·ligible, serà qualificat per Simone Weil com el compromís ètic d'una *educació en la gràcia*, que es caracteritza per una extrema atenció a *altri*.¹¹

Per sant Joan de la Creu, moral i espiritualitat són dues dimensions que parteixen d'una mateixa unitat: la vida teològica constituïda per la fe, l'esperança i la caritat com les tres virtuts que representen la integració de la vida cristiana. Existeix síntesi i convergència però també distinció i autonomia. Moral i espiritualitat tenen les seves peculiaritats i la seva preferència de direc-

algo en nada. Para venir a serlo todo, no quieras ser algo en nada». Vegeu: SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*. *Op. cit.*, pàg. 142.

⁹ MARTÍN VELASCO, Juan. *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Ed. Trotta, 2009, pàg. 461.

¹⁰ BOFF, Leonardo; BETTO, Frei. *Mística y Espiritualidad*. Madrid: Trotta, 1996, pàg. 132.

¹¹ WEIL, Simone. *La Gravedad y la gracia*. Madrid: Trotta, 1994.

cionalitat. Així, per exemple, l'espiritualitat i, de retruc, la mística, se situen preferentment en la *verticalitat*, és a dir, la seva mirada està dirigida envers la dimensió transcendent i el seu camí és fonamentalment el de la interioritat, mentre que la moral pertany a l'àmbit de l'horitzontalitat, ja que la seva mirada es fixa en la dimensió immanent i el seu camí és preferentment l'exterioritat. Cal, però, relativitzar aquestes dicotomies per tal de superar-les. Val a dir que la indicació de les tendències en la direccionalitat són preferències, no exclusivitats.¹² L'espiritualitat també té un dinamisme i, per tant, una acció envers l'horitzontalitat, de la mateixa manera que la moral també pot i ha d'obrir-se a la interioritat, a la transcendència i a la verticalitat. El símbol de la creu de la tradició cristiana amb reminiscències innegables de l'antiga civilització egípcia podria representar, entre altres continguts, aquest encreuament de direccions que integra i sintetitza ambdues dimensions humanes.

Des d'aquesta perspectiva, la moral queda redimensionada per l'espiritualitat i l'espiritualitat assoleix la seva verificació a través de la vida moral. En sant Joan de la Creu es presenta la proposta d'aquesta síntesi: una moral de perfecció en el marc d'una ètica de màxims que s'expressa com a resposta a una crida divina a la santedat com a procés de creixement en la dimensió de l'amor. La vida moral, com la vida mística, són l'expressió d'una vida integral que brolla de la gràcia. L'autèntica espiritualitat cristiana té com a substrat la plenitud de la mística, que comporta exigències ètiques.

Traslladant-nos, però, al si de la tradició jueva que pot entrar en diàleg en aquest punt, voldríem remetre'ns a Emmanuel Lévinas. Per aquest autor, la idea d'infinít identificada amb la divinitat està associada al proïsme. La relació social no és una relació més o qualsevol de les que es poden produir en el ser, sinó que és «el seu últim esdeveniment»,¹³ «el *cara a cara* no és una modalitat de la coexistència sinó la producció original del ser».¹⁴ El proïsme s'oposa a mi, sense necessària oposició, més enllà de tota mesura, alhora que se m'ofereix i sucumbeix a mi. Però la seva mirada em priva de tota conquesta. La seva epifania és el *rostre* que s'escapa a tot allò ja conegut i al meu propi desig imperialista.

La resistència ètica a l'impuls de conquesta està més enllà del coneixement tot i que no haurem de reduir-la a pur sentiment subjectiu. En el rostre del proïsme es revela la meua injustícia. És allò o és aquell qui m'avalua. Amb la

¹² VIDAL, Marciano. *Moral y espiritualidad*. *Op. cit.*, 1997, pàg. 20.

¹³ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. *Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977, pàg. 234.

¹⁴ *Ibidem*, pàg. 309.

idea d'infinít, que s'albira en el rostre d'altri, prenc consciència de la meua imperfecció i de la meua responsabilitat. Aquesta experiència del rostre és experiència pura, sense concepte. El desig d'infinít genera la insatisfacció i decepció de la mateixa consciència moral enfront del proïsme. No es tracta d'una complaença sentimental de l'amor,¹⁵ sinó una exigència moral el rigor de la qual no s'imposa de manera violenta, sinó com a fruit del Desig,¹⁶ de l'atracció envers allò que exerceix bondat.¹⁷

L'exigència ètica és exigència de santedat davant la qual seria fals o fictici afirmar que hem respost a la completesa del nostre deure.¹⁸ Amb el rostre del proïsme començarà tota filosofia, per la qual cosa no és d'estranyar que, per Lévinas, l'ètica sigui la Filosofia primera. Hem d'assumir l'enigma, o més encara, el misteri de l'alteritat. L'infinít és alteritat i diferència inassimilables. La nuesa del rostre és indignència, súplica, però també exigència, manament del «no mataràs» davant del qual jo no puc no respondre ni delegar a un altre la meua resposta que esdevé única, insubstituïble. Ningú no pot respondre en el meu lloc. L'encontre amb altri trastoca l'egoisme del meu Jo. La socialitat, més que mera comunicació, esdevé comunió. La solidaritat, responsabilitat ineludible davant d'altri. La subjectivitat és primordialment ètica, ja que en la relació, en la proximitat d'allò sensible, hi ha inherent allò essencial. Malgrat les resistències de Lévinas de qualificar de *místic* l'encontre amb altri, aquesta experiència o, més ben dit, aquest esdeveniment, segons aquest autor, denota el parentesc amb la doctrina i mistagògia santjoanista, malgrat la llunyania de les seves diferències no només temporals.

Potser existeixen més proximitats entre sant Joan de la Creu i Simone Weil quan l'autora afirmava que una acció envers altri, caracteritzada per una generositat i atenció màxima al proïsme, és una acció inspirada per la gràcia, per un amor sobrenatural que opera el miracle d'un canvi de mirada, d'una nova orientació a l'acció en què es desactiva el desig de poder i la violència. Però l'adveniment de la gràcia només es pot donar si hi fem l'espai perquè s'hi

¹⁵ Per Lévinas, l'amor apunta a Altri en majúscula. Estimar és témer per altri i auxiliar-lo en la seva feblesa. *Ibidem*, pàg. 266 (Capítol «Fenomenología del Eros»).

¹⁶ Es tracta d'un desig que es distingeix de tots els altres desitjos perquè allò desitjat, en aquest cas, no reclama aliment ni procura satisfacció. La seva naturalesa és no nostàlgica, és bondat. La diferència del Desig d'infinít és substancial també respecte de l'amor com a desig, com a voluptuositat. En aquest tipus d'amor concupiscible existeix una fam insaciable i permanent, i la seva satisfacció no és una estada en el més enllà, sinó un retorn a si mateix, en un món unívoc i present. *Ibidem*, pàg. 50.

¹⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis, 2005.

¹⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Ètica e infinito*. *Op. cit.*

instal·li, si creem el buit previ, màxim potenciador del ser, en què el Jo es desproveeix de tot allò que el llastra.¹⁹ Buidament, negació, nuesa que veurem de manera insistent en el camí místicoascètic de sant Joan de la Creu. Nuesa davant la qual només l'*ordo amoris* pot neutralitzar l'angoixa d'un ésser que es llença al món desarmat.²⁰

Hi ha, tanmateix, quelcom previ a la vida mística: la vida ascètica. Amb sant Joan de la Creu quedarà a bastament mostrat. Malgrat que la segona no és garantia de la primera, sí que amplifica les seves possibilitats: «Niega tus deseos y hallarás lo que desea tu corazón».²¹ L'ascetisme, entès en els seus justos termes i no com a extrema mortificació d'allò que és mundà,²² tenyirà d'un nou color la nova forma de vida del subjecte. Moderació i austeritat, enfront de l'excés i l'hedonisme, poden ser virtuts necessàries que facilitin el compromís desinteressat i solidari de l'ésser humà i un repte ineludible per a la contemporaneïtat.

El místic no és un ésser aïllat del món, ans al contrari: la seva experiència de plenitud de vida, viscuda a l'aixopluc d'una multiplicitat de formes, cultures, creences i no creences, i en el marc d'espiritualitats creients o atees, l'ajuda a implicar-se en la transformació del món, la màxima necessitat i urgència dels nostres dies. Aquest és el criteri de discerniment sobre l'autenticitat del místic veritable: la seva acció ètica i compromesa amb el món. Si a las *Séptimas*

¹⁹ WEIL, Simone. *La Gravedad y la gracia*. *Op. cit.*

²⁰ ZAMBRANO, María. *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza, 1987, pàg. 13.

²¹ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*. *Op. cit.* en DLA, 15. Advertim el lector que, d'ara en endavant, per a les citacions de les obres de sant Joan de la Creu, a manera d'exemple, hem seguit el següent procediment: CA, 18, 3: *Cántico A*: Primera redacció (1584), cançó 18, declaració 3; CB, 40, 7: *Cántico B*. Segona redacció (1586) cançó 40, declaració 7; LA, 3, 45: *Llama A*: Primera redacció (aprox. finals 1585), cançó 3, declaració 45; LB, 2, 4: *Llama B*, Segona redacció (aprox. 1588), cançó 2, declaració 4; NI, 4, 2: *Noche*, Llibre primer, capítol 4, declaració 2; S2, 17, 3: *Subida*, Llibre segon, capítol 17, declaració 3. Quan es tracta dels poemes o les cançons, el número correspon a l'estrofa. Les sigles tenen el significat següent: S: *Subida*; L: *Llama*; N: *Noche Oscura*; C: *Cántico espiritual*; MP: *Monte de Perfecció*; DLA: *Dichos de luz y amor*, i P: *Poesies*.

²² L'ànima es troba captiva en el cos mortal i està subjecta al desordre de les passions, dels impulsos i dels apetits naturals (S 1, 15, 1). Com a resultat d'aquest desordre es dona un enlletgiment de l'ànima i un allunyament de Déu (S 1, 9, 3). Les passions, no controlades per la raó, arrossegueu l'ànima envers «esperanzas, gozos, dolores y temores inútiles» (CB 26, 19), que produeixen desassossec, tristesa i manca de pau i obstaculitzen la quietud de la contemplació (S 3, 16, 6; CB 24, 5), i fan perdre la capacitat per obrar amb equilibri i recitid (S 3, 19, 4; 3, 29, 2). El dany més gran, però, que produeixen les passions desenfrenades és el bloqueig de la vida espiritual. Per poder asserenar-les caldrà «que ella misma se aniquile y deshaga, según está ennaturalizada en estas pasiones e imperfecciones (N 2, 6, 5) y pueda salir de sí y renovar toda y pasar a nueva manera de ser» (CB, 1, 17). Un cop traspasada, la *Noche sensitiva* esdevé una metamorfosi de les passions de manera que es tornen expressió de l'amor apassionat per Déu. A causa d'aquesta reconversió teològica, l'ànima té més fortalesa i habilitat per rebre l'experiència unitiva d'amor (N 2, 11, 3).

moradas Teresa de Jesús ens exhortava a les obres,²³ sant Joan de la Creu ens adverteix tant dels perills del quietisme com de l'activisme i ens convida a l'Acció,²⁴ però a una acció que ha de néixer de la Contemplació,²⁵ com ara la paraula que, per esdevenir autèntica, ha de néixer del silenci: «La paraula és *pròpiament* el silenci en paraules, el silenci fet paraula».²⁶

Com veurem, no podem parlar de procés espiritual i perfeccionament moral santjoanista sense considerar el procés ascètic a través del qual el místic pot transcendir la seva dimensió d'ésser humà sensitiu.²⁷ A partir de la seva anàlisi de la sensorialitat de l'ésser humà, sant Joan de la Creu aborda l'estudi de les passions humanes. Tanmateix, la seva proposta no consisteix a desnaturalitzar l'ésser humà, sinó dotar-lo d'una nova naturalesa que faci possible un veritable progrés i una veritable evolució de la humanitat de què l'ésser humà contemporani no hauria de desentendre's.

2. LA PEDAGOGIA D'UNA MÍSTICA TRANSFORMADORA DEL SUBJECTE

La mística d'arrels teistes va gaudir del seu moment més àlgid al segle XVI, tot i que en segles anteriors varen existir prou figures espirituals que, sia dins la tradició cristiana, sia a l'intern de la tradició jueva o musulmana, varen mostrar a bastament la seva categoria. Malgrat que estem convençuts de la mútua influència interreligiosa, si ens centrem en el cristianisme i ens remuntem al segle X, trobem que en aquells anys es produí un canvi silenciós molt significatiu i influent que ha estat anomenat «l'església de dos pulmons» i que es va caracteritzar per la presència de dues forces motrius: una teologia estructurada racionalment i la vivència d'una espiritualitat experiencial. Dos pulmons, dos

²³ SANTA TERESA. *Obras completas*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2009.

²⁴ CB 29, 3: «Advertan, pues, aquí los que son muy activos, que piensan ceñir al mundo con sus predicaciones y obras exteriores, que mucho más provecho harían a la Iglesia y mucho más agradarían a Dios, dejando aparte el buen ejemplo que de sí darían, si gastasen si quiera la mitad de ese tiempo en estarse con Dios en oración».

²⁵ La contemplació santjoanista, en què es dona una coexistència de l'element cognitiu i afectiu, és més que ciència i amor, és ciència d'amor, notícia infusa de Déu que va il·lustrant i enamorant l'ànima. La mirada contemplativa és més perfecta i sàvia com més amorosa és i a l'inrevés: «Con extraños primores / calor y luz dan junto a su querido» (LB 3, 76). La contemplació com a vivència de l'enamorament, de la mirada que obra els ulls per estimular la capacitat de meravellar-se, és a bastament evident en el *Càntico Espiritual*.

²⁶ PANIKKAR, Raimon. *Mística, plenitud de vida*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2009, pàg. 132.

²⁷ SAAVEDRA, Manuel. «Las maneras pedagógicas de san Juan de la Cruz», *Revista Espiritualidad* [Madrid], vol. 2 (1943), pàg. 95-101.

òrgans o instruments que varen permetre la seva existència i gràcies als quals podem entendre l'aparició de grans mestres espirituals. Després de cert cansament teològic, la vida monàstica va buscar una novetat i es va veure impulsada per un desig dirigit envers el *desiderium* de l'amor, la pietat i el misteri de la vida de Crist.²⁸ Aquesta tendència, però, conviurà amb l'escolàstica medieval de sant Tomàs i la seva lectura cristianitzant d'Aristòtil.

Al segle XI, trobem figures com Guillaume de Saint Thierry, de l'orde del Cister, amb una profusió d'escrits i una espiritualitat centrada en la contemplació mística, la imitació i el seguiment de la vida de Crist. Més universal que la raó especulativa serà la capacitat d'estimar a la manera del màxim referent espiritual: *El cantar de los cantares*. Des del model de lectura i d'interpretació que va dur a terme Orígens, Crist ha besat allò humà, i assumint-ho, ho salva. La vida de l'ésser humà es llegirà a la llum d'aquest bes d'amor i de com la humanitat respon compresa.

Entre els segles XI i XII, sant Bernat de Claraval, també cistercenc, ens proposà la ciència del crucificat, que consisteix a aprendre l'amor en un procés ascensional per l'escala de la humilitat, de la veritat i de l'autoconeixement al mateix temps que es descendeix per l'escala de la supèrbia.

Entrant al segle XIII amb sant Francesc d'Assís, la mística cristiana obre la vida contemplativa a la dona²⁹ amb la figura de Clara d'Assís i en canvia el significat atès que s'introdueix en la història, es fa història. Es tracta d'una mística en clau de fe i amor en la humanitat de Crist.³⁰ D'aquesta manera, es configuraran uns arquetips i unes actituds bàsiques que resumeixen l'Evangeli.³¹ Posteriorment, sant Bonaventura viurà l'espiritualitat des de la sincronia

²⁸ RODRÍGUEZ, José Vicente. *Aspectos históricos de san Juan de la Cruz*. Àvila: Institución Gran Duque de Alba de la Excma. Diputación Provincial de Ávila, 1990.

²⁹ La vida espiritual de les dones va ser especialment fèrtil amb el moviment medieval centreeuropeu de les beguines malgrat les grans resistències a la legitimació de la seva autoritat i magisteri espiritual en un context de provada misogínia universal que aquestes i altres dones varen patir. Vegeu: CIRLOT, Victòria; GARI, Blanca. *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Barcelona: Martínez Roca, 1999.

³⁰ En aquesta línia trobem el pensament de Bartomeu Bennassar quan postula que l'amor és més gran que la fe, i addueix que és *altri* qui fonamenta la persona. La moral cristiana, mística i radical, partiria del supòsit que la moral social està instal·lada en allò més profund essencial de l'ésser humà. Vegeu: BENNASSAR, Bartomeu. *El amor, mayor que la fe. Ética de la solidaridad*. Madrid: PS Editorial, 1988, pàg. 85.

³¹ En el cas de sant Joan de la Creu, trobem la creu com un dels símbols fonamentals. Vegeu: STEIN, Edith. *Ciència de la creu. Estudi sobre Sant Joan de la Creu*. Barcelona: Pòrtic, Facultat de Teologia de Catalunya, 2011.

dels dos pulmons que esmentàvem abans en distingir teologia i vida espiritual que considera l'Amor com a prioritat.³²

Però no serà fins al segle XVI que Espanya esdevindrà el centre europeu de l'espiritualitat cristiana amb figures com Ignasi de Loiola (1491-1556), Teresa de Jesús (1515-1582) i Joan de la Creu (1542-1591) a causa d'alguns factors que en varen permetre l'aparició: la renovació teològica de la reforma catòlica; l'abundant diversitat de manifestacions culturals de la religió com la música, la pintura o l'escultura; la reforma dels ordes mendicants o el sorgiment de l'orde dels jesuïtes, així com altres moviments religiosos com l'il·luminisme, considerats herètics perquè intentaven reformar l'Església i volien defensar una espiritualitat basada en el recolliment, el deixament i l'abandonament,³³ que era contrària, en molts casos, a l'espiritualitat de l'ortodòxia catòlica i, alhora, propera a les tesis luteranes.³⁴

Si bé ni el context històric i social ni els antecedents espirituals ho són tot, sí que poden fer-nos sospitar quin va ser l'escenari que va propiciar el sorgiment d'aquestes grans autoritats espirituals i mistagògiques. Tots varen ser fills d'una herència cultural i històrica que no podem obviar i d'una tradició d'itineraris espirituals en què la contemplació i el silenci estan emmarcats com a formes d'oració, de recolliment i d'interioritat. En aquest context, apareix la figura de sant Joan de la Creu, que serà objecte d'estudi i de reconeixement internacional des de diferents disciplines com un dels grans *mistici maiori* del segle d'or.

En una primera aproximació a l'obra poètica de sant Joan de la Creu, trobem que els seus poemes *Noche oscura*, *Cántico* i *Llama* poden ser llegits com els poemes d'amor d'una parella enamorada amb certes reminiscències d'*El cantar de los cantares*. Però el *Cántico* és un poema que, més que descriptiu, sensual i metafòric, és nu, simbòlic i d'acció. És l'expressió escarida, però no menys eròtica,³⁵ d'un esdeveniment dramàtic: la unió d'amor. *Noche*

³² RODRÍGUEZ, José Vicente. *Aspectos históricos de San Juan de la Cruz*. Op. cit.

³³ L'abandonament santjoanista, a diferència de l'il·luminisme, és una acció d'abandonar-se, una disposició activa d'acolliment, de recepció a l'acció divina. No es tracta d'una inèrcia, ni d'un quietisme, ja que aquests implicarien una supressió de tot esforç moral o de tota activitat humana. Tanmateix, a la *Noche* més passiva, hi ha una intensa activitat d'acollir la purificació divina que esdevindrà a l'intern de l'ànima humana i que s'anirà filtrant al seu nucli de manera suau i amorosa, alhora que les potències humanes més que ser anihilades, com es podria entendre, seran elevades a la seva màxima activitat.

³⁴ HERRAÍZ, Maximiliano. *La oración, palabra de un maestro: San Juan de la Cruz*. Madrid: EDE, 2001.

³⁵ Segons Aranguren, hi ha en la unió sexual un anhel d'absolut i de transcendència d'allò finit que ens remet a la religiositat mística. Per això no és d'estranyar que la imatge de la unió mística per excel·lència sigui la unió eròtica. Vegeu: ARANGUREN, José Luis. *San Juan de la Cruz*. Madrid: Ed. Júcar, 1973, pàg. 14.

i *Llama* es poden considerar també poemes d'amor, en aquest cas, molt més simbòlics.³⁶ La peculiaritat del *Cántico* és que el seu argument és l'acció quant a consumació de la unió amorosa dels amants. El poema, per tant, més que no pas contenir acció, és acció: l'acció de l'amor des de la recerca, l'acostament, la consumació i la reviviscència. La lectura hauria de partir, però, no tant des de l'impuls de la recerca de l'objecte amorós, sinó des del previencontre que, en la seva nostàlgia, posa en marxa al subjecte. L'expressió d'aquesta acció és una veritable lliçó de pedagogia mística.

El fet que gairebé no es trobin metàfores en la poesia de sant Joan de la Creu podria ser una prova més que el *per a què* de l'autor no era la composició poètica ni el lluïment de la seva creació. El nostre autor va escriure els seus poemes i els seus comentaris amb una missió clarament pedagògica. Més que un poeta o un teòleg, es considerava a si mateix el comunicador d'una experiència rebuda i viscuda: un mode extraordinari de vida fruit de l'adveniment d'una saviesa mística. Des d'aquesta intenció, més que expressar el delit de l'experiència o voler-se recrear en l'autocomplaença de l'èxtasi, gosem afirmar que el seu desig és plantejar-nos la possibilitat de viure-ho, el convidat a seguir una via que condueix a l'assoliment d'una vida mística i amorosa que, tot i que es caracteritza pels seus moments extàtics, no està exempta de patiment i de dolor.

L'experiència mística santjoanista no és pur instant extàtic. L'autor li confereix la dimensió del temps fent-la història, successió, procés, biografia d'acció compromesa en una autèntica vida mística. La seva opció de vida, consagrada amb la reforma carmelita encapçalada per Teresa d'Àvila dins d'un marc catòlic i cristià amb amenaces externes i internes,³⁷ esdevé una vida més de *Noche* que de grans instants «solars» o d'il·luminisme. Soledat; buit; nuesa; recerca ansiosa del misteri que roman amagat; dificultat; ascensi; purgació i purificació. L'ascè-

³⁶ Serà Jean Baruzi qui analitzarà magistralment els símbols santjoanistes. Així, per exemple, *Noche* és pur símbol que adverteix que tota acció, camí o arribada espiritual es fa en plena obscuritat i misteri. El símbol és una imatge de l'experiència mateixa sorgida immediatament de la realitat d'allò viscut. L'al·legoria és una invenció conceptual. L'experiència és en si mateixa simbòlica, mai al·legòrica, ja que aquesta s'elabora a posteriori. Quan el símbol es refreda pot funcionar com a al·legoria. Vegeu: BARUZI, Jean. *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. Paris, 1924. Editat en castellà per la Junta de Castilla i Lleó en ocasió del IV Centenari de la mort de Sant Joan de la Creu el 1991. Enfront de la metàfora, en què hi ha correspondència d'analogia de terme a terme, símbol i al·legoria comparteixen el fet de mancar-ne. La correspondència del símbol és englobant i misteriosa; la de l'al·legoria, conceptual i enigmàtica. Vegeu: ARANGUREN, José Luis. *San Juan de la Cruz*. Op. cit., pàg. 25.

³⁷ Lluny del panteisme i més a la vora, per tant, del panenteisme, sant Joan de la Creu considera en el marc de la teologia catòlica que parlar de mística és parlar d'unió per «transformació participant». Així, l'ànima humana, de naturalesa diferent de la persona divina és, un cop transformada, Déu per participació. Vegeu: ARANGUREN, José Luis. *San Juan de la Cruz*. Op. cit., pàg. 34.

tica ja és vida mística. El sofriment de la *Noche*, la conversió del purgatori en la immanència de la vida mundana ja és experiència mística. L'esforç de l'acció ascètica, especialment a la *Noche activa*, tot i que no està renyit amb la quietud i amb certs instants de pau,³⁸ està molt lluny del quietisme, de la deixadesa o de l'abandonament.

Els *Comentaris* dels poemes posen de manifest que, conjuntament amb l'intent d'expressió d'una experiència inefable i amb la voluntat mistagògica d'acompanyament dels aspirants, també hi apareix doctrina.³⁹ Ho explicita especialment el pròleg de *Subida del monte Carmelo*, obra en què elabora tota una pedagogia de com pujar al cim o a l'estat de màxima perfecció humana, en què s'esdevé la unió de l'ànima amb la substància divina. El fruit de la via unitiva està destinat a tots aquells que tinguin l'anhel, tot i que ens adverteix que aquells que es despullin de les coses temporals, dels desitjos mundans, sabran i podran transitar-hi millor.

Tota la seva obra va ser la resposta a una petició, a les demandes d'aquells que l'envoltaren: dels seus germans consagrats en religió, *Subida*; d'Ana de Jesús, la seva deixeble més estimada, priora de les Descalces de Sant Josep, *Cántico*, i d'Ana de Peñalosa, una de les seves amigues més íntimes, *Llama*. L'acció reformadora i fundadora de Teresa d'Àvila entra en contrast amb l'acció més ascètica,⁴⁰ interior i contemplativa de sant Joan de la Creu. Més que reformar l'Orde, malgrat la seva innegable contribució, la seva vocació es decantà fonamentalment a reformar la seva vida i la dels seus deixebles. Tot allò que va escriure fou per ensenyar-los a viure d'una altra manera, a viure místicament. Una vida mística no com a punt d'arribada sinó com a punt de partença, com un camí d'entrega quotidiana en què ni es preveu ni es legitima l'evasió

³⁸ «8. Quedéme y olvidéme / el rostro recliné sobre el Amado: / cesó todo y dejéme, / dejando mi cuidado / entre las azucenas olvidado» (*P, Noche oscura*).

³⁹ Per Aranguren, les obres de sant Joan de la Creu no són ni poemes ni tractats de teologia mística, sinó un gènere únic: el poema-amb-el-seu-comentari. La relació entre un i l'altre és circular (del poema al comentari o declaració, del comentari al poema, *ad infinitum*, si es vol), no és una dualitat. El vers, tanmateix, té una funció evocativa mentre que la del comentari és doctrinal. L'experiència mística, però, no pot ser descrita sinó viscuda. El comentari no equival a la vida. Vegeu: ARANGUREN, José Luis. *San Juan de la Cruz. Op. cit.*, pàg. 42. Si a *Subida i Noche oscura* es realitza un acostament doctrinal i sistemàtic, en els comentaris de *Cántico i Llama*, l'autor comenta veritablement, és a dir, va declarant vers a vers, explicant el poema o prosaïtzant-lo. La prosa d'aquests dos llibres no és tan doctrinal com l'anterior, sinó més aviat al·legòrica. *Ibidem*, pàg. 46.

⁴⁰ L'ascetisme santjoanista és semblant a la mística hindú o més propera a l'ascesi ignasiana en què es demana una disciplina, uns exercicis somaticomístics.

del món.⁴¹ No és un teòric de la mística, sinó un pragmàtic, un pedagog, un mistagog, un director espiritual amb inspiració comunitària.⁴² La seva acció fonamentalment pedagògica, directiva i magistral tindrà com a únic model⁴³ Crist,⁴⁴ per molt sant que pugui arribar a ser un ésser humà.

Ens ocupa, doncs, una mística d'acció, d'una acció fonamentalment interior. Acció i drama rigorós que se situa lluny dels nirvanes orientals. Acció i passió. Acció i quietud enfront de l'activisme tan característic del nostre temps. Posicionar-se al marge d'aquesta tendència contemporània no és anar *en contra* ni és conduir-se envers un nequietisme o a l'encaix d'experiències extraordinàries que ens apartin de la rutina i la mediocritat, ni és dirigir-se ansiosament cap a la vivència d'instant pseudomístics, fent ús d'estratègies i tècniques que busquen egoïcament assolir l'anomenat *instant mystic* sense esforç i sense el procés maduratiu i relacional que s'ha d'anar edificant gradualment.⁴⁵ Aquesta seria una lectura actual impròpia del nostre autor.

La veritable vocació de sant Joan de la Creu fou la de mestre. En el seu testimoni vital queda palesa una transcendència que no es desmarca de la comunitat humana, sinó que està integrada, conciliada amb la immanència. Tota ocupació, tota acció externa inserida en el món, adquireix una nova dimensió, un nou destí. La interioritat santjoanista, com també l'espiritualitat teresiana, tenen un profund sentit d'obertura al món, a la realitat,⁴⁶ una realitat que rebrà una nova mirada quan les potències humanes sensorials i intel·lectuals esdevinguin purificades; quan el subjecte, reconstituït, sigui capaç del buidament de les seves capes

⁴¹ Malgrat que un dels símbols santjoanistes és el *desert*, aquest és un símbol comunitari propi de la reforma carmelita que, junt amb el símbol de *Subida* o de *Noche*, fa referència a l'esforç de la purificació que no es dona, tot i que ho pot semblar, en l'escenari de l'aïllament o de la sortida del món com a *fuga mundi*. Tot i que es tracta d'un treball individual i d'interioritat, no es durà a terme en solitari.

⁴² El místic no es desentén de la comunitat, sinó que li presta un servei inigualable. Vegeu: URBINA, Fernando. *La persona humana en san Juan de la Cruz*. Madrid: Instituto Social León XIII, 1956, pàg.105. Sant Joan de la Creu no es va retirar al desert per al conreu exclusiu de la seva interioritat, sinó que va viure en constant contacte amb els altres: un contacte d'acció com a mestre i director espiritual que li va fer recórrer Castella i Andalusia.

⁴³ El seu advertiment i precaució en relació amb els mals mestres i mals directors espirituals és tan recurrent com en Teresa d'Àvila.

⁴⁴ José Damián Gaytan equipara la doctrina santjoanista amb l'evangèlica atès que es dona una renúncia a tot per al seguiment de Crist, una renúncia global: de la voluntat, de les coses i de totes les criatures. Els mètodes per a la renúncia s'expressen en les accions de mortificar, anihilar, matar, morir, despullar-se. Vegeu: GAYTAN DE ROJAS, José Damián. «El Camino de la cruz. Transfiguración del hombre sanjuanista», *Revista Espiritualidad* [Madrid], vol. 210 (1994), pàg. 43-118.

⁴⁵ ARANGUREN, José Luis. *San Juan de la Cruz*. *Op. cit.*, pàg. 108.

⁴⁶ Vegeu, a tal efecte, les nostres referències posteriors a Xavier Zubiri.

egoïques i reprengui la realitat amb una perspectiva: la de l'entrega i el compromís de l'amor. En això consisteix el periple místic: esdevenir un veritable *ser-per-al-món* transcendent la limitació d'una perspectiva merament mundana.⁴⁷

La mística santjoanista és, en definitiva, una mística d'acció interna i transformadora del subjecte i d'acció en la comunitat humana.⁴⁸ Aquesta acció intensa i dual és, tanmateix, unitària i integrada. Amb l'experiència d'unió, el subjecte místic compren, no per comprensió intel·lectual, sinó per intuïció immediata, que ell no és el centre del ser. Opera en ell un gir copernicà, una metamorfosi acompanyada d'un canvi radical de perspectiva. Després de les esposalles, el matrimoni espiritual o *unió substancial* en què l'ànima humana es divinitza, no per naturalesa, sinó per participació,⁴⁹ genera una reordenació de tots els moviments de l'ànima que esdevenen ara moviments d'amor lliures de qualsevol desordre: «por la grande ayuda y firmeza que tiene ya en Dios y perfecta conversión al bien»,⁵⁰ pues, «ya sólo en amar es su ejercicio».⁵¹ De l'acció humana d'obrar a l'acció divinitzada d'obrar: aquest és el trànsit extraordinari que deriva de la unió mística.

3. SUBJECTE MÍSTIC I SUBJECTE MORAL EN CAMÍ DE PERFECCIÓ ENVERS L'AMOR

«Al fin, para este fin de amor fuimos criados».⁵²

El sistema mistagògic santjoanista se centrarà bàsicament en el subjecte, en la persona humana des d'un pla ontològic, tot i que aquest no està desconnectat del pla teològic. És característic de gairebé tot místic adherir a un sistema teista que l'ontologia s'acosti a la teologia. O a l'inrevés, pel místic referit a un déu, la teologia esdevé ontologia. Parlar sobre el ser de l'ontologia no és un mer joc de conceptes sinó que, en el nostre autor, es basa en una experiència de l'ésser.⁵³

L'estudi de l'obra mistagògica de sant Joan de la Creu va revelant les estructures profundes del subjecte, en què la jerarquia dels valors morals està fonamentada en la jerarquia ontològica del ser. La *persona* en sant Joan de la Creu

⁴⁷ URBINA, Fernando. *La persona humana en san Juan de la Cruz. Op. cit.*, pàg. 196.

⁴⁸ Vegeu la distinció que fa Urbina sobre els diferents tipus de mística i com la mística santjoanista és considerada com una mística de tipus «acció» (Ibidem, pàg. 265).

⁴⁹ CB, 22, 3.

⁵⁰ CB, 27, 7.

⁵¹ CB, 28, 9.

⁵² CB, 29, 3.

⁵³ URBINA, Fernando. *La persona humana en san Juan de la Cruz. Op. cit.*, pàg. 16.

transcendeix el món material i, a la vegada, està tota ella ordenada envers Déu. El seu ésser, relatiu, és un ésser orientat al centre de l'ésser, que és Déu. L'home queda constituït com a ésser per a Déu a través del buit de la *Noche* i de la llum de la contemplació en un escenari on s'encarna la tensió ontològica de l'amor i la plenitud en Déu.⁵⁴ En el pensament santjoanista existeix una unitat entre l'aspecte psicològic de l'ésser humà i l'aspecte moral. Amb la seva nuesa i el seu buit, la *Noche* pot ésser concebuda des d'aquestes dues perspectives. L'aspecte psicològic tindria en consideració la transformació psicològica que pateix el subjecte en el procés místic, en el trànsit que va des de la meditació fins al grau més alt de contemplació. L'aspecte moral estaria representat pel trànsit que va des del desordre moral que comporten els aferraments fins a l'ordre superior d'unió amb la voluntat divina. Podria distingir-se, per tant, una *perfecció experiencial*, que correspondria a l'experiència mística de contemplació i d'unió, de la *perfecció ètica*, que es correspondria amb la pràctica de les virtuts, especialment de la caritat.⁵⁵ Aquestes dues perfeccions no estan del tot separades. Per sant Joan de la Creu no hi ha dualitat o ruptura, sinó una línia unitària de coherència experiencial i vital.

La unió mística és un fenomen psicològic que comporta una transformació de l'activitat psíquica conscient de l'ànima. Les cançons 13, 14, 26 o 29 del *Cántico* són una bona mostra de com de la unió mística deriva un efecte moral en tots els actes del subjecte, en què la caritat divina queda estampada en l'ànima. També podem trobar-ho en *Llama*. El camí místic i l'ascètic van junts. Ni els fenòmens místics són mers fets experimentals secundaris ni és secundària la pràctica de les virtuts.⁵⁶ Ambdós són principals i estan interconnectats. La doctrina espiritual de Teresa d'Àvila i de Joan de la Creu és la mateixa (la perfecció més gran està en qui més estima). Sant Joan de la Creu posa l'accent en la unió estructural, íntima, ontològica entre la gràcia mística i la perfecció moral, no sense distingir prèviament, com també ho farà Teresa, entre gràcies místiques accidentals (visions, locucions, revelacions), no sempre desitjades per ells, i gràcia mística essencial (contemplació infusa, unió mística d'amor), sempre anhelada per ambdós.

⁵⁴ *Ibidem*, pàg. 22.

⁵⁵ D'entre les tres virtuts teològiques santjoanistes (fe, esperança i caritat) la caritat és la que està més orientada al compromís moral davant el proïsme.

⁵⁶ En contrast, Santa Teresa accentua la principalitat de la pràctica de les virtuts, la unió pràctica amb la voluntat de Déu. Per l'autora, cal determinar-se en l'exercici de les virtuts més que en resar i en contemplar. Vegeu: SANTA TERESA. *Obras completas*. *Op. cit.*, especialment a *Moradas*, VII, 4, 6,7.

Pel nostre autor, les imperfeccions morals dels *principiants* aniran desapareixent a través de la medecina psicològica de la sequedat de la *Noche del sentido*, que anirà desferrant-nos dels objectes dels nostres apetits. Amb la unió mística es produirà un ajustament de tots els apetits i activitats de l'ànima, i una reorientació envers Déu. Més que partir d'un pla psicològic o d'un pla moral, sant Joan de la Creu va més lluny situant-se en un pla ontològic per descobrir les estructures essencials manifestades en els fenòmens. En aquestes estructures se sostenen les normes morals de la conducta. La seva moral de la conducta humana és radicalment ontològica.⁵⁷

Des d'aquesta perspectiva d'estudi podríem trobar equivalències amb el moment noèrgic⁵⁸ zubirià de l'experiència de *relegació*,⁵⁹ que podia resultar plenament afí a l'experiència mística santjoanista. Per Xavier Zubiri, de la mateixa manera que no podem parlar d'una experiència de la realitat, tampoc no podem afirmar que hi hagi experiència de Déu,⁶⁰ com si Déu es tractés d'una cosa o d'un fet, ja que és quelcom més. Per aquest motiu, tampoc no hi ha un mètode per arribar a Déu ni a una relació amb Ell, sinó, més aviat, es tractaria d'un patentitzar Déu.⁶¹

La possibilitat d'entendre Déu dependrà de si podem ubicar-lo o no en el «és» més que ampliar el «és» per incloure-hi Déu, com si aquest fos un ens juxtaposat per agregar-se a altres. És possible aquesta ubicació, aquest encaixar Déu en el «és»? Sembla que Déu, segons Zubiri, està més enllà de l'ésser i el nostre coneixement neix de la *relegació* actualitzada en l'aprehensió a partir de la qual s'elabora un esbós que es verificarà amb l'experiència. Aquesta verificació prendrà diverses formes segons si es tracta d'un subjecte teïsta o no i segons el context social i històric.⁶² Així, l'enteniment de Déu, el saber religiós, s'aconseguirà a través de la comprensió de la *relegació*. En la *relegació* no es tracta tant del fet d'*anar a* sinó de *venir de*. L'estar *relligat* ens descobreix

⁵⁷ URBINA, Fernando. *La persona humana en san Juan de la Cruz*. Op. cit., pàg. 76.

⁵⁸ Els tres moments de la Filosofia Primera de Xavier Zubiri són la intel·lecció, la realitat i la *relegació*. Per l'autor, l'ésser humà és un ésser obert a la realitat i, especialment, a una realitat absoluta a la qual està *relligat*, que és Déu.

⁵⁹ Advertim el lector que, per referir-nos al terme zubirià *relegación* i tenint en compte el parentesc en la traducció al català de *religión* per *religió*, hem optat per *relegació* com a traducció al català, en comptes de mantenir l'arrel llatina (*relligatio*) i traduir-lo per *relligació*.

⁶⁰ Xavier Zubiri puntualitza que, quan parla de Déu, més que no pas parlar de la realitat mateixa de Déu, està parlant de la seva «patència» en l'ésser humà. Vegeu: ZUBIRI, Xavier. *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1963, nota 1.

⁶¹ *Ibidem*, pàg. 378

⁶² GRACIA, Diego. *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Barcelona: Editorial Labor, 1986, pàg. 234.

que hi ha allò que *religa* (arrel fonamental de l'existència) de la mateixa manera que estar obert a les coses ens descobreix que hi ha coses. Aquesta arrel és la que Zubiri anomena Déu o deïtat. En la *religació* estem fundats i la deïtat és allò fundant. Déu és, doncs, per Zubiri, *ens fundamentale* o fonamentant.

Aquesta *religació* que posem en diàleg amb l'experiència santjoanista no es tradueix en el fet de trobar-se *amb* Déu igual que ens trobem amb les coses, sinó en el fet de trobar-se *en* Déu. Sense Déu en la cosa o en l'ésser humà, aquests no serien reals. L'antropologia zubiriana considera que l'ésser humà està fundat en la realitat. Més que no pas antropologia és un realisme radical, experiencial, que es basa en l'experiència radical de la realitat, de la qual derivarà l'experiència intel·lectual del fonament de la realitat (allò teològic) o de la realitat fonamental (*Theós*). Més que no pas afirmar que l'ésser humà té experiència de Déu, hauríem de dir que l'ésser humà és experiència de Déu. La *religació* no seria una construcció teòrica, sinó la constatació d'un fet.⁶³ En definitiva, Zubiri entén per Déu el fonament últim que possibilita les coses reals i les impel·leix a la realitat.⁶⁴ La *religació* és, per tant, còsmica i antropològica. És un fet radical, és a dir, està en l'arrel de la construcció del Jo.

És evident el parentiu amb l'experiència mística santjoanista pel que fa al procés d'autorealització a l'intern del subjecte. A més, si en la vida l'ésser humà s'ha d'autorealitzar com a persona, la visió és missió arrelada a la realitat. El diàleg entre aquests dos autors acorda que la responsabilitat del subjecte moral radica en la realització de la persona com a experiència de Déu:⁶⁵ «A la tarde te examinarán en el amor».⁶⁶

⁶³ ZUBIRI, Xavier. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1985 [7a ed., 2012], pàg. 99.

⁶⁴ *Ibidem*, pàg. 111.

⁶⁵ El camí evolutiu de la realització del ser és sempre una sortida: sortida de la casa sensitiva, la casa dels apetits (*N2*, 14, 3; *N1*, 14, 1). Només sortint-ne es pot donar la llibertat (*S1*, 15, 2), pot realitzar-se en plenitud l'essència de l'ésser humà. Però, perquè aquesta sortida sigui possible, la dimensió espiritual ha de sentir-se atreta per coses més grans de les que atrauen la dimensió sensual (*S1*, 14, 2). L'arrel del mal està en la feblesa de l'esperit (*N2*, 1; 3, 1) perquè si la seva visió no és forta, ferma, la dimensió espiritual de la persona no serà preminent. El procés de reeducació té com a principal subjecte agent Déu, ja que és Déu, diu l'autor, qui motiva i dóna gust de si mateix i de les coses espirituals. La seva gràcia anirà substituint o desplaçant l'objecte de tots els gustos. No es tractarà, doncs, d'una extirpació de la sensualitat ni d'una aniquilació de les passions, sinó de reduir-les als límits de l'espiritualitat o, en paraules literals, «de poner en razón todos los amores» (*N1*, 4, 8). D'aquesta manera, mortificant l'animalitat d'allò sensual, però sense contradir la dimensió humana de la sensualitat, podrem anar amb tot envers Déu (*S3*, 26, 6); la persona, tota sencera, gaudirà de Déu al final del seu procés místic transformador (*CB40*, 5) participant, a la seva manera, de la festa de l'esperit (*CB39*, 8-10; *LB2*, 36).

⁶⁶ *DLA*, 59.

Els estudis filosòfics de Joseph Maréchal,⁶⁷ sobre l'experiència mística i els trets distintius de la mística cristiana, classifiquen diverses etapes de la vida espiritual en el camí de la mística. Les etapes que més ens interessin en l'enfocament d'aquest estudi ens remetent a les distincions que fa aquest autor entre puresa moral i camí de vida interior, ascési, crisis íntimes i renúncia de si.⁶⁸ En el marc d'aquestes distincions, Maréchal considera que l'oració restaura momentàniament la unitat especulativa i afectiva de la vida moral. Ja en si mateixa, l'oració és una acció moral per la tendència, l'orientació i la voluntat que hi trobem, atès que es dirigeix cap al bé. Per aquest motiu, el fet d'orar es pot convertir en operador de grans metamorfosis internes.

Però aquesta restauració momentània no es prolongarà si no va acompanyada per l'esforç ascètic de purificació moral. En guerra (malgrat que els termes bèl·lics no són els més adients) contra la naturalesa inferior de l'ésser humà, és necessària la perseverança, el domini dels sentits i la disciplina de la sensibilitat enfront de les tendències psicològiques inferiors. L'ascési, la disciplina de la sensibilitat i la regulació dels seus automatismes són condicions indispensables d'una vida unificada en Déu, d'una veritable vida d'oració.⁶⁹ Tanmateix, cap místic presenta l'ascési com una garantia, sinó com un entrenament per a l'assoliment d'una millor disposició interior per a la vida unitiva o unificada en Déu. Val a dir que un ascetisme excessiu pot esdevenir un contravalor, un obstacle en el camí espiritual. En temes generals i en sant Joan de la Creu en particular, l'ascetisme no ha d'entendre's com una batalla contra el cos, sinó contra cert ús del cos: l'ús dels aferraments mundans. En aquesta línia, pel filòsof Àngel Amor la consciència moral i l'ascési són com el laboratori on es fonen i conformen els diferents tipus d'intuïció mística en funció de les normes de les diverses creences i on les doctrines teològiques operen com a mecanismes heterònoms de control.⁷⁰

⁶⁷ Quan Maréchal compara la mística cristiana amb la mística oriental adverteix que l'oriental, en establir un vincle de necessitat entre mística i ascési, corre el risc d'absolutitzar l'ascési o de considerar-la un fi en si mateixa, empobrint, com a conseqüència, l'ànima. Segons el seu criteri, els mètodes del budisme o de l'hinduisme, si es prenen al peu de la lletra, poden conduir a estats de negativisme o apatia. Vegeu: MARÉCHAL, Joseph. *Études sur la Psychologie des Mystiques*. Bruges: Charles Beyaert Éditeur, 1924.

⁶⁸ *Ibidem*, pàg. 201-208

⁶⁹ QUINTANA CABANAS, José María. *Ensayo crítico de mística comparada. La espiritualidad oriental y la cristiana*. Roma: Aracne Editrice, 2010, pàg. 184.

⁷⁰ AMOR RUIBAL, Àngel. *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*. Madrid: CSIC, Instituto de Filosofía «Luis Vives», 1972, pàg. 288.

L'acció del cos és, doncs, necessària; una acció amb una sensibilitat purificada. Les crisis íntimes que es deriven d'aquest treball interior de purificació són inevitables, per la qual cosa, en el decurs del camí espiritual, es fa imprescindible un acompanyament. Oració,⁷¹ asceti i mística aniran juntes per a la consecució d'una conversió permanent, que serà inviàble sense el concurs i la participació de la gràcia,⁷² sense la direcció espiritual, el mestratge i la pedagogia que conduiran a bon port el procés ascètic i de renúncia de si mateix. Aquest mestratge constituí una de les preocupacions fonamentals de sant Joan de la Creu i motivà tota la seva obra mistagògica.

Quan García Morente,⁷³ en el seu article «La idea filosòfica de personalidad en San Juan de la Cruz» analitzà els efectes de l'experiència mística, ens parlà de *procés*. Segons sant Joan de la Creu, l'experiència mística no és un estat sinó un procés que té un punt de partença, un llarg i dens periple i un punt d'arribada. El punt de partença seria la presa de consciència per part de l'ànima de la seva vida extraviada, extravertida i, per tant, de la necessitat d'efectuar un gir de forces centrípetes envers el seu interior. En aquests moments d'aturada i canvi de direcció i de forces, l'ànima pren consciència de les seves imperfeccions que es fan del tot evidents engegant el procés purificador en garbellar tot allò que no serà essencial a la seva naturalesa i tot allò que obstaculitzi el seu creixement moral i espiritual. El camí ascètic és, per descomptat, voluntari, conscient i, com ja hem vist, exercitat amb la suma de l'esforç humà i de la gràcia. El camí de negació conduirà a l'afirmació; en el camí de la nuesa sobrevindrà la plenitud; l'ascensió mística esdevindrà experiència unitiva sense retorn, definitivament transformant.

En llenguatge filosòfic, el concepte de *persona*, entès com a substància individual dotada de vida i de raó, és un concepte de més amplitud que el de *subjecte*. Aquest darrer es correspondria, més aviat, a la unitat que, en tot moment, forma els continguts de la nostra consciència en les seves diverses etapes vitals. La successió de subjectes va configurant la trajectòria vital de la persona. Però, a diferència de les altres experiències humanes, l'experiència mística apunta més que al subjecte, al jo profund, a la persona. El místic con-

⁷¹ La contemplació és un tipus elevat d'oració entre les nombroses classes i graus de la qual ens parla magistralment Teresa d'Àvila en *Camino de Perfección*. Vegeu: SANTA TERESA. *Obras completas*. Op. cit., pàg. 526-599.

⁷² En termes santjoanistes, la gràcia o la intervenció divina constituïran tota purificació passiva de les potències humanes.

⁷³ Vegeu: GARCÍA MORENTE, Manuel. «La idea filosòfica de la personalidad en san Juan de la Cruz», *Obras completas*. II vols. Barcelona: Anthropos, 1996, vol. 2, pàg. 363-371.

verteix el *subjecte en persona*, és a dir, tot el que roman sota l'acció del subjecte esdevé indiferent quan la seva persona assoleix la vida mística. La persona mística despulla l'ésser humà de tot el que té de subjecte en el lliurament integral que fa, des de la seva categoria de *persona*, a la vida unitiva amb Déu. En això radica l'experiència mística santjoanista.⁷⁴

D'altra banda, en la reconstrucció o, millor, deconstrucció del *subjecte en persona*, per sant Joan de la Creu, així com per molts altres mestres de l'espiritualitat cristiana i no cristiana, l'amor és el substrat que, particularment en la mistagògia santjoanista, s'expressa com *alteritat*, *personalisme* i *àgape*.⁷⁵

L'*alteritat* és, per sant Joan de la Creu, la primera característica de l'amor. Gràcies a l'amor, l'ésser humà està obert a altri des del fons més substancial del seu mateix ser. Amb l'amor, l'ésser humà esdevé capaç de l'encontre amb altri. A través de l'enteniment, atrau les coses de la realitat cap a si mateix i, a través de la voluntat, s'hi submergeix. Recordem, així, el parentesc de Zubiri amb la proposta santjoanista: aquest doble moviment en què l'ésser humà emergeix i se submergeix en les coses es du a terme des de l'ànima, no tant des de les potències. Allò subjectiu es projecta en allò objectiu, en constant correlació, en moviment simultani. Les coses i les persones, en ser tocades per l'amor, cobren nous significats.⁷⁶ L'amor, més que ubicar-se en el nivell o plànol de la voluntat, està present en les arrels, en la substància més íntima de la persona, de tal manera que és la persona sencera, en la seva integralitat, la que se submergeix en la realitat extrasubjectiva. És l'amor allò que dóna unitat a totes les potències: «porque en ella (en la caridad) se manda al hombre que todas las potencias y apetitos y operaciones y afecciones de su alma emplee en Dios, de manera que toda la habilidad y fuerza del alma no sirve más que para esto».⁷⁷

Quant al *personalisme*, l'amor és l'expressió més totalitzant de la persona. Amb l'amor, en l'elecció amorosa, l'ésser humà s'autodefineix i s'expressa. Contràriament als escolàstics, l'enteniment no precedeix l'amor. En el *Càntico*, la persona surt de si mateixa a l'encontre d'una altra persona. En el fet de perdre's ella mateixa la persona amant es troba amb la persona estimada (*el Amado*) i, d'aquesta manera, es torna a trobar a si mateixa. L'amor, en sant

⁷⁴ Ibídem, pàg. 369.

⁷⁵ CASTRO, Secundino. *El camino de lo inefable. En torno a Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*. Madrid: EDE, 2012, pàg. 433.

⁷⁶ Ibídem, pàg. 435.

⁷⁷ 3N, 16, 1.

Joan de la Creu, és relació personal i diàleg amb altri en un nivell del jo profund; és allò que posa en moviment l'ésser humà.

L'amor santjoanista és també *àgape*. Perquè en l'ésser humà es doni un autèntic amor, aquest ha de ser infós en l'ànima de manera sobrenatural. L'amor natural no és pròpiament amor, sinó una mena de compensació psico-biològica. L'amor santjoanista es distingeix de l'*eros*, però també de la fredor de l'amor escolàstic i platònic. D'altra banda, la immaduresa i els desordres psicològics es tradueixen en la imperfecció en l'amor. El camí espiritual santjoanista és, com en Teresa d'Àvila, camí de perfecció, procés de creixement en l'amor en què caldrà purgar la voluntat de totes les afeccions desordenades.⁷⁸

L'amor autèntic arrossega la persona al seu centre, que és Déu,⁷⁹ i la fa ser-hi sencera. Quan la voluntat no hi és sencera, integrada, en el seu centre i objectiu últim, la persona es troba dividida i deshumanitzada, ja que, si està allunyada del seu centre, atenent els béns aparents, l'ésser humà es deshumanitza. L'amor és el punt nuclear que dona coherència al món i a l'ésser humà.⁸⁰ Per contra, l'ésser humà que viu en la incoherència, en la divisió entre si mateix i el món, es troba instal·lat en el disgust i la inquietud. L'ésser humà immadur i no purificat és generador de comportaments immadurs. La seva conducta egoista no només és un perjudici per al món, sinó per a si mateix, ja que li comporta fatiga, buit, ansietat i insensibilitat espiritual. L'ésser humà desordenat, només té en compte la materialitat, és incapaç d'admirar la creació, d'aprehendre el pla i l'acció divina, i, per tant, incapaç de saber viure amb alegria. No podem, però, acostar-nos a allò diví sense una prèvia purificació de les potències.

L'amor desordenat a les coses i a les persones condueix a l'ésser humà a la destrucció pròpia i aliena mentre que *l'homo spiritualis*, contràriament al que es pugui pensar, és un ésser fonamentalment actiu i compromès amb el món des del moment que ja comença per sotmetre a una intensa activitat transformadora totes les seves potències per al bé del proïsme i per al seu propi bé. Tota acció en el món que provingui d'un ésser espiritual purificat portarà l'empremta de l'amor sobrenatural.

⁷⁸ 3S, 16, 2.

⁷⁹ LB 1, 1, 12.

⁸⁰ TEILHARD DE CHARDIN, Pièrre. *El medi diví: assaig de vida interior*. Barcelona: Claret, 1995.

Com a contrapunt a la filosofia de Sartre i la nàusea existencialista, entre altri, la proposta santjoanista podria obrir una via alternativa.⁸¹ La seva exhortació a defugir la deshumanització i la degradació dels apetits desordenats podria ser una sortida per a l'ésser humà contemporani i el seu mode de vida nihilista i materialista. Viure l'exigència ètica en profunditat i tenir en compte el rostre d'altri podria ser la millor ocasió actual per obrir-se a l'experiència mística. Ja advertia sant Agustí que un ésser replegat sobre si mateix viurà inevitablement insatisfet, en *cor inquietum*, turmentat per l'angoixa i la incertesa.

Si una de les grans crisis de la filosofia contemporània és la pèrdua del sentit místic de l'existència, en què s'ha reduït el discurs al logos racional que ha pogut convèncer en un grau més gran o més petit a algunes de les aspiracions de la Raó, però que, en última instància, ens ha portat al desencís; si una de les grans crisis de la religió contemporània és l'oblit del Misteri que rau a les seves arrels, denominador comú en totes les seves expressions culturals i històriques i que ha desembocat en el desencantament dels dogmes i de les creences; un dels grans problemes de l'ètica contemporània és no advertir que els seus principis haurien d'emergir de l'experiència integral de la Vida, més que no pas fonamentar-se en processos deductius de codis establerts o en la constatació inductiva i sociològica d'una casuística que ha donat bons resultats aparents.⁸²

En aquest escenari, considerem oportú rescatar testimonis vitals a qui, malgrat la distància en el temps, en el cos de les seves doctrines, o en l'ús d'un llenguatge llunyà en el marc de la laïcitat, podem acostar-nos sense prejudicis adaptant el seu llegat als colors dels nostres temps per tal d'intentar construir un nou subjecte moral amb fonaments prou sòlids. Aquesta ha estat la nostra intenció en proposar una aproximació a la mistagògia santjoanista i als pensaments d'alguns dels autors a qui ha interpel·lat la seva obra.

⁸¹ CASTRO, Secundino. *El camino de lo inefable. En torno a Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Op. cit.*, pàg. 442-449.

⁸² PANIKKAR, Raimon. *Mística, plenitud de vida. Op. cit.*, pàg. 301.