

INFORME FINAL DE LA CONFERÈNCIA D'EXPERTS «TRADICIONS MÍSTIQUES I DIÀLEG INTERRELIGIÓS» Barcelona, 23-25 de maig 2002

Dijous, 23 de maig del 2002.

Tema de la sessió: Obertura de la conferència.

Fèlix Martí, director del Centre UNESCO de Catalunya, va destacar al llarg de la seva intervenció inicial tres preocupacions a propòsit de les quals el simposi sobre tradicions místiques i diàleg interreligiós podria aportar alguna resposta:

- 1.- El nou desenvolupament de la cultura de la guerra a què estem assistint darrerament. Certament que una de les aportacions fonamentals de les religions és ser testimonis d'un missatge de pau. També la mística hauria de trobar respostes a aquesta situació de profunda crisi.
- 2.- Les enormes dificultats per fer possible que la diversitat cultural (especialment la que es troba fora de l'àrea cultural occidental) s'afirmi enfront d'una uniformització empobridora.
- 3.- La manipulació extraordinària a què es veuen sotmeses les persones per part dels mitjans de comunicació. Aquests tenen un poder d'influència extraordinari i contribueixen al fet que moltes persones perdin la seva espiritualitat, la seva creativitat i llibertat.

És un fet incontrovertible que, malgrat l'existència d'aquests problemes d'enorme magnitud, hi ha milers de persones que en repetides ocasions han expressat el seu suport més decidit a la idea que un altre món és possible. Hi ha doncs també motius per ser optimista, per creure que hi ha forces socials obertes a formes diferents de concebre el futur. En aquest context hauríem doncs de poder preguntar a les nostres tradicions místiques quina mena d'energia, de llum o d'alliberament podrien aportar per fer possible aquest nou món que és possible. Naturalment que la mística no té el monopoli a l'hora de suggerir respostes als problemes que tenim plantejats, però sí que la mística expressa una forma profunda de viure la vida humana i això sol pot ser ja un element de transformació molt considerable.

Aquestes paraules inicials tenen la intenció de posar en relleu que en darrera instància la raó que justifica que se celebri aquest simposi és perquè hi ha un món que està patint i que està esperant la nostra contribució. Aquest és l'esperit d'aquesta trobada.

Fèlix Martí excusa l'assistència del professor R. Panikkar que, per motius de salut, no podrà pronunciar la seva intervenció inicial, tal i com estava programat. En lloc d'ell es cedeix la paraula al pare Willigis Jäger (OSB).

El títol de la seva intervenció és *Misticisme i misticismes: la tensió entre la identitat religiosa i el diàleg interreligiós*.

El pare Jäger va partir d'un diagnòstic d'època que podríem consignar en una doble dimensió:

1.- En una dimensió de caire teològic-filosòfic: ens trobem plenament immersos en una tradició post-nietzscheana. Aquesta època es caracteritza fonamentalment pel fet d'haver assumit en gros el lema que "Déu ha mort".

2.- En una dimensió de caire sociològic: als antics *lands* de l'Alemanya Oriental el nombre de batejats no arriba al 20 % de la població. Aquesta xifra mostra el fet que una part molt important de la població no ha rebut una educació vinculada als principis de cap de les confessions cristianes que tradicionalment han teixit la cultura alemanya. D'altra banda, el nombre d'estudiants alemanys que mostren un sentiment d'adhesió a una determinada confessió cristiana és també francament minoritari. Aparentment l'interès per la religió és doncs vinculat a un nombre molt limitat de persones.

Aquesta situació, que podríem enriquir amb d'altres dades, és quelcom que no podem oblidar de cap de les maneres si volem comprendre el món en què es troben la mística i l'espiritualitat.

Per exemple, aquest fet és crucial per entendre allò que podríem qualificar de misticisme secular. Certament que aquesta noció pot semblar una *contradictio in terminis*, i amb tot, el fet és que, malgrat que una part molt important de la població no mostri cap mena d'interès per seguir les pautes de cap confessió determinada, sí que hi ha una receptivitat molt remarcable per tot allò que fa referència a una espiritualitat interconfessional o transconfessional. Molta gent considera que les seves necessitats espirituals no poden ja formular-se en els termes ni en el llenguatge de les confessions, i per tant cerquen d'altres formes d'expressió. Diàriament estem confrontats amb aquest fenomen. L'espiritualitat de molta gent ha crescut més enllà o al marge de les formes tradicionals de concebre la religió; pròpiament, doncs, podríem parlar d'una experiència mística que transcendeix les confessions. Quan Nietzsche es referia al fet que "Déu ha mort" feia referència justament a allò que moltes persones avui en dia expressen en forma d'experiència: el Déu de què parlen les confessions no té ja la força d'interpel·lar ni d'integrar les necessitats espirituals.

El pare Jäger ens recordava que els seus anys al Japó, al llarg dels quals es va iniciar en budisme zen, li van servir per comprendre amb més precisió quines eren les necessitats de molta gent a Europa. Les confessions religioses tal i com les tenim estructurades avui es poden considerar una base des d'on partir, però ens cal també transcendir-les, ens cal anar més enllà dels noms i dels símbols per tal d'assolir un ordre transcendent on es puguin trobar totes les formes de religió. Tampoc podem afirmar que hi hagi una sola forma de dur a terme el que estem dient, dependrà més aviat de la tradició i de la predisposició personal de cadascú. Cal entendre que la religió és com una partitura que cadascú interpretarà amb un estil diferent, insistint en aquells aspectes que per a ell resultin més rellevants.

Parafrasejant Rahner, diríem que al segle XXI l'ésser humà serà místic o no serà, perquè l'única esperança és un nivell d'experiència més elevat, un ordre de comprensió de la realitat que ens permeti anar més enllà de les determinacions més immediates i fer

possible la unitat entre els éssers humans. Si la nostra autocomprensió depèn exclusivament de les paraules i dels símbols de les nostres pròpies tradicions, no hi ha esperança per a nosaltres. Tindrem un futur com a espècie si aprofundim en la necessitat d'una religiositat mística.

Aquesta intervenció inicial del pare Jäger va donar peu a una discussió centrada en la relació entre la mística i les confessions. En general aquesta relació s'explora sobre la base del paradigma de la unitat (experiència mística) i la diversitat (formes religioses). Una i altra no són pas contradictòries, caldria en tot cas concentrar-se en la comprensió de quins són els seus límits i la seva relació jeràrquica. Totes les religions, profundament viscudes, tenen la mateixa intenció. Per exemple, allò que pel zen és fonamental, que és buidar-se, esdevenir buit de l'ego, és també fonamentalment rellevant per a altres tradicions ("*vacate et videte*" diu el salm, en el sentit de "buida't i mira"). El que és essencial és ensenyar l'experiència universal que transcendeix la pròpia confessió. La interdependència de què parla Buda apunta també en aquesta direcció d'obertura, de tenir una dimensió preparada per a aquesta experiència universal. Cal doncs comptar amb el fet que les confessions tinguin una certa desconfiança respecte dels místics. Aquesta tensió no ens ha de venir de nou perquè s'ha anat constatant al llarg de la història.

És una tensió que no desqualifica pas les confessions ni les diferents religions perquè no hem pas d'oblidar que, si bé l'experiència mística situa l'home més enllà d'una racionalitat convencional, d'un determinat cos doctrinal i d'un conjunt de símbols, també és cert que l'home necessita enraonar. L'home és un animal que té la paraula, o bé aquell ésser que parla, l'home no fóra completament home si no emplenés de sentit també aquesta dimensió. Ens veiem doncs empesos a parlar del que no es pot parlar, ens veiem empesos a parlar del Tao tot i sabent que el Tao que es pot anomenar no és el Tao. Ens veiem empesos a parlar tot i tenir consciència que en aquest intent de posar en paraules l'experiència es duu necessàriament a terme una restricció. Per això les tensions entre les diferents confessions i l'experiència mística no es poden considerar com una circumstància més o menys contingent o lligada a un pur exercici del poder institucional, sinó que tenen unes arrels més profundes.

Divendres, 24 de maig del 2002.

Tema de la sessió: Aproximacions al valor de la diversitat de les tradicions místiques.

Intervenien per obrir el debat: Swami Amaranda, Khaled Bentounes, Pier Cesare Bori, Doudou Diène, Yoshio Tsuruka).

Destacarem breument alguna de les qüestions essencials que han aportat cada una de les persones que han intervingut com a iniciadors del debat.

Swami Amaranda:

La qüestió no és tant posar en relleu les parts que són rebutjables de cada una de les tradicions de què partim per tal d'assolir una alçada de tipus místic. Es tracta més aviat d'assolir una consciència nova que es troba més enllà d'una forma prèvia de comprendre les coses. És més una qüestió lligada a la necessària maduresa de l'experiència espiritual que no pas de decidir de bandejar o de menysprear determinades concepcions religioses.

Sri Ramana Maharshi en fóra un exemple, d'això. Es tracta d'un autor que es concentra al voltant de l'autèntic nucli de la religió, que és l'alliberament de la persona. Una vegada s'ha tingut la capacitat de clarificar quin és l'objectiu primordial, i amb ell el sentit fonamental de la religió, aleshores estem en condicions d'ordenar la importància de totes les altres parts que composen una determinada tradició religiosa, per exemple els rites, els llibres sagrats, les pràctiques de tota mena. Convé comprendre aquests darrers a la llum de les experiències fonamentals d'alliberament. Dit altrament, és fonamental tenir el discerniment de quina és la mesura que pot mesurar. Aquesta orientació és la que es troba en l'arrel del diàleg entre les diferents religions i espiritualitats.

Kaled Bentounes:

Convé tenir en compte, per seguir amb el diagnòstic introduït ahir pel pare Willigis Jäger, que l'espiritualitat no és quelcom que avui en dia puguem considerar marginat. Ben al contrari: l'espiritualitat és avui sol·licitada i present al bell mig dels debats polítics i culturals, com ho demostren les recents iniciatives per dotar Europa d'una constitució política. Es comparteix la consciència que sense aquesta dimensió religiosa l'activitat política no tindrà recursos suficients per evitar la confrontació sistemàtica. No podem fer de manera que aquesta qüestió esdevingui un tema limitat a uns pocs especialistes, sinó de fer participar el màxim nombre de persones en la convicció que els problemes que té plantejats avui el món no es poden abordar al marge de la religió, que és, en darrer terme, allò que pot humanitzar l'home.

Pier Cesare Bori:

Una valorització plena de la diversitat no pot dependre del grau de sincretisme a què ha arribat una tradició, ni a la capacitat d'integració d'elements inicialment externs al propi cos cultural, sinó de la capacitat d'erigir-se com un *totus in parte* (per dir-ho amb una expressió sovint emprada per R. Panikkar). Aquesta és una idea amb una gran tradició al darrera; per exemple podríem esmentar en aquest context els noms del Cusà, Pico della Mirandola o, més recentment, autors com Hans Urs von Balthasar o Simone Weil. "Cada religió és l'única religió vertadera", deia aquesta darrera autora, és a dir, no la "meua" religió ni "totes" les religions, sinó "cada". La valorització de la diversitat suposa una doble mirada que permet comprendre el valor de la pròpia i el valor de l'altra.

Valdria també la pena destacar la importància que adquireix el silenci en aquest difícil esforç de valorar la diversitat. Començar una trobada amb silenci suposa predisposar-nos a una més profunda comprensió entre tots.

Doudou Diène:

Una primera qüestió fonamental a tenir en compte en un debat sobre mística és la necessitat de no quedar-se en un nivell estrictament escolàstic o teòric. De fet, en connexió amb el que ja s'ha dit en intervencions anteriors, detectem en el nostre temps una interpel·lació de tipus espiritual que no podem deixar sense resposta. En el congrés d'Abuhara XX [sic] ja vam tenir ocasió de posar en relleu quina importància tenia l'experiència mística a l'hora de destacar la unitat de totes les tradicions, la igualtat pel que fa a la dignitat i a la profunditat, la necessitat d'una obertura total i de la no-discriminació. Avui ens hauríem de concentrar a tematitzar el valor i el significat de la diversitat.

En segon lloc, caldria preguntar-nos: de quina manera l'experiència mística, que és de naturalesa individual, pot traduir-se a formulacions socials que permetin impulsar un procés humà d'alliberament?

De quina manera pot la mística contribuir a què els conflictes humans basats en motius religiosos es puguin superar d'una manera digna i justa per a tothom? En aquest sentit, valdria la pena de recordar una imatge suggerida per la tradició mística del Senegal segons la qual, si bé a vegades les branques dels arbres sembla que es barallin sota l'efecte del vent, també és veritat que, de manera invisible per a nosaltres, les seves arrels s'abracen sota terra.

Yoshio Tsuruka:

Una qüestió essencial que no podem perdre de vista és el problema de la definició de la noció de mística. En realitat, constatem que un nombre important de figures considerades com a grans místics no es consideraven ells mateixos com a tals. La noció de mística en realitat és bastant moderna. Autors com Schopenhauer van resultar crucials perquè es parlés en els termes en què avui en parlem. Val a dir que la importància d'aquesta noció es troba molt vinculada a la crisi de les diferents confessions cristianes i a l'existència d'una modernitat secularitzada. La mística es concep, en aquest entorn, com l'experiència espiritual o religiosa que permet transcendir els particularismes en crisi de les diferents confessions.

Ara bé, el cert és que avenir-se a definir què és la mística segurament conduiria a conceptualitzar una experiència que no es pot conceptualitzar i, per tant, a matar la mateixa idea de mística. La mística demana superar l'ordre de les definicions.

- [Fins aquí les intervencions que obren el debat](#)

En el transcurs del debat es recullen i es desenvolupen algunes de les idees fonamentals a les quals els iniciadors del diàleg s'han referit al llarg de les seves intervencions.

- Pel que fa a una definició de mística, hi ha un cert acord en el fet que no es pot definir mística en termes estrictament unívocs o conceptuals, que l'experiència de la mística conté una riquesa que no es pot reduir a un sol llenguatge que en tingui el monopoli. Tot i això, l'experiència mística integra la recerca d'un camí interior, un exercici gradual però sistemàtic de buidament de la ment. És cert que molts grans místics no han tingut la consciència d'ésser místics, com també és cert que (potser especialment avui en dia) molta gent té experiències místiques però és incapaç d'identificar-les perquè no hi ha un llenguatge que li permeti de fer-ho, immersos com estem en un context econòmic i social que ha empobrit enormement la mateixa noció d'ésser humà. Lentament l'home ha estat privat d'allò que li resulta essencial, fins a reduir-lo a un simple consumidor. Davant nostre tenim la tasca de fer comprensible un llenguatge que permeti l'expressió d'aquestes experiències.

Malgrat que es poden detectar alguns aspectes centrals de la noció de mística, el professor Yang Chang Ro ens advertia, per exemple, dels perills de sistematitzar els continguts de la mística i, d'aquesta manera, de convertir la mística en "misticisme". Potser ens hauria de preocupar més de considerar la mística com una manera de veure les coses, com una consciència que penetra el conjunt de la realitat, més que no cercar una definició conceptual o sistemàtica. Potser aleshores ens n'adonaríem que la relació

entre unitat i diversitat no és de cap manera una relació tensa, sinó advaitica, no dualista. És quan tendim a les conceptualitzacions que tendim a creure que la mística pot ser aquella expressió de la religió o de l'espiritualitat que permeti parlar d'unitat de totes les tradicions. En la mesura que, gràcies a la mística, es parla d'unitat, es tendeix a comprendre la mística com l'experiència que permet superar els conflictes derivats de la realitat particularista de les religions.

I amb tot sorgeix aquí el problema de la valoració d'aquest estat de coses. Hem de considerar la diversitat una riquesa o bé un estat davant del qual cal prendre mesures per neutralitzar-ne el potencial conflictiu? Fins a quin punt concebre la mística com a pol de tensió respecte de la diversitat no pressuposa haver assumit ja la diversitat com a límit a la pau? Fins a quin punt això mateix fóra congruent amb el rerefons etimològic de la paraula mística, que fa referència a la necessitat de veure el món sense jutjar-lo? De fet, la concepció de la diversitat com a límit està fortament lligada a la influència de determinades religions monoteistes abrahàmiques, especialment en la mesura que aquestes han desenvolupat certes actituds d'intolerància i s'han apropiat de l'exclusiva de la religió en la forma de la universalitat. Una qüestió important a debatre fóra, no solament si el que ens cal és justament un desarmament cultural i religiós, sinó també si el monoteisme abrahàmic (en la mesura que es mostra intolerant i en la mesura que suposa una religió particular que s'arropa el dret de ser l'única universal) ens pot ajudar en aquesta tasca de construir la pau.

El professor McGinn es mostra escèptic enfront d'una valoració necessàriament positiva de la mística i d'una relació jeràrquica respecte de les pràctiques religioses concretes. Segurament la mística no és ni el que és pròpiament religiós de les religions, ni el nucli essencial de la religió, ni tampoc la seva part més destil·lada, simplement és un element entre altres parts (les institucionals, les intel·lectuals...) que no s'escapa d'ésser ni ambigua ni criticable. Està per veure, per exemple, quins elements de la mística, que potser han estat oblidats, podrien contribuir a la pau entre les religions i quins no. Dit altrament, és completament essencial demanar de la mística (com es demana també de la religió) que tingui un sentit de discerniment per comprendre's ella mateixa, per comprendre allò que pot ser nociu i el que no. I aquesta qüestió és tant més important com més evident resulta que tan sols de la dimensió mística o contemplativa ens pot venir un principi de solució dels greus problemes que té plantejats el món avui en dia.

Ana Maria Schlüter Rodés ens recordava que la contemplació ens ajuda a insertar el nostre esforç en l'acció divina que, en el silenci, empeny la història. Per això convé que la mística surti de les elits, que deixi de conrear-se en la forma d'una concepció apolítica, acòsmica de l'espiritualitat i que prengui consciència de la importància extraordinària que té des del punt de vista social i polític. No podem relegar la mística a un exercici per a èlits o per a privilegiats tancats en ells mateixos. Altrament, el potencial que té la mística per trobar ponts d'encontre entre diferents religions i tradicions quedarà diluït en benefici del que hi ha de potencialment conflictiu en aquestes diferents religions. Cal pensar en la manera com la mística pot adquirir protagonisme en cada una de les tradicions religioses.

Una manera concreta de referir-se a la capacitat que té la mística de temperar el que hi ha de potencialment conflictiu en l'encontre entre les diferents religions és recordant la importància que la mística concedeix a la bellesa (en la mesura que la bellesa és innocent, perquè no fa mal) o a la tendència que té a parlar amb moderació de la pròpia tradició (és a

dir, no de manera apologètica) o a la importància que concedeix al silenci (com a una finalitat en ell mateix).

Una altra manera de cridar l'atenció sobre la necessitat que la mística no quedi reclosa en un àmbit estrictament elitista és comprendre que l'experiència mística es dona en vides perfectament normals. Només cal donar instruments per permetre comprendre més ordenadament aquests moments d'"unió mística" que es poden donar, per exemple, en experiències estètiques, com ara en la contemplació de la naturalesa. Es tractaria de "domesticar" aquestes experiències, tot permetent de reconèixer-les i d'emparaular-les.

- Al llarg de la segona part del diàleg, el moderador de la sessió va proposar quatre preguntes com a àrees de possible tematització comuna. Aquestes quatre preguntes són:

- 1.- Es podria explicitar què hi ha de central i què de perifèric en cada una de les tradicions místiques?
- 2.- Què hi ha de particular en la pròpia tradició mística? Què hi ha que es pugui considerar específic i que constitueixi una certa identitat religiosa o mística?
- 3.- Quin és el tipus de diversitat que podem acceptar? Estàriem disposats a definir quins són els límits de la tolerància, per exemple en termes morals?
- 4.- Quins mètodes pràctics proposa la tradició a la qual pertanyen per tal d'assolir els objectius que es proposen?

Recollirem aquí algunes de les aportacions que de manera més clara s'han cenyit a la proposta temàtica del moderador.

- Pel que fa a la tradició budista, el lama Dénys Teundroup apunta el següent principi de resposta: l'essencial en la tradició budista és la compassió i la intel·ligència. Hi ha dos tipus de coneixement que es reconeixen en aquesta tradició: d'una banda el coneixement de tipus racional i de l'altra el coneixement immediat. Aquest darrer és el que normalment establim com a coneixement de tipus místic, això és, l'experiència no dualista de participació directa en la realitat; una experiència prèvia a tota conceptualització o verbalització. Així doncs, en aquest context resulta essencial la comprensió de la realitat abans del concepte; una comprensió que es correspon també a una espiritualitat de la no-violència i de la compassió, basada en la voluntat de no apropiarse de la realitat per servir-se'n.

Igualment podríem considerar com a propi de la tradició budista la visió de la unitat de fons i d'una diversitat d'expressions d'aquesta experiència primordial compartida.

En relació als límits de la diversitat, caldria assenyalar que es pot tolerar tot el que no posi en perill la regla d'or. En nom de la tradició budista no es pot admetre la violència, ni damunt de si mateix ni damunt d'una altra persona. El budisme aspira a ésser una tradició de pau i d'harmonia – i per tant també una tradició de salut, de salvació.

Finalment, pel que fa al mètode per assolir aquestes finalitats, el budisme recomana la pràctica de la despossessió, la desapropiació com a forma de morir al vell home, a l'ego que ens cal deixar enrere. Tindríem aquí obert tot el tema de la iniciació, que el budisme certament comparteix amb tantes altres tradicions.

Hi ha també un altre mètode que afavoreix d'una manera clara l'assoliment de les finalitats que es proposa la tradició budista, es tracta de la contemplació.

- El representant de la tradició sikh, el Jaswant S. Neki, va destacar com a aspecte central de la seva tradició el fet que ni la dimensió transcendent de la realitat (com afirmen els ateïsmes), ni la dimensió immanent o espacio-temporal (com afirmen algunes religions) són il·lusions humanes mancades de realitat. Tant un món com l'altre són ontològicament reals, són perfectament vertaders i dotats, per tant, d'un valor espiritual. Jaswant S. Neki sostenia, igualment com d'altres representants, que el nucli de l'experiència mística és igual en totes les tradicions i que, segurament per això, la pau entre les persones i les cultures només es podrà garantir si som capaços de superar els límits de la nostra pròpia individualitat, de les nostres pròpies determinacions històriques i culturals. La mística ha de ser capaç de fer-me veure que no estic en contra teu, sinó conjuntament amb tu. Aquest és un principi fonamental per a la construcció d'un diàleg i d'una convivència pacífiques.

Finalment, resulta també específic de la tradició sikh el fet que aquesta tradició renuncia completament al proselitisme. No es tracta pas de concebre la posició de l'altre com a una forma antagònica de comprendre la realitat; no es tracta pas de posar-se com a objectiu el sotmetre l'altre a les meves pròpies formes de concebre l'espiritualitat; no es tracta d'esperar de l'altre a que renunciï a les seves pràctiques. Es tracta més a aviat de dialogar. I el diàleg demana una aproximació respectuosa a les posicions dels altres, demana respectar la distància, la pluralitat de llenguatges, les diferències. No es tracta de convèncer ni de convertir.

- Per la seva banda, el Swami Amarananda va mantenir que el que es pot considerar com a central en la seva tradició hinduista és la realització de la unitat de l'existència. Per tal d'assolir aquesta finalitat, el que resulta essencial no és tant l'observança de regles de tipus teòric derivades dels llibres sagrats, com la pràctica --més particularment la pràctica de l'experiència de la pau. El místic és precisament el que és capaç d'interpretar els textos en la forma de l'experiència de la pau.

El que permet de singularitzar l'hinduisme respecte de les altres tradicions religioses i místiques és, com a mínim, dos aspectes.

D'una banda, caldria destacar la idea de "*kalpa*" --que etimològicament podríem traduir per "imaginació". D'acord amb aquesta idea, tot el que veiem en la realitat immanent no és sinó la imaginació d'una ment còsmica, que podem anomenar Déu.

D'una altra banda, la veneració dels *Vedas* --una paraula que etimològicament significa tant com "coneixement". Es tracta d'un coneixement suprasensible que és el que justifica l'existència del mestre (o *Acharya*) i, per tant també, de la iniciació a una nova forma de vida. En aquesta tradició es dona una enorme importància a l'assoliment d'un coneixement capaç d'alliberar. És també remarcable que per a l'hinduisme les formes de fer l'experiència mística són innumbrables; d'aquí se'n segueix que els models normatius de comportaments siguin també plurals, de manera que la llibertat i la tolerància enfront a formes diverses de fer experiències místiques, més enllà d'una certa unitat de mètode, es podria destacar igualment com una de les característiques de la tradició hinduista.

I amb tot, és també veritat que es percep l'existència d'unes quantes vies cardinals d'alliberament: la filosofia, l'adoració, el control de si mateix, la contemplació.

Pel que fa als límits de la diversitat i de la tolerància, segurament ens hauríem de cenyir a senyalar allò que pertorba les vides dels altres, allò que impedeix la pràctica de l'alliberament dels altres.

- El pare Rómulo Cuartas es va referir a les preguntes proposades pel moderador des d'una perspectiva carmelitana en particular i cristiana en general. Respecte del que és central o essencial per a la seva tradició mística, el pare Cuartas va al·ludir a tres frases de Santa Teresa, en les quals queda compendiada aquesta expressió essencial: "només Déu cal" ("*Sólo Dios basta*"); "Tots som capaços d'estimar" i "No en els racons sinó en les ocasions".

El que és central és l'amor i la llibertat. Tant per Santa Teresa com per Sant Joan de la Creu només té autèntica relació amb Déu la persona moguda per l'amor. És per això que tant l'una com l'altre insisteixen de manera tan sovintejada en la metàfora del matrimoni espiritual, perquè en ell hi ha tant l'ingredient de l'amor com el de la llibertat. D'una altra banda, una i altre estan convençuts que tot home és capaç d'una relació lliure i plena amb Déu, tot i que aquesta relació no esgota mai les possibilitats de Déu. Cal una relació amb Déu i alhora cal insertar aquesta relació en el món; per aquest motiu és essencial d'insistir que la relació és i ha d'ésser personal. Per això també entén Santa Teresa que convé relativitzar el valor de les institucions i de les doctrines i prioritzar la praxis de l'amor en totes les situacions i en totes les persones (per això parla de les "ocasions").

Tot i que un dels camins principals que proposa és la contemplació, el que dóna sentit a qualsevol mètode és que desenvolupi la capacitat que tenen totes les persones d'estimar; tot el que ens porti a estimar és un bon camí.

Dit això, podem considerar com a perifèriques les diferents formes, mitjans d'expressió i els llocs on aquesta experiència es verifica. El valor de les experiències místiques depèn del fet que afectin la realitat tot generant dinàmiques de transformació alliberadores.

Això actua com a criteri per discernir el que es pot acceptar i el que no es pot acceptar. A l'Amèrica Llatina, per exemple, sabem que hi ha iniciatives econòmiques que evidentment no persegueixen l'alliberament de la gent per a res. El que és absolutitzable és viure i viure lliures.

- El professor Macginn va introduir altres elements centrals en la concepció cristiana de la mística. De la mà de Meister Eckhart ens va recordar la importància de no fixar l'espiritualitat en les formes o en els camins que condueixen a Déu, tals com fórmules, credos, sagraments, etc. El risc d'aquesta direcció és que ens podem perdre el que resulta completament central, essencial. I el que és essencial per autors com Meister Eckhart, entre d'altres, és el caràcter transformatiu de la presència immediata de Déu. Aquesta presència immediata i transformativa, en general, queda formulada en la tradició cristiana sobre la base de dues doctrines.

En primer lloc, la doctrina de la Trinitat. La doctrina de la Trinitat és transformativa perquè focalitza la seva atenció en el fet de compartir l'amor. Podríem dir que la Trinitat

consisteix en una realitat fonamentalment amorosa, en un diàleg de categoria divina. El místic cristià viu en l'horitzó d'aquesta relació amorosa sagrada i misteriosa.

En segon lloc, la cristologia. Per a la tradició mística cristiana, Crist és el model de la desposseïció. Només deixant de banda el propi ego, la pròpia identitat, podem assolir una consciència transformativa. El model d'aquesta transformació és el Crist que es desposseeix de la seva voluntat. És, com va senyalar A. M. Schlüter Rodés, l'experiència de l'amor, no pas en un sentit normal del terme, sinó en un sentit molt proper al descrit per la tradició budista, això és, com a buidament. El que és central és precisament aquest amor que liquida la pròpia identitat egoista i ens aproxima a la realitat com a relació. Tot és relació i fora de la relació no hi ha res. Pel cristianisme aquesta concepció trinitària o relacional de la realitat és completament essencial. L'expressió més excel·lent d'aquesta concepció és el Crist: la visibilitat del Déu invisible. Hi ha moltes maneres d'expressar l'amor, de forma que la centralitat no està renyida amb la diversitat expressiva.

Aquest sentit de la mística com a experiència espiritual immediata capaç de relativitzar el valor de tot el que és d'ordre teòric, sembla que guanya terreny en l'experiència religiosa de molta gent. Això ajudaria a explicar, si més no en part, la pèrdua de prestigi de les institucions religioses i de les posicions teòriques més oficials. Cada cop pren més força la idea que aquestes posicions teòriques oficials queden més determinades per les exigències de coherència interna dels respectius sistemes interpretatius, que no pas per la necessitat d'expressar autèntiques experiències espirituals. En aquest sentit el doctor Heisig recordava una enquesta feta recentment en el país amb una comunitat catòlica més important de tot el món, el Brasil. En aquesta enquesta es preguntava, entre d'altres, si el cristianisme és l'única religió vertadera i les altres són falses. El nombre de respostes afirmatives a aquesta pregunta era el 1 %. De reaccions com aquesta, se'n desprèn que hi ha algun fenomen col·lectiu que està en moviment, perquè, en el cas concret de la resposta a què ens referim, tenim raons per suposar que no ha estat induïda precisament per l'acció pastoral de la Conferència Episcopal Brasileira.

Si bé és innegable que ningú no pot tenir una experiència mística per mi, com tampoc jo no la puc tenir per ningú, també és cert que hi ha un determinat *ethos* en la cultura occidental que predisposa a la recepció d'una experiència religiosa més vinculada a la mística que no pas a la defensa apologetica de determinats credos formulats en termes teòrics.

El perill, òbviament, és que el *vacuum* deixat per les confessions tradicionals sigui ocupat pels moviments carismàtics d'estil sectari. No cal dir que aquests moviments poc tenen a veure amb la mística, des del moment que mentre aquells subjuguen, aquesta propicia l'alliberament de la persona, mentre aquells estimulen la vinculació a una persona o a un espai determinat, aquesta ens allibera d'aquestes servituds, mentre aquells fomenten el sentimentalisme, aquesta insisteix en sentiments de caire religiós.

Divendres 24 de maig del 2002.

Tema de la sessió: Les arrels del diàleg i la seva relació amb el misticisme en les tradicions religioses

Intervenen per obrir el debat: Marià Corb, Momen, Roland Ropers, Arwind Sharma, Ana M. Schlüter.

Durant la sessió anterior de discussió, els participants en el simposi han fet un esforç per posar en relleu el que hi havia de comú en les diferents tradicions místiques; per contra, al llarg d'aquesta sessió, el moderador recorda que el que es vol esmentar especialment és el que hi ha de diferent en les diferents tradicions.

Igualment com hem fet abans, destacarem breument les qüestions essencials aportades per cada un dels endegadors del debat.

Momen:

En primer lloc caldria cridar l'atenció sobre la necessitat de transformar la percepció que tenim de les altres religions. No es tracta de comprendre-les com un obstacle, sinó com una manera d'estendre la nostra comprensió de la realitat. Per aquesta raó fóra bo de fomentar una actitud d'obertura i de receptivitat. Entenem que la mística pot oferir en aquest sentit un impuls molt destacat.

I amb tot, convé que la mística no esdevingui, com ha estat el cas al llarg de la història, un element de divisió. A voltes, el fet de pertànyer a un determinat corrent místic ha estat suficient per crear un sentiment d'elit respecte d'aquells creients que no formaven part d'aquesta tendència. Aquest és sens dubte un element força negatiu a tenir en compte. El món demana de les religions que deixin de contribuir a la divisió entre les persones. I si les religions no fan cas d'aquest clam, ben aviat quedaran situades en una posició clarament marginal. Precisament la pèrdua d'autoritat i de credibilitat de moltes de les institucions religioses a què ens hem referit avui, segurament té a veure amb el fet que han estat, als ulls de molta gent, factor de divisió i de conflicte, en lloc d'un missatge de reconciliació i de mútua comprensió. El procés de globalització en què ens trobem no fa sinó propiciar la percepció que ens trobem en *un* sol món; d'acord amb això, constatem la tendència a superar les ideologies dominades per missatges excloents (com ara el racisme, etc.) en benefici de missatges que demanen la unitat. Recentment els responsables de la comunitat bahaí han fet arribar una carta a tots els líders religiosos del món en què fan una crida a la unitat. En el passat, les identitats de les diferents confessions han estat en el centre del debat; en el futur caldria desplaçar aquest centre vers allò que la tradició mística pot aportar: amplitud de mires, interconnexió entre les diferents espiritualitats, capacitat de col·laboració.

Marià Corbí:

El diàleg entre tradicions que parteix de les creences o de les anomenades ortodòxies té severes limitacions. Parlem de *creença* en el sentit de l'adhesió incondicional i absoluta a determinades formulacions. En tot cas el diàleg ha de partir d'allò que Joan de la Creu anomena el "*toque*" de l'absolut que engendra obertura interior, confiança: d'això se'n diu *fe*. Qui diu posseir tota la veritat no pot tenir interès sincer en el diàleg, en tot cas hi acut per motius tàctics o cívics. El diàleg interreligiós té un altre perfil: parteix de l'experiència interior, que no té forma perquè està en tota forma.

I amb tot, al diàleg entre les tradicions li faltaria quelcom de fonamental si no tingués recursos per dialogar amb les societats industrials, lliurades a un canvi continu, a una contínua innovació. Per la seva mateixa estructura científica, tecnològica, laboral,

organitzativa... no poden adherir-se a cap concepció de la realitat basada en una manera fixa de pensar, sentir, actuar, organitzar-se. No poden adherir-se a formes intocables. El que les societats contemporànies accepten són realitats, no pas creences. Per això la mística potser és l'única manera que queda de dialogar i de presentar la riquesa de les tradicions religioses a les noves societats laiques i sense creences.

Roland Ropers:

El que resulta completament fonamental d'un diàleg interreligiós que vingui d'una inspiració de tipus místic és que és un diàleg que hauria de començar per escoltar el cor i renunciar a jutjar els altres. Del que es tracta és d'endegar un diàleg incondicional. La religió és sempre singular. Jo crec en la religió, no pas en les religions. No hi ha religions, en tot cas hi ha confessions. Més enllà d'aquestes el que ens cal més que mai és con-spirar (no pas en el sentit habitual de la paraula, sinó en el sentit etimològic, això és: respirar conjuntament). El diàleg en el sentit místic de la paraula demana més una conspiració que no pas un esforç d'anàlisi o disputes d'ordre acadèmic. En un sentit profund, el que demana és deixar de banda la ignorància (la *avidya*), l'arrogància, els prejudicis. Ens cal un diàleg universal, és a dir, que es mogui en una mateixa direcció (com el sentit etimològic de la paraula indica) i que ens permeti una transformació conjunta de tots els implicats en el diàleg. Potser així arribarem al "co-neixement", això és, a néixer conjuntament i d'aquesta manera a l'autèntica saviesa. L'experiència mística ens porta sempre al coneixement.

Arvind Sharma:

Conservem testimonis (per exemple textos) que, si bé provenen de persones de diferents tradicions religioses i estan situats en temps i espais molt distants, presenten una proximitat espiritual francament remarcable, corprenedora. Això posa en relleu el fet existencial que la identitat religiosa d'una persona no es pot assimilar a la tradició determinada en la qual aquesta persona està integrada per raons històriques. Això permet una línia de diàleg molt important. Sri Ramana Maharshi, una de les figures més destacades de la mística hindú del s. XX, insistia en l'espiritualitat de la vacuïtat i de la purificació que porta fins a la vacuïtat.

D'una altra banda, valdria la pena remarcar que si bé la mística pot estar per damunt de la racionalitat en la seva captació d'una realitat transcendent, no pot estar en contra de la racionalitat. El mateix podríem dir de la relació entre la mística i la moralitat: la mística pot trobar-se damunt de la moralitat, però mai contra la moralitat. Això permet introduir una distinció entre el misticisme i el fonamentalisme o, el que és el mateix, el fanatisme. Mentre per aquest queda engegat per la lluminositat de l'experiència religiosa, aquell queda transfigurat per aquesta lluminositat.

Finalment, una remarca sobre la relació entre unitat i diversitat: el que es mostra com a semblant pot ser diferent i el que sembla diferent pot ser semblant. La física ens forneix alguns exemples d'això: el que apareix com a diferent pot ser el mateix –com les partícules o les ones de llum. Cal anar en compte i tenir el discerniment a l'hora de jutjar les semblances i les diferències, especialment quan comparem tradicions religioses o místiques, perquè les diferències són difícils de calibrar. La diferència entre *śūnyāta* i altres símbols pot resultar molt subtil i tanmateix cal tenir el discerniment per comprendre la seva especificitat. La percepció precisa del món ens mostra les diferències que hi ha en la realitat.

Ana Maria Schlüter:

El diàleg està essencialment arrelat a l'experiència de l'esperit. El diàleg es basa en la simplicitat i en l'amor. És molt enraonat el que ha dit Marià Corbí sobre la noció de "toque" de Sant Joan de la Creu. Aquest esperit d'extrema simplicitat és un mateix esperit que es manifesta de diverses formes. En un context de budisme zen parlariem de la vacuïtat vertadera. En el context cristià podríem recordar que no hi ha manera de conèixer sense identificar-se amb allò que es vol conèixer. La vida cristiana es basa en l'experiència de l'amor, en la relació personal, en el misteri de l'amor. En el cristianisme aquest misteri pren cos en la figura de Crist, mentre que en la tradició del budisme zen pren cos en la figura de Buda. Cada religió posa èmfasi en un aspecte, però això, òbviament, no significa que la resta de dimensions quedin excloses. Resulta essencial ser conscients que el llenguatge permet d'ordenar la nostra experiència i conformar les nostres cultures. Tal i com R. Panikkar diu, l'experiència d'una persona inclou no solament un determinat fet, sinó també la memòria d'aquest fet i la seva recepció en la cultura a la qual hom pertany. També Rudolf Otto recordava aquest extrem quan deia que no hi ha místic que no hagi nascut en un país determinat. Cada llenguatge és específic, però potser podríem expressar fonaments comuns del diàleg místic parlant de "un però dos; dos però un" o de la importància del silenci. Tot i la importància que cal donar al diàleg, no és menys essencial de retenir que ens convé cultivar la pròpia tradició.

- Fins aquí les intervencions que obren el debat

James Heisig va generar un debat remarcable a partir d'una intervenció crítica en relació a la manera com s'estava prenent en consideració la noció de *diàleg*. En general ell destacava la diferència que hi ha en la manera com els occidentals entreveuen amb el tema i la manera com ho fan els orientals.

En el primer cas, el diàleg interreligiós esdevé amb una freqüència extraordinària un "tema" de reflexió compartida; i diem "tema" en un sentit força acadèmic, força vinculat a una aproximació discursiva, argumentativa, lògica. Es produeix fins a un cert punt una mena de mistificació del diàleg, com si aquest fos quelcom que hagués de quedar en mans d'especialistes o de persones extraordinàriament profundes, de persones que, per poder dir quelcom que estigui a l'alçada de les circumstàncies, han hagut de reflexionar durant molt de temps sobre aquesta qüestió en termes més o menys acadèmics. Es parla aleshores d'experiències espirituals profundes, es parla del silenci i de les seves propietats alliberadores, etc. Tota aquesta dinàmica porta a una certa retòrica elitista de la qüestió, a una concepció altament idealista de la pràctica del diàleg.

En el segon cas tenim una recepció completament diferent de la noció de diàleg. En el món oriental el diàleg no és una qüestió que rebi un tractament preferentment acadèmic, sinó sobretot pràctic. Aleshores el diàleg esdevé quelcom més manejable, assumible per persones no especialment dedicades a tasques acadèmiques, molt menys idealitzat. El diàleg és una manera de viure, de tractar amb la gent, una mena de disciplina, un portar al llenguatge el que és una experiència diària de viure en un entorn religiosament plural.

En aquest sentit fóra pertinent recordar la metàfora que proposa George Steiner. Steiner es queixava que vivim en una segona ciutat. En la primera ciutat la gent viu, menja, dorm, treballa... en la segona ciutat dediquem una part molt important del temps a parlar

sobre la vida, el menjar, el dormir, el treballar..., i així fem de la vida un objecte de reflexió i d'estudi, en lloc de viure la vida.

En relació a aquesta posició polèmica de James Heisig caldria recollir algunes de les reaccions més significatives.

Doudou Dienne distingia en aquest sentit entre dos nivells diferents de diàleg interreligiós que ell no ha vist reflectits suficientment en la reflexió de Heisig. D'una banda hi ha el nivell *històric*: des d'aquest punt de vista constatem que les religions no han dialogat –si més no, això es posa en relleu de manera eminent en el cas de les relacions entre el cristianisme i les religions dels països colonitzats a l'Àfrica. La religió no ha estat vincle de diàleg, sinó de dominació.

Hi ha un segon nivell que és *l'ideològic*: grans forces polítiques del nostre planeta estan interessades a substituir l'antiga tensió entre est i oest per una nova tensió anomenada *clash* de civilitzacions, més particularment entre la civilització cristiana i la islàmica. No es pot deixar el terreny de la reflexió teòrica a aquells que volen fer passar la relació entre aquestes dues civilitzacions com a ineluctablement conflictives. És veritat que a vegades el tractament del tema del diàleg interreligiós pot semblar una mica repetitiu, també és veritat que cal que qüestions com la mística o la mateixa del diàleg interreligiós surtin del *ghetto* dels experts, però no és menys cert que els intel·lectuals són molt necessaris. En tot cas, la pregunta és com fer que aquests tinguin una influència en el cos social. Com traduir la mística en pràctica social?

També Fèlix Martí o Khaled Bentounes compartien aquesta darrera preocupació en el sentit que calia que la mística entrés en el món de la realitat social. Ens trobem en un món profundament sacsejat per diferents crisis, per l'augment de la violència, la manca de justícia... justament amb allò amb què tenim dificultats és amb articular paraules que tinguin credibilitat. Un desafiament al qual la mística hauria de respondre és com articular paraules de vida i d'esperança que siguin intel·ligibles i que puguin tenir un impacte en l'ordre social. Les experiències místiques cal que incloguin les paraules, no que les excloguin. Només si tenim en compte això podem aspirar que la mística entri en la realitat i ho faci d'una manera creativa. Només d'aquesta manera la mística es trobarà en condicions de contrarrestar la inèrcia de les condicions que juguen en contra del diàleg. En connexió amb això el Momen destacava tres àrees on els conflictes entre religions poden aparèixer:

- Allí on les religions pretenen tenir l'exclusivitat o se senten constitutivament superiors.
- Determinades assumpcions de caràcter metafísic, que resulten incompatibles amb d'altres formes religioses.
- El fet que cada religió tingui una història de conflictes i de tensions amb d'altres religions fa que a voltes una religió acabi sent presonera de la seva pròpia història.

Quan es dona alguna d'aquestes tres condicions, les possibilitats del diàleg són més aviat limitades. I, amb tot, la mística ha de poder tenir una influència.

Ens trobem davant d'un problema d'enorme magnitud que és el de la comunicació de l'experiència.

Jaswant S. Neki cridava l'atenció sobre el fet que el que resulta essencial no és tant preocupar-se per *com* transmetre una determinada experiència perquè sigui comprensible, sinó *fer* aquesta experiència, perquè només si es fa aquesta experiència es pot comprendre l'altre que també l'ha feta. Conèixer és doncs reconèixer la meua experiència en allò que l'altre em diu. L'experiència de la mística, per exemple, comença quan el *jo* se sent completament perdut. Si no s'ha fet aquesta experiència, és inútil que es vulgui comprendre.

El pare Rómulo Cuartas recordava que una cosa és l'experiència mística, una altra cosa és comprendre-la i una tercera saber-la comunicar. Santa Teresa deia que les tres són una gratuïtat. Amb tot, sí que hi ha camins que ens predisposen a rebre aquesta gràcia, per tant doncs no és legítim restar completament passius. Podem fer de manera que es superi tota forma de rivalitat, de competitivitat i d'afany de domini; podem insistir en el treball mutu, en la col·laboració. Hi ha formes de democratitzar aquesta preparació per a la gratuïtat.

En la línia d'intentar comprendre la manera com l'experiència mística pot traduir-se en comportaments assequibles a persones que no són expertes en temes acadèmics més o menys complexos, el professor McGinn recordava un triple nivell de diàleg. D'una banda tenim el parlar l'un a l'altre, en segon lloc el viure plegats (segurament la dimensió que Heisig recollia preferentment en la seva intervenció) en tercer lloc allò que Roland Ropers al·ludia amb la paraula "conspirar". Tots tres nivells són importants. Des del punt de vista de la mística caldria insistir que cada un dels tres és una ocasió per abandonar l'egoisme, el sentiment de propietat, la pràctica de la competitivitat, el desig d'imposar les formes de fer, etc. En els tres nivells es pot insistir en la noció de cooperació i de superació del propi *ego*.

Dissabte 25 de maig del 2002.

Tema de la sessió: Experiència mística com a font d'implicació ètica i social per part de les tradicions religioses.

Intervenien per obrir el debat: Rómulo Cuartas, Willigis Jäger, Bernard McGinn, Lama Dénys Teondrup, Francesc Torradeflot.

Rómulo Cuartas:

Dins de la tradició mística de Santa Teresa i de Sant Joan de la Creu valdria la pena destacar els elements següents:

Pel que fa a l'aportació de Santa Teresa, si més no en l'àmbit que ens ocupa, direm que presenta una dimensió ètica centrada en la persona. Ella proposa un camí d'oració, de pregària, convençuda com està que la pregària té la força per generar una determinada forma de vida i un determinat estil de relació que va deixant enrere els esclavatges, les incoherències, les ruptures interiors i permet avançar vers la integració de l'home interior. I com més s'avança per aquest camí més es guanya en senzillesa. El model ètic de Santa Teresa que arrela en l'experiència mística preparada per la pregària és el d'una persona santa, molt "conversable" i totalment projectada al servei dels altres i a la recerca del seu bé.

Pel que fa a Sant Joan de la Creu, proposa el camí de les purgacions o de les purificacions, un camí que anomena "*de la nada mística*". Aquest camí consisteix a despullar-se gradualment de tot allò que hi ha en la persona que no és de Déu, d'allò que l'allunya de Déu, de manera que l'home progressa en la llibertat interior.

És evident que aquests models ètics es projecten en la vida social. Com a experiències de totalitat que són, les místiques no poden ser alienes al projectes polítics i econòmics, especialment si aquests són manifestament injustos. Ens trobem doncs al davant d'una mística que genera una ètica global. Perquè l'home, des de la perspectiva de la tradició carmelitana, com més humà sigui més diví serà: la divinitat personal és la culminació de la manifestació de la divinitat.

L'espiritualitat mística expressa verbalment el seu compromís ètic i social a l'Amèrica Llatina a través, per exemple, de tres neologismes forjats en els darrers 30 anys:

- Indignació ètica: davant de l'espectacle de l'explotació humana.
- Mística militant: persones disposades a dur el seu compromís espiritual fins a la mort.
- Ecologia espiritual: mantenir el contacte amb els valors ètics perennes, per tal de neutralitzar el desànim produït per l'extraordinària abundància del mal en el món.

Willigis Jäger:

És essencial de destacar que la realitat és una totalitat, un "*olos*". Res del que puguem pensar de manera aïllada té cap mena de consistència. Així ens ho mostra avui en dia la física. L'àtom està incardinat en estructures més complexes -la molècula; al seu torn, aquesta és oberta a estructures més àmplies i així fins a la totalitat de l'univers. Això posa en relleu que l'estructura de l'univers és una estructura d'autotranscendència. És com una xarxa, que només pot existir si les parts es troben íntimament vinculades. L'estructura bàsica de l'univers és aquesta obertura pròpia de l'amor. D'acord amb això, podríem afegir que l'egocentrisme i el narcisisme constitueixen els mals del món. L'amor és l'estructura bàsica de l'univers; no pas un amor determinat, un amor restringit a una sola persona o en una sola direcció, sinó un amor universal. Tots els manaments, tot el que pugui tenir autoritat entre nosaltres ha de poder-se derivar d'aquest amor universal. Com més profunda sigui la meua experiència en aquest sentit, més comprendré el lligam essencial que m'uneix al conjunt de l'univers i així, aquesta intel·ligència és una amb la compassió. La sofrença del meu veí no és una sofrença aliena a mi, tot al contrari. Igualment, si odio l'altre, en el fons m'estic odiant a mi mateix. Cal ensenyar aquesta obertura al tot, que és al mateix temps obertura a la vacuïtat, renúncia a l'egocentrisme i al narcisisme. La pràctica del zen certament que contribueix a aquesta tasca: la contemplació, el pur adonar-se, l'atenció pura. És tot el que ens cal aprendre. I és en això que consisteix la religió per a mi, en el fet d'estar obert al tot del qual tot es deriva. La salvació del món ha de venir d'aquí, de la superació dels egoismes.

McGinn:

Hi ha dues qüestions, a les quals potser no hem prestat prou atenció i que caldria no deixar de banda.

En primer lloc: són sants tots els místics? Aquesta qüestió reflecteix el que podríem anomenar el poder de la mística. La mística és un fenomen religiós amb una força i una capacitat extraordinàries, de manera que pot decantar-se a diferents direccions. El

misticisme pot resultar també excessiu, perillós. En general, a menys que vulguem tenir una mística domesticada, podríem dir que una mística completament saludable no és una mística.

D'altra banda, no hi ha un acord entre les tradicions a l'hora de proposar models de vida, és a dir, de proposar allò que en la nostra tradició anomenem sants. A voltes els sants expressen valors que estan incardinats en una tradició i que no es reconeixen en una altra. Per exemple, en el cas de la tradició cristiana, tenim Sant Bernat, que sense cap mena de dubte és una de les figures més crucials de la seva època, que els seus llibres (cf. per exemple els seus *Sermones super cantica*) són d'una altíssima qualitat mística etc, i resulta que és també una persona que dóna suport a les creuades, a part d'altres activitats d'ordre polític de dubtosa reputació. Els sants no necessàriament representen valors universals.

En segon lloc, ens podríem preguntar si la mística és moral. Tampoc aquí es pot afirmar sense més ni més que la mística sigui moral. Més aviat caldria dir que depèn. La relació és altament complicada. En la tradició cristiana podem constatar l'existència de dos models: d'una banda, el model més antic (Sant Agustí, etc.) en què es proposa un aïllament entre acció i contemplació. Més modernament (Meister Eckhart, Santa Teresa, etc.), un model en què s'insisteix en la necessitat d'una integració entre una i altra. Segurament una mística capaç de responsabilitzar-se socialment i èticament està més a prop d'aquest segon model.

Lama Denys Teoundrup:

Certament que hi ha una harmonia profunda entre el que sentim en la tradició budista i el que han expressat persones com el pare Cuartas o el pare Jäger: és en el despullament de si mateix, en la renúncia de l'egoisme, en l'obertura no dualista al tot, en l'experiència de participació al tot i de desvetllament que es realitza l'autèntica humanitat. Aquesta experiència és a la vegada una experiència d'intel·ligència i de compassió; d'una intel·ligència que es comprèn ella mateixa, és a dir, un gran amor. Per això podríem dir que els místics són naturalment portadors d'una ètica, perquè no hi ha experiència mística que no sigui alhora un vehicle per arribar a l'experiència d'una gran compassió, d'una bondat fonamental, d'una gran fortalesa i d'un gran amor. Aquesta intuïció és la que es troba també en la base de les arts marcial: aquell que ha mort ja a si mateix, aquell que és el més virtuós és el que no té res a perdre i per tant és també el que serà més audaç i valent.

La intel·ligència que es desprèn de l'experiència mística és una intel·ligència de la interdependència i de la responsabilitat universal. Només a través d'una transformació d'un mateix podem esperar una transformació global de la societat. Una acció sobre si mateix suposarà una acció sobre el món. Imaginem quins serien els resultats de l'atenció vigilant aplicada a un consum ètic de béns. Què passaria si ens neguéssim a comprar productes de països que no respecten els drets humans? Certament que els místics poden proposar una visió del món i una acció diferent en el món.

Francesc Torradeflot:

1.- El tema que avui ens ocupa és el compromís social i ètic com a resultat de l'experiència mística. En primer lloc caldria destacar que no hi ha experiència mística sense ascesi. És justament aquesta ascesi la que pot preparar l'home d'avui per a un compromís solidari i desinteressat, que és el que pot fer possible tenir iniciatives que

permetin millorar la vida comuna. Podríem posar uns quants exemples d'aquest compromís social: posar els diners en bancs que actuïn amb criteris ètics (perquè la mística no ha d'ésser ingènua), o fer un esforç per reciclar productes i, d'aquesta manera, reduir el consum, o bé fer un esforç per bandejar la violència, sense que això signifiqui defugir el conflicte.

2.- Tota teologia és una teologia de l'alliberament. En la mesura que proposa un camí vers l'alliberament corre el risc de caure en la violència. La mística ha d'ésser un element de purificació de la capacitat d'alliberament contingut en la teologia. Cal refusar la temptació de la violència i crear les condicions perquè el diàleg sigui possible.

3.- Cal que l'experiència mística valori sempre la llum interior (digui's la natura del Buda o bé la filiació divina –per emprar un llenguatge cristià). Això ens ofereix la possibilitat de considerar una humanitat unida i la comprensió del fet que tots els homes i les dones tenen la mateixa dignitat, que tots els pobles i totes les llengües tenen el mateix valor.

4.- Convé que la mística no perdi la vista d'una certa capacitat de discerniment per veure què hi ha de vertader i què hi ha de fals en cada tradició i en cada ètica. Aquí caldria posar en relleu l'indiscutible valor de la il·lustració i de la filosofia dels mestres de la sospita, en la mesura que ens són útils per denunciar les múltiples alienacions a què donen peu certes espiritualitats i certes formes místiques. Especialment valdria la pena esmentar aquelles místiques que es vanten de situar-se al marge de tota la realitat humana. Certament que aquesta és una patologia possible de la mística. Cal que aquestes formes de mística perdin el que podríem anomenar un cert sentit de pudor i de puresa mal entesa. No es pot maquillar la indiferència envers els afers humans com una virtut. En nom de la mística no podem girar l'esquena ni a la realitat ni als compromisos socials i ètics, sinó tot al contrari.

- Finalment caldria també ser conscients que hi ha un treball fet en l'àmbit del diàleg interreligiós que s'expressa en l'existència de determinats documents. No és bo repetir els documents sense necessitat, més aviat valdria la pena de fer un esforç per divulgar-los.

- [Fins aquí les intervencions que obren el debat](#)

Al llarg de la discussió generada per les intervencions inicials podríem assenyalar com a punt d'acord el fet que la mística no es pot considerar completament desvinculada de l'ètica. Hi ha una relació entre una i altra dimensió. El problema és saber si aquesta relació és analítica o bé sintètica. Dit altrament: els místics són persones que pel fet de ser místics es veuen empeses a un comportament ètic, o bé és possible que el místic tingui actituds ètiques en l'àmbit en l'acció social que siguin més que dubtoses?

És un fet que –posava en relleu el P. C. Bori –la concepció dels drets humans, per només posar un exemple, no apareix històricament parlant com a resultat d'una aportació de la mística. Més aviat aquesta contribució a la responsabilitat social i política és el resultat de lliurepensadors, de persones que sovint han contestat el poder de les institucions d'una manera oberta. Per contra, la mística del s. XVII va poder conviure amb el sistema absolutista sense cap mena de dificultat. Marcia Prager recordava també l'escepticisme que li provoca sentir a parlar de la noció d'amor

universal en Sant Joan de la Creu; és un fet que la mística cristiana no sempre s'ha distingit per denunciar els abusos de poder ni el dolor dels innocents. Fins a quin punt doncs podem considerar que la mística és necessàriament bona o santa? La mística, és necessàriament una font per plantar cara a un poder inhumà o irresponsable?

Potser el problema rau en què allò que anomenem mística no és tal mística; és a dir, potser una manera de determinar en què consisteix un autèntic místic és precisament fent atenció a la seva capacitat per actuar de manera èticament acceptable i socialment constructiva. Momen expressava la seva convicció que un vertader místic es reconeix pel resultat de les seves accions; la relació seva amb els altres, d'alguna manera o d'una altra, s'ha de fer ressò del procés de purificació espiritual a què la mística condueix l'home. Si la mística està concentrada al voltant de la superació de l'egoisme, necessàriament aquesta actitud ha de tenir una plasmació social. Un vertader místic no necessàriament és *sant* (car la santedat pot ser patògena), però sí que és naturalment *sa*, ens recordava el lama Denys. El Swami. Amarananda recordava en aquest sentit el cas de Swami Vivekananda, un dels fundadors de l'Índia moderna, que va saber conjugar una de les més altes formes d'experiència mística amb un sentit de responsabilitat respecte de la sofrença de tanta gent a l'Índia.

I amb tot, la relació entre la mística i la responsabilitat social està exposada a un perill que és legitimar-la en funció del seu compromís social o polític. Això fóra un greu error. L'experiència de l'alliberament, de la superació de l'egocentrisme val per ella mateixa i no necessita de valors exògens que la justifiquin. Tampoc això, però, no es pot emprar com argument per fomentar la irresponsabilitat del místic. El compromís social del místic és més espontani que reflexiu, perquè en general es pot dir que qui ha aconseguit de silenciar les exigències de l'*ego* no refusa el compromís quan aquest és necessari. La mística està connectada necessàriament a un desinterès que l'allunya de comportaments ètics nocius, com també d'una normativa ètica tancada. La mística doncs pot ser efectivament perillosa quan es col·loca sota el guiatge d'una reflexió social o política independent de la mística mateixa, és a dir, quan no es considera que hi ha una dimensió de compromís ètic i social essencialment inscrita en l'experiència mística. La superació pròpia de l'*ego* que caracteritza la mística no es pot confondre amb la tendència a identificar-se per exemple en un cos polític o militar; s'hauria d'insistir que la identificació és amb tota la realitat. Potser aquest fóra un criteri per protegir la mística del fanatisme polític i, per tant, de la violència. La mística no pot perdre la noció d'harmonia i de salut sense pervertir-se. Potser l'acció social del místic no s'ha de confondre amb l'activisme, potser la seva acció pot tenir a veure amb un motor immòbil. En qualsevol dels casos fóra bo d'avançar vers una definició de mística amb criteris també racionals.

Constatem doncs que la relació entre mística i ètica demana una definició més acurada del que entenem per mística. Sens dubte que en l'intent de demarcar amb més precisió el que entenem per mística topem amb un conjunt de condicionants clarament culturals. La sra. Martínez de Codes feia notar que els intents de definir la mística sobre la base de polaritats (experiència interna-externa; experiència individual o col·lectiva, experiència estrictament espiritual o socialment militant; experiència elitista o a l'abast de qualsevol persona) posa de manifest que la nostra cultura i les nostres circumstàncies històriques actuen com a rerefons que influencia la percepció que tenim de la mística i les esperances que posem en aquesta experiència. En qualsevol dels casos, les diferències entre les diverses nocions de mística són més visibles avui que no pas en la sessió d'ahir.

Dissabte 25, de maig del 2002.

Tema de la sessió: *Experiència mística com a font del copromís mediambiental de les tradicions religioses*"

Intervenien per obrir el debat: *Young Chan Ro, James Heisig, Jaswant Nek.*

Young Chan Ro:

La intervenció inicial del professor Young Chan Ro ha estat marcada per una reflexió al voltant de la noció de secularitat sagrada. Una de les experiències que destaca Confuci en el seu llibre *Analectes* és la de la joia de veure els amics retornant d'un llarg viatge. Aquest és el tipus d'experiència que ens ajuda a entendre que el que és sagrat no s'ha d'entendre com a quelcom completament separat de la nostra existència quotidiana, ben al contrari. No es tracta tant d'estar contínuament implicat en experiències d'aquest tipus, però sí que convé estar obert per a la comprensió del sagrat en el que és quotidià i "secular". Aquest és el cas de l'ecologia. En ella es pot posar en relleu la importància de la mística en el que és quotidià.

James Heisig:

El professor Heisig es mostrava caut a l'hora de comprendre la sensibilitat ecologista com una sensibilitat carregada d'un potencial místic. Certament que la mística té a veure amb el fet que l'ego supera els seus propis límits, i en aquest sentit pot semblar que l'ecologia, en la mesura que és l'expressió de la preocupació per la naturalesa, és una preocupació que pot tenir connexions amb una actitud mística. I amb tot, com ja hem dit, el professor Heisig convidava a ser una mica cauts a l'hora de treure conclusions massa ràpides. La sola expressió que en anglès fem servir, "*environment*", posa en relleu que estem considerant la naturalesa a partir d'un centre que som nosaltres. Que el centre som nosaltres vol dir que l'interès que tenim per l'equilibri de la naturalesa està més guiat per la necessitat de gaudir d'un món que per a nosaltres sigui satisfactori que no pel respecte categòric envers la naturalesa: un bon aire, aigua clara i bona etc... Seguim essent el centre. L'experiència mística del món és certament d'una altra mena.

Caldria insistir en una nova presa de consciència (*selfawakening*) que ens permetés respectar el dret de l'aigua, de l'aire, de la terra, dels animals... El místic no considera la naturalesa sota el prisma de les lleis. I amb tot convé no oblidar un altre extrem en el qual podem caure: la sentimentalització de la naturalesa. Una persona pot agafar un cotxe i conduir durant dues hores per tal d'acudir a un taller on pintarà *haikos*. Els *haikos* que pinti serviran per expressar els seus sentiments estètics envers la naturalesa. Aquests dos fenòmens (contaminar l'aire durant dues hores i pintar *haikos*) estan molt relacionats.

Jaswant Neki:

El professor Neki es preguntava quins podrien ser els criteris objectius que ens permetessin determinar què és una autèntica experiència mística. Segurament la mateixa pregunta és ja de per si un error. És com si ens preguntéssim si hi ha criteris per determinar què és una bona música. No hi ha criteris objectius. Aquesta recerca és inútil. L'experiència mística no és una experiència de determinats fets sinó una experiència de la veritat. Quan hom es submergeix en aquesta experiència pren consideració del fet que no hi ha ja res que em pugui atribuir a mi mateix (ja no podem dir: aquesta és la meua família, el meu país o la meua propietat...). L'experiència mística permet que tot canviï. Potser l'únic criteri que permet determinar què és l'experiència

mística és que aquesta salva de la nostra finitud. A banda d'això, l'experiència mística és la que ens permet també acceptar l'equilibri de la naturalesa. Per això podem acceptar la mort. Déu em dona el coratge per canviar el que puc canviar, la serenitat per acceptar el que no puc canviar i la saviesa per veure la diferència entre una cosa i l'altra. Vet aquí una pregària autènticament mística.

[- Fins aquí les intervencions que obren el debat](#)

P. C. Bori ens recorda una experiència mística que esdevé comprensible només en clau bíblica i que parteix del paral·lisme perfecte entre Jesucrist i Adam. És una experiència que trobem consignada en un text del 1647 (probablement inspirat per Böhme (sic)) i que sabem que fou escrit per una persona d'una formació més aviat simple. Es tracta de l'experiència del retorn a la naturalesa paradisiàca. El que resulta fascinant és precisament la possibilitat que apunta el text de retornar a una nova naturalesa, la possibilitat de retornar a l'estat anterior al de la caiguda d'Adam. Aquesta és també una experiència de tipus místic-messiànic que caldria prendre en consideració en el context de la nostra reflexió perquè apunta quin és el significat cristià del retorn a una naturalesa pròpia.

El Swami Amarananda va al·ludir al problema dels criteris exteriors de manifestació de l'experiència mística. Des del seu punt de vista no hi ha una resposta clara a aquesta qüestió, més aviat hauríem de dir que és veritat que hi ha aquest tipus de manifestacions i alhora que no ho és. És evident, per exemple, que hi ha alguna influència de caràcter físic entre aquells que han passat per una experiència de tipus místic. En efecte, en molts casos aquesta experiència es manifesta en la forma d'una transformació en el cos. Caldria recordar algun cas emblemàtic com el de Buda a Sarnath, quan es produeix la il·luminació.

D'altres tipus de manifestacions visibles de l'experiència mística les trobem en el compromís social. Un exemple el tenim en la persona de Simone Weil. D'una banda narra experiències com les que va tenir a Assís, en què, segons el seu testimoni particular, el mateix Jesús es va aparèixer i la va abraçar; d'una altra banda és capaç de participar directament en la lluita antifeixista durant la guerra civil espanyola. També aquí notem com l'experiència mística té una manifestació de caràcter ben objectiu.

Finalment, hi ha motius per discrepar de l'opinió segons la qual les tradicions místiques no poden tenir una relació eficaç amb el tema del medi ambient perquè focalitzen la seva atenció en la vida espiritual, no pas natural. Una experiència mística, ben al contrari d'aquesta opinió, pot tenir una influència molt determinant en la percepció de la naturalesa i del lloc que l'home ocupa en relació a ella.

Hi ha característiques compartides per les diferents tradicions místiques que poden resultar molt rellevants pel que fa la relació de l'home amb la naturalesa. Per exemple, en aquest sentit caldria destacar la humilitat. La humilitat és incompatible amb el fet que l'home exploti sense mesura la Terra. D'altra banda la mística ha insistit una i altra vegada en la interdependència profunda entre l'home i la naturalesa, de manera que si danyem la naturalesa necessàriament estem perjudicant-nos. I això no solament en un sentit estrictament econòmic o egoista. En relació al caràcter antropocèntric de moltes expressions de l'ecologia (com recordava el professor Heisig) A. M. Schlüter insistia en el fet que aquesta concepció es deu a que seguim considerant la naturalesa en particular

i a la realitat en general com a quelcom que pot ser usat, quan ho hauríem de considerar com allò en el si del qual vivim. Aquesta interconnexió entre la realitat humana i la natural és la que, al seu torn, esperona també la humilitat de l'home. La realitat natural es troba íntimament connectada amb la realitat divina. És obvi que les diferents tradicions religioses no es posen d'acord en termes teòrics de quina manera cal comprendre aquesta articulació, aquest lligam profund entre una i altra realitat, però no és menys cert que totes coincideixen a afirmar que la mística pot contribuir molt poderosament a alterar la concepció segons la qual la naturalesa és un mer objecte d'explotació. Com més siguem capaços d'il·luminar el caràcter sagrat –o el lligam que hi ha entre Déu i la naturalesa – més estarem en condicions de prevenir una concepció de la naturalesa basada estrictament en el pragmatisme.

Independentment d'això, ens recordava el pare Jäger, la mística, en la mesura que implica una experiència de buidament intern, implica també una actitud d'amor envers al conjunt de la realitat, envers tot i no solament envers tothom; per això també cal incloure la naturalesa en aquest amor universal.

El cristianisme ha pagat amb escreix l'error d'haver concebut la relació entre l'home i la naturalesa en termes dualistes, és a dir, d'haver separat una i altra realitat. Sens dubte, insistia Francesc Torradeflot, que això ha suposat un complex de superioritat que al seu torn ha desembocat en una dominació del tot desmesurada de la naturalesa per part de l'home. Cal corregir aquesta relació partint d'una redefinició del que entenem per home, per naturalesa i pels lligams entre un i altra. I amb tot, convé tenir en compte que no fóra bo anar a raure a l'altre extrem, això és, a un domini de l'home per part de la naturalesa. En el cristianisme es percep una necessitat de recuperar la naturalesa en un sentit transfigurat; això explicaria la multiplicitat de moviments ecologistes que tenen una relació més o menys explícita amb grups religiosos.

En un sentit semblant va intervenir el pare Rómulo Cuartas quan recordava la percepció que tenen de la naturalesa Sant Joan de la Creu i Sant Teresa com a punt de trobada. No és que aquests advoquin per una posició panteista (tot és Déu), però sí *panenteista* (tot en Déu i Déu en totes les coses). Déu, home i naturalesa formen una comunió inseparable. Aquesta és una idea que, tot i que no és de consens, agrupa una bona part dels participants en el simposi: la impossibilitat de concebre aquestes tres realitats de manera independent l'una de l'altra. I això no solament en l'ordre del coneixement, sinó també en l'ordre de l'ésser. Això és el que permet entendre que entre l'home i la naturalesa no hi ha rivalitat, ni una relació d'explotació. La comprensió d'aquest ordre de coses demana una experiència de tipus místic. És quan s'ha fet aquesta experiència que entenem que la naturalesa no és un objecte a la nostra disposició. Hauríem d'aprendre a bandejar una relació activa, en el sentit de comprendre la naturalesa com a l'escenari de la nostra actuació, i deixar que la naturalesa en tant que misteri ens parli. El professor McGuinn ens recordava el cant de Sant Francesc d'Assís al germà sol, quan empra la forma passiva per referir-se al fet que Déu es lloa ell mateix a través de la naturalesa (la germana lluna). En la tradició franciscana hi ha present aquesta intuïció ecològica de la solidaritat ontològica de tot amb tot. També des de la perspectiva budista la diferència entre creador i creat no té massa sentit. El dualisme creacionista suposa ja un límit a l'omnipresència de Déu en tot. El pare Jäger confirmava també aquesta concepció des de la perspectiva del budisme zen: només hi ha una realitat, l'encarnació significa l'encarnació en cada cosa, totes les coses són testimoni de Déu, com diu Meister Eckhart, totes les coses són epifanies de Déu.

I tanmateix, a la llum d'aquesta valoració de la relació entre mística i naturalesa, el professor Heisig es preguntava: per què hem necessitat centenars d'anys per consultar la tradició mística cristiana? Des del punt de vista de la història de les idees, el fet és que els valors que sostenen l'ecologia han estat introduïts per l'humanisme secular. Per què no es van considerar autors com Sant Francesc, Meister Eckhart o Santa Teresa com a referències amb autoritat? Per què la doctrina ha prevalgut de la manera que ha prevalgut? Potser això és una manera d'entendre que els valors místics no es donen únicament en les tradicions religioses, sinó que treballen diversament de maneres sovint no explícites.