

DE PER QUÈ, COM DIUEN LES BENAURANCES, NOMÉS L'AMOR ENS FA FELIÇOS

Toni Comín

Per a Chalo, amic, mestre i germà, que ens ha sabut descobrir, a mi i a tants d'altres, que els qui opten pel pobre, estan "xalats", però que ho estan perquè comparteixen la bogeria de Déu, que és l'amor.

Preciosos els qui opten pels pobres, perquè transparenten el projecte de Déu per a aquest món.

Formosos com pocs els qui tenen fam i set de justícia perquè, en buscar-la, se sadollaran d'una bellesa amagada, superior a tota bellesa creada.

Bellíssims els misericordiosos perquè estan assolint la bellesa mateixa de Déu.

Resplendents, absolutament resplendents els qui pateixen persecució per la justícia, perquè us asseguro que ni el geni de Mozart, ni la paleta de Velázquez, ni Salomó en tota la seva glòria, han aconseguit revestir el que és humà d'acords i esplendors tan brillants. Per això us dic simplement: contempleu-los i quedareu radiants i aleshores em trobareu a Mi encara que no ho sapigueu.

José I. González Faus, "Las Bellaventuranzas" (fragment)

1. PER ON PODIA ENTRAR DÉU EN EL MÓN SI NO A TRAVÉS DE L'HOME?

1.1. Diu Thomas Merton: "Com més perfecta és la fe, més obscura es torna. Com més ens acostem a Déu, menys diluïda està la nostra fe en la mitja llum de les imatges creades i dels conceptes"¹. Les pàgines que

segueixen són el discurs d'aquest tipus de fe que, imperfecta, necessita diluir-se en la "mitja llum" dels conceptes.

Quins són els conceptes per referir-nos a Déu –el Déu del qual parlava Jesús– que menys xoquen amb les coordenades ètiques i culturals de l'home i la dona del segle XXI? Aquest home i aquesta dona, malgrat totes les postmodernitats, saben que el seu tresor moral continua reposant en les "grans" conquestes de la modernitat: la llibertat, els drets humans i la justícia social, la igualtat i la fraternitat, la democràcia i la ciutadania. ¿Podem referir-nos a Déu amb noms que resultin incompatibles amb aquest tresor moral de l'home d'avui? Més aviat no.

Hi ha noms de Déu que poden semblar especialment comprensibles a la nostra cultura postil·lustrada. Pensem en dos d'ells: Déu com a Amor i Déu com a Llibertat. Avui, Déu només el podem concebre com a absolut –com a omnipotent– en la mesura en què el concebem com a Amor i com a Llibertat. I encara més: Déu solament el podem concebre com a Amor en la mesura que el concebem com a Llibertat; i només el podem concebre com a Llibertat en la mesura que el concebem com a Amor. L'experiència humana en la qual podem basar totes aquestes analogies és la següent: l'amor només és possible per mitjà de la llibertat; la llibertat només s'acompleix en l'amor.

1.2. Si Déu és la llibertat absoluta, aleshores el món físic –la natura, la matèria– no deixa de mostrar-se, d'alguna manera, com allò oposat o contrari de Déu. Perquè el món físic està regit per la necessitat, per les lleis de la natura. Si Déu existeix, i la natura també, aleshores només podem concebre la creació com una retirada de Déu. Per a què es retira Déu? Precisament per permetre l'existència del "seu contrari", és a dir, el món. Per què es retira? Perquè és amor. Per això està disposat al sacrifici de "deixar espai" perquè la realitat, tal i com la coneixem, sotmesa a l'espai i al temps, que són la negació més radical de la llibertat, sigui. Si Déu ha creat, si s'ha retirat perquè fos possible l'emergència d'allò limitat, és perquè l'amor desitja l'alteritat.

Si pensem Déu com a Llibertat, hem de concebre la creació, doncs, tal com ens la descriu Simone Weil: "La creació, per part de Déu, no és un acte d'expansió d'ell, sinó de contracció, de renúncia. Déu i totes les criatures, això és menys que Déu sol. Déu ha acceptat aquesta disminució. Ha buidat de si mateix una part de l'ésser. (...) Déu ha permès l'existència d'altres coses fora d'ell, que valen infinitament menys que ell. Per l'acte creador s'ha negat a si mateix (...)." ²

Déu s'ha retirat per amor, i així ha aparegut el món. Les lleis de la natura ens expliquen com és el món, és a dir, ens expliquen per què el món és com és. Però no ens expliquen per què el món és. El món, la natura, l'univers no té raó suficient de la seva existència. "Per què el món i no més aviat el no-res?" diu la interrogació clàssica de Leibniz. La resposta a aquesta pregunta és, per definició, velada a la raó humana, que no pot ni podrà mai contestar-la. Només una Llibertat absoluta podria donar raó de si mateixa. Però la matèria és limitada, és finita, està circumscrita per l'espai i el temps. I cap cosa limitada respon al perquè de la seva existència.

1.3. L'existència de la natura de la realitat és una dada inqüestionable. Però el perquè d'aquesta existència és un misteri. La causa ontològica de la natura és, doncs, una causa absent. Davant d'això, des de la fe l'únic que es pot afirmar és que si aquesta causa s'ha absentat, ho ha fet per amor. Aquesta absència era la condició per a l'existència de la natura. Això ens posa en una situació paradoxal. D'una banda, la causa ontològica de la natura és Déu; d'una altra, Déu és la causa en la mesura en què es retira, en què s'absenta. En la natura, sembla que Déu hi és, però al mateix temps "no sap, no contesta". La natura, doncs, al mateix temps amaga i manifesta la divinitat de Déu, la seva essència amorosa.

La natura està regida per les lleis de la necessitat. Tanmateix, quan ens mirem la natura des del punt de vista de la fe, aleshores "allò que semblava necessitat apareix com a obediència"³, obediència a la voluntat de Déu, és a dir, al seu amor. La natura, suggereix Weil, en deixar-se regir per les lleis de la necessitat no fa sinó complir la voluntat de Déu: "Déu fa existir l'univers, i accepta no manar en ell, però deixa regnar en el seu lloc (...) la necessitat mecànica lligada a la matèria (...)"⁴ ¿No és d'això del que parlava el Dant en el seu vers final: "*L'amor che muove il sole e le altre stelle*"?

La bellesa de l'univers, continua Weil, no fa altra cosa que posar de manifest aquest vincle. Per mitjà de la bellesa, la submissió estricta de la matèria a les lleis de la necessitat apareix als nostres ulls com a obediència de l'univers a la voluntat amorosa de Déu. "La bellesa del món és el somriure de tendresa del Crist per a nosaltres a través de la matèria"⁵. La bellesa de l'univers transparenta el seu origen diví. En la bellesa, la necessitat natural apareix com un reflex de la Llibertat divina.

Quan veiem la natura com una realitat bella, estem suspenent la seva condició temporal i espacial. La matèria remet, aleshores, al seu origen infinit. La bellesa, doncs, ens posa davant d'una dialèctica magnífica: la necessitat remet a la llibertat, el que és finit remet a la seva infini-

tud, però aquesta vocació d'infinitud serà una vocació impossible de complir per part de la matèria mateixa. "Sembla que [la bellesa] sigui ella mateixa una promesa i no un bé. Però només es dóna a si mateixa, mai no dóna res més."⁶

En la bellesa, la natura promet el seu origen diví, però no el pot donar. En la matèria, Déu només ens pot somriure, però no ens pot riure plenament. Perquè la matèria sempre serà, d'alguna manera, allò oposat de Déu. La necessitat de la natura, allò oposat a la Llibertat divina. Atès que la condició de l'existència de l'univers és, justament, la retirada de Déu i la seva substitució per les lleis de la necessitat.

Així, només en tant que Absent, la natura pot "revelar" Déu. La bellesa no és altra cosa que l'evocació d'aquesta absència; per això Weil diu que és només com una promesa. Una promesa és una realitat encara per aconseguir, una realitat absent. L'amor de Déu es presenta en la matèria en forma d'absència. Per tant, per mitjà de la matèria, ni que sigui a través de la seva bellesa, no pot *entrar* Déu en el món. No s'hi pot fer present.

1.4. Tanmateix, hi ha en el món creat, en el món sotmès a l'espai i al temps i regit per la necessitat, una realitat que va més enllà de la matèria. Aquesta realitat és l'ésser humà. Un ésser que té consciència d'ell mateix –un ésser amb autoconsciència, com deien els idealistes alemanys– i que, en conseqüència, té consciència del fet que és un ésser sotmès a l'espai i al temps. Un ésser, doncs, amb capacitat per anticipar el futur i, per tant, amb capacitat per distanciar-se del pas del temps. Un ésser, en fi, que sap que és finit, limitat, mortal.

Així, paradoxalment, el fet que l'home se sàpiga material li permet no ser solament un tros de matèria més, sinó elevar-se per sobre o més enllà de la matèria. En descobrir i reconèixer la seva condició natural per mitjà de la consciència, l'home, d'alguna manera, ja s'ha distanciat d'aquesta condició. L'ull que mira és diferent d'allò que veu. Si l'home s'enfronta a la seva materialitat, la seva mortalitat, igual com un ull observa un objecte, aleshores, des d'on mira l'home? Des de la consciència. Aquesta, doncs, ens converteix en quelcom que d'alguna manera es pot distingir de la simple submissió a l'espai i al temps.

Aquest "quelcom diferent" és el que anomenem llibertat. Així, la llibertat és l'altra cara de la consciència: consciència i llibertat són una mateixa cosa. Perquè tenim consciència hem trencat el vincle que ens lligava, d'una manera exclusiva, a la natura; gràcies a la consciència transcendim l'espai i el temps, i per això diem que som "lliures". En rea-

litat, no és que la llibertat ens permeti transcendir per complet els límits de l'espai i el temps. Afirmar una cosa així seria negar les evidències. El que fa la llibertat és proporcionar-nos una certa disposició, una certa vocació a transcendir-los. No és que la llibertat ens faci infinits, però ens converteix en éssers amb vocació d'infinitud.

La consciència, doncs, provoca en l'ésser humà un doble moviment en certa manera contradictori: per ella, l'home descobreix la seva condició natural, mortal; gràcies a ella, se li obre l'aspiració a transcendir aquesta condició. El preu indispensable per aspirar a superar la finitud és ser conscients d'aquesta finitud: un avantatge que s'assoleix al preu d'un desavantatge. Aquesta és la dialèctica de la consciència: una caiguda i un ascens al mateix temps. I és aquesta dialèctica la que obre l'espai per a la llibertat. Som, doncs, éssers partits. Éssers materials, sotmesos als límits ferris de l'espai i del temps, i éssers lliures, involuntàriament disposats a elevar-nos per sobre de la necessitat natural.

1.5. A la llibertat humana li passa el contrari que a la natura. La natura no podria rebre Déu sense desaparèixer, perquè la matèria no pot deslligar-se de les seves determinacions espaciotemporals que la constitueixen sense deixar de ser el que és. I Déu és allò que transcendeix tota limitació espacial i temporal. En canvi, la llibertat humana ve a ser com un tros de potencial infinitud enclavat en mig de la realitat finita. La llibertat humana sí que podria acollir Déu sense deixar de ser ella mateixa, perquè una llibertat en pot rebre una altra.

La llibertat humana és l'escletxa a través de la qual pot entrar Déu en el món. El receptacle que accepta l'"altre" sense anihilar-se. Perquè això és allò propi de la llibertat: la capacitat per identificar-se amb quelcom "altre" respecte de si, i fer-ho des de si mateixa. Dues llibertats poden fondre's sense negar-se, sense eliminar-se l'una a l'altra. Dues pedres, dos arbres, dos cossos no podrien. No hi poden haver dos objectes diferents en un mateix lloc, o en un mateix moment. Dos cossos han d'escollir o bé la separació, o bé l'anihilació de l'un per l'altre —o de tots dos mútuament—. La "unitat de dos distints" només es pot donar fora de l'espai i del temps. I aquesta és, precisament, l'essència de la llibertat: estar, en certa manera, per sobre de les determinacions espaciotemporals. Per això dues llibertats tenen la possibilitat d'identificar-se sense destruir-se.

Aquesta "identificació" amb "l'altre", amb l'"alteritat", això és el que normalment anomenem "amor". Allò propi de l'amor és la unió dels dos éssers diferents, sense que l'un anul·li l'altre. Per això ja hem avan-

çat, al principi, que l'amor només es pot exercir des de la llibertat. La llibertat és la capacitat per estimar. I per això també anunciàvem que la llibertat només s'acompleix en l'amor. Perquè la llibertat és una potencialitat que s'obre a l'ésser humà en el moment en què es distancia de la matèria: la possibilitat d'unir-se a altres coses diferents de si. Però aquesta potència només es porta a terme per mitjà de l'amor. Quan la llibertat opta per la unitat, aleshores diem que estima.

Per això podem dir que la llibertat només es realitza com a tal llibertat en l'amor, perquè en la unió és on la llibertat realitza això que és propi d'ella, aquesta potència que la caracteritza com a llibertat. Per això, no té davant seu dues opcions: optar per l'amor o rebutjar-lo. La paradoxa de la llibertat és que té l'opció de realitzar-se ella mateixa, per mitjà de l'amor, o l'opció d'autonegar-se, si el rebutja. L'home és lliure, no pas per estimar o no estimar, per fer el bé o el mal, sinó, més radicalment, per ser lliure o per deixar de ser-ho. La llibertat només pot o ser el que és, o renunciar a ella mateixa. En el rebuig de l'amor, la llibertat es destrueix a si mateixa perquè incompleix la seva vocació, que és la unió amb "l'altre".

És aquesta llibertat la que fa l'home semblant a Déu. En realitat, caldria dir que tots els éssers de la natura estan posseïts per l'amor: també els animals, també els arbres, també les pedres. Però aleshores caldrà precisar: l'amor de la matèria és mecànic, inconscient; l'amor dels animals és instintiu. En tots dos casos, és un amor que s'expressa per necessitat. Només l'home estima des de la llibertat. L'home pot estimar o no estimar. I solament quan s'exerceix des de la llibertat, l'amor assoleix tota la seva profunditat; només aleshores és comparable a l'Amor de Déu.

Si l'home és lliure, hem dit, és perquè pot anticipar la seva pròpia mort; perquè la consciència es defineix per la capacitat per desenganxar-se, per distanciar-se del present. Quan diem que l'home és l'únic ésser capaç d'estimar des de la llibertat, diem, per tant, que és l'únic amb capacitat d'estimar des de —malgrat— la seva consciència de mortalitat. Això és el que fa l'home diferent de la resta d'éssers de la natura. I això és el que fa l'amor humà més gran, semblant al diví.

1.6. Déu és la Llibertat absoluta, i només la llibertat humana pot acollir-la plenament en el seu si. Només una llibertat és capaç d'acollir una altra llibertat. Només per mitjà de l'amor podem rebre un altre amor: en l'amor es fonen dues llibertats, es troben dues alteritats sense que per això deixin de ser el que són. Només el buit de tota matèria és capaç de

realitzar aquesta operació que consisteix a rebre l'altre en un mateix. Així, per mitjà de la llibertat humana, Déu pot entrar en el món: l'ésser humà és la finestra a través de la qual Déu podia treure el cap aquí a la creació.

La llibertat humana és completament paradoxal: és com un espai d'infinitud en mig de la finitud de la matèria. A diferència de la Llibertat de Déu, que està completament absent del món material, la llibertat humana s'aixeca enmig mateix d'aquest món. Aquesta llibertat, alhora que la transcendeix, està com lligada, com clavada a la natura. És una llibertat creada, que emergeix enmig de la matèria, la qual nega i supera, i alhora hi assenta els seus peus.

Gràcies a aquest caràcter curiós de la llibertat humana, es pot produir alguna cosa que, sens dubte, ens hauria de semblar un miracle sorprenent: la possibilitat que Déu es faci present enmig del món. Perquè la llibertat, al mateix temps que transcendeix el món no està fora del món sinó que, simplement, el posa en estat d'obertura. I és per aquesta obertura, per aquesta escletxa, per on es cola Déu, si aquest ésser lliure que és l'home ho permet. Així, a través de la llibertat, un món material en el qual Déu només es manifestava en forma d'absència, passa a tenir la possibilitat de rebre Déu en forma de presència.

D'això mateix parla Weil quan diu: "Per aquesta dimensió meravellosa [l'orientació de l'ànima cap a Déu], l'ànima pot, sense deixar el lloc i l'instant en què es troba el cos al qual està lligada, travessar la totalitat de l'espai i el temps i arribar a la presència mateixa de Déu"⁷. En estar unida a la natura, alhora que transcendint-la, la llibertat es converteix en un pont que uneix la matèria, que és aquella dimensió del món de la qual Déu està completament absent, per voluntat pròpia, amb Déu mateix. Per on podia entrar Déu en el món? Per mitjà de la part "divina" és a dir, lliure del món: l'ésser humà, meitat matèria, meitat llibertat, meitat déu, meitat animal. Però..., i és clar!: per on podia entrar Déu en el món si no a través de l'home?, per on podia entrar l'Amor, si no a través d'un altre amor?

Així, mentre que la natura manifesta la voluntat amorosa de Déu, però només en forma d'absència, la llibertat humana pot permetre la presència de Déu mateix en tant que tal. Si la llibertat humana és capaç d'unir-se a la Llibertat divina, aleshores qui es revela en aquesta llibertat és Déu mateix. Déu es manifesta aquí en tant que Déu. Aquesta és la diferència entre la natura i la llibertat: en la natura Déu se suggereix, per mitjà de la bellesa, en tant que Absent; en la llibertat Déu es revela plenament com a Presència. Com diu J.I.G.F.: "La natura pot ser *suggeri-*

ment de Déu, però la *revelació* de Déu està en la història”⁸. Només per mitjà de l’amor de l’home podia entrar l’amor de Déu plenament en el món o, més precisament, en la història.

La història és la realitat espaciotemporal contemplada des del punt de vista de la llibertat, de la mateixa manera que la natura és aquesta mateixa realitat contemplada des del punt de vista de la necessitat. La llibertat de Déu no podria revelar-se en la natura sense anul·lar-la. Quan Déu es fa present en la llibertat de l’home no la suspèn, no l’elimina: la condició per a l’existència de la llibertat no és l’absència de Déu. Déu es pot fer present en l’home sense suprimir la seva llibertat, perquè l’essència de la llibertat precisament és la capacitat per fondre’s amb una altra llibertat sense desaparèixer. Allò que la llibertat assoleix per mitjà de l’amor. Així, quan l’home estima Déu aleshores és Déu mateix qui es fa present en la història. Per això la història és el lloc de la revelació de Déu com a Déu mateix.

1.7. La llibertat humana s’acompleix a si mateixa en l’amor. Tanmateix, la llibertat i l’amor no són el mateix. La llibertat pot optar o no per la unió, pot escollir estimar o no. Déu, en canvi, sí que escull l’amor permanentment. Aquesta és una altra diferència entre la llibertat humana i la llibertat divina. La primera diferència ja l’hem dit: la llibertat humana està mig lligada a la natura, mentre que la de Déu regna sobre la natura a través de l’absència, és a dir, no en depèn. La segona és aquesta: mentre que la llibertat humana no sempre opta per l’amor, la Llibertat divina sempre ho fa fins al punt que, en Déu, Llibertat i Amor són una sola i mateixa cosa.

Déu ens estima permanentment perquè *és* amor. I aquest amor lliure i permanent està esperant que l’home respongui amb amor a aquest amor seu. El qui estima espera ser estimat. És clara la voluntat de Déu pel que fa a l’home: vol que l’home l’estimi. Però com que només es pot estimar des de la llibertat, Déu espera que sigui l’home qui decideixi, lliurement, estimar-lo. El qui estima espera ser pagat amb la mateixa resposta; però de la mateixa manera que l’amor ofert és lliure, l’amor que s’espera només pot esperar en el respecte de la llibertat de l’altre.

És cert que la llibertat humana es destaca de la matèria, però això no suposa que en deixar de complir les lleis de la necessitat, la llibertat passi a complir automàticament la voluntat de Déu, és a dir, la *lleï* de l’amor. Si fos així, ja no seria llibertat. Per això, la llibertat humana, en tant que possibilitat, cal pensar-la en les seves dues cares: *sempre* és possibilitat d’unió, i només *de vegades* aquesta possibilitat opta per l’amor. D’una banda, *sempre* és una autonomia relativa respecte de la natura,

que li obre la possibilitat d'identificar-se amb l' "altre"; però aquesta unió no és necessària, ni està garantida, sinó que només és possible i, per això, només *de vegades* la llibertat es decideix a estimar.

Amb això volem dir que, pel fet d'estar per sobre de l'espai i del temps, la llibertat humana no està unida automàticament a la Llibertat divina. La llibertat s'allunya de la necessitat natural, però d'entrada es queda sola, sense cap llei que la pugui orientar ni determinar. Per això, dirà Weil, que de la mateixa manera que Déu s'ha absentat de la natura i ha posat en el seu lloc les lleis mecàniques de la necessitat, s'ha absentat també de l'ésser humà i ha posat en el seu lloc la llibertat: "Déu fa existir l'univers i renuncia a manar-hi (...) i deixa regnar en el seu lloc (...) l'autonomia essencial de les persones pensants."⁹

Així, la diferència entre la matèria i la llibertat és que la primera té una sola opció, complir les lleis mecàniques de la natura, mentre que la llibertat en té dues: estimar o no estimar. Amb la seva única opció, la natura està sempre en harmonia amb l'amor diví: només obeint les lleis de la natura la matèria compleix ja la voluntat de Déu. Tanmateix, la llibertat pot complir o no complir la voluntat divina: l'acord de la llibertat amb Déu no es produeix automàticament. Però aquesta diferència –aquest risc que la llibertat comporta i que la natura evita– és el preu necessari de l'altra: a la natura Déu només pot manifestar-se com a absent –la bellesa sempre està prenyada de nostàlgia–, mentre que en la llibertat humana Déu es revela a si mateix com el present.

Ajuntem totes dues diferències: la matèria sempre compleix la voluntat de Déu, però només el pot manifestar com a absent; la llibertat humana pot complir o no aquella voluntat, però si la compleix, si opta per la unió amb Déu, aleshores Déu es fa present en el món. Dit més breument: hi ha un acord *necessari* de la matèria amb Déu que "revela" la seva absència; hi ha un acord *possible* de la llibertat humana amb Déu que revela la seva presència.

Així, el preu de revelar Déu en la història, que Déu s'hi fes present tal i com és, com a Amor i com a Llibertat, era obrir la possibilitat que aquesta revelació no es produís en absolut. El preu era la llibertat humana, i que aquesta llibertat frustrés per complet tota revelació. La natura és una "revelació" garantida, però per això mateix solament és "mitja revelació", un suggeriment o un somriure de Déu. És la història la que obre l'espai per a la revelació "sencera" de Déu, per a la seva riulla completa. Però a canvi que aquesta revelació no disposi de cap garantia. No seria Déu si no assumís aquest risc.

Per entrar en la història, doncs, Déu havia de pagar un preu molt alt: havia d'acceptar la possibilitat de quedar fora de la història. Per entrar *del tot* en la història, havia de córrer el risc de ser expulsat *del tot* d'ella; per revelar-se en el món, havia de permetre la possibilitat de no revelar-se en absolut. Perquè la llibertat humana té aquest poder. És cert que la natura no pot revelar per complet Déu, però en qualsevol cas no el pot rebutjar. I és molt diferent l'absència del rebuig. L'absència és lliurement volguda per Déu. El rebuig no. I això no obstant, Déu l'accepta. Perquè l'única alternativa a aquest rebuig seria suspendre la llibertat humana. I aleshores, per on entraria Déu en el món? Tampoc Déu no hi podria entrar sense llibertat.

Déu, per tant, havia d'acceptar que la seva entrada en el món no depengués d'Ell. Perquè Déu és Amor, i l'Amor només es pot manifestar en el món a través d'un altre amor, i no hi ha amor sense llibertat. Déu, en efecte, ha posat la seva revelació a les nostres mans, perquè així ho ha volgut, perquè així ho requeria la seva essència amorosa.

1.8. Déu crea el món perquè existeixi una cosa "altra" respecte d'Ell. Però un cop el món existeix en la seva alteritat, Déu desitja que el món, per mitjà de la llibertat humana, torni a Déu. Si Déu és amor, allò lògic és que vulgui entrar en el món, més ben dit, que vulgui que el món participi de la seva plenitud amorosa. Quan diem que Déu vol que l'estimem, que l'amor espera ser respost amb amor, no estem dient sinó això: que Déu desitja que tornem el món a Ell. Escriu Weil: "[En retirar-se per permetre l'existència de la creació] Déu s'ha negat a favor nostre per donar-nos la possibilitat de negar-nos per ell. Aquesta resposta, aquest eco, que està a la nostra mà rebutjar, és l'única justificació possible de la bogeria d'amor de l'acte creador."¹⁰

La condició que s'ha hagut d'imposar Déu a si mateix per poder entrar en la història —que, en tant que realitat espaciotemporal, és allò oposat d'Ell— és que l'home decideixi estimar-lo. Això és clar. Quan l'home fa servir la seva llibertat per unir-se a Déu i no per rebutjar-lo, aleshores Déu es revela: en l'amor de l'home per Déu es revela l'amor de Déu per l'home. Les històries d'amor sempre són històries de dues llibertats, que s'uneixen entre si per mitjà d'una donació recíproca. Tanmateix, és lògic que Déu pugui estimar l'home finit amb el seu Amor infinit; és lògic que la Llibertat divina pugui acollir la llibertat humana. Però, i el moviment recíproc? Com la llibertat humana, una llibertat finita, pot acollir en el seu si una Llibertat infinita? Com l'home, amb el seu amor limitat, podria estimar un Amor il·limitat com el de Déu?

Respon Weil: “Només Déu és capaç d’estimar Déu”¹¹. Però aleshores, com l’home, que no és Déu, pot estimar Déu? “L’únic que nosaltres podem fer –continua l’escriptora– és renunciar als nostres propis sentiments per donar pas a aquest amor en la nostra ànima. Això significa negar-se a si mateix. Només per aquest consentiment hem estat creats.”¹² Així, el que no està a les nostres mans, està a les seves. Només Déu pot fer que la llibertat humana es decideixi a estimar Déu. Però, què és Déu si no una proposta dirigida a l’home perquè aquest opti per ell? L’amor de Déu és permanent, i per això mateix, aquesta proposta es manté oberta per a l’home permanentment.

Només Déu pot estimar Déu. Per això mateix, Déu ens ofereix l’amor amb què s’estima a si mateix perquè l’estimem. S’ofereix, doncs, a si mateix. Si Déu és amor, la mostra màxima d’aquest amor és fer-se disponible ell mateix per a l’home. Què millor podia oferir Déu a l’home que la seva mateixa vida divina? En Déu, doncs, no hi ha diferència entre estimar-se a si mateix i oferir aquest amor a l’home; entre estimar-se i estimar els altres. Estimar-se a si mateix és estimar els altres perquè aquests, amb aquest amor rebut, puguin estimar-lo a ell; i estimar els altres és donar l’amor amb què s’estima, atès que això és allò més gran de què Déu disposa.

Aquest amor amb el qual s’estima és Ell mateix. El qui estima desitja donar tot el que té. I, quina cosa més gran que ell mateix podria oferir Déu als homes? És així que, en oferir-se a si mateix, una acció que està en la seva pròpia naturalesa, aconsegueix el miracle que el puguem estimar.

1.9. Déu, doncs, ens ha estimat i ho ha fet necessàriament abans que nosaltres poguéssim estimar-lo a ell. El seu amor és primer: sempre disponible, esperant permanentment. La llibertat de Déu és una llibertat que sempre estima. L’únic que pot fer l’home és respondre, amb el seu amor humà, a l’amor diví; i estimar humanament vol dir “deixar-se prendre” per Déu. Estimar Déu amb el seu mateix amor.

Quan acollim Déu, aleshores és Déu qui fa la *seva voluntat* a través de la *nostra llibertat*. Ens convertim en instrument de l’amor diví. Com que Déu és amor, la seva voluntat és la unitat de tota la realitat amb ell. Per això, quan la llibertat humana es deixa guiar per l’amor de Déu i es converteix en instrument seu, la seva missió no és altra que retornar el món a Déu. Però aleshores, atès que quan ens deixem prendre per Déu estem ja units a ell, ens deixar-nos prendre per Déu no és tant que ens convertim en instruments de la voluntat de Déu, sinó que, en aquest

“prendre’ns”, la seva llibertat ja és plenament acomplerta, i el món plenament retornat.

La resposta amorosa de l’home a Déu no pot ser altra cosa que un abandó en el Seu amor. Un acte de confiança, “dejando mi cuidado entre las azucenas olvidado”. És així com la llibertat de l’home és capaç d’acollir, d’unir-se, de fondre’s amb la llibertat amant de Déu: deixant que sigui Déu qui la prengui i la faci participar d’aquest Amor seu per si mateix. Per això Thomas Merton podrà arribar a afirmar: “Tota llibertat veritable ens ve com un do sobrenatural de Déu, com una participació de la seva llibertat essencial (...). L’altra llibertat, l’anomenada llibertat de la nostra naturalesa que és indiferència respecte de bones o males eleccions, no és res més que una capacitat, una potencialitat en espera del seu acompliment per la gràcia i la voluntat i l’amor sobrenaturals de Déu.”¹³

Per tant, quan la llibertat acull Déu, no ho fa tant un acte d’elevació com de desistiment, de renúncia: deixa d’oferir resistència. L’amor de Déu està aquí fora, esperant, i si no ens hi oposem, ve i ens pren. “Per sobre de la infinitud de l’espai i del temps –escriu Weil–, l’amor infinitament més infinit de Déu ve i ens pren. Arriba just a l’hora. Tenim la possibilitat d’acceptar-lo o de rebutjar-lo”¹⁴. La llibertat humana en realitat no pot negar Déu, només s’hi pot resistir.

Però, aleshores, encara queda una pregunta per respondre: per què la llibertat de vegades rebutja Déu?, per què la llibertat renuncia a l’amor, si aquesta és la seva vocació pròpia? Segurament, es tracta d’una pregunta sense resposta. Però se’n pot dir alguna cosa, i és la següent: l’amor, deixar-se prendre, entranya un risc. El desestiment, l’abandó, deixar-se prendre, no són com els actes de la raó, actes de coneixement objectius. Són actes del cor, és a dir, més aviat s’assemblen a una juguesca.

L’amor no sap, sinó que confia. “Senyor, Senyor, per què m’heu abandonat?”: l’alba de la fe sempre arriba en la nit de la raó. L’amor confia, encara que no tingui raons objectives per fer-ho. Això és propi de l’amor: la unió, sí, però la unió per mitjà del risc. La fe no té la consistència de la certesa científica, sinó més aviat la precarietat de qui s’aventura i la vulnerabilitat de l’esperança, aquesta germana petita que es lleva cada matí sense fer soroll, com deia Péguy. Els testimonis de la resurrecció no estaven afirmant una veritat científica, no proclamaven una certesa que provenia de la raó, sinó una certesa que provenia de l’amor, de l’amor rebut de Déu.

2. PERÒ, QUÈ LI PASSA A L'HOME QUAN REP DÉU?

2.1. Aquells homes que es deixen prendre per la Llibertat de Déu, és a dir, que deixen que a través de la seva llibertat es transparenti l'amor de Déu, a aquests homes els passa alguna cosa. No es comporten de qualsevol manera, sinó d'una manera concreta. Són els qui la tradició anomena a vegades "fills de Déu", comparant l'amor de Déu per l'home amb el d'un pare amb un fill. Tots els éssers humans som potencialment "fills de Déu", però no tots fem servir la nostra llibertat per *deixar-nos prendre*. És a dir, no en tots es realitza la filiació. De la mateixa manera, no tots som "fills de Déu" amb la mateixa intensitat ni amb la mateixa plenitud. *Deixar-se prendre*, per dir-ho d'alguna manera, va per graus. És una experiència d'una plenitud infinita i no tots els homes assoleixen el mateix punt en aquest camí sens fi. La proximitat a Déu és una proximitat mai no definitiva, insondable, una tasca "per a la qual no en tenim prou amb tota la vida", en paraules de Charles de Foucauld.

Déu, doncs, no es revela a tots els homes, ni es revela a tots els homes de la mateixa manera. Jesús, segons expliquen els Evangelis, és l'exemple d'aquell que es va deixar prendre per complet, és a dir, que va donar enterament la seva llibertat a l'amor que és Déu. La seva intimitat amb Déu va ser tal, segons expliquen els Evangelis, que tant la seva vida com la seva mort no van ser altra cosa que aquesta pura i simple entrega de la seva llibertat a la Llibertat insondable del "pare". Per aquest motiu, en Jesús, l'amor amb què Déu s'estima a si mateix es pogué revelar d'una manera completa en mig de la història humana: Déu es pogué manifestar aquí com aquell que fa participar fins a les últimes conseqüències del seu amor etern aquells que són capaços d'estimar-lo, és a dir, com aquell que ressuscita els qui es deixen estimar per Ell.

La resurrecció deu voler dir que quan una llibertat es deixa prendre, Déu la incorpora per complet a la seva Llibertat. Recordem-ho: només per mitjà de l'amor de Déu poden els homes estimar Déu. Així, fins que un home no es deixés prendre per complet i estimés Déu amb el mateix amor amb què Déu ens estima, Déu no podia revelar-se completament als homes. Jesús és aquest home. És per això que Déu va revelar en Jesús el destí de resurrecció que té reservat als qui el vulguin estimar.

Diguem-ho d'una altra manera, potser no molt ortodoxa, però potser més comprensible. L'amor de Jesús per Déu va ser tan gran, que Déu havia d'*inventar* alguna cosa per estar a l'altura d'aquest amor. I això va ser el que va fer: *va inventar* la resurrecció. Ressuscità el seu estimat. Però, per què l'amor de Jesús per Déu era tan gran? Perquè es tractava de

l'amor mateix de Déu. Per això, per estar a l'altura de l'amor que Déu és té a si mateix, Déu va haver d'inventar alguna cosa, la resurrecció, és a dir, la participació en la vida eterna.

Per mitjà de Jesús, doncs, es va revelar en tota la seva potència quina és la naturalesa de la vida divina. Perquè la resurrecció no és res més que això: l'entrada dels homes a la vida de Déu. Déu no podia revelar en tota la seva potència la naturalesa d'aquesta vida divina fins que "un altre" amb capacitat d'estimar –és a dir, un altre ésser lliure com ell– estigués disposat a rebre-la. Perquè la vida de Déu és la vida de l'amor, i l'amor només dóna tots els seus fruits en la trobada entre dues llibertats. Així, perquè l'amor de Déu es pogués manifestar completament en la història era necessària la intervenció de la llibertat humana. Calia algú en qui Déu pogués abocar per complet el seu amor, algú disposat a deixar-se omplir per aquest amor. Aquest algú, segons expliquen els Evangelis, va ser Jesús.

Aleshores, i només aleshores, l'amor de Déu –que s'està retrobant permanentment a si mateix– podia revelar als homes què passa quan es produeix aquest retrobament. Només aleshores els homes podien saber què passa quan Déu estima Déu. Aleshores, i només aleshores, l'amor de Déu, retrobat amb ell mateix per primera vegada a través de la història, és a dir, a través de la llibertat humana, podia manifestar-se completament en la història. Només aleshores aquest amor podia lliurar als homes totes les seves promeses. Perquè només per mitjà d'aquest retrobament, fet a través del món, l'amor de Déu podia complir el disseny que tenia per al món. Abans, pel que fa al món, era, per dir-ho així, un amor "en espera".

Aquesta manifestació completa de la promesa de Déu és la resurrecció. Per això, fins i tot podríem dir que va ser per mitjà de Jesús que Déu va poder retrobar-se definitivament a Si mateix. Perquè, com podria estar Déu complet mentre el món que ell ha engendrat per amor no li hagi estat retornat? Jesús va aconseguir que Déu hagués d'inventar quelcom que, per dir-ho d'alguna manera, ja estava en els seus plans des del principi: la resurrecció; però aquesta resurrecció estava a l'espera que un home, donant completament la seva llibertat a la Llibertat de Déu, li ho permetés.

2.2. Així, s'entén una mica més bé aquesta cosa estranya que assegura la tradició: que és per mitjà de Jesús que ressuscitem, és a dir, que la resurrecció dels homes és una participació en la resurrecció de Jesús. Jesús en *activar* la resurrecció, en revelar d'una manera definitiva l'amor de Déu, l'ha vessada, com si diguéssim, en el món, en forma d'oferta i

promesa de Déu per a la resta dels éssers humans. Si pensem bé quina és la lògica de l'amor, que és la lògica de la trobada, és normal que sigui així. La resurrecció no podia ser res més que el fruit d'una trobada d'un home amb Déu, és a dir, la inclusió d'un home en l'amor amb què Déu s'estima. I aquesta trobada és la de Jesús amb Déu, la del Pare amb el Fill, que és el nom que donem a l'amor de Déu pel qual Jesús es va deixar prendre i amb el qual va estimar Déu mateix.

Per això, diu el cristianisme, Jesús és l'exemple d'allò que succeeix quan ens deixem prendre per Déu. Per això, la santedat, que és participar en la vida de Déu, és assemblar-se a Jesús. Jesús és el sant per antonomàsia. És, per dir-ho així, com el cànon o el paradigma d'una experiència universal que Déu ha reservat per a tots i cada un dels éssers humans. S'entén, doncs, que els Evangelis diguin de Jesús que és "el camí".

A posteriori es pot deduir, com fem aquí, que la resurrecció era la conseqüència necessària de la trobada de Déu amb ell mateix a través d'un home. Així, es pot deduir, d'una manera abstracta, què li passa a un home quan es deixa prendre per Déu. Però segurament sigui aquesta la manera més lletja de parlar de l'assumpte –tot i que serveixi per a fer comprendre que l'assumpte té la seva lògica–. Històricament –per sort!– les coses van anar al revés: uns quants van veure Jesús, van veure què feia, van veure la seva vida i van veure la seva mort i, un cop mort, van entendre –van creure– que allò que havia fet ho havia fet perquè havia estat pres per Déu. I al costat d'això, d'una manera immediata, van entendre que Déu l'havia ressuscitat.

Aquesta gent va entendre alhora i d'un sol cop, d'una banda, que Jesús havia actuat d'aquella manera perquè en ell es manifestava la llibertat mateixa de Déu i, de l'altra, que Jesús vivia ja per sempre eternament amb Déu. Va entendre que aquell que viu "en" Déu, mor també "en" ell; que el qui es deixa assumir per Déu en la vida, també és assumit per Déu després de la mort. Però ho va entendre, no com una convicció nascuda de la raó, sinó d'un amor que prové de Déu mateix.

2.3. Què li succeeix, en la vida, a l'home que, com Jesús, es deixa prendre per Déu? Li succeeixen tres coses, les tres coses de les quals parlen les Benaurances: que és feliç; que es deixa posseir per l'esperit de fraternitat cap als altres homes; i que és capaç d'assumir el sofriment que d'aquesta fraternitat es deriva, sense per això perdre la seva felicitat. I totes tres coses li succeeixen simultàniament. Però anem a pams.

Només podem ser feliços en Déu. Quan l'estimem, Déu ens fa participar de tots els seus dons, i només aquests dons poden satisfer veritable-

ment l'anhel de felicitat dels homes. Per què? Perquè la felicitat és ser el que s'és.

La llibertat humana és una llibertat mundana, situada enmig de l'espai i el temps; i això li permet ser una "altra" llibertat respecte a Déu. Al mateix temps, tota llibertat té vocació d'absolut, atès que això és el que la constitueix com a tal llibertat; però la seva circumscripció espaciotemporal li impedeix complir aquesta vocació per si mateixa. Per poder ser "una altra" respecte de Déu, la llibertat havia de ser, doncs, una llibertat incompleta. Passa, doncs, que aquesta llibertat només pot arribar a complir la seva vocació per mitjà de la Llibertat de Déu, que sí que és absoluta, perquè no està limitada pel món material.

Tanmateix, la llibertat humana és capaç de donar-se a la de Déu, i aleshores aquesta llibertat incompleta queda completada per mitjà de la trobada amb la llibertat completa de Déu. Així es produeix el miracle que l'"altre" de Déu sigui un "altre" complet; el miracle que l'"altre" de Déu, sense deixar de ser "altre", participi de la vida de Déu. Així, només en aquesta llibertat absoluta de Déu la llibertat humana pot ser el que està destinada a ser. I així, només en Déu, l'home, que es defineix per la seva condició d'ésser lliure, pot ser feliç.

Això no obstant, aquesta felicitat, tot i ser l'única possible, no deixa de ser paradoxal. Perquè, podem realment dir que la llibertat humana és presa per la Llibertat de Déu "d'una vegada per totes"? En absolut. Deixar-se prendre, ja ho hem dit, és una tasca inacabable. Els sants i els místics vénen a ser els qui més s'hi han apropiat. I per ventura ¿no són aquests els principals testimonis de la fragilitat de l'experiència de Déu i del dolor que se'n deriva? Qui, com els sants i els místics, ens parlen de la distància insuportable de Déu respecte de l'home, que més mal fa com més s'apropa l'home a Déu? La distància es va fent més dolorosa com més s'hi acosta; aquesta és la dinàmica del desig. Però és per mitjà d'aquest dolor que Déu i la seva plenitud es fan presents a l'home. Només és "a través" d'aquest dolor que l'home pot fer l'experiència de saber què és l'autèntica felicitat.

2.4. Quan l'home estima Déu, està posseït també per l'esperit de fraternitat cap a tots els altres homes. En Déu no hi ha diferència entre estimar-se a si mateix i estimar el món. Per això, l'home que estima Déu participa necessàriament de l'amor de Déu per si mateix, per tot i per tots, pel món i pels homes. La filiació va lligada a la fraternitat, fins al punt de poder afirmar que són una sola i la mateixa cosa.

Així, la incondicionalitat de l'amor dels homes per Déu remet a la incondicionalitat de l'amor dels homes per la resta dels homes. Es remunten l'una a l'altra mútuament, no perquè siguin l'una condició de l'altra, sinó perquè són dues expressions simultànies del mateix. És per mitjà de l'amor a Déu que podem estimar tots els homes; és per mitjà de l'amor als homes que podem estimar Déu. No es tracta d'estimar el món i els homes *perquè* Déu ens estimi, sinó d'estimar-los *perquè* Déu ens estima. Com diu J.I.G.F.: "(...) l'home no és estimat per Déu perquè valgui i obri bé, sinó que val i obra bé perquè és estimat per Déu"¹⁵. La religió no és una compra, un contracte, un xantatge; no és ni tan sols un esforç unilateral per part de l'home; és més aviat una experiència de gratuïtat, una aliança basada en la confiança.

De tot el que hem dit fins aquí es deriva una conclusió important: la fraternitat és la forma com es concreta la unió del món amb el seu Creador, la devolució de la història a Déu. Per mitjà de l'amor a Déu, varem dir, el món és retornat a Déu, atès que la voluntat amorosa de Déu és una voluntat d'unitat de tot amb ell. També hem dit que l'amor a Déu és, immediatament i necessàriament, amor a la resta dels homes, que aleshores passen a ser com "germans" d'aquell que estima Déu. Així, la fraternitat universal ve a ser com la *prova* que el món està "en" Déu.

D'entre la realitat creada, només la realitat humana, la història, en ser una realitat lliure, té la possibilitat de no estar en Déu; la natura, recordem-ho, està sempre en Déu encara que sigui per mitjà de l'absència, com la bellesa no para de recordar-nos. La fraternitat és la forma que té la realitat humana –la història– de tornar a Déu.

2.5. La conseqüència de la fraternitat és la justícia: "Cadascú segons les seves possibilitats, a cadascú segons les seves necessitats". Aquesta és l'ètica que es deriva de la fraternitat: l'ètica de la família. Per això es diu que la justícia té a veure amb la filiació: perquè la justícia és una conseqüència de la fraternitat i la fraternitat brolla de la filiació. És això mateix, la justícia, el que la modernitat va intentar construir a partir dels "drets".

Tanmateix, com sabem, no sempre l'home fa servir la seva llibertat per estimar gratuïtament –valgui la redundància– els seus congèneres i la natura, que també forma part de la creació. Sovint els homes renuncien a la fraternitat i per això el món està assolat per la injustícia. En un món sense fraternitat, la diferència entre forts i dèbils es converteix ràpidament en una diferència entre víctimes i botxins; els pobres són aquestes víctimes. Són els dèbils en un món sense justícia. La societat és un

joc: si hi hagués fraternitat, les diferències entre forts i dèbils no impedirien que les regles del joc fossin les regles de la igualtat.

Així, el qui estima els homes lluitarà per la justícia allà on el món n'estigui mancat; el "fill de Déu" intentarà restituir la fraternitat allà on falti. Atès que els pobres són la conseqüència de la falta de fraternitat, atès que és un món allunyat de Déu el que genera pobres, el qui vulgui tornar el món a Déu es posa del costat dels pobres. Comparteix el seu sofriment, perquè aquesta és l'única manera d'estimar-los. Si els pobres són la conseqüència de l'oblit de Déu en la història humana, l'alliberament dels pobres de la seva pobresa és la restitució de Déu en aquesta mateixa història. Per això els pobres, les víctimes, són els preferits de Déu i, en conseqüència, els preferits dels "fills de Déu". La tendresa de Déu és asimètrica, perquè som els homes mateixos els qui ens hem disposat davant de Déu asimètricament.

A més, en un món on les relacions humanes són relacions socials complexes, la falta de fraternitat no es limita als actes individuals, sinó que cristal·litza en estructures socials –polítiques, econòmiques o culturals– que són les que motiven o sostenen la falta de fraternitat concreta dels actes concrets. Les estructures tenen com el poder de reproduir, d'una manera automàtica, la falta de fraternitat: són com una fàbrica d'antifraternitat en sèrie, que produeix víctimes cada dia. Per això, el qui lluita per l'alliberament dels pobres no solament lluita per cada pobre individualment, sinó per la transformació de les estructures que els generen. El "fill de Déu" no lluita solament contra actes d'antifraternitat concrets, sinó que treballa per transformar totes aquelles estructures socials basades en l'antifraternitat. Lluita contra el pecat mateix convertit en estructura. No hem dit que el "pecat" és l'oblit o el rebuig de Déu? ¿I no és un rebuig de Déu una estructura social que impedeix la fraternitat, que és el disseny de Déu per als homes?

Així, el "fill de Déu" treballarà per construir estructures que permetin la fraternitat. És cert que la fraternitat no la poden garantir les estructures per elles mateixes, atès que l'amor no pot dependre mai de mecanismes automàtics, sinó solament de la llibertat humana. Com diu J.I.G:F., "la gràcia no és estructural sinó comunitària". Però sí que hi ha estructures que impedeixen la fraternitat. L'amor de Déu i l'amor entre els homes no es concreta en estructures, però el seu contrari, que és el pecat, sí.

2.6. L'experiència de Déu passa necessàriament pel compromís amb les víctimes. Va escriure Mounier: "Encara que intentem treballar per la veritat i la justícia, no estarem totalment al costat de Crist mentre

no tinguem tractes amb aquests marginats a través d'un treball comú, si més no, de tant en tant." No hi ha trobada amb Déu si no s'està disposat a estimar la resta dels homes i a assumir els conflictes que d'aquest amor es deriven. No hi ha trobada amb Déu sense lluitar per l'alliberament dels pobres i si no s'està disposat a pagar el preu que d'ella es deriva. Només som capaços d'estimar gratuïtament els pobres quan hem trobat l'amor de Déu. Però només podem estimar Déu si som capaços d'estimar els pobres. La lluita per la justícia es *purifica* en la fe en Déu; però la fe en Déu es *verifica* en la lluita per la justícia.

D'altra banda, el compromís amb la fraternitat no comença només com una lluita contra les estructures, sinó també com una lluita contra un mateix. La llunyania de Déu arrela fàcilment en el cor de cada un de nosaltres. De fet, el nostre conformisme amb les injustícies del món ja és una mesura d'aquest allunyament. Per tant, l'acostament a Déu obre dos fronts: contra un mateix i contra les estructures, contra el pecat de fora i el pecat de dintre.

Succeeix, tanmateix, que la conversió d'una persona pot avançar més ràpidament que la conversió del món. Així, els "fills de Déu", quan hagin avançat ja un bon tros en el seu camí de conversió, continuaran en conflicte amb el món una vegada hagin guanyat ja la batalla contra ells mateixos. Intentaran convertir el món un cop ja estiguin ells en mans de Déu. Però, en realitat, l'única manera de convertir el món és justament la conversió d'un mateix. Això no obstant, és inevitable que un home convertit entri en conflicte amb un món sense convertir. Per això, el conflicte amb el món passa a ser la manera de convertir-lo, justament perquè és la conseqüència de la conversió d'un mateix.

Els "fills de Déu", doncs, mai no es conformen amb un món que ha rebutjat la fraternitat que Déu vol per a la humanitat. Per tant, resistir-se a la falta de fraternitat vol dir entrar en una situació de conflicte amb el món. El qui participa de l'amor de Déu no defuig el conflicte, perquè defugir-lo significaria renunciar a Déu mateix. Fraternitat i conflicte no són incompatibles, sinó més aviat el contrari: no es pot caminar pel camí de la fraternitat en un món injust sense assumir el conflicte que enfronta el "fill de Déu" amb la injustícia.

En altres paraules, qui vol recuperar la voluntat de Déu en un món oblidat de Déu, inevitablement entra en conflicte amb el món. Un món que ha rebutjat el "pare", rebutjarà també els seus "fills". Si el món ha foragitat Déu, també foragitarà aquells que s'han deixat prendre per Ell. Les llibertats que no es deixen prendre per Déu expulsaran les llibertats

que sí que s'han deixat prendre. En el rebuig dels "fills de Déu", l'home no fa sinó ratificar el seu rebuig previ de Déu mateix.

2.7. En tot conflicte, hi ha sofriment. No ens referim al dolor místic del qual parlàvem al començament d'aquest segon capítol, el dolor per mitjà del qual se'ns manifestava la felicitat mateixa de Déu. Aquest dolor místic es deriva de la limitació inherent a la nostra llibertat per participar plenament en la vida divina. El sofriment que es deriva del conflicte és aquell que el món i els homes que han expulsat Déu descarreguen contra el "fill de Déu", contra "el just".

Per al "fill de Déu" és un sofriment acceptat, encara que no desitjat. L'accepta només com el preu a pagar per mantenir-se fidel a l'amor de Déu. Perquè la llibertat que es troba davant d'un món que rebutja Déu només té dues opcions: mantenir-se fidel a Déu o mantenir-se fidel al món injust. Si es manté fidel a Déu, obtindrà felicitat per part de Déu i sofriment per part del món. Si es manté fidel al món, obtindrà la "felicitat" del món; però per aspirar a la "felicitat" del món s'haurà quedat sense la felicitat de Déu. I qui, si no Déu, pot donar a l'home la seva veritable felicitat? Sens dubte, en un món que s'ha allunyat de Déu, l'amor a Déu va lligat al "sofriment que ve del món", però també va lligat a la "felicitat que ve de Déu".

Així, només en l'amor l'amor de Déu som feliços, encara que l'amor impliqui sofriments, que de vegades ni tan sols seriem capaços d'imaginar per endavant. Aquesta és la paradoxa de les Benaurances; aquesta és la gran lliçó espiritual i moral de l'existència humana. Una lliçó que es resumeix breument i que diu: Quan l'home entra en contacte amb l'amor de Déu, quan es *deixa* prendre, li passen tres coses, totes alhora: que és feliç; que estima els altres homes com a "germans"; i que és capaç d'enfrontar-se a allò que, en nosaltres mateixos i en els altres, destrueix la fraternitat, i és capaç d'acceptar tota la quantitat de sofriment que d'aquest enfrontament es derivi.

"Feliços els perseguits per causa de la justícia". Una frase simple, però en la qual succeeixen moltes coses. Quines? Tres coses hi succeeixen: algú, alguns, han optat per la causa de la justícia, i han estat capaços de pagar el preu de persecució que aquesta opció implicava; i, tanmateix, són feliços. Per què? "Perquè d'ells és el Regne del Cel". És a dir: perquè viuen en Déu, perquè han conegut el seu amor. I és d'aquest coneixement que flueixen, com a conseqüències inexorables, totes aquestes coses, aquestes tres coses, de les quals parla la frase.

Aquesta és la paradoxa de l'amor de Déu: "Feliços vosaltres quan, per causa meva us insultaran, us perseguiran i escamparan contra vosaltres tota mena de calúmnies. Alegreu-vos-en i celebren-ho, perquè la vostra recompensa és gran en el cel" (Mt 5,11-12). Potser, i amb el permís dels evangelistes, hauríem de dir, només per una vegada, la frase al revés, tot i que amb això indubtablement l'espantem, i no poc sinó molt. Potser hauríem de dir: "Aquells que han trobat el Regne del cel, opten per la justícia i són perseguits per això, però malgrat tot això, o –dit provocativament– precisament per tot això, ells són els qui coneixen la veritable felicitat."

La bogeria de l'amor de Déu: aquesta és la barbaritat de la qual ens parlen les Benaurances. Que serem feliços encara que siguem perseguits. O, exagerant: que, segurament, només els perseguits seran feliços. Perquè la persecució és la prova que han optat per les víctimes i s'han enfrontat als botxins. I aquesta opció és la prova que han trobat Déu. Només ells seran feliços, encara que mai no sàpiguen que aquell que han trobat és Déu. Ells seran "saciats", "consolats", "compadits", ells "posseiran la terra", "d'ells és el Regne del cel" (Mt 5, 3-20).

Això és el que tant li costa entendre a l'home d'avui: que la felicitat no exclou el sofriment, sinó que més aviat n'implica un de molt determinat, aquell que es deriva del compromís amb la justícia. No entén que a mesura que l'home és capaç d'assumir aquest sofriment, la seva felicitat es va convertint en la seva més profunda, més plena, més perenne, la seva més secreta companyia. Perquè es tracta de la companyia mateixa de Déu.

3. FINAL

3.1. Cal que el món reconegui la "paternitat" de Déu perquè en ell regni la justícia. Això no obstant, i encara que pugui semblar contradictori, això no suposa en absolut que sigui necessari que tots els homes reconeguim, explícitament, confessionalment, aquesta "paternitat" de Déu –aquest Déu que per mitjà de Jesús es va retrobar ell mateix i gràcies a això va poder lliurar la seva promesa de resurrecció a la humanitat–. El reconeixement de la "paternitat" només es produeix en el cor, però no en la ment ni en les paraules. Es tracta d'un deixar-se guiar per l'amor de Déu, i aquest deixar-se guiar es fa per mitjà de l'amor i no per mitjà de cap concepte.

Aclarir aquesta aparent contradicció és ben senzill. Tot acte de fraternitat gratuït –valgui la redundància– participa de l'amor de Déu pels homes, independentment que això se sàpiga o no per part de qui ho fa. El que diem no és més que una conseqüència lògica i inevitable del caràcter gratuït de l'amor: no fem el bé perquè Déu ens estimi, sinó que fem el bé gratuïtament, incondicionalment, pel bé mateix. I a partir d'aquí, reconeixem que en aquest “fer el bé d'una manera incondicional”, aquí hi ha la presència de Déu; i per això diem que, quan fem el bé, és perquè Déu ens estima.

Déu, doncs, és la font de tot bé. Tot acte desinteressat de justícia ve de Déu. Però el bé, precisament perquè és incondicional, és bo independentment de la manera com s'argumenti. Com va escriure Weil: “En l'amor veritable, no som nosaltres qui estimem els dissortats en Déu, sinó que és Déu en nosaltres qui estima els dissortats”. Tanmateix, no és necessari, en absolut, que ho sapiguem. Què hi afegiria el fet de saber-ho?

Moltes vegades, no solament no hi afegiria sinó que restaria. Anem a Mateu 25. Diu l'evangelista: els qui estaven amb el “germà més petit” i no sabien que amb això estaven amb Déu, aquests són els qui veritablement estaven en Déu. Perquè d'aquests sí que sabem segur que el seu amor era incondicional, precisament perquè ignoraven que estimant un “germà més petit” estimaven Déu. Perquè només l'amor incondicional cap als germans ens permet anticipar l'amor de Déu, és a dir, reconèixer la seva paternitat –amb el cor, que, repetim, és l'única manera de reconèixer-la–. Els qui van ajudar el qui tenia fred, fam, set, els qui es van solidaritzar amb el foraster, el pres i el malalt, aquests estaven en Déu malgrat ignorar-ho. I no per saber-ho haurien participat més ni menys del Seu amor.

Pot ser, doncs, que sigui just al revés. Pot passar que, sovint, la condició per participar en l'amor de Déu sigui justament ignorar que ho estem fent. Els qui, quan estimen els pobres, són conscients que amb això estimen Déu, d'aquests no hi ha tanta garantia que estiguin en Déu, perquè podria ser que estimessin els pobres no pels pobres mateixos, sinó com un mitjà per estimar Déu. I això no seria veritablement amor, perquè l'amor sempre és incondicional.

Citem Weil per última vegada: “Així com hi ha moments en què cal pensar en Déu oblidant sense excepció totes les criatures, hi ha moments en què en mirar les criatures no fa falta pensar explícitament en el Creador. En aquest moment, la presència de Déu en nosaltres té per condició un secret tan profund, que fins i tot ha de ser un secret per a nosaltres. Hi

ha moments en què pensar en Déu ens allunya d'ell. El pudor és la condició de la unió nupcial.”¹⁶

Així no es tracta d'estendre la fe explícita. Del que es tracta és d'estendre la fraternitat entre els homes, atès que aquesta és la voluntat de Déu. Déu vol que l'estimem a ell, però sobretot vol que aquest amor es concreti en amor als homes. És cert que la fraternitat necessita una roca. I Déu és aquesta roca. Si aquesta roca vol ser explícita, que ho sigui. Però, si està amagada i la fraternitat emergeix d'ella sense saber-ho, per què volem afegir a la voluntat de Déu coses que Déu no va dir? Mai no va dir Déu: confesseu que creieu en mi, sinó solament estimeu-me i estimeu-vos: “Un *únic* manament us dono: que us estimeu els uns als altres tal com jo us he estimat”.

El problema, per tant, no són aquells que ignoren Déu de paraula, però que estan amb els pobres per fraternitat, sense reconèixer explícitament en les seves opcions la paternitat de Déu, és a dir, l'origen diví del seu amor gratuït. El problema són, en tot cas, els qui es confessen del Déu de Jesús i no estan al costat dels pobres ni treballen per la transformació de les estructures que contradiuen la fraternitat.

3.2. Molts són els qui es pregunten; alguns ho fan amb angoixa, uns altres amb escepticisme, alguns amb desesperació, d'altres simplement pregunten d'ofici. On és Déu?, on és Déu? Aquesta continua essent una pregunta de l'home d'avui. La pregunta del boig de Nietzsche. En la bellesa dels “justos”, dels qui opten pels pobres a canvi de res: aquí és Déu. Perquè la bellesa de la bondat dels justos és la bellesa mateixa de la bondat de Déu. “Preciosos els qui opten pels pobres, perquè transparenten el projecte de Déu per aquest món”¹⁷. Els qui es pregunten per Déu, aquí tenen la resposta.

Notes

1. Merton, Th., *Llabor de contemplació*, Ariel 1959, p. 84, (la traducció és nostra).
2. Weil, S., *En espera de Déu*, Edicions 62, 1965, p. 113, (la traducció és nostra).
3. Weil, S., *Id.*, p. 100.
4. Weil, S., *Id.*, p. 123.
5. Weil, S., *Id.*, p. 123.
6. Weil, S., *Id.*, p. 130.
7. Weil, S., *Id.*, p. 106.
8. González Faus, J.I., "Reino de Dios, fe y justicia", en *Misión joven*, p. 13.
9. Weil, S., *Id.*, p. 123.
10. Weil, S., *Id.*, p. 113.
11. Weil, S., *Id.*, p. 104.
12. Weil, S., *Id.*, p. 104.
13. Merton, Th., *Id.*, p. 133-134.
14. Weil, S., *Id.*, p. 104.
15. González Faus, J.I., *Id.*, p. 12.
16. Weil, S., *Id.*, p. 117.
17. J.I. González Faus, "Las Bellaventuranzas" (vegeu citació inicial).