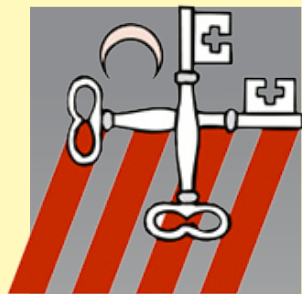


COMUNICACIÓ

REVISTA DEL CENTRE D'ESTUDIS TEOLÒGICS DE MALLORCA



«Ubi Spiritus Domini, ibi libertas» (2 Cor 3, 17)

Miscel·lània en homenatge als professors

Mn. Teodor Suau i Puig

Mn. Lluç Riera i Coll

Mn. Joan Bauzà i Bauzà

Joan Carles Cánovas Miranda
Ricardo Mejía Fernández
Joan Andreu Alcina
Eugeni Rodríguez Adrover
Marià Gastalver Martín
Pere Oliver Vives
Santiago M. Amer Pol
Emilio Ramos Carrique
Diego León Fioravanti
Antoni J. Dols Salas
Francesc Ramis Darder
Jaime Mercant Simó
Bartomeu Villalonga Moyà
Juan José Llamedo González
César Murillo Rademacher

136

2019

COMUNICACIÓ

Núm. 136
2019

Centre d'Estudis Teològics de Mallorca

COMUNICACIÓ

Revista del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca

Director:

Francesc Ramis Darder

Consell de Redacció:

Jordi Gayà Estelrich
Gabriel Seguí Trobat
Joan Andreu Alcina
Ramon Lladó Rotger
Francesc Ramis Darder

Correcció lingüística:

Santiago M. Amer

Redacció i Administració:

Seminari, 4 · Telèfon 971 21 46 04
Fax 971 72 58 47
07001 Palma (Mallorca)
E-mail: cetemisucir@yahoo.es

Dipòsit Legal:

P.M. 197-1975

Fotocomposició i impressió:

Serveis Gràfics Eugeni
Temple, 16 - Tel. 971 24 49 79
07001 Palma (Mallorca)
E-mail: tgeugeni@gmail.com

SUMARI

1a PÀGINA

Joan Carles Cánovas Miranda

LA INMANÈNCIA EXÀNIME (HENRY) I LA «METAMORFOSI DE LA FINITUD» (FALQUE): DUES VIES D'ACCÉS (DESCENDENT I ASCENDENT) A LA TRANSCENDÈNCIA EN LA *NOUVELLE PHÉNOMÉNOLOGIE*

Ricardo Mejía Fernández

EL NATURALISMO NO-REDUCCIONISTA DE LA MENTE EN THOMAS NAGEL. UNA LECTURA DE *LA MENTE Y EL COSMOS*

Joan Andreu Alcina

IDENTITAT, ALTERITAT I TRANSCENDÈNCIA EN EL LLIBRE *D'AMIC E AMAT*

Eugeni Rodríguez Adrover

L'ALEGRIA DE CREURE I L'ENTUSIASME DE COMUNICAR LA FE
Pistes i claus pastorals per a fer i sentir-se Església en la nostra època actual

Marià Gastalver Martín

L'ACOLLIDA I L'ACOMPANYAMENT, FONAMENT DE TOTA ACCIÓ EVANGELITZADORA (1)

Pere Oliver Vives

ACOLLIDA DELS FIDELS QUE DEMANEN ALGUN SAGRAMENT

Santiago M. Amer Pol

SANTA TERESA DE JESÚS I ELS NO REGULARS:
ELS CASOS DE FRANCISCO DE SALCEDO I GASPAR DAZA

Emilio Ramos Carrique

LA DIRECCIÓN ESPIRITUAL EN SAN FRANCISCO DE SALES.
Filotea. Introducción a la vida devota

Diego León Fioravanti

SIGNUM AUDIBILE GRATIAE INVISIBILIS.
La eficacia santificadora de la Música Litúrgica

Antoni J. Dols Salas

LA FE DE PERE I LA FE DELS DIMONIS

Francesc Ramis Darder
EL MÉS BELL DELS CÀNTICS

Jaime Mercant Simó
SANTO TOMÁS DE AQUINO ANTE LA DOCTRINA
PORRETANA DE LAS RELACIONES DIVINAS

Bartomeu Villalonga Moya
EL DIÀLEG INTERRELIGIÓS DES DEL VATICÀ II
I EL MAGISTERI POSTERIOR

Juan José LLamedo González
REFORMAS EN LA IGLESIA... A PROPÓSITO DE YVES CONGAR

César Murillo Rademacher
EN EL MARC DEL PRIMER CENTENARI DE LA MORT DE
LA VENERABLE MARGALIDA AMENGUAL CAMPANER.
LA PARRÒQUIA DE COSTITX (1875-1930): UNA APROXIMACIÓ
A LA RELIGIOSITAT A L'ÈPOCA DE NA MARGALIDA CATIVA

RECENSIONS

1a PÀGINA

Aquest número de *Comunicació* presenta una peculiaritat que es dona molt poques vegades. De números d'homenatge, en publicacions diverses, n'hi ha sovint. Que una generació homenatgi la precedent en la família natural, i fins i tot en les famílies dels pobles en els distints nivells, també ho sol ésser.

Ja no ho és tant que sigui la generació successora al front d'una institució la que, literalment, ho faci. I aquesta és la peculiaritat del número de la nostra revista que teniu a les mans.

Els professors Teodor Suau i Puig, Lluç Riera i Coll, i Joan Bauzà i Bauzà, tenen en comú, a més de la docència al Centre d'Estudis Teològics de Mallorca i a l'Institut Superior de Ciències Religioses, i d'haver-los dirigits el primer dels esmentats, i haver estat tots tres rectors del Seminari de Mallorca i membres del Capítol de la Seu en qualitat de canonges.

Ara, els responsables de les susdites institucions acadèmiques i formatives i bona part dels qui en constitueixen el claustre de professors, just en la generació següent, els ofereixen aquest reconeixement, que en realitat és deixar constància de la continuïtat de la tasca habitual en la docència i la investigació.

Presentar-lo és l'ocasió més adient per fer vots pel reforç dels lligams de la família espiritual que constituïm en el si d'aquella més ampla que és l'Església, en definitiva la família dels

fills de Déu, la del seu Poble.

Unes relacions, les de família, que, presidides per l'autèntica comunió en el que és essencial, en l'amor del Pare amb el Fill i en l'Esperit Sant, deixen sempre lloc a la personalitat de cadascun dels seus membres, com recullen les paraules paulines que encapçalen el número (2 Cor 3, 17), i al desenvolupament de les seves qualitats amb els matisos que els defineixen i que contribueixen, sens dubte, a l'enriquiment del conjunt per al bé comú i el perfeccionament de tots.

Gràcies, doncs, als precedents i als subsegüents, en l'esperança dels qui han de venir, és la gran i definitiva paraula.

Gràcies als homenatjats, perquè sabem que han donat i donen el millor d'ells mateixos en els diversos ministeris confiats.

Gràcies als qui han col·laborat en aquest reconeixement i que tot seguit passam a presentar breument.

En primer lloc, el professor Joan Carles Cànovas ens ofereix una interessant aportació sobre l'obertura a la transcendència, i en concret a la dimensió cristiana en els seus misteris bàsics, des del corrent filosòfic de la «nova fenomenologia».

Igualment ho fa des de la fenomenologia de la neurociència el professor Ricardo Mejía.

El professor Joan Andreu, director actual del CETEM, ens parla, en la línia filosòfica encetada, amb paraules i conceptes del doctor il·luminat que poden ésser especialment adients per a les necessitats dels temps actuals.

Seguidament, el professor Eugeni Rodríguez ens presenta una oportuna reflexió sobre la importància de conrear la joia en el procés de comunicació i transmissió de la fe. En la ma-

teixa línia, Mn. Marià Gastalver parla de la importància de l'acolliment en el procés evangelitzador. Igualment ho fa el professor Pere Oliver des del vessant litúrgic.

El professor Santiago Amer ens ofereix un tast de les reflexions que actualment es fan entorn de la relació de santa Teresa de Jesús amb els laics i sacerdots seculars a partir de la difusió del carisma que li fou comunicat.

El professor Emilio Ramos ens ofereix suggeridores aportacions sobre el tema sempre actual de l'acompanyament espiritual des de la doctrina perenne de sant Francesc de Sales.

El professor Diego León ens introdueix en el gran valor teològic de la música sagrada, verament *sacramental*.

El professor Antoni Dols ens presenta l'exegesi patristica de les confessions de fe dels dimonis i de Pere als evangelis sinòptics.

El professor Francesc Ramis, antic director del CETEM, ens ofereix un acurat comentari sobre el llibre bíblic del Càntic dels Càntics.

El professor Jaume Mercant ens comenta les matisacions de sant Tomàs d'Aquino a la doctrina trinitària de Gilbert de la Porré, amb suggestives implicacions en la teologia actual.

El professor Bartomeu Villalonga, antic rector del Seminari, ens parla sobre la qüestió sempre actual del diàleg interreligiós a partir del magisteri conciliar i pontifici des dels dies del Vaticà II.

El professor Juan José Llamedo, ja de ple dins l'eclesiologia, ens presenta reflexions d'actualitat bategant sobre les refor-

mes en l'Església.

I finalment, el professor César Murillo ens ofereix una pàgina prou interessant de la història de la nostra Església: l'estat de la parròquia de Costitx en temps de la venerable Margalida Amengual com a radiografia de la pastoral i espiritualitat de la seva època, fa cent anys justs.

Gràcies, doncs, una vegada més, als professors Suau, Riera i Bauzà, que han format una generació d'alumnes, successors seus en el magisteri i en els càrrecs, i justament autors d'aquesta miscel·lània que, en homenatge seu, tenim l'honor de presentar.

LA INMANÈNCIA EXÀNIME (HENRY) I LA «METAMORFOSI DE LA FINITUD» (FALQUE): DUES VIES D'ACCÉS (DESCENDENT I ASCENDENT) A LA TRANSCENDÈNCIA EN LA NOUVELLE PHÉNOMÉNOLOGIE

Joan Carles Cánovas Miranda

L'interès dels filòsofs pel fenomen religiós ha anat darrerament més enllà del diàleg honest d'uns quants pensadors rellevants. Tot un corrent filosòfic lligat a la fenomenologia està convertint els temes nodals de la teologia cristiana, com l'encarnació o la resurrecció, en punts de partida, o millor d'arribada, de la reflexió filosòfica.

A la nova fenomenologia sorgida en terres franceses s'adscriuen pensadors com Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Yves Lacoste o Emmanuel Falque, entre d'altres, que assagen una nova relació filosòfica amb el cristianisme diametralment distinta dels modernitzats *preambula fidei* dels habituals pensadors d'adscripció cristiana. El cristianisme amara la reflexió per complet, exempta d'irenismes o contemporitacions amb les filosofies en boga. En el present article examinarem la proposta de dos d'aquests filòsofs, situats a banda i banda de la remoció fenomenològica contemporània: Michel Henry i Emmanuel Falque.

La immanència exànime de Michel Henry

Michel Henry (1922-2002), pioner d'aquest corrent, pretén recuperar l'autèntic sentit d'allò humà enfront dels reduccionismes perpetrats pel científicisme (no la ciència) modern. Tot el seu pensament està enervat per una comprensió de Déu com a «Vida absoluta (Vie absolue)» participada a l'home en la seva condició de «fill».¹

L'home és el fill d'aquesta «vida invisible i invencible» que li proporciona l'accés a si mateix com una realitat enterament distinta de la merament biològica. Henry entén que «en el camp obert per la ciència galileana hi ha cossos materials, partícules microfísiques, molècules, cadenes d'àcids, neurones, etc., però no hi ha cap Si (aucun Soi)». ² Es per això que el cristianisme, amb el seu saber dues vegades mil·lenari, davant la confusió generalitzada, és avui «l'únic que pot dir-nos què és l'home».

En contra de la possibilitat d'un vertader humanisme no cristià, Henry creu que l'home solament és viable en qualitat de «Si» (Soi), i aquest «Si» tan sols és possible en tant que engendrat en el procés de la vida absoluta, perquè «la negació de Déu és idèntica a la negació de l'home». ³ La mort de Déu destrueix, en el fons, la possibilitat interior de l'home, anorreament qualsevol forma d'humanisme. L'home desinterioritzat, buidat de si mateix per efecte de les ideologies biologicistes que ignoren la dimensió de profunditat que l'habita, esdevé un ésser robotitzat, un simple autòmat.

L'assumpció de l'ideari cristià esdevé categòrica quan Henry enuncia la impossibilitat de comprendre la constitutiva realitat filial de l'home al marge d'aquell que és «el Fill». L'home és «fill en el Fill», i negar la condició filial de Crist s'ha de considerar «filosòficament insostenible». ⁴ Si no existeix cap Fill, l'home és un ésser impossible, perquè no es pot concebre cap vivent sense pressuposar la Vida absoluta en ell, és impossible viure en qualitat de vivent sense experimentar en si aquesta vida.

Salvar l'autèntica condició humana passa, consegüentment, per reconèixer la vida absoluta participada en el seu Fill, sense això «l'home es desvia de la Veritat de la Vida», és una realitat «llençada sobre tots els esquers», abandonada a allò sensible que insensibilitza, consagrada als espectres, als es-

pectacles que «exposen la seva pròpia nul·litat i decadència, reduïts a conxes buides, a caps deshabitats –a cervells. Els homes, les emocions i amors dels quals no són sinó secrecions glandulars», que al final envejaran els animals.⁵

La proposició legítima d'una filosofia de prosàpia cristiana per part d'Henry, creiem tanmateix que acaba transmutant en una desconcertant condemna «teològica» del món d'avui. Els rotunds passatges conclusius de *C'est moi la vérité* equiparen l'organització del món actual amb la figura de l'Anticrist: «Què és avui l'Anticrist: en aquest temps? Doncs, aquest mateix món.»⁶

Nogensmenys Henry considera que la configuració actual del món no és una negació del «Si transcendental» merament especulativa o teòrica. Hi ha hagut una transsubstanciació de l'home per la negativa del «Si» a la «Vida transcendental» que el bressola. En l'actualitat la persona de Jesús no és rebutjada en si mateixa sinó transfigurada, «sota un aspecte modest i benèvol», en un home extraordinari, moralment inspirador, però «mentider» si ell mateix s'ha designat explícitament com el Messies.

Henry trasllada les conseqüències d'aquesta mutació al camp de l'actuació moral. L'actuar deslligat de Crist destrueix la possibilitat mateixa de l'acció. Un actuar que no impliqués en si un «Si Vivent», «és un procés exterior cec anàleg a tots els que componen la trama de l'univers».⁷ El fonament de l'actuació humana és ara mateix un univers «autotransformat» pel coneixement tecnològic en una realitat inerta, estranya a la vida, que exclou el principi vital de l'acció. Els processos materials objectius de la tècnica reemplacen l'actuar vivent, l'únic que hi ha, «sembrant arreu la desolació i la ruina».

El prototipus d'això és la forma actual d'organització econòmica. L'exclusió dels treballadors del circuit del sistema econòmic i social representa l'expulsió del «Si vivent» de l'esfera humana. Això no és un simple episodi desgraciat de l'expansió del capitalisme, respon a un principi autodestructiu consubstancial a l'hiperdesenvolupament tecnològic. La progressiva disminució del «treball vivent» per obra de la tècnica, consumeix inexorablement la font de la riquesa econòmica, i al cap i a la fi, del mateix capital. La tècnica acaba escombrant, finalment, l'home de la superfície de la terra.⁸

L'abast de la desintegració no s'atura aquí. Segons Henry, hem entrat en el temps de la «mentida sistemàtica, permanent, eficaç, ontològica».⁹ No hi ha cap forma segura de dissociar l'aparença de la realitat, àdhuc quan la realitat ens afecta de manera física immediata. I això inaugura el temps «de la follia (de la folie)», puix que allò que defineix el foll és la incapacitat de destriar la realitat de la ficció, la seqüència dels simulacres i el sistema de la realitat. La ciència reduirà la vida a una ombrívola successió d'aparences, construirà màquines que faran tot allò que fan els homes i les dones, amb la finalitat de fer-los creure que ells també són màquines.

Aquesta és l'essència del «mal radical», per Henry, l'omnímoda simulació de la vida, que ja no és vida sinó mort. Els homes s'hauran avesat a menysprear-se a si mateixos, a rebaixar-se a la situació de «partícules i molècules», admirant tot allò que és menys que ells mateixos i execrant tot allò que és més que ells mateixos.¹⁰

«La metamorfosi de la finitud»: Emmanuel Falque

A l'altra banda de l'espectre fenomenològic, trobem el filòsof Emmanuel Falque. El seu pensament discorre sobre una premissa que ve a marcar les distàncies amb el seu predecessor: l'acceptació de la «immanència insuperable (indépas-

sable immanence)» contra la pressuposició d'una obertura immediata a la transcendència.¹¹ El creient ha d'acceptar la seva temporalitat finita si no vol perdre, aspirant a la divinitat, allò que constitueix «la seva més comuna humanitat». Falque no pretén contradir el bessó de la tradició catòlica: la permanència del sobrenatural al cor del natural, ni recusa la «prerrogativa cartesiana» de donar prioritat a l'infinit sobre el finit, assumida pels seus col·legues francesos, però la prioritat de l'accés a Déu ha de ser «la nostra simple existència d'homes». Hom pot admetre que l'home ha estat creat a imatge i semblança de Déu i que la humanitat porta la seva petja, el segell de l'artífex imprès a la seva obra, tanmateix la nostra insatisfacció o predisposició a la felicitat no impliquen que l'home no tingui altra forma de ser que aquella d'obrir-se a Déu, ni Déu que la de donar-se a l'home, convertint aquest moviment humà en quelcom necessari i la revelació de Déu en una manifestació del que és inaccessible.¹²

Seguir parlant de l'home finit com una tensió vers la infinitud no permet copsar totes les implicacions que comporta el viure finit. La primera paraula del cristianisme és la humil figura d'un «simple home», exclusivament la mort i la resurrecció del fill de Déu, l'«última paraula» ve a revelar-nos que allà «hi ha més que un home».

Però afermar-se en la immanència «insuperable» no vol dir defugir la transcendència, significa pensar-la amb fidelitat a allò que se'ns mostra –en el més pur sentit husserlià–, per tal d'advertir la transcendència com una «obertura horitzontal» de la subjectivitat i no com la «relació vertical» d'un subjecte amb un objecte que és exterior.

Restant fidels a allò que apareix tal com apareix (això és la immanència), l'home no caurà en els miratges del discurs

sobre un més enllà arbitrari, que no dona accés a la seva pròpia experiència i el separa del comú dels mortals. S'ha de començar per una fenomenologia i una teologia ascendent, fent com la figura evangèlica de Nicodem, viure i comprendre el que significa «nàixer de baix» per a eventualment poder «renàixer de dalt». La fenomenologia, si no vol evitar «un gir sospitós», «s'ha de prohibir» tota especulació sobre qüestions teològiques (la preexistència del Verb, el vincle entre *kenosi* i encarnació, la *communicatio idiomatum*, la unió hipostàtica i altres qüestions d'aquest gènere).¹³

Falque proposa contrapesar la via dionisiana de l'«eminència impensable» en la distància que la separa i la preserva de l'ídol per la via bonaventuriana de la «hipercognoscibilitat divina» que aproxima franciscanament l'home a Déu. La finitud no és un accident de l'essència immortal de l'home, sinó consubstancial a la seva existència, la finitud és sempre el punt de partida, tot i no ser el punt d'arribada. I no per una dèria heideggeriana, és el Verb encarnat, la primera «dada» del cristianisme, la reivindicació més seriosa del finit.

Per això hem d'estar disposats, segons Falque, a reconèixer tres qüestions fonamentals: a) No tenim més experiència de Déu que l'experiència de l'home; b) S'ha d'acabar amb la prerrogativa de l'infinit sobre el finit i atènyer-se al pla de la immanència; c) L'ordinari caràcter carnal de l'home també és propi del cristianisme.¹⁴

L'eternitat teològica, tot i ser més «a-temporal» que «in-temporal», ha pretès pensar directament el temps a partir de si mateixa i no a la inversa, com si solament «un fora de temps (hors-temps)» pogués justificar el temps. Un Déu «fora de temps» que hagués creat tots els temps al mateix temps que produeix el món és una tesi insostenible, almenys des del punt de vista heurístic de la filosofia,¹⁵ àdhuc el mateix sant Tomàs va desentendre l'argument demostratiu del comen-

çament del món i va trametre a la fe com a únic criteri de verificació.

S'ha de pensar un model distint. A l'origen convindrà posar no solament la creació, sinó «també i sobretot la resurrecció com a transformació»: el Creador, el Déu del principi per antonomàsia és el Déu de la Resurrecció. La Resurrecció ha de ser afirmada des del principi com a condició transcendental del que significa ser creat.¹⁶

La Resurrecció està ontològicament al principi de tot, o millor «del tot», inclús de la mateixa creació segons la intenció de Déu. D'aquesta manera l'acusació heideggeriana de la «deriva del temps» (de l'eternitat al temps) no tindrà sentit més que en una «temporalitat lineal (creació-encarnació-resurrecció)», estranya tanmateix al vertader sentit de la temporalitat cristiana como a unitat de tots els temps en l'instant de l'eternitat que és Déu mateix (sant Agustí).

Això reorienta el temps vers el futur. La forma renovada de pensar l'eternitat ja no és a partir de si mateixa com si precedís el temps, sinó com la transformació de la temporalitat a partir de la resurrecció tota sola. És la dimensió de l'avenir, per tant, allò que conforma la nostra dimensió d'homes.

La forma més apta de plantejar-se el pervenir de l'home és situant-lo en el marc de la seva insuperable immanència, a l'espera de ser transformat o «metamorfosat» per la resurrecció. En l'espessor de la finitud (com a immanència i temporalitat finites) es mesura la força de la resurrecció (com a metamorfosi de l'estructura del món i dels temps). Però no ens hem d'enganyar, la metamorfosi no és l'antesala de la finitud, com els *preambula fidei* preparen la fe. No hi ha tal continuïtat intrínseca, res a veure amb el mètode blondelià

de la immanència, ni tampoc amb l'«extrinsecisme» del *Deus ex machina* de Barth o Bultmann. La metamorfosi és un «re-nàixer» que es comprova en els seus efectes, no s'aprehèn a l'instant mateix de la transformació, és un sorgiment d'allò que ja ha nascut que ve a aixecar acta de ser-hi.

En un cos a cos amb Nietzsche, Falque explora el significat de la metamorfosi resurreccional des de la lectura paulina de la corporeïtat humana, la més apta –segons ell– per superar les apories de la concepció cristiana de la resurrecció del cos. Tres idees es col·legeixen d'aquesta confrontació:¹⁷ 1a. No es pot continuar sostenint la idea d'una «auto-resurrecció» o «sobre-resurrecció». La pregona impotència del subjecte per aixecar-se de la mort ha de donar força a l'activa actuació de Déu, que solament a través de la metamorfosi resurreccional pot ser reconeguda;¹⁸ 2a. La voluntat de perdurar no és patrimoni exclusiu del cristianisme, sinó que pertany a tota la filosofia occidental i al judaisme. La crítica nietzschiana a la disposició fugissera del cristianisme respecte a la realitat carnal de l'esser humà, ha de ser rebatuda amb una reinterpretació de la caducitat corporal que recuperi la distinció entre el «cos orgànic» (Körper) i el «cos viscut» (Leib). Allò que ressuscita no és el cos biològic i orgànic, sinó «la manera que tinc de viure aquest mateix cos». És el cos més propi, propietat més de Déu que meva, la intimitat de la vida corporal, allò que constitueix la realitat de la resurrecció; 3a. Enfront d'una «reïficació del cos» s'ha de posar la «fenomenalitat de la carn ressuscitada». La metamorfosi de la resurrecció no és tant una «transformació» (suggerida per la metàfora evangèlica del gra que mor) com una «transfiguració» que fa refulgir en la llum de Déu la lluentor del cos espiritual (pneuma) ocult en la carn (sarx).

La Resurrecció, doncs, «ho canvia tot».¹⁹ El pes insuportable de la finitud no funda negativament l'existència de Déu. Hom no recorre a Déu per la voluntat de perdurar, la resur-

recció és principalment un assumpte seu. La resurrecció no és l'execució d'un traspàs al «més enllà», un pas de ser-aquí a ser a un altre lloc, és la devolució del ser més propi, un retorn al cor de la interioritat, en una transformació de si mateix per allò distint d'un mateix. La metamorfosi és una transformació del mirall (*speculum*) que som nosaltres mateixos, en el sentit apuntat per Bonaventura: «Vol l'ànima que el món sencer s'inscriui en ella.»

La metamorfosi de la finitud ateny, tanmateix, l'entera realitat del món, perquè no hi dos mons sinó dues maneres diferents de viure el mateix món que és transformat. Però això suposa la discriminació entre el concepte de «món» i el concepte de «naturalesa». La filosofia existencial ha enderrocat el concepte de naturalesa com l'«en-si» de la realitat, igual que la ciència contemporània ha negat l'objectivitat de l'observació física, posant fi a la dualitat *objet-objet*. La resurrecció, pensada com a transformació de la finitud, segueix idèntic itinerari, permet no raonar en termes d'allò que ha estat donat prèviament, o d'una naturalesa humana preestablerta. La transformació afecta un món que «encara ha de ser establert» i el configura. També val per al creient que l'existència precedeix l'essència. El creient, com tot home atrapat en el pes de la seva existència, és un animal que no està apriorísticament fixat (Nietzsche). No és la naturalesa humana la que ha de ser transformada per la resurrecció, és la metamorfosi de la resurrecció la que «ve a constituir la seva naturalesa i tota la naturalesa». Lluny de ser una fugida al més enllà, la resurrecció ens fa tornar al cor de la nostra interioritat, «en una transformació de si mateix per un altre que si mateix (dans una transformation de soi par un autre que soi)».

La fenomenologia ha mostrat que l'home no és un «ser en el

món» en el sentit d'estar dins el món, sinó en la forma «d'estructura d'encontre amb el món». El món no és un continent dins el qual estem continguts, és un tipus de relació entre els éssers, les coses i un mateix. La Resurrecció no és un esdeveniment «del» món sinó allò que funda el ser d'allò mundà, el principi i fonament de la seva realització.

La dinàmica de la Resurrecció no indica tan sols la metamorfosi de tots els instants del món en l'«avui» de Déu, involucra també el subjecte creient en aquesta acollida de l'etern. Però no és que la decisió per l'etern sigui «la condició transcendental de possibilitat de la vida cristiana», es tracta, inversament, de l'explicitació de quelcom que ha esdevingut prèviament, «no és el creient qui jutja en qualitat de mestre la seva metamorfosi, és Déu qui li confereix en qualitat de deixeble la capacitat de discerniment a partir de la seva metamorfosi [...] Així doncs ja no hi ha excusa per l'ajornament, almenys en allò que es refereix a l'eternitat i passi el que passi amb la meva resurrecció final. Serà avui quan la rebí o no la tindrè mai [...]»²⁰

Els límits d'aquest assaig ens obliguen a cloure aquí la dissertació d'Emmanuel Falque, conscients que una breu recensió no fa justícia a l'originalitat i la riquesa de contingut que contenen els textos d'aquest pensador. A l'areòpag de la nova generació de filòsofs, potser ell és un dels millors representants d'una renovada praxi filosòfica, que, sabedora dels deures contrets per la raó contemporània amb la finitud, aborda el finit amb la seriositat de l'intel·lectual i la convicció del creient que ha deixat de considerar-la un mer prolegomen del discurs teològic. Per Falque, la infinitud no inhabita el finit deixant que l'onerós pes del sagrat, que amoïna la seva exigüitat, la predisposi d'antuvi a Déu. La referència salvífica de la finitud és la finitud mateixa, perquè aquesta és la «primera paraula» de Déu: la figura d'un simple home. La revelació no està al principi, malgrat hi fos des del prin-

cipi, sinó en «l'última paraula», l'imprevisible desenllaç de la Resurrecció sobre el que tot es repensa de nou: la finitud no era un preàmbul, era un requisit essencial, una condició que havia de ser transformada per tal de reconèixer-se a si mateixa en el Déu viu.

Notes

1 Seguim M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Editions du Seuil, Paris 1996. L'autor estableix dues tesis fonamentals: 1a. «L'auto-génération de la Vie absolue come génération du Premier Vivant –du Fils premier-né et unique– que nous appellerons, pour des raisons qui seront expliquées, l'Archi-fils transcendantal»; 2a. L'auto-génération de la Vie absolue come génération de l'homme transcendantal, de son moi transcendantal de son ego transcendantal, soit la génération de l'homme comme Fils de Dieu» (Ibid. 69).

2 Ibid., 329.

3 Ibid., 330.

4 Ibid., 339.

5 Ibid., 345.

6 Ibid., 337-338: «Qui est l'Anti-Christ aujourd'hui: en ce temps dans notre monde? Ce monde lui-même. Le principe plutôt sur lequel ce monde va désormais être construit et organisé.»

7 Ibid., 340: «Que devient l'agir sous le regne de l'Anti-Christ?»

Dans la mesure où la négation du Premier Soi entraîne celle de tout Soi concevable, c'est la possibilité même de l'agir qu'elle détruit.»

8 «Si le système de la technique qui balaye l'homme de la Surface de la terre procède de la négation du Soi transcendantal de l'homme, c'est à dire en fin de compte de l'Anti-Christ, et si l'Anti-Christ est le menteur s'il faut s'écrier aujourd'hui comme au temps de Jean: Qui est le menteur sinon celui qui nie que Jésus est le Christ» (Ibid., 341).

9 Ibid., 343.

10 Cf. Ibid., 345.

11 Seguim E. Falque, *Triduum Philosophique. Métamorphose de la finitude*, Editions du Cerf, Paris 2015, 169-368.

12 *Triduum Philosophique*, 194.

13 Ibid., 198: «Phénoménologie et théologie d'"haut" ne s'accompliront donc qu'en passant premièrement par une phénoménologie et une théologie d'"en bas" [...]».

14 Cf. Ibid., 201-226.

15 Ibid., 203: «L'idée théologique d'une éternité stable qui compose les temps futurs et les temps passés, ou d'un créateur éternel de tous les temps avant tous les temps, n'est donc rien de plus qu'un mot vide ou un flatus vocis du point de vue philosophique, et probablement pour tout homme dans sa seule humanité.»

16 *Triduum Philosophique*, 205: «À l'origine ou au commencement donc, et c'est là notre hypothèse, il conviendra de poser non pas la Création seulement ni même l'incarnation avec elle, mais aussi et surtout la Résurrection comme transformation

[...] La Résurrection doit ainsi être posée, dès le départ, comme condition transcendente de toute entrée en christianisme et de ce que “être créé” veut dir. Il n’y a pas de création [Chrétienne] en dehors de cette nouvelle création qui transforme et éclaire d’un nouveau jour l’ancienne –au risque, a l’inverse de demeurer dans le plus pur judaïsme.»
17 Cf. *Ibid.*, 235-251.

18 *Ibid.*, 238: «L’écart de Nietzsche à saint Paul n’est donc pas tant dans la métamorphose elle même, exigée de l’un come de l’autre, que dans l’acte par lequel elle s’opère: “vous devez apprendre à vous mettre debout par vous-mêmes, souligne Nietzsche, ou alors vous tomberez. La métamorphose du pâtre est active et non pas passive ou reçue d’un Autre (le Père); elle est auto-transformation, victoire de ma propres volonté sur la mort [...]”».

19 Cf. *Ibid.*, 253-276.

20 *Ibid.*, 333.

EL NATURALISMO NO-REDUCCIONISTA DE LA MENTE EN THOMAS NAGEL. UNA LECTURA DE *LA MENTE Y EL COSMOS*

Ricardo Mejía Fernández

Preámbulo

En este artículo, nos proponemos leer y estudiar el naturalismo no-reduccionista de la mente en el libro *Mind and cosmos* (2012)¹ de Thomas Nagel (1937), filósofo estadounidense de origen yugoslavo y profesor de la Universidad de Nueva York. De este modo y pese a la brevedad requerida de un artículo filosófico, pretendemos que este sea un trabajo en que, al afrontar la estructura de la obra, la discernamos a partir del tema del naturalismo. En tanto que reseña más larga,² consideraremos racionalmente su obra mediante comentarios actualizados y le otorgamos un aparato crítico provisto de la bibliografía más relevante sobre la cuestión del naturalismo y el no-reduccionismo que afectan a lo mental.

En este sentido, daremos un orden conceptual, que pueda ser crítico y actual, al pensamiento de Nagel, constituyendo una originalidad de nuestro artículo realizar un análisis sobre un tema hasta ahora inexplorado lo suficientemente en este filósofo y que no se encuentra en la bibliografía disponible.³ En

¹ En el cuerpo del texto, nosotros usaremos, para facilitar las cosas al lector, la traducción española de 2014 realizada por Francisco Rodríguez Valls, mientras que en el pie de página citaremos a los autores directamente en inglés si esa es la lengua de la obra referenciada.

² Existen reseñas destacables sobre esta obra de Nagel pero son muy escasas en extensión y en el trabajo crítico realizado, no llegando a trazar un artículo (Cf. Dupré 2012; McGinn 2013; Nida-Rümelin 2014).

³ En este año, he publicado mi tesis doctoral *El giro fenomenológico en las neurociencias cognitivas: de Francisco Varela a Shaun Gallagher* (2019), en la cual abordo la posibilidad de una naturalización no-reduccionista en el capítulo segundo de esta obra y en el método de la fenomenología.

consecuencia, y aunque seguiremos el hilo expositivo del autor en pródigas citas, comentaremos y emplazaremos a Nagel en el quicio de la discusión existente a este respecto, ya que, como apunta Fennell (2013, 45) a propósito de *Mind and Cosmos*, este es «una excursión analítica en el significado e implicación del *mind-body problem*». En efecto, Nagel pertenece a la tradición analítica y eso se nota en su estilo, fuentes y su argumentación. Esto no nos detendrá para sacar a la luz sus vínculos con los clásicos del Continente, puesto que el profesor de Nueva York trata de una forma propia el ya tradicional problema mente-cuerpo. Empecemos, sin dilación, nuestro trabajo sobre el naturalismo no-reduccionista que enmarca el *mind-body problem*.

1. EL REDUCCIONISMO Y EL ANTI-REDUCCIONISMO ENFRENTADOS

La postura del autor, que estudiamos en este artículo, procura para sí una novedad propia en medio del enfrentamiento contemporáneo sobre la cuestión del puesto de la mente en el conjunto de la naturaleza. Esta es también la denominada cuestión de la *naturalización* en filosofía de la ciencia⁴ y de la mente. Nagel adoptará una voluntad más aplicadora a lo mental que, por ejemplo, una general *epistemología naturalizada* como la de Quine (1969). No olvidemos tampoco que, en la reflexión filosófica sobre la mente, fue Fred Dretske (1999) quien publicó su obra *Naturalizing the mind*, en la cual sostenía una caracterización completamente naturalista de la mente y la conciencia fenoménica humana. Pero, ¿cómo se entiende este naturalismo? ¿Hay una única forma de pensarlo? A este respecto, Thomas Nagel está convencido de que hay *dos movimientos enfrentados en filosofía de la mente*, los cuales pueden describirse de la manera siguiente:

⁴ En cuanto a la filosofía de la ciencia, recomendamos el artículo de John Worrall, publicado en 1999 y titulado «Two cheers for naturalised philosophy of science», cuya referencia completa se encuentra en la bibliografía final. Worrall afirmaba que los naturalistas destacan por «the view that human beings are normal inhabitants of the world», lo que significa que rechaza «theories that attribute any special status to human minds... [and does] not place minds outside the natural realm» (Worrall 1999, 340).

El materialismo o naturalismo materialista. En palabras de nuestro autor, los exponentes de esta posición «tienen la esperanza de que todo pueda ser explicado al nivel más básico por las ciencias físicas, ampliadas para incluir a la biología» (Nagel 2014, 41). De lo que se trata aquí es, pues, de una atomización de la naturaleza. Esto no es óbice para que el filósofo profesor critique sin contemplaciones esta postura, ya que, según él, intenta «reducir la verdad completa de la realidad a principios que no son suficientemente ricos para ese propósito» (Nagel 2014, 12), por lo cual, y debido a la insuficiencia del origen natural reducido, hace falta otra posición que dé una respuesta a la riqueza cualitativa de lo mental. No hay duda de que, si bien «negar la realidad de lo mental continúa siendo inaceptable, eso sugiere que la premisa original, el naturalismo materialista, es falso, y no solo por razones nimias» (Nagel 2014, 44).

El antirreduccionismo. Este movimiento alberga «dudas sobre si la realidad de ámbitos de nuestro mundo, tales como la conciencia, la intencionalidad, el significado, el propósito, el pensamiento y el valor puedan encontrar sitio en un universo que consiste en ese nivel más básico solo en hechos físicos, hechos, aunque sean sofisticados, del tipo mostrado por las ciencias físicas» (Nagel 2014, *Ibíd.*). Para nuestro autor esta es una «postura de resistencia» (Nagel 2014, 42), Nagel caracteriza esta postura explicando que «los aspectos de nuestra constitución que comportan lo mental no pueden ser explicados *completamente*⁵ tampoco por la ciencia física» (Nagel 2014, 42-43).

Acabamos, pues, de resaltar en cursivas ese «completamente», porque no se trata de ningún modo de una negación de la justificación y estatuto epistemológico de la física o de los presupuestos del evolucionismo. De hecho, Nagel cree que la

⁵ Las cursivas son nuestras.

misma teoría evolucionista sirve como estímulo para considerar la mente humana y sus producciones como algo que se desprende de lo físico mediante largos procesos de selección natural, pero que, aún así, no puede ser confundida con lo primero debido a que cada uno goza de planos epistémicos y cualitativos propios. Si Francisco Ayala (1985) distinguía didácticamente tres tipos de reduccionismo (ontológico, epistemológico y metodológico), Nagel los tomaría a todos ellos como infructuosos para comprender la mente en su naturaleza⁶, ya que no estudian la mente *in se* sino, más bien, sus condiciones materiales *para* llegar a ser mente.

Si en los 80 los filósofos de la mente esgrimían la existencia de *qualia*, es decir, de estados mentales de entidad tal que no podían explicarse a partir de nada ajeno a sí (como el dolor, por ejemplo).⁷ Ya en los 70 el joven Nagel (1970) criticaba la respuesta materialista de Armstrong acerca de los estados cualitativos mentales y también todo reduccionismo con respecto a la experiencia subjetual. El problema de esa época, sobre todo en su artículo sobre el paralelismo murciélagos-humanos (1974), donde le importaba sobre todo esta experiencia cualitativa y no daba el protagonismo necesario al aspecto natural de la misma. La experiencia subjetual podría darse y se estudia con independencia del soporte natural de la misma.

En contraste con esto, el Nagel actual ha corregido esta pos-

⁶ «Francisco Ayala has usefully distinguished three forms of reduction: methodological, ontological, and epistemological. Methodological reductionism is a research strategy, seeking explanations by investigation of lower levels of complexity. Ontological reductionism, as Ayala uses it, is the denial of non-material ontological entities such as vital forces and souls. Ayala's epistemological reduction corresponds to the theoretical reduction that has been the focus in much of supervenience literature to date; that is, translation of higher-level laws or theories into special cases of lower-level via bridge rules» (Gordon y Dembski 2014).

⁷ Nos referimos a Joseph Levine, quien en los 80, publicó su artículo «Materialism and qualia» y desató todo un debate sobre el denominado «vacío explicativo» (*explanatory gap*) entre la sintaxis mental, despojada de significado, y la semántica, es decir, el contenido de los estados mentales intencionales. En palabras de Robert van Gulick (2016) se trataba de investigar el *cómo* de los estados conscientes para responder a las siguientes preguntas: «can we explain or understand how the relevant nonconscious items could cause or realize consciousness? [...] can we explain how to make something conscious out of things that are not conscious?»

tura de forma que la cualidad se extienda a todo lo mental y, con esto, a su incardinación en la naturaleza y el universo. De hecho, «una alternativa genuina al programa reduccionista requerirá una explicación de cómo la mente y todo lo que la acompaña es inherente al universo» (Nagel 2014, *Ibíd.*). El reto consistirá en ensanchar el concepto de naturaleza, esto es, «debemos iniciar una búsqueda desde una concepción más amplia de lo que hay que comprender para intentar dar un sentido completo al mundo natural» (Nagel 2014, 44). O aceptamos la naturaleza de manera íntegra o no la aceptamos en absoluto. Esta es la concepción más amplia y más completa que estamos inquiriendo. Vamos a resumir, seguidamente, los puntos en los que Nagel polemiza con el materialismo entendido como naturalismo reduccionista:

La mente no es algo meramente anecdótico. Asevera Nagel que «la mente no es solo una eventualidad, un accidente o un añadido, sino un aspecto básico de la naturaleza» (Nagel 2014, *Ibíd.*). En este primer punto, Nagel recupera, aunque adaptándolo a su programa, el «principio de razón suficiente» que jalonó la tradición ilustrada racionalista de tipo leibniziana. Pensar que la mente no vale en cuanto mente porque no es igual que lo físico y, por lo tanto, expulsarla de la explicación racional, haría de la ciencia una tarea que deja huecos inexplicados en la naturaleza. Contra esto, «todo en el mundo puede de alguna manera ser entendido y si muchas cosas, incluso la más universal, parecen inicialmente arbitrarias es porque hay más adelante cosas que no conocemos que explicarán por qué, después de todo, no son arbitrarias» (Nagel 2014, 45).

Importancia insustituible de la ciencia. La ciencia natural es importantísima y ha demostrado grandes resultados en la explicación del cosmos, pero, aún reconociendo este logro,

el naturalismo reduccionista ha obviado que la naturaleza es más compleja de lo que la física (o, en concreto, la microfísica) puede abastar. Esto nos lleva a asumir la «implausibilidad» (Nagel 2014, 48) de esta postura radical, lo cual nos obligará a «intentar buscar alternativas» a quienes «convierten a la mente, al significado y al valor en algo tan fundamental como la materia y el espacio-tiempo a la hora de explicar lo que hay» (Nagel 2014, *Ibíd.*). La física y la química son maravillosas para dar cuenta de los elementos inanimados y reacciones materiales de la naturaleza, con lo cual se supone que «se necesita algo más para explicar cómo puede haber criaturas pensantes y conscientes cuyos cuerpos y cerebros están compuestos de esos elementos [físico-químicos]» (Nagel 2014, *Ibíd.*). Seamos más explícitos en nuestra lectura: el autor, como se acaba de observar, mantiene la composición físico-química de los cuerpos pensantes, pero admite que esto no es obstáculo para ampliar la explicación científica en el plano cualitativo de la conciencia.

Crítica al teísmo clásico. Si el naturalismo reduccionista es implausible, al descuidar los macroniveles de la naturaleza, el teísmo en su presentación clásica no es menos problemático, ya que, al situarse en el plano más universal del propósito de una supramente, descuida la intensionalidad de las leyes elementales y las partículas físico-químicas. Para el filósofo profesor, el teísmo «es la manera más directa de invertir el orden materialista de explicación que justifica la mente como consecuencia de la ley física [...], convierte a la ley física en consecuencia de la mente» (Nagel 2014, 49). Si de lo más elemental no se sigue linealmente lo más universal (antirreduccionismo), en este último ámbito de generalidad tampoco se hallan las razones que sirvan de explicación intensiva de los hechos concretos del cosmos antiteísmos. El teísmo solo le es de utilidad a Nagel para cuestionar un materialismo reduccionista, si bien –desgraciadamente– tanto «el teísmo como el materialismo dicen que en el último nivel hay una

forma de comprensión» (Nagel 2014, 50). Son reduccionistas cada uno a su modo. Cabría, contra estos dos extremos, buscar una comprensión *laica* (Cfr. Nagel 2014, 91) que diera razón de las carencias del materialismo, así como del teísmo reduccionista. Hay que notar antes de proseguir que, de un modo diferente pero semejante en sus respectivas metodologías, el materialismo y el teísmo son reduccionistas: uno de la particularidad y el otro de la generalidad. El camino que prefiere emprender Nagel, como veremos a continuación, es más modesto.

1.2. La insuficiencia de las posturas encontradas

Aunque el materialismo o el teísmo siguieran el planteamiento modesto de Nagel al no renunciar a su empresa reductora, *ambos seguirían siendo insuficientes*. Es verdad que Nagel está dispuesto a admitir que una «explicación teísta tiene la ventaja, sobre otra naturalista reductiva, que admite la realidad de más de lo que resulta evidente», pero, desgraciadamente, «intenta explicarlo todo» (Nagel 2014, 53). Este es su gran problema, el cual es compartido con el materialismo.

Lo más dificultoso en el teísmo, según Nagel, no es que reduzca lo particular en lo universal (o lo derive de este) sino que «compele a una búsqueda de la inteligibilidad fuera del mundo» (Nagel 2014, *Ibíd.*). El presunto Dios del que presume esta versión clásica «no es parte del orden natural sino un agente libre no regido por leyes naturales» (Nagel 2014, *Ibíd.*). Esto dejaría sin explicar cómo los seres naturales particularísimos en comparación con este ser supremo, y en especial el ser humano, nos hemos adaptado al mundo, somos mundo y tenemos cuerpo físico. El evolucionismo, por su parte, también presenta sus debilidades para explicar esto. En palabras de Nagel, «el naturalismo evolucionista proporciona

una explicación de nuestras capacidades [mentales, sobre todo] que mina nuestra confianza en ellas y, al hacerlo, se destruye a sí mismo» (Nagel 2014, 54). Con ello, se refiere el filósofo a que el evolucionismo deja como una *productio* más a la mente, sin distinguirla claramente en lo que tiene de cualitativo con respecto a otras producciones naturales.

Precisamente este es el motivo de la *debilidad* del naturalismo evolucionista reductivo, porque quiere devaluar lo que con evidencia se nos presenta como cualitativo de parte a parte: la conciencia, no ya en sus variadas formas, sino en sí misma. Sin llegar a ser teísta, e incluso rechazando esa postura extrema, el objetivo de Nagel es «proporcionar una forma de comprensión trascendente que no destruya nuestra confianza en nuestras facultades naturales [lo cual, entonces] no debe llevarnos a abandonar la búsqueda de una comprensión trascendente» (Nagel 2014, pàg. 56). Esta *comprensión trascendente* no equivale de inmediato a la existencia de Dios sino, al menos primeramente, a un ensanchamiento del concepto de naturaleza. Esta propuesta también es denominada por Nagel (2014, 57) una «comprensión abarcadora» de la naturaleza pero, eso lo recalca bien el filósofo, «que no sea teísta ni evolucionista» en sentido reductivo.

Además de lo que acabamos de tratar, Nagel (2014, *Ibíd.*) rechaza una *tercera alternativa*, la cual no es otra que «abandonar el proyecto de la comprensión externa y en su lugar limitarnos a la por sí misma formidable tarea de comprender nuestro punto de vista del mundo desde dentro». Como el materialismo fisicalista y el teísmo, el externismo o ambientalismo también banaliza a su manera la cuestión de la experiencia subjetual. Por el contrario y sin rechazar esta tercera vía, la postura que busca Nagel ya fue adelantada, a finales de la década de los 50, por Peter F. Strawson (2011), llamándola «metafísica descriptiva» (*descriptive metaphysics*)⁸

⁸ Según este pensador la metafísica descriptiva, inscrita en la línea de Kant, «is content to describe the actual

enfocada en lo interno de la descripción. Como este último autor, Nagel cree que el primer presupuesto del internismo (que acentúa el punto de vista del sujeto) es inevitable, pero cree que es igualmente irrenunciable el externismo evolucionista. Toda experiencia subjetual es situada. Nagel (2014, 57) piensa que la «ciencia física es un aspecto del punto de vista humano, *pero puede coexistir con los otros aspectos sin subsumirlos*.⁹ El internismo se queda en el sujeto sin dar cabida a las perspectivas de la tercera persona, por lo cual Nagel (2014, 58) se queja de que no «podemos pararnos ahí y no buscar también una concepción externa de nosotros mismos». El filósofo es claro en admitir que «somos productos de una larga historia del universo desde el *big bang* y que descendemos de las bacterias tras miles de millones de años de selección natural» (Nagel 2014, *Ibid.*).

Por lo que acabamos de constatar, Nagel acepta la teoría de la evolución pero no el evolucionismo neodarwinista en sentido desdeñoso, es decir, aquel que, una vez asumido el origen y constitución natural de los actos de la mente, deja fuera de su teoría dicho orden en toda su cualidad mental como si fuese un accidente colateral de la naturaleza. Esto, entonces, y en un nuevo orden comprensivo ni solo teísta ni solo materialista o solo externista, «nos conduce a la esperanza de una comprensión ampliada pero todavía naturalista que evite el reduccionismo psicofísico» (Nagel 2014, 60). ¿Podríamos formular esta misma esperanza con otras palabras? Él mismo nos dispensa una nueva petición de ampliación del naturalismo en pro de este nuevo orden, la cual exhibe claros visos de finalidad en la naturaleza como es típico desde la tradición teleológica kantiana:¹⁰

structure of our thought about the world» y le interesa, a diferencia de la lógica, «the most general features of our conceptual analysis» (Srawson 2011, 9). Le interesa, pues, la estructura experiencial en primera persona que tanto ha privilegiado el internismo.

⁹ Las cursivas son nuestras.

¹⁰ Escribía Kant (1989, p. 372) en la *Crítica del Juicio* que publicó en 1790: «[...] es cierto que encontramos fines en el mundo, y la teleología física los presenta en tal número que, si juzgamos a medida de la razón, te-

Ese orden tendría que incluir la ley física, pero si la vida no es solo un fenómeno físico, el origen y evolución de la vida y la mente no resultará explicable solo por la física y la química. Se necesitará una forma de explicación ampliada, pero unificada, y sospecho que tendrá que incluir elementos teleológicos (Nagel 2014, *Ibíd.*).

La conciencia, ¿un obstáculo nuevamente?

Nagel no tiene reparos en reconocer que la conciencia, como dimensión específica de la mente, es el *impasse* más difícil del naturalismo reduccionista. No en vano, esto fue denominado como el *hard problem* de las ciencias de la mente por David Chalmers (1995) en su artículo «Facing up to the problem of consciousness». En ese trabajo, la conciencia, no ya como cosa natural sino como experiencia, es fuente renovada de perplejidad y comparece como el problema más difícil en el estudio del reino de lo mental. En efecto, esta experiencia consciente es aquello en lo que nos jugamos todo, ya que, paradójicamente, nos habita en toda ocasión mientras que, a la vez, no acabamos de dar con una explicación lo suficientemente minuciosa de la misma desde el punto de vista físico-químico:

La conciencia es el obstáculo más claro para un naturalismo comprensivo que pretenda descansar solo sobre las bases de la ciencia física. La existencia de la conciencia parece implicar que la descripción física del universo, a pesar de su riqueza y poder explicativo, es solamente una parte de la verdad y que el orden natural está lejos de ser tan simple como lo sería si la física y la química lo explicaran todo (Nagel 2014, 61).

Para el filósofo, el problema mente-cuerpo es repetitivo en

nemos fundamento para admitir como principio de investigación de la naturaleza, que en la naturaleza no hay nada sin bien.»

la historia del pensamiento, si bien tocó techo en el siglo XVI y XVII con la revolución científica de Copérnico, Galileo, Newton y Descartes. Este último fue quien introdujo –si bien buscó la unidad en la sexta de sus *Meditationes*– una fisura, de la que actualmente somos herederos, en la naturaleza: la naturaleza fue escindida en la conceptualización cartesiana en la *res cogitans* y la *res extensa*, por no decir que fue Galileo quien extendió lo físico-matemático a todos los planos de la realidad. De hecho, «el materialismo es el punto de vista que sostiene que solamente el mundo físico es irreductiblemente real y que la mente, si es que existe tal cosa, debe encontrar su cabida en él» (Nagel 2014, 63). Esto está fuertemente cuestionado por Nagel, ya que en su posición mantiene que los seres humanos (y sin duda los seres humanos *conscientes*) forman parte del universo; sin haber a tenor de esto fisuras entre ambos o fisuras en el hombre mismo. Por ello y para el profesor, «el deseo de una imagen unificada del universo es irreprimible» (Nagel 2014, 62), donde la mente y lo material no se enemisten. Tal cosa ya fue emprendida anteriormente, como nos dice este filósofo por el *conductismo conceptual* de Gilbert Ryle (2005, 28), especialmente en *The concept of the mental*, al abogar para que los fenómenos mentales estuviesen identificados con la conducta, en contra de lo que él llamaba la «doctrina oficial», o también, «error categorial» (Ryle 2005, 30) mentalista. Ryle, pues, mantuvo que esa mente centrada en sus propios conceptos y solipsista es el «Dogma del Fantasma de la Máquina» (Ryle 2005, 29), por el que, como en el joven Nagel, importaba el yo pensante etéreo y no las condiciones y características materiales del mismo. El problema es que no se llegó a corporalizar los estados de la mente, sino que se explicaron en base a «criterios de conductas o condiciones de asertabilidad, antes que según condiciones de verdad conductual» (Nagel 2014, 64).

Y es que el filósofo cree que tanto el conductismo como las teorías socio-assertivas de estilo wittgensteiniano de los estados mentales son insuficientes «porque omiten algo esencial que descansa más allá de los fundamentos externamente observables para atribuir estados mentales a otros, a saber el aspecto del fenómeno mental que es evidente desde la primera persona» (Nagel 2014, *Ibíd.*). Nos está hablando el profesor, sin pertenecer directamente a la fenomenología husserliana, del «punto de vista interior del sujeto consciente» (Nagel 2014, *Ibíd.*). Y es que el dualismo de Descartes se intentó corregir a mediados de los años 50 con la teoría de la identidad mente-cerebro de U. T. Place y J. J. C. Smart, argumentando que «los eventos mentales son eventos físicos del cerebro» (Nagel 2014, 65). Estos autores no se detuvieron a apreciar en el tipo de cualidades de dichos eventos mentales, que guardan una *distinción* (que no oposición) con respecto a los microniveles físicos. Para Nagel (2014, 68), por ello, es urgente una «revolución conceptual» que se presente con tanta radicalidad como la teoría de la relatividad para radicalizar el problema objetivismo-subjetivismo. Veamos resumidamente los principales puntos sobre la conciencia de Thomas Nagel:

Desconfianza del científicismo. Para el autor, «las ciencias físicas no nos capacitarán para comprender los centros subjetivos de conciencia, que son irreductibles y constituyen una parte importante del mundo» (Nagel 2014, 68). En este aspecto, el profesor tiene una desconfianza no tanto de la ciencia en sí como de su versión reduccionista. Obviamente, las ciencias físicas no nos capacitan plenamente para comprender el mundo subjetivo, pero sí que son una *ayuda insoslayable* en esta comprensión porque estudian la contracara más concreta del *holos* consciente. El evolucionismo neodarwinista estudia los recorridos históricos, específicos e interespecíficos, hasta llegar al ser humano, toda vez que el resultado consciente *para-sí* se trata accidentalmente. Por este motivo, Nagel pone sobre la mesa la necesidad de una

teoría posmaterialista que «tendría que ofrecer una explicación unificada de cómo las características físicas y mentales de los organismos se desarrollaron juntas y tendría que hacerlo no solo añadiendo una cláusula al uso que dijera que lo mental aparece en lo físico como un extra» (Nagel 2014, 72).

Un sí crítico a la evolución. Según el autor, la evolución es teóricamente y científicamente válida pero no el neo-evolucionismo como ideología que convierte en algo accesorio la conciencia humana. En efecto, «una ampliación evolucionista de la teoría evolucionista» ha de aspirar «a explicar la aparición de la conciencia *como tal*», es decir, «tendría que ofrecer alguna explicación de porqué la aparición de los organismos conscientes era probable y no simplemente la de los organismos conductualmente complejos» (Nagel 2014, 73). Este «como tal» es el lado más complicado del problema de la conciencia, por lo que no basta agregar que la conciencia animal, y en ella la humana, es «un misterioso efecto colateral de la historia física de la evolución» (Nagel 2014, 76). Si la teoría de la evolución reclama para sí una científicidad, no puede trabajar bajo el pretexto de misterios: tiene que atreverse a abordarlos y explicarlos.

Una nueva teoría general de la conciencia. «Para una explicación satisfactoria de la conciencia como tal tendría que urdirse en la trama evolutiva una teoría psicofísica general de la conciencia» (Nagel 2014, *Ibíd.*). Esta teoría general, que en la actualidad no pasa de ser una quimera en la ciencia natural, tendría que incluir una explicación de la conciencia *como tal* (1) y de cómo los organismos de menor complejidad fueron modificándose hacia formas más complejas de conciencia (2). La primera ambición es la que se basa en los aspectos más *profundos* del problema de la conciencia en cuanto interioridad imposible de cosificar, debido a que le interesa el *modus operandi ad intra* de la misma. La segunda

se ocupa de la accidentalidad, es decir, de las constricciones biológicas y es, hasta ahora, la que ha sido mas sobredimensionada por la ciencia natural. Por desgracia y si quisiésemos que se cumpliera solamente la primera tarea, caeríamos en «una teoría no-histórica de la conciencia», mientras que si buscásemos únicamente la segunda, se «dejaría la aparición de la conciencia como una concomitancia accidental» (Nagel 2014, 77).

Fallos en la lógica reduccionista en favor de una teoría unificada

Nagel detecta claros defectos en la lógica causal del reduccionismo neodarwinianista en lo que él llama «explicación conjuntiva», es decir, «una en la que *A* explique *B* y *B* tenga como consecuencia *C*» (Nagel 2014, *Ibíd.*); donde *A* es la historia evolutiva que va de lo más diminuto e inerte a lo más complejo del reino viviente, *B* es el surgimiento por variación genética y selección natural de los organismos cada vez más complejos y *C* las diferentes conciencias y la conciencia humana *como tal*. Sin embargo, el reduccionismo mantiene una concepción pobre de los elementos causales, ya que no «basta con que *C* debiera ser la consecuencia, incluso la consecuencia necesaria, de *B*, la cual se explica por *A*» (Nagel 2014, 78). Lo que Nagel considera que ha sido una tara de evolucionismo neodarwinista es que no ha querido entrar en las *cualidades de la naturaleza* debido a su concepción plana-galileana del cosmos.

De hecho, tal proceso causal «tendría que ser no solo la historia física de la aparición y desarrollo de los organismos físicos sino también una historia mental de la aparición y desarrollo de los seres conscientes» (Nagel 2014, *Ibíd.*). Debido a esto, en *A* (historia evolutiva), es decir, desde el comienzo mismo de la teoría, deberíamos asumir un no-reduccionismo psicofísico, «no solo históricamente, al final del proceso, sino

también en el proceso evolutivo mismo» (Nagel 2014, *Ibíd.*). Y es que el profesor de Nueva York aporta *tres elementos* que no han sido lo suficientemente contemplados en una teoría que incluye lo mental mismo en el origen de la explicación natural. Allí nos pide, aunque rechaza el teísmo pero acepta una teleología psíquica, «abandonar la creencia estándar en que la evolución es dirigida exclusivamente por causas físicas» (Nagel 2014, *Ibíd.*):

En A, en los estadios más avanzados de la historia evolutiva, se «desempeña *per se* una función causal esencial en la supervivencia y reproducción de los organismos» (Nagel 2014, *Ibíd.*).

Estas características conscientes de C, incluso en las eventuales patologías de la psique, «se transmiten genéticamente de algún modo» (Nagel 2014, *Ibíd.*). Es decir, el reino de lo mental y de lo biológico no se yuxtaponen o superponen entre sí.

En B, la variación genética es, en este sentido, «simultáneamente una variación física y mental» (Nagel 2014, *Ibíd.*). Debemos acudir a una nueva teoría psicofísica unificada donde la inteligibilidad se encuentra en el origen, en el proceso y en el final de la evolución natural hacia la conciencia humana.

Para el profesor, la explicación histórica, que es privilegiada por el evolucionismo, ha de depender de la «explicación constitutiva» (Nagel 2014, 79); la cual es ahistórica en el sentido de teleológica o incluso de intencional. Hallaremos, entonces, *dos tipos de explicación constitutiva*: la reduccionista (reduce lo mental a los elementos materiales más simples) y la emergentista, que afirma sin recortes las cualidades emergentes complejas de la materia. Nagel es favorable a la segunda. Es relevante la definición que nos obsequia de la *explicación*

constitutiva emergente:

Una explicación emergente, por el contrario, explicará la naturaleza mental de los organismos complejos por principios que unan los estados y procesos mentales en el complejo funcionamiento físico de esos organismos, en particular con sus sistemas nerviosos centrales en el caso de los humanos y de las criaturas que de alguna manera son como ellos (Nagel 2014, 80).

Una revisión de la explicación constitutiva de la conciencia

Como hemos visto en la cita anterior, la *explicación constitutiva emergente* tiene como objeto los organismos complejos y sus consecuentes estados mentales, si bien no es óbice para una explicación parcialmente reductiva y sin absolutizar su punto de vista. Nagel, pues, aceptaría que reducir no equivale a reduccionismo debido a la ampliación de la teoría unificada que inquiere. Esta teoría más amplia «debe ser sistemática» (Nagel 2014, 81), lo cual quiere decir que no puede ser parcialista ni conexionista, ya que dicho talante sistemático ha de servir para «una teoría psicofísica de un orden mayor que evitara ver la conexión como un conjunto gigantesco de correlaciones inexplicables y en su lugar comenzar a hacer inteligible» (Nagel, 2014, *Ibíd.*). Esto sucede en el neurocientificismo donde el fenómeno de la visión valdría como solamente dependiente del córtex visual y no tanto por la experiencia de la visión.

Nagel tampoco coincide exactamente, aunque sí en parte, con un *monismo neutral* como el que le adjudica Tom Sorell (2005) en *Descartes reinvented*, puesto que, si ciertamente cada estado mental comporta estados y procesos neurofisiológicos concomitantes, este monismo no se pronuncia ni a favor ni en contra de la materialidad o espiritualidad; guar-

dando un silencio que desde Russell ha dado pie a materialismos e idealismos indeseados. El monismo neutral no ha de conducir a obviar por irresoluble el carácter complejo de cada uno de los actos mentales, tanto *de* lo que es capaz como *en* su capacidad. A veces, la neutralidad de este monismo no es más que un silencio consentidor de la ideología reduccionista (materialista o idealista), de modo que hay que ser más osados en una teoría integral psicofísica del universo. Sorell cree que el problema mente-cerebro y la conciencia es imposible de tratar por la ciencia no indeterminadamente, contra el misterianismo de Searle,¹¹ sino en el presente estado de la cuestión.¹² No obstante, Nagel no es misterianista, ya que hay esperanzas todavía: esto es precisamente lo que ahora propone en *Mind and cosmos* a favor de una teoría general psicofísica.

Por otro lado, nos podemos preguntar, con Nagel, acerca de qué ocurre con la *explicación constitutiva histórica*, si bien ya hemos abordado la constitutiva emergente. Asumiendo cautelarmente con Nagel (2014, 84), «la conjetura de que el reduccionismo psicofísico es falso», tenemos carta de ciudadanía para interrogarnos si hay alternativas *igual de históricas* a la versión materialista neodarwinista:

Una *explicación histórica causal*. Aquí encontramos el aspecto situado de la explicación constitutiva, sosteniendo que «el origen de la vida y su evolución hasta el nivel de los organismos conscientes tiene su explicación última en las propiedades de los constitutivos elementales del universo» (Nagel 2014, *Ibíd.*). Esto también vale para el ser humano, cuya

¹¹ En *El misterio de la conciencia*, John Searle (2014, 12) afirmaba: «Comparada con las montañas o las moléculas, la conciencia parece “misteriosa”, “etérea”, “mística” incluso. La conciencia no parece ser “física” en el sentido en que lo son otros rasgos del cerebro como, pongamos por caso, el dispararse de las neuronas. Ni parece tampoco reducible a procesos físicos mediante los tipos habituales de análisis científicos que tan bien han funcionado para propiedades físicas como el calor y la solidez.»

¹² Leemos en *Descartes reinvented*: «Unlike outright mysterianism, Nagel’s account assumes that the mind-body problem is *currently* intractable» (Sorell 2005, 104).

explicación última y fundamental, aunque se reconozcan emergencias cualitativas, se halla en dichos constitutivos. Así pues, esta explicación se casa tanto con una explicación constitutiva emergente como con una reductiva.

Una *explicación teleológica*. Este tipo de explicación «sosten-drá que, además de las leyes que gobiernan la conducta de los elementos en cada circunstancia, hay también principios de auto-organización o de desarrollo de la complejidad» (Nagel 2014, *Ibíd.*). Esta explicación, propuesta por la tradición aristotélica o kantiana, será preferentemente desarrollada por Nagel.

Una *explicación intencional*. En esta explicación se mantiene que «aunque el orden natural proporciona las condiciones constitutivas para la posibilidad de los organismos conscientes [...], la realización de esa posibilidad se debió a la intervención de un ser (presumiblemente Dios) que unió los elementos constitutivos de la forma adecuada» (Nagel 2014, 85). Esta explicación, típica del teísmo, no se puede radicalizar.

En primer lugar, nos llama la atención, en aras de criticarla, la explicación histórica causal, ya que estará restringida a explicaciones puramente físicas hasta que entroncan azarosamente con la complejidad consciente. Nagel admite que precisamos de la teleología en esta paradoja simplicidad-complejidad, la cual no necesita *per se* (a diferencia de la posibilidad de dar el salto kantiano hacia un arqueólogo universal) de una explicación intencional. Para el filósofo profesor, y en el supuesto de un teísmo no intervencionista (el *deísmo*), «la intención serviría en ese caso solamente como el marco externo de un sistema reductivo de causalidad eficiente [...], esto permanece como una opción» (Nagel 2014, 91). No acaba, en definitiva, de estar satisfecho Nagel con ese teísmo *desde fuera* (deísmo) que *dualiza* lo natural, de modo que prefiere «imaginar una teoría laica» (Nagel 2014,

Ibíd.) que no se extralimite de lo natural; pero tampoco que no desmantele su constitución a fuerza de ideología. Desgraciadamente, el autor lamenta que las teorías laicas de la mente han desembocado en un reduccionismo ideológico que banaliza las cualidades conscientes naturales. El filósofo vislumbra, por el contrario, que esta teoría laica (que no laicista) podría conducirnos a una teleología no reduccionista de la mente y de la facultad consciente en el universo.

Esta concepción teleológica sería diferente de las teorías teístas del propósito tan aupadas por el movimiento del *Intelligent Design*:¹³ sin renunciar al enfoque evolutivo, Nagel piensa que ha de haber una «teleología sin propósito»; según la cual «el universo está racionalmente gobernado de más de una forma, no solamente a través de las leyes cuantitativas de la física» (Nagel 2014, 92). Nagel, además, no renuncia a los principios de inteligibilidad consciente. Como Francisco J. Varela a mediados de los 90,¹⁴ Nagel ha enfatizado «la irreductibilidad de la experiencia consciente a lo físico» (Nagel 2014, 93). Sin embargo y en un primer aspecto, el profesor no cree en un irreductible punto de vista desde la primera persona, ni todavía en una corregida conciencia pura husserliana transcendental. Nagel, en contraste con este transcendentalismo originario, tiende a identificar a la conciencia humana con la intencionalidad, esto es, con «la capacidad de la mente de representar el mundo» (Nagel 2014, Ibíd.).

¹³ Un exponente de esta doctrina es Michael J. Behe (2006, 265), quien directamente negaba la teoría de la evolución aduciendo que «there is little relevant evidence to show how Darwinian processes might account for the elegant complexity of molecular machinery; that there is a formidable structural obstacle (irreducible complexity) to thinking that such a mechanism can do the job; and that the appearance of design is even more overwhelming at the molecular level than at higher levels of biology». Nagel, por su parte, no niega completamente la teoría de la evolución en nombre de la complejidad natural.

¹⁴ Francisco J. Varela, en un estilo muy semejante al de Nagel pero alejándose de él en su filiación fenomenológica, defendió la *irreductibilidad* de la experiencia consciente con el fin preciso de otorgar, en las neurociencias cognitivas, «an explicit and central role to first-person accounts and to the irreducible nature of experience» (Varela 1996, 333).

Por la intencionalidad, los seres humanos han sobrevivido evolutivamente gracias a intenciones conscientes tan útiles como la percepción, la acción y las funciones cognitivas superiores que les permitieron resolver los problemas tanto concretos como más elevados de la existencia, supliendo así sus taras fisiológicas. Por otro lado, esta conciencia intencional se resiste a un reduccionismo psicofísico radical, razón por la que habremos de encontrar una nueva forma de comprensión «que nos capacite para vernos a nosotros mismos y a otros organismos conscientes como expresiones específicas simultáneamente del carácter físico y mental del universo» (Nagel 2014, 94). Aquí delatamos un riesgo remoto de panpsiquismo pues la intención, en este filósofo, está presente, no ya en los procesos y en los resultados, sino en las mismas condiciones iniciales del universo.

Nagel quiere suponer que los fines naturales son exclusivamente naturales y autoorganizados debido a que es más congruente con su propio ateísmo: las explicaciones materialistas o teístas significarían un salirse del mundo para buscar el origen del orden natural en algo no evidente en él. Esto nos recuerda a un Kant para el que el paso de la teleología a la teología es un paso posible pero no directo ni forzoso. De todos modos, el profesor acepta al menos la posibilidad de una u otra posibilidad (teísta o atea). Parecería, en su perspectiva a favor de fines en la naturaleza, más adecuada pero no menos complicada la posibilidad del teísmo, siempre y cuando no sea dualista (el monismo emergentista es mucho más atrayente para Nagel). Para Rodríguez Valls (2015), cabría aún alguna posibilidad del teísmo en Nagel desde, por ejemplo, comprensiones inmanentes de Dios. De todos modos y en similitud con Polanyi, lo que quiere el autor es una tercera vía entre el teísmo y el materialismo.¹⁵

¹⁵ Fennell (2013) opina que esto es una conexión, aunque Nagel no lo cita expresamente, con el pensamiento del químico y filósofo Michael Polanyi (1958) en *Personal knowledge*, ya que los dos autores defienden, entre otras cosas, la emergencia, la teleología y una tercera vía entre el teísmo y el materialismo. «Given such strong prima facie evidence of fundamental agreement between Nagel and Polanyi, it becomes particularly interesting

Breves conclusiones

Finalmente y al acabar *Mind and cosmos*, Nagel nos ha dejado claros los puntos siguientes, los cuales bien nos valen como breves aspectos conclusivos de toda nuestra lectura recensiva:

Todo el intento de Nagel que aquí hemos tratado se resume en que «es una revisión de la imagen darwinista y no una negación completa de ella» (Nagel 2014, 146). Nagel ha mantenido en toda ocasión un compromiso por una ampliación del concepto de naturaleza, pero no desde la negación de la ciencia o de todo método científico empírico sobre la misma. El filósofo de la Universidad de Nueva York es procientífico pero no es ingenuo: es un naturalista no-reduccionista.

Declarándose evolucionista, Nagel acepta la tendencia neodarwinista según la cual «los pormenores del desarrollo histórico se explican por selección natural» (Nagel 2014, *Ibíd.*) y por adaptabilidad, pero la novedad nageliana radica en que «estas cosas pueden determinarse no meramente por una física y una química libres de valor sino también por algo más, a saber una predisposición cósmica a la formación de la vida, la conciencia y el valor que es inseparable de ella» (Nagel 2014, 146-147). Dicha predisposición unitaria emergente sería ya natural, sin recurrir directamente a un Dios o sin banalizarla de manera reduccionista. Nagel, en suma, critica la ortodoxia darwinista pero no la evolución, buscando una *tercera vía* entre esta ortodoxia y el teísmo.

Nagel nos advierte de que en la actualidad, y desde la perspectiva reduccionista, «no hay disponible ninguna explicación viable, siquiera especulativa, de cómo un sistema tan increíblemente complejo funcionalmente y rico» (Nagel 2014, to wonder just how deeply the similarity extends» (Fennell 2013, 47).

Ibíd.), como, por ejemplo, la mente, ha evolucionado y tiene un puesto único en la naturaleza. Para fundamentar la existencia de sistemas biológicos complejos no es viable la explicación del *milagro azaroso*, como tampoco una explicación dualista basada en un presunto diseño inteligente.

Es por ello que la «tendencia a formarse de la vida», en intenciones subjetuales y valores morales, «puede ser un rasgo básico del orden natural que no es explicado por las leyes no-teleológicas de la física y la química» (Nagel 2014, *Ibíd.*). En esto Nagel, aunque privilegia portentosamente una visión naturalista, se opone –de una forma muy parecida al Kant de la *Crítica del juicio*– a una *autarquía* de la naturaleza; en el sentido de que la rigidez mecánica a la cual se pretende reducir lo más complejo del cosmos no se casa con el juicio reflexionante. Esta, y como novedad en su naturalismo no-reduccionista, es *ya* natural. Aún más: toda autarquía de la naturaleza, que Nagel ha defendido con reservas, ha de ser no solo mecánica sino *ya* intencional.

Bibliografía

Ayala, F. J., «Reduction in biology: a recent challenge», en D. J. Depew y B. H. Weber (eds.): *Evolution at a crossroads: the new biology and the new philosophy of science*, Cambridge, MIT Press, 1985, pp. 67-78.

Behe, M. J., *Darwin's black box: the biochemical challenge to evolution*, New York, The Free Press, 2006.

Chalmers, D., «Facing up to the problem of consciousness», *Journal of Consciousness Studies* 2 (1995), vol. 3, 200-219.

Dretske, F., *Naturalizing the mind*, Cambridge, MIT Press, 1997.

Dupré, Th., «Mind and cosmos: why the materialist neo-darwinian conception of nature is almost certainly false», en R. Audi, *Notre Dame Philosophical Reviews. An electronic journal* (2012).

Fennell, J. «Plausibility and common sense: *Mind and cosmos* by Thomas Nagel», *Tradition and Discovery* 40 (2013), vol. 1, 45-52.

Gordon, B. L. y Dembski, W. A., *The nature of nature: examining the role of naturalism in science*, Wilmington, ISI Books, 2014. Levine, J., «Materialism and qualia: the explanatory gap», *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (1983), 354-361.

Kant, I., *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989.

Nagel, Th., «Armstrong on the mind», *Philosophical Review* 79 (1970), 394-403.

«What it is like to be a bat?», *Philosophical Review* 83 (1974), 435-450.

Mind and cosmos: why the materialist neo-darwinian conception of nature is almost certainly false, New York, Oxford University Press, 2012.

— *La mente y el cosmos. Por qué la concepción neo-darwinista materialista de la naturaleza es, casi con certeza, falsa*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014.

McGinn, C., «Mind and cosmos: why the materialist neo-darwinian conception of nature is almost certainly false», *Mind* 122/486 (2013), 582-585.

Mejía Fernández, R., *El giro fenomenológico en las neurociencias cognitivas: de Francisco Varela a Shaun Gallagher*, Barcelona, Edicions S. Pacià, 2019.

Nida-Rümelin, J., «Mind and cosmos: why the materialist neo-darwinian conception of nature is almost certainly false», *Journal for General Philosophy of Science* 45/2 (2014), 403-406.

Polanyi, M., *Personal knowledge: towards a post-critical philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1958.

Quine, W. V., «Epistemology naturalized» en W.V. Quine: *Ontological relativity and other essays*, New York, Columbia University Press, 1969, pp. 69- 90.

Rodríguez Valls, F. «¿Por qué no el paradigma teísta? Un diálogo con *La mente y el cosmos* de Thomas Nagel», *Naturaleza*

- y Libertad* 5 (2015), 107-118.
- Ryle, G., *El concepto de lo mental*, Barcelona, Paidós, 2005.
- Searle, J., *El misterio de la conciencia*, Barcelona, Paidós, 2014.
- Sorell, T., *Descartes reinvented*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Strawson, P. F., *Individuals. An essay in descriptive metaphysics*, New York, Routledge, 2011.
- Van Gulick, R., «Consciousness», en E. N. Zalta, (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2016.
<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/consciousness/>
- Varela, F. J., «Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem», *Journal of Consciousness Studies* 3 (1996), 330-349.
- Worrall, J., «Two cheers for naturalised philosophy of science – or: why naturalised philosophy of science is not the cat’s whiskers», *Science and Education* 8 (1999), 339-361.

Aquest escrit correspon a la versió adaptada al català de la conferència que l'autor va dictar l'any passat el dia 3 de març amb motiu del *Congrés Lul·lià* que se celebrà els dies 2 i 3 de març de 2018 al Santuari de Cura - Algaida. Sota la rúbrica «Ramon Llull i el Lul·lisme», la conferència que vaig exposar versà sobre el llibre *d'Amic e amat* amb el títol «*Identidad, alteridad y transcendencia en el libro Amic e amat*».

IDENTITAT, ALTERITAT I TRANSCENDÈNCIA EN EL LLIBRE *D'AMIC E AMAT*

Joan Andreu Alcina

«Jo soc tu, quan jo soc jo»
Paul Celan

I. Qüestions introductòries

Al capítol 88 del *Blanquerna*, Ramon Llull ens descriu els antecedents que donaren lloc a la composició del llibre *d'amic e amat* i ens presenta com una de les fonts possibles la manera de predicar dels sufis. Aquest moviment místic musulmà tenia a Múrcia una escola i uns mestres que Llull coneixia. Els sufis vestien de manera pobra, anaven descalços, eren itinerants i, en llenguatge vulgar i intel·ligible, parlaven a la gent d'allò nuclear de l'experiència mística de Déu.

Fou dins aquest cercle on sorgí el llibre *d'amic e amat*, «on era recomtat con los devots homens fahien cançons de Deu e d'amor, e con per amor de Deu lexaven lo mon e anaven per lo mon pobretat sustinent».¹ En conseqüència, la intenció del llibre és, com en la predicació dels sufis, experimentar la presència de Déu en la persona, és a dir, explicitar la relació teològica de l'home i Déu. Una relació personal i personalitzadora

¹ *Romanç d'Evast e Blaquerna*, NEORL, VIII, 88, pàg. 396.

que és font de coneixement (filosofia) i experiència del que és contemplat en i des de Déu (mística). Aquest és el contingut fonamental del llibre *d'amic e amat*.

Filosofia i mística, doncs, s'entremesclen en una síntesi poètica sublim capaç d'interpel·lar el més profund de l'esperit humà. Aquesta mescla de filosofia i mística, aquesta *mística sapiencial* o *saber de l'amor (amància)* és, per Llull, la màxima perfecció que pot aconseguir l'home en la vida terrenal. Només en la solitud serena de l'ermita es pot experimentar el grau més alt de vida i de contemplació de tota cosa creada de què és capaç l'home. L'eremita és, doncs, el savi ver-tader que viu el que contempla des de la font divina de la qual brolla. Precisament per això, l'eremita és qui adquireix la saviesa en el tracte directe amb Déu que solament és experimentable en l'amor. En definitiva, el místic sapiencial és l'únic capaç de mostrar als homes aquella saviesa que hom no troba als llibres però que és la portadora del sentit de la vida i fa possible que la persona, *homificant-se*, assoleixi allò que és: el descobriment i l'experiència de la seva dignitat humana present i significada en la persona de Jesucrist. Així, doncs, l'eremita Ramon Llull ens ha posat a les mans un llibre escrit per a tots aquells que, des del tràfec i les dificultats de la vida, es van descobrint a ells mateixos en la mesura que van experimentant Déu. La realització de l'home, la seva *homificació*, no és possible al marge de l'experiència de Déu i, humanament, només és possible experimentar Déu descobrint que l'essència profunda de l'ésser és l'activitat de l'amor. Aprendre a estimar és aprendre a ser persona i hom solament pot ésser persona en referència constant amb la font de tot, és a dir, en referència a Déu. Heus ací la clau teològica de tot aquest procés.

En definitiva, aquesta fusió alhora meravellosa i indiscernible entre filosofia i mística que Ramon Llull condensa en el llibre *d'amic e amat*, l'anirem esbossant a partir d'un esquema

conceptual molt concret, l'experiència teologal i la metafísica de l'alteritat de Lévinas, que ens servirà de fil conductor de les reflexions contingudes en aquestes pàgines. Tot el llibre *d'amic e amat* és, en gran part, una expressió profundament vivencial de la relació teologal que parteix d'un jo i va cap a l'Altre, en el desig i l'amor on el jo, alhora que es manté, construeix la seva identitat i existeix sense egoisme respectant l'alteritat amb i des de la qual dialoga. Vegem-ho amb més detall.

II. L'experiència teologal com a condició de la pròpia identitat construïda des de l'absolutament Altre

En aquest apartat pretenem dur a terme una aproximació a la idea i experiència de la transcendència entesa com la relació del subjecte, del jo que és transcendit en l'absolutament Altre.

El subjecte que es transcendeix, sense perdre's a si mateix en aquest procés, no es transporta idènticament a un altre nivell distint d'aquell de què ha partit. Això no seria una transcendència vertadera. En aquesta transcendència, el subjecte compromet la pròpia identitat i, sense deixar de ser ell mateix, la va construint identificant-se amb l'Altre. El jo descobreix la seva vertadera identitat com a ésser-per-a-l'altre, com a obertura a l'alteritat i a la responsabilitat sense límits. En conseqüència, el subjecte és l'experiència de l'altre com a totalment altre, que se m'imposa passivament fins a despertar la meua compassió i el meu amor com quelcom únic no deduïble de cap categoria, que em fa respondre d'ell.² Aquesta irrupció del totalment Altre en el meu jo és un dels postulats que Llull manté a través de tot el seu llibre: «Digueren a l'amic: -¿Per què no respons a ton amat qui

² E. Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2003, pàg. 27.

t'apella?»³

Un altre exemple que expressa la mateixa reflexió és el següent:

«Amat –deïa l'amic–, a tu vaig, e en tu vaig, car m'apelles.»⁴

En aquests textos, Déu crida l'amic directament, destacant-se el caràcter personal de la relació teològica que es pretén establir. D'altra banda, aquesta crida del jo és una crida des de la primàcia de l'amor que l'amat projecta sobre l'amic suscitant-ne l'enamorament. L'amat enamora l'amic perquè el seu jo pugui transcendir en la font de la qual ha brotat.⁵ Inicialment hi ha un desfasament radical entre l'amor del qual l'amic és capaç i l'amor de l'amat. Però és precisament el caràcter difusiu i delicat de l'amor que fa possible el miracle, que fa possible que els dos extrems infinitament separats al principi puguin trobar-se en el pèlag d'amor que els embolcalla:

«Sobre amor està molt altament l'amat, e dejús amor està molt baixament l'amic. E amor, qui està en lo mig, davalla l'amat a l'amic, e puja l'amic a l'amat. E del davallament e pujament pren començament la amor [...]».⁶

En aquest sentit, el subjecte és la diacronia mateixa en la identificació del jo amb l'absolutament Altre que l'interpel·la i el constitueix. Fruit d'aquesta identificació, l'infinitament exterior esdevé veu interior que fa possible que el meu jo transcendeixi en Déu. El meu jo es va assimilant a la font des de la qual ha brotat i segueix sustentat. Tot aquest procés és possible perquè, així com la unitat, la bondat, la veritat i la bellesa són convertibles unes a les altres, en l'amor, tant l'amat com l'amic també es converteixen entre si:

«Amor, amar, amic e amat se covenen tan fortment, que

³ R. Lull, *Llibre d'amic e amat*, Editorial Moll, Palma de Mallorca 1987, núm. 10, pàg. 30.

⁴ *Ibidem*, núm. 296, pàg. 90.

⁵ *Ibidem*, núm. 30, pàg. 33: «L'amat enamora l'amic.»

⁶ *Ibidem*, núm. 257, pàg. 82.

una actualitat són en essència, e diverses coses són l'amic e l'amat concordants sens nulla contrarietat e diversitat de essència.»⁷

La llunyania inicial entre el finit i l'infinit resta neutralitzada en la relació teologal, atès que l'amor de l'absolutament Altre es desborda i es «mescla» amb la finitud del jo fent-hi emergir l'amor que el fonamenta. Vegem com ho expressa Ramon Llull:

«Eguals coses són propinqüitat e llunyedat, enfre l'amic e l'amat. Car així con mesclament d'aigua e de vi, se mesclen les amors de l'amic e l'amat.»⁸

Aquesta estructura, la podem denominar experiència teologal, és capaç d'obrir un horitzó de diàleg entre el subjecte humà i Déu en el marc de l'amor. L'experiència de l'alteritat, la irrupció de l'absolutament Altre en l'horitzó de la persona és precisament el que no es pot neutralitzar en un contingut conceptual. El concepte el posaria a la meva disposició i sofriria així la violència de la conversió de l'Altre en el meu jo. Precisament la idea de l'infinit expressa aquesta impossibilitat de trobar un terme mig (una categoria conceptual) que pugui esmorteir l'alteritat de l'Altre.⁹ En aquest context, entenem per experiència teologal la irrupció radical de l'Altre en un mateix com un dels constitutius formals del procés de maduració personal i de la construcció del subjecte. La relació teologal no parteix del subjecte vers l'Altre, decidida des de la meua llibertat, sinó que sempre ve inicialment cap a mi. En aquest sentit, treu del seu reducte la filosofia de la subjectivitat, que parteix sempre del «jo puc» o d'un «jo pens», per situar-la en la passivitat i gratuïtat de qui sofreix un esdeveniment inesperat.¹⁰ L'absolutament Altre es dona ell mateix a

⁷ *Ibidem*, núm. 210, pàg. 72.

⁸ *Ibidem*, núm. 49, pàg. 37.

⁹ E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2002, pàg. 25.

¹⁰ *Ibidem*, pàg. 37.

l'amic fonamentant-lo i constituïnt-lo des de l'amor:

« Dix l'amic a son amat que el pagàs del temps en què l'havia servit. [...] e afigí l'amat, en aquell compte, eternal benaurança; e donà si mateix, en paga, a son amic.»¹¹

En l'experiència teològica resplendeix l'exterioritat o la transcendència de l'altre. El concepte d'aquesta transcendència s'expressa amb el terme infinit. En la idea de l'infinit es pensa el que roman sempre exterior al pensament,¹² però experimentat com allò que em fonamenta:

«¿On és ton amat? -. Respòs: -Ve'l-vos en lo muntiplicament de mes amors e en la sustentació que em fa de mos turments.»¹³

Així, doncs, tot aquest plantejament es va desenvolupant en el llibre d'*Amic e amat*, on es presenta una identitat dinàmica del subjecte (de *l'amic*) no com a protesta contra l'absolut, ni en la seva angúnia davant la mort, sinó com a fundada en Déu (*l'amat*). Un Déu que s'experimenta com el desitjat per l'home però el desig del qual no és mai abastat, sinó sempre aprofundit. Solament la total identificació entre el jo que desitja i l'absolutament Altre desitjat satisfaria aquesta recerca:

«Deïa l'amic a son amat: -Tu est tot, e per tot, e en tot; e ab tot tu vull tot, per ço que haja e sia tot mi. Respòs l'amat: -no em pots haver tot, sens que tu no sies de mi. E dix l'amic: -Hages-me tot, e jo tu tot. [...] Dix l'amic: -Tu est tal tot, que pots abundar a ésser tot de cascú que es dóna a tu tot.»¹⁴

D'aquesta manera, en l'home es realitza el que aparentment és un fet esglaiador: contenir més del que és possible contenir. L'home és, doncs, una realitat transcendental el dinamisme del qual és superar-se sempre a si mateix. La seva identitat és radicalment provisional i incompleta. Ésser jo és

¹¹ R. Llull, *Llibre d'amic e amat*, Editorial Moll, Palma de Mallorca 1987, núm. 63, pàg. 40.

¹² E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2002, pàg. 51.

¹³ R. Llull, *Llibre d'amic e amat*, Editorial Moll, Palma de Mallorca 1987, núm. 51, pàg. 38.

¹⁴ *Ibidem*, núm. 67, pàg. 41.

«tenir la identitat com a contingut. El jo no és un ésser que roman sempre el mateix, sinó l'ésser el fet d'existir del qual consisteix a identificar-se, a recobrar la identitat a través de tot el que li esdevé».¹⁵ Aquesta autotranscendència de la persona és, bàsicament, una ascensió cognoscitiva possibilitada per l'amor que irromp en l'espai de l'epifania o manifestació de l'Altre que supera i desborda constantment les estructures finites de la persona. Des d'aquest plantejament, Ramon Llull mostra la possibilitat real que l'home pugui transformar-se a si mateix de manera que la seva constitució finita deixi d'operar com a fre a la seva autorealització. Ara bé, la viabilitat de tot aquest procés solament és possible per la immersió de la persona en allò que és anterior a la seva pròpia constitució: l'Altre que irromp com a fonament transcendent del seu ésser, és a dir, per la immersió de l'home en Déu.¹⁶ Dur a terme la idea de l'Infinit és la condició que fa possible que la persona humana superi les barreres de la immanència. En definitiva, en l'elaboració de la identitat del subjecte es duu a terme la idea de l'Infinit rebent l'Altre com a irrupció i esdeveniment inesperat i alhora inevitable.

Aquest és el sentit profund de la religió expressada en l'experiència teològica. La religió és el lligam (un nus) que s'estableix entre la identitat del jo i l'alteritat de l'Altre, sense constituir una totalitat reductora, sinó una relació dinàmica que humanitza la persona des del dit lligam experimentat com a amor i lliurament radical a l'altre:

«Nuaven-se les amors de l'amic e l'amat ab menbrança, enteniment e volentat, per ço que l'amic e l'amat no es partissen; e la corda en què les dues amors se nuaven era de pensaments, llanguiments, sospirs e plors.»¹⁷

¹⁵ E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2002, pàg. 60.

¹⁶ J. Andreu: *Diàleg interreligiós i obertura de l'home vers Déu: Dues derivades del caràcter transcendental del pensament de Ramon Llull*, Publicacions del CETEM, Mallorca 2012, pàg. 13.

¹⁷ R. Llull, *Llibre d'amic e amat*, Editorial Moll, Palma de Mallorca 1987, núm. 130, pàg. 54-55.

Per tant, la pròpia identitat és sempre una funció d'identificació diacrònica amb l'alteritat de l'altre que irromp en la meua vida i modifica els meus límits i continguts transcendent-los a un nivell de més profunditat.

D'aquí que la relació teologal, nucli de la metafísica, no és simple coneixement de l'absolutament Altre. El saber, el coneixement teòric «significa primerament una relació tal amb l'ésser, que l'ésser cognoscent deixa manifestar-se l'ésser conegut respectant-ne l'alteritat i sense marcar-lo de cap manera amb aquesta relació de coneixement».¹⁸ Fins ací tenim la dimensió sapiencial de la relació teologal, però encara no hem entrat en profunditat en la dimensió mística de la dita relació. En aquest nivell de reflexió, es parteix de l'absolutització de la llibertat del jo. El culte per la llibertat, la llibertat com a fonament infundat de la subjectivitat condueix a plantejar l'arbitrari com a absolut. La noció de llibertat és la consagració explícita del jo i la justificació de l'extermini de tota alteritat. Es consuma, doncs, la radicalització del plantejament de la llibertat com a fonament de l'anihilació i de l'assassinat d'allò altre i de l'altre. No és doncs una relació amb l'Altre com a tal, sinó la reducció de l'Altre al jo. Tal és la definició de la llibertat: «Mantenir-se contra l'Altre malgrat la relació amb allò Altre, assegurar l'autarquia d'un Jo. [...] La possessió, en efecte, afirma allò Altre, però en el si d'una negació de la seva independència.»¹⁹ Aquest plantejament de la llibertat és unilateral en la seva essència i suposa la renúncia al Desig metafísic, a la meravella de l'exterioritat de l'altre, de la qual viu aquest Desig. En definitiva, l'ateisme és l'oblit de Déu una volta que el jo i la llibertat pròpia són considerats com les úniques instàncies absolutes:

«Demanaren a l'amic de què neixia amor, ni de què vivia, ni per què moria. Respòs l'amic que amor neixia del remembrement, e vivia de intel·ligència, e moria per oblida-

¹⁸ E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2002, pàg. 66.

¹⁹ *Ibidem*, pàg. 70.

ment.»²⁰

En canvi, la relació amb un ésser infinitament distant, que irromp i ens mostra la cara, arrabassa el jo de la seva *ipsitat* i l'obliga a transcendir la seva tranquil·la identitat.

A partir d'ací, emergeix la dimensió mística del saber. Una dimensió que no redueix l'Altre al si mateix; al contrari, suposa el qüestionament del meu jo per la presència de l'absolutament Altre. Des d'aquesta perspectiva, la metafísica, la transcendència o la relació teològica resten explicitades «com el qüestionament [del meu jo] per l'Altre».²¹ Dit d'una altra manera, és l'entrada en el més enllà per èxtasi. El jo modifica la seva identitat sortint de si mateix i identificant-se amb l'Altre. Aquesta relació del jo amb l'Altre estableix una relació que no talla els lligams amb els dos pols, però aquests lligams no redueixen la relació en un tot en què un dels pols resti subsumit per l'altre. La presència de l'infinit en el finit es produeix com a desig de Déu. Però no com un «desig que s'apaivaga amb la possessió del Desitjable, sinó com el desig de l'Infinit que el desitjable suscita, en lloc de satisfer».²² En això consisteix, precisament, la revelació. És, doncs, rebre de l'Altre més enllà de la capacitat del jo. Això és, en essència, la mística sapiencial.

A partir d'aquest esquema, resta clar que una transcendència absoluta ha de presentar-se com no integrable en una totalitat ulterior. Per tant, «la correlació no és una categoria que satisfaci la transcendència».²³ Es tracta, més tost, d'un ésser separat de l'altre que no s'hi abisma, sinó que li parla, «el llenguatge que no toca l'altre, ni tan sols tangencialment, apunta l'altre en interpretar-lo, o en manar-li o en obeir-li en

²⁰ R. Llull, *Llibre d'amic e amat*, Editorial Moll, Palma de Mallorca 1987, núm. 137, pàg. 56.

²¹ E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2002, pàg. 67.

²² *Ibidem*, pàg. 74.

²³ E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2002, pàg. 77.

tota la rectitud d'aquestes relacions. Separació i interioritat, veritat i llenguatge, constitueixen les categories de la idea de l'infinit²⁴ o de la relació teològica. La relació del llenguatge suposa «la transcendència, la separació radical, l'estranyesa dels interlocutors, la revelació de l'altre al jo»²⁵ que, finalment, ha de restar superada en quelcom que desborda el mateix llenguatge: l'amor. Les incomprendiments del llenguatge sols poden ésser transcendides en l'amor on l'altre vertaderament es revela:

«Cantava l'aucell en lo verger de l'amat, e venc l'amic, qui dix a l'aucell: -Si no ens entenem per llenguatge, entenam-nos per amor; cor en lo teu cant se representa a mos ulls mon amat.»²⁶

L'experiència de l'absolutament Altre no és desvelar (llenguatge), sinó revelació (amor). És la irrupció d'aquell que es presenta al jo que pot modificar la seva identitat en tant que va identificant-se amb ell. Ara bé, el jo i l'absolutament Altre es mantenen en relació i, simultàniament, s'absolen d'aquesta relació, en romandre absolutament separats. Els dos pols de la relació no s'integren en una totalitat distinta de la seva separació. Cadascun conserva el seu si mateix en la seva relació d'alteritat que els relliga. Aquesta és, precisament, l'exigència de l'Infinit i el que fa possible mantenir la pròpia identitat en aquesta relació marcada per l'alteritat. En llenguatge teològic, aquesta idea pot expressar-se a través de la categoria de creació: «La creació deixa a la criatura un vestigi de dependència, però d'una dependència sense paral·lel: l'ésser dependent treu d'aquesta dependència excepcional, d'aquesta relació, la seva independència mateixa, la seva exterioritat al sistema. L'essencial de l'existència creada no consisteix en el caràcter limitat del seu ésser finitud. L'essencial de l'existència creada consisteix en la seva

²⁴ *Ibidem*, pàg. 85.

²⁵ *Ibidem*, pàg. 96.

²⁶ R. Llull, *Llibre d'amic e amat*, Editorial Moll, Palma de Mallorca 1987, núm. 26, pàg. 33.

separació enfront de l'infinit.»²⁷ En conseqüència, la relació del jo i l'Altre comença en la desigualtat d'un en comparança amb l'altre. Cadascun dels pols en relació és transcendent i irreductible en relació amb l'altre, de tal forma que la relació entre el finit i l'Infinit «no consisteix, per al finit, a absorbir-se en allò que li fa front, sinó a seguir essent el seu propi ésser, a mantenir-se ací, a actuar en aquest món», a estimar el proïsme:

«Per la especial amor que l'amic havia a l'amat, amava lo bé comú sobre lo bé especial, per ço que comunament fos son amat conegut, lloat, desirat.»²⁸

Efectivament, la relació teologal es funda en l'amor: «L'amor apunta l'Altre, l'assenyala en la seva feblesa. La feblesa no indica ací el grau inferior d'un atribut qualsevol, la deficiència relativa d'una determinació comuna a mi i a l'Altre. Anterior a la manifestació dels atributs, qualifica l'alteritat mateixa. Estimar és témer per un altre, socórrer-ne la debilitat.»²⁹ El petit i pobre és la font de la relació teologal. Per això mateix, té en la fragilitat de la persona de Crist la màxima expressió i la condició de possibilitat. Posar el transcendent com el petit i pobre és no permetre que la relació amb Déu es faci al marge dels homes i del món: «La dimensió del diví s'obre a partir del rostre humà.»³⁰ Ara bé, el rostre humà ha estat sintetitzat en la persona de Crist. La cristologia és, doncs, la consumació de l'antropologia i la possibilitat de la teologia.

«Demanaren a l'amic quin senyal faïa son amat en son gamfanó. Respòs que de home mort. Dixerren-li per què faïa aital señal. Respòs: -Per ço car fo home mort, crucificat, e per ço que aquells qui es gaben que són sos amadors, seguesquen son esclau.»³¹

²⁷ E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2002, pàg. 127.

²⁸ R. Llull, *Llibre d'amic e amat*, Editorial Moll, Palma de Mallorca 1987, núm. 161, pàg. 61.

²⁹ E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2002, pàg. 266.

³⁰ *Ibidem*, pàg. 101.

³¹ R. Llull, *Llibre d'amic e amat*, Editorial Moll, Palma de Mallorca 1987, núm. 100, pàg. 48-49.

No podem, doncs, tenir un coneixement de Déu separat de les relacions amb els homes i l'exigència de justícia que els és deguda. En definitiva, la mística sapiencial que ens presenta Ramon Llull es mostra, també, com una forma de mandat ineludible que, en Crist, es revela com immediatament ver-tader i inqüestionable per al subjecte. Però un subjecte que, identificant-se diacrònicament amb l'absolutament Altre, es fa a si mateix actuant en l'amor.

III. Algunes conclusions

Identitat, alteritat i transcendència s'articulen en Ramon Llull com tres dimensions que fan possible el procés d'humanització –*homificació* en llenguatge lul·lià– de la persona. Des d'aquesta triple dimensió, per Llull la persona humana té una radical estructura teològica o de referència a Déu que fa que el seu jo es construeixi diacrònicament a través de la seva identificació progressiva amb l'absolutament Altre. En conseqüència, la identitat humana esdevé d'una radical identificació amb l'amor constitutiu d'alteritat de Déu. Precisament perquè la construcció del meu jo es funda en aquesta relació amb una alteritat absoluta, la diferència amb l'altre és una de les condicions que fan possible fer-se persona. L'home és, doncs, constitutivament *intercultural*. La diferència amb l'Altre i amb els altres, més que ésser un element de distanciament o de separació, és aquella instància que exigeix l'experiència de la irrupció inesperada de l'alteritat en la meua persona. Mitjançant la vivència de l'amor, la diferència i original singularitat que ens separa dels altres resta suspesa. A partir del lliurament personal, s'obre un horitzó comú que permet aspirar a la construcció d'un espai ocupat per la dignitat humana que tots compartim. Estam, doncs, davant una antropologia inclusiva que serveix de fonament del diàleg personal, cultural i religiós de les diverses tradicions.

Consell, 27 de novembre de 2018, en la festivitat de Ramon Llull

**L'ALEGRIA DE CREURE I L'ENTUSIASME
DE COMUNICAR LA FE**
**Pistes i claus pastorals per a fer i sentir-se Església
en la nostra època**

Eugeni Rodríguez Adrover

1. Introducció

El cristià és aquell que comparteix amb els altres éssers humans l'alegria i l'entusiasme renovat de l'encontre amb Crist. El papa Benet, a la carta apostòlica *Porta Fidei* i a la carta encíclica *Deus Caritas est*, ens exhortava dient:

«Des del començament del meu ministeri com a successor de Pere, he recordat l'exigència de redescobrir el camí de la fe per il·luminar de manera cada vegada més clara l'alegria i l'entusiasme renovat de l'encontre amb Crist» (Benet XVI, *Porta Fidei*, 2).

Benet afirma en el missatge de quaresma de 2013: «A la meua primera encíclica vaig exposar ja alguns elements per comprendre el vincle estret que existeix entre aquestes dues virtuts teològals, la fe i la caritat. Partint de l'afirmació fonamental de l'apòstol Joan: "Hem conegut l'amor que Déu ens té i hi hem cregut" (1Jo 4,16), recordava que "no es comença a ser cristià per una decisió ètica o per una gran idea, sinó per l'encontre amb un esdeveniment, amb una Persona, que dona un nou horitzó a la vida i, amb això, una orientació decisiva [...]. I ja que és Déu qui ens ha estimat primer (cf. 1Jo 4,10), ara l'amor ja no és només un 'manament', sinó la resposta al do de l'amor, amb

el qual Déu ve al nostre encontre (*Deus caritas est*, 1)».

En aquesta tessitura el principal repte de l'Església actual és transmetre l'alegria de creure i l'entusiasme de comunicar la fe.

Ara bé, vivim un canvi d'època i per consegüent un canvi de sistema. La societat es transforma i canvia, igual que la cultura es readapta i amb aquesta les formes de fer. És lògic que allò que funcionava al segle passat ara no funcioni. També és lògic que el tipus de religiositat que funcionava fa uns anys avui hagi esdevingut obsolet. Igual que el tipus de pastoral vocacional que funcionava abans, avui entra en crisi i no funciona.

I hom es fa la pregunta: què ha fallat en un sistema que funcionà «tota una vida»? I doncs molt senzill, ha canviat l'època, la cultura, els temps, i l'Església no ha canviat el seu model religiós. Avui ja no serveix, no dona els bons resultats que donà en el seu temps. Estam en una altra època. No culpabilitzem ningú, no cal cercar culpables, cal mentalitzar-se i canviar de sistema.

2. Canvi d'època i època de canvis

Fa uns anys vivíem un model de **societat no diferenciada**, amb una religió única, un pensament únic, una forma de fer única, de viure, un partit polític únic, un canal de televisió únic, etc. El model religiós vigent funcionava perquè havia estat creat i ideat analitzant una «societat no diferenciada», la d'aquell moment.

La societat d'avui viu un altre model: **societat diferenciada**, on existeix multiplicitat d'alternatives, religions, opcions polítiques, espais on trobar una espiritualitat diferent, etc. Vivim en un món plural i, per tant, el model religiós s'ha

d'adaptar i transformar-se.

El papa Francesc, a l'*Evangelii Gaudium*, afirma: «La pastoral en clau de missió pretén abandonar el còmode criteri pastoral del “sempre s’ha fet així”. Invit tothom a ser audaçs i creatius en aquesta tasca de repensar els objectius, les estructures, l’estil i els mètodes evangelitzadors de les pròpies comunitats.»¹

Francesc afirma que la nostra pastoral ha de ser la de la «missió». Però el primer moviment per a projectar una **pastoral missionera** és la conversió, el canvi de mentalitat. Cal trencar amb els estereotips negatius que s’han anat acaramullant a través de la història de la humanitat.

La pastoral actual de l'Església es basa en dos models molt destacats i contraris entre si: la **pastoral de manteniment** i la **pastoral missionera**. La primera intenta mantenir unes estructures parroquials i grupals que funcionaren en el seu moment i que avui han esdevingut obsoletes. S’intentava mantenir una estructura sacramental que únicament serveix per a «donar gràcia barata»² i no per a fer deixebles de Jesucrist. En canvi la **pastoral missionera** exigeix d’altres components: la transformació de la realitat, actituds de diàleg, propostes de consens, aprendre a compartir, etc.

En el si d’una Església missionera, «l’anunci és una acció essencialment eclesial. El vertader subjecte de l’anunci és l'Església, com a continuadora de la missió de Jesucrist Mestre, i animada per l'Esperit, ha estat enviada per ser mestra de la fe» (*Directori General per a la Catequesi*, 78).

Heus aquí, doncs, dos models de **fer pastoral**: la **pastoral missionera** o la **pastoral de manteniment**. Dues opcions legítimes a l’hora d’evangelitzar. Ara bé, l’Església en sorti-

¹ PAPA FRANCESC, *Evangelii Gaudium*, núm. 33.

² BONHOEFFER, DIETRICH, *El precio de la gracia, el seguimiento*, Ed. Sígueme, Salamanca 2004.

da»³ del papa Francesc requereix una **pastoral missionera**.

En el nostre intent de treballar una **pastoral missionera** versus una **pastoral de manteniment** apareixen dues dimensions eclesials que cal tenir en compte per a sentir-se Església. Necessitam una Església amb una dimensió profètica i samaritana alhora.

3. Dimensió profètica i samaritana de l'Església

Una **pastoral missionera** demana a crits una «Església missionera» amb una **dimensió profètica**. Recuperar el model de les comunitats neotestamentàries i la seva «fidelitat a la vida i a l'Esperit de Jesús».⁴ Avui dia existeixen poques comunitats de vertaders creients, capaços d'entendre que l'Església és una fraternitat.

«El problema de la infecunditat de l'evangelització avui, de la catequesi en els temps moderns, és un problema eclesiològic, que es refereix a la capacitat o a la incapacitat de l'Església de configurar-se com a comunitat real, com a vertadera fraternitat, com un cos i no com una màquina o una empresa.»⁵

La missió de la comunitat eclesial és el servei del Regne de Déu i la praxi messiànica de Jesús. Per això s'han de discernir els «signes de l'època»,⁶ i les situacions que actualitzen l'acció de Déu en el nostre temps.

«La comunitat, després d'haver comprès el sentit del Regne de Déu en el seu propi àmbit (dimensió profètica), és cridada a invocar el do de l'Esperit (dimensió

³ PAPA FRANCESC, *Evangelii Gaudium*, núm. 20.

⁴ GARCÍA MAESTRO, JUAN PABLO, *La Iglesia en el umbral del siglo XXI*, Ed. Khaf, Madrid 2013, 51.

⁵ SÍNODO DE LOS OBISPOS, XIII ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA, *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana. Lineamenta*, Librería Editrice Vaticana, Roma 2011, núm. 2.

⁶ CONCILI VATICÀ II, *Gaudium et spes*, núm. 4.

sacerdotal i litúrgica) i a planificar accions concretes (dimensió real).»⁷

El repte de l'Església d'avui consisteix a ser Església profètica. L'Església massa vegades és més escoltada que entesa, algunes persones opinen que l'Església no hauria d'expressar-se en relació amb certs temes, d'altres vegades li retreuen el seu silenci. «És cert que en la mentalitat actual, la paraula de l'Església Catòlica és més esperada o sol·licitada quant a problemes econòmics, socials i quant a qüestions internacionals de pau, de justícia o de defensa dels drets de l'home. Ho és menys en qüestions de moral personal, com la sexualitat, la vida de parella, la interrupció voluntària de l'embaràs i altres més.»⁸

L'Església no pot ser profètica si no arrabassa l'odi i la vergonya de la societat. Quan arribi el moment que no critiqui ningú l'Església i tot esdevingui una bassa d'oli, en aqueix moment l'Església haurà perdut la raó de ser i haurà perdut la comunió amb el Déu de Jesucrist. L'Església ha de criticar i ser criticada. L'Església ha de desaprovar les injustícies dels homes. L'Església ha de morir de profetisme. El cardenal de Colònia J. Doepfner, en la preparació dels documents del Concili Vaticà II, afirmava: «Cal insistir en el sentit profètic del magisteri de l'Església.»⁹

Avui més que mai la societat necessita també una **Església samaritana** que curi les ferides de tants d'homes del món. Una Església que visqui per als altres.¹⁰

⁷ BARGHIGLIONI, EGIDIO Y MARIELLA, LUCIANO MEDDI, *Adultos en la comunidad cristiana*, Sal Terrae, Santander 2011, 89

⁸ LACRAMPE, ANDRÉ *Conferencia inaugural. La laicidad francesa y las religiones: un desafío*, al «XIV Curso de Doctrina Social de la Iglesia de la CEE» (12/09/2005).

⁹ CASTILLO, JOSÉ MARÍA, *La Iglesia que quiso el concilio*. Ed PPC, Madrid 2002, 21.

¹⁰ GARCÍA MAESTRO, JUAN PABLO *Eclesiología de la praxis pastoral*, PPC, Madrid 2012, 205.

Una Església samaritana, de cor gran i compassiu, capaç d'oblidar-se dels interessos propis per estar prop dels qui sofreixen, però la pregunta és: què feim els cristians per construir aquesta Església samaritana?¹¹ L'esperança dels homes necessita alimentar-se de compassió i misericòrdia, perquè son éssers vulnerables i febles, propensos a les ferides. Només una Església samaritana podrà curar totes aquestes nafres.

En una entrevista a Rodolfo Cardenal, llegim: «A aquest Papa no li interessa convertir ningú: i això és bo. Perquè l'èxit de l'Església Catòlica no es mesura pel nombre de catòlics que converteixi. [...] Vol treure l'Església al carrer, però no per fer proselitisme, sinó per posar-la al costat dels qui sofreixen i combatre les causes del seu sofriment».¹² A això es refereix una Església samaritana, una Església capaç d'acostar-se al rebutjat de la societat i curar-li les ferides.

La Iglesia ha de recuperar la saviesa profètica, samaritana, coherent i audaç de Jesús de Natzaret. «L'Església ha de ser oxigen, esperança i bona notícia per a la gent del carrer. Condemnant, hom no salva avui.»¹³ L'Església ha d'aturar-se a la vora del camí per donar el seu temps, els seus diners i el seu consol als desconeguts que pateixen en el camí d'avui. L'Església no pot penjar a ningú la manca de creença de la gent, no pot escopir als ferits el problema de la secularització, no pot alliberar els seus problemes afectius: pederàsties, infidelitats, mals usos del sexe. No pot carregar sobre el marginat el seu ressentiment o la seva ira.

Tal volta, una de les claus per sentir-se Església avui passa per canviar el credo cristià i afegir un adjectiu més a les

¹¹ALEIXANDRE, DOLORES, JUAN MARTÍN VELASCO, JOSÉ ANTONIO PAGOLA, *Fijos los ojos en Jesús*, PPC, Madrid 2012.

¹² AMIGUET, LLUÍS, «A este Papa no le interesa convertir a nadie», a *La Vanguardia*, «La contra» (11/11/2013).

¹³AGUILERA, MANUELA, «La Iglesia que queremos» a *Crítica* núm. 965 (Enero - Febrero 2010), 3.

quatre notes tradicionals: una, santa, catòlica, apostòlica i samaritana.

4. Claus pastorals per fer i sentir-se Església

Assenyalades algunes claus eclesiològiques per a sentir «el desig de ser Església», ara volem avançar unes propostes per treballar en les nostres comunitats cristianes. Claus que ens ajudaran a orejar la nostra ment i apostar per un model religiós diferent.

4.1. Una pastoral d'obertura, acollida i diàleg

Una Església missionera ens duu al compromís sempre urgent de viure la unitat «perquè el món cregui» (Jo 17), així ho demana Jesús al Pare en l'oració sacerdotal. Abans de programar qualsevol iniciativa concreta és necessari promoure una espiritualitat de comunió, d'unió, d'acollida, proposant-la com a principi educatiu en tot lloc.

El Concili Vaticà II obrí les finestres de l'Església perquè hi entràs l'aire nou i renovat de la societat. I, com digué Joan XXIII, «llevar la pols imperial que s'hi havia instal·lat de Napoleó ençà». La proposta de la pastoral missionera proposa netejar la pols que s'ha instal·lat en els mobles d'una Església vella, caduca i capficada en si mateixa i que no sap donar resposta als problemes de la societat actual.

El Concili Vaticà II ens convidà a dialogar amb el món, amb la cultura, amb els goigs i els patiments de les gents de cada moment i de cada lloc.¹⁴ Ara cal tornar a dialogar amb la societat de la tecnologia, del benestar, del consumisme, de l'individualisme i del materialisme.

¹⁴ CASTILLO, JOSÉ MARÍA, *La Iglesia que quiso el concilio*. Ed PPC, Madrid 2002, 140.

«Als laics corresponen pròpiament, encara que no exclusivament, les tasques i el dinamisme seculars» (GS 43).

La revolució de la pastoral missionera ha de fer veure a l'Església que la seva obsessió amb el poder i el prestigi s'ha acabat.¹⁵

«Mestre, on viviu? –Veni i ho veureu» (Jo 1, 38-39). Ningú no pot creure si abans no ha tingut una experiència. El bisbe Ciril d'Alexandria, l'any 350, ja deia: “Hom creu més en allò que veu que en allò que escolta.”¹⁶

Una pastoral missionera demana un concepte d'Església acollidora i digna. Tots aquells que s'hi acostin, haurien de trobar una Església acollidora i digna de ser habitada,¹⁷ les nostres paraules s'han de comunicar «amb mansuetud i respecte» (1 Pe 3, 16). L'únic llenguatge que Déu parla és el de l'amor, amb paraules i gests. La passió i la compassió per l'home és el mateix camí que Déu ha seguit per arribar a ell,¹⁸ i aquest també és l'únic missatge que la gent entén, i si no, fixem-nos en el vaixell insígnia de l'acció social de l'Església: Càritas. Amb la institució de Càritas, creients i no creients entenen el llenguatge de l'amor que vol transmetre l'Església als marginats, necessitats i pobres de la societat.

Juan Pablo García, al seu manual *La Iglesia en el umbral del siglo XXI*, ens parla de les nafres de la nostra societat: el materialisme i l'individualisme. Aquestes ens fan inhumans, i ens proposa l'Església com a element de sanació de les ferides del món.

¹⁵ Ibidem, 141.

¹⁶ BIEMMI, ENZO, *El segundo anuncio. La gracia de volver a empezar*, Sal Terrae, Santander 2013, 60.

¹⁷ GARCÍA MAESTRO, JUAN PABLO, *La Iglesia en el umbral del siglo XXI*, Ed. Khaf, Madrid 2013, 17.

¹⁸ BIEMMI, ENZO, *El segundo anuncio. La gracia de volver a empezar*, Sal Terrae, Santander 2013, 92.

«A Europa, Nord-amèrica i Austràlia les esglésies estan buides. D'altra banda, a la resta del món, i especialment a Àfrica, les esglésies estan plenes de gom a gom, i tant el cristianisme com l'islam estan creixent ràpidament. Això no és simplement un retorn al passat, al fonamentalisme. Jo pens que és una recerca d'espiritualitat i sanació en la solidaritat d'una comunitat.»¹⁹

És en la comunitat cristiana on s'acullen i es curen les persones. «A Àfrica i en la diàspora africana les persones s'acaramullen en les celebracions litúrgiques per fer-se costat i per sentir la unitat del cant i la pregària harmonitzats. A les esglésies de caire occidental, cadascú s'asseu el més lluny possible dels altres, la gent no fa caramull.»²⁰

La societat és esclava de l'individualisme i del materialisme, només la comunitat de creients en Crist, pot sanar els cors afligits, perquè «el Senyor és a prop, per salvar els qui tenen el cor a bocins i han perdut l'esperança» (Sal 34, 18).

4.2. Una pastoral d'experiències

Una altra clau essencial són les experiències. Les experiències són la base del cristianisme. Gustavo Gutiérrez, pare de la Teologia de l'Alliberament, afirma que, per a creure, hom primer ha de contemplar Déu i llavors practicar-lo. No hi ha creença si abans no s'ha tingut experiència de Déu. Vulgarment es podria afirmar que hom no pot transmetre la grip si no en té, la fe va pels mateixos camins, a qui no ha experimentat la fe li serà molt difícil transmetre-la. «En el fons, hi ha una altra forma de comunicar l'Evangelí que no sigui la de transmetre a altri la pròpia experiència de fe?» (EN 46).

¹⁹ NOLAN, ALBERT, *Jesús, hoy*, Ed. Sal Terrae, Santander 2007, pàg. 45.

²⁰ *Ibidem*, 46.

«Un conegut teòleg em reconeixia la perplexitat que li produí adonar-se que duia tota la vida reflexionant i escrivint sobre Déu i, tanmateix, en ser preguntat per mi per a un reportatge sobre la pròpia experiència de fe, se sentia incapaç de contar-la, de trobar les paraules apropiades per a fer-ho, i sentia un pudor enorme.»²¹

El capítol tercer de l'encíclica *Lumen Fidei*, es titula *Us transmet allò que he rebut*, en referència a la Carta de Sant Pau (1Cor 15,3). A l'apartat 46 afirma que en l'experiència de la fe, la pregària i els manaments el cristià aprèn de compartir la mateixa experiència espiritual de Crist i comença a veure-hi amb els ulls de Crist.

«L'acollida de Jesús en nosaltres pertany al cor de l'experiència cristiana, i que no és sinó conseqüència del misteri de l'encarnació: al Déu cristià l'acollim en la vivència mateixa; a Déu, l'acceptam o el rebutjam quan anam acceptant o rebutjant el misteri que som cadascun de nosaltres.»²²

Jesús de Natzaret tingué un encontre amb si mateix quan descobrí que el seu valor com a persona l'hi conferia ser el Fill estimat i predilecte de Déu²³ i des d'aquí prengué opcions personals molt valentes. Jesús no deixà res escrit, però tota la seva obra es construí des d'encontres amb l'altre, amb els seus deixebles, amb Nicodem, amb la Samaritana, amb el cec de naixement, amb Zaqueu, amb Marta i Maria, etc., i sobretot tingué un encontre personal de relació amb Déu, motiu que l'alimentà durant tota la vida per a poder anunciar la bona notícia del Regne.

²¹ LÓPEZ ROMERO, M. A., «Cómo transmitimos: los lenguajes de la fe», a J. SASTRE, et al., *La fe perpleja. ¿Qué creer?, ¿Qué decir?.* Tirant lo Blanch, València, 2010, 82

²² Cf. MARTÍNEZ LOZANO, E. *El gozo de ser persona*, Ed. Narcea, Madrid 2002, 60.

²³ Lc 3, 21; Mt 3, 17; Mc 1, 11.

Per a trobar-se amb Déu es necessita una vertadera experiència que toqui el cor, però aqueix encontre amb un mateix exigeix que la persona es trobi amb ella mateixa, i per això hem de mester la col·laboració necessària entre la psicologia i l'espiritualitat.²⁴

«El prioritari en aquests moments no és transmetre doctrina, predicar moral o sostenir una pràctica religiosa, sinó fer possible l'experiència originària dels primers deixebles que acolliren el Fill del Déu viu encarnat en Jesucrist.»²⁵

Els pares de l'Església parlaven de la fe com a «sensació de Déu». Per què puc dir que «som creient»? Hom és creient quan experimenta Déu en la pròpia vida i en el profund de si mateix, com la Presència més íntima que ens habita. Abraham Maslow definia les experiències religioses com «experiències cim»: un estat d'unitat amb característiques místiques; una experiència en què el temps tendeix a esvair-se i el sentiment que corprèn fa semblar que totes les necessitats estan satisfetes.²⁶

«L'encontre vertader amb Déu sols és efectiu si passa per una trobada amb si mateix en profunditat.»²⁷

La nostra pastoral ha d'il·luminar la vida dels infants, adolescents, joves i adults, per això les experiències humanes per a descobrir Déu són una peça molt important. José Montero, a l'obra *Cómo anunciar el mensaje del Señor, hoy*,²⁸ ens presenta tres tipus d'experiències:

²⁴ Cf. MARTÍNEZ LOZANO, E., *El gozo de ser persona*, Ed. Narcea, Madrid 2002, 76.

²⁵ Fragment pronunciat per J. A. Pagola en una taula rodona a les Converses PPC de 2014.

²⁶ Cfr. MASLOW, A., *Religiones, valores y experiencias cumbre*, Ediciones La Llave, Barcelona, 2013.

²⁷ MARTÍNEZ LOZANO, E., *El gozo de ser persona*, Ed. Narcea, Madrid 2002, 112.

²⁸ Cfr. MONTERO VIVES, J., *Cómo anunciar el mensaje del Señor, hoy*, Publicaciones CEPPAM, Granada, 1974.

a) Les experiències viscudes: Coneixent el medi on es desenvolupa la vida de la persona, s'ha de partir d'experiències viscudes per ella mateixa: l'alegria, l'amor, la dificultat de realitzar qualche cosa, el desig de créixer, de ser estimat, de ser lliure, de crear, d'estar amb els altres, les experiències familiars, les experiències viscudes a l'escola, el desig d'aprendre, el de descobrir coses noves, el de col·leccionar, etc. La idea és que l'individu s'ha d'acostumar a veure Déu en tot, i descobrir que l'Evangelí il·lumina tota la seva vida. I així es facilita la connexió entre l'èsser humà i la Paraula de Déu.

b) Les experiències evocades: Sovint les persones, immerses en un ambient d'estrès, no paren esment a molts dels esdeveniments que viuen. Per això és necessari evocar experiències passades, fer una memòria del cor d'allò que va ser significatiu per a nosaltres. Recordar els moments en què em vaig trobar amb el Senyor. A través del diàleg s'obre una oportunitat per parlar sobre situacions o esdeveniments succeïts.

c) Les experiències provocades: L'horitzó actual de les persones és molt petit i les seves experiències s'esmunyen molt ràpidament. Vivim en una societat «fast» que així com viu multiplicitat d'experiències, també les esgota molt ràpidament. Amb una foto a les xarxes socials i un «like» es dona per finalitzada una vivència. En periodisme n'existeix un bon exemple, quan una sentència afirma: «El que és notícia avui, demà ja no ho és.» Per aquest motiu, qualche vegada cal provocar experiències noves, experiències religioses que siguin duradores en el temps i a les quals es pugui tornar amb la memòria del cor.

4.3. Una pastoral que susciti l'experiència de salvació

Una pastoral missionera exigeix la transmissió del missatge de salvació que porta Jesucrist. La nostra comunitat ha d'oferir experiències de salvació a les persones que cerquen. Emilio Alberich assenyala que a l'Església el més important no és comunicar nocions o doctrines, sinó experiències. D'aquí que, per a anunciar el missatge de la salvació, el més decisiu sigui oferir i experimentar experiències convincents de salvació.²⁹

«En aquest sentit, és necessari, en l'exercici de la catequesi, narrar i comunicar experiències de gent salvada. Però no poden ser solament experiències del passat o experiències d'altres llocs, d'altres regions. Cal presentar experiències observables, constatables aquí i ara, en el context immediat de la pròpia comunitat, del propi ambient de vida. I tots podem recordar experiències viscudes o conegudes en què –de veritat– hem pogut constatar i assaborir moments concrets de salvació, d'alliberament, de plenitud.»³⁰

La pastoral de la nostra comunitat ha d'esdevenir una experiència transformadora, orientada a despertar en la persona el desig de salvació, a descobrir-li el desig d'aprendre, en una actitud d'obertura i recerca. En aquest sentit es pot arribar a trobar Jesús i culminar amb l'acollida transformadora i compartida del seu missatge. Però per això és important que els preveres, religiosos, agents, educadors, professors, catequistes, hagin viscut aquesta experiència, ja que ningú no ensenya el que no sap, ningú no pot transmetre l'experiència de salvació, si un mateix no se sent salvat o ha experimentat

²⁹ ALBERICH, E., *Catequesis evangelizadora: Manual de catequética fundamental*, CCS, Madrid 2009, 9.

³⁰ GARCÍA MAESTRO, J. P., *Hablar de la «salvación» en la catequesis de hoy*, Ed. PPC, Madrid 2013, 28.

la salvació en la pròpia vida.

L'experiència de salvació ha d'oferir-se en els àmbits comuns i senzills de la vida quotidiana. Dins la família és molt interessant treballar les experiències de pertinença i de dependència dels altres, ja que consoliden la seguretat afectiva necessària per a un desenvolupament equilibrat. Treballar les limitacions humanes, com el fracàs, el dolor i el sofriment, és important i produeix sensacions de frustració i desfeta. Una experiència tan cristiana com el perdó ajuda a situar els sentiments de culpa, vergonya i penediment, necessaris per a créixer moralment, i ajuda a l'experiència de reconciliació. L'experiència de l'amor gratuït ajuda a perdre el temor de tenir qualcú a qui estimar. L'experiència de la feina sense esperar cap recompensa estimula el valor de les coses. L'experiència de la festa, de la celebració, de l'alegria ajuda a donar sentit al temps que hom viu. Desenvolupar i valorar les pròpies potencialitats, ajuda a descobrir les pròpies capacitats i se soluciona el problema de la superació. L'experiència del silenci, perquè hom pugui contemplar la realitat i pugui independitzar-se del que diguin els altres per a crear-se una opinió per si mateix. Tot això són experiències que ens ajudaran en la nostra pastoral a créixer i valorar l'experiència de salvació que duu Jesucrist.

4.4. Una pastoral que compti amb la família

Una clau fonamental en el desenvolupament de la nostra pastoral, ja sigui de parròquia, a l'escola o en la congregació, és comptar amb el component «família». Avui sabem, i cada dia ho percebem, que la institució familiar és molt feble i es troba en crisi. La nostra pastoral ha de cuidar els moments de l'entorn familiar i proposar accions que atenguin aquesta institució. Cal trobar claus per treballar amb les famílies, és a dir, pares i fills conjuntament.

La dimensió de la família ha de comptar com un dels eixos fonamentals a l'hora de programar una pastoral missionera a la nostra comunitat. Els agents han de ser conscients que per a la transmissió de la fe necessitam valorar i reconèixer la família. El Concili Vaticà II definí la família com a «Església domèstica», i és el lloc on l'infant pot trobar suport en els moments més importants de la seva vida.

Assenyalam dues dimensions per a iniciar-se a una pastoral familiar: l'amor i la confiança.

- 1. La dimensió de l'amor.** L'infant ha de rebre tendresa i amor dels progenitors. Aqueix amor rebut serà la base per a construir-se posteriorment com a persona adulta i madura. Igual que a la família l'infant ha de trobar en els agents de pastoral qui l'estima, l'accepta tal com és, i li transmet un amor especial, la tendresa i l'amor que transmeté Jesucrist als seus apòstols.
- 2. La dimensió de la confiança.** L'infant necessita obtenir experiències de confiança, perquè hi sustentará la seva vida i la seva fe. La comunitat cristiana ha de proporcionar estructures en les quals els pares, les mares i els fills es trobin a gust i en família. La clau «confiança» és un dels primers elements de què disposa l'ésser humà per a creure. Si hom confia creurà en Déu, si no confia, la fe li serà un mur impenetrable.

4.5. Una pastoral que personalitzi i acompanyi la fe

El concepte de l'acompanyament personalitzat en els infants, adolescents, joves i adults avui més que mai és vital,

cal acompanyar la fe i ajudar a madurar com a persones³¹ en l'ambient eclesial. És en la interrelació humana on es viu l'experiència cristiana, però «no pot acontentar-se ni quedar-se en la simple maduració de la personalitat humana, ja que inclou com a element nuclear la formació de la consciència moral, l'experiència d'oració, el sentit comunitari de la fe i el discerniment vocacional».³²

«Possiblement convengui cuidar una pastoral personalitzada, valorar el contacte personal, molt important en una societat diversificada i massificada, amb soledats enmig de masses anònimes, a pesar de l'individualisme regnant, i que produeixen la despersonalització de l'individu. Arribem a la persona, com ho feia Jesús amb Maria, Marta, la Samaritana o Nicodem.»³³

El professor Juan de Dios Martín Velasco, en el seu manual *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, defensa la idea que la fe s'ha de personalitzar, avui no n'hi ha prou amb el que és rebut i transmès dels pares i mestres, és necessari tenir «acompanyants de la fe». La fe cristiana és, de cada vegada més, fruit d'una decisió lliure i personal, car «allò que fins fa poc bastava mantenir, avui dia s'ha de voler i sostenir».³⁴

La personalització com a mètode parteix d'una visió integral i integradora de l'humà i de l'espiritual. Una de les persones que ha tractat més aquest tema és Javier Garrido, partint de la distinció entre dos models de pastoral i de formació: el model d'assimilació i el model de personalització.³⁵ Avui hem de mester el segon model, on la persona assumeix el seu procés

³¹ Cf. MORELL, I., «La responsabilitat d'acompanyament», a *Lumen Vitae* vol. LXVIII, n. 3 (2013), 327-337.

³² SASTRE GARCÍA, J. *El acompañamiento espiritual*, San Pablo, Madrid, 1993, 58

³³ MURGUI SORIANO, JESÚS, *Pla de pastoral (2006)*, Ed. Bisbat de Mallorca, Mallorca, 2006, 31.

³⁴ Cf. ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE CATEQUETAS, *Hacia un nuevo paradigma de la iniciación cristiana hoy*, PPC, Madrid, 2009, 56

³⁵ Cf. GARRIDO, J., *Qué es la personalización. Para educar y evangelizar hoy*, Instituto Teológico de vida religiosa, Col. Frontera-Hegian, n. 2, 1992.

de maduració de dedins, en veritat i autenticitat.

La personalització de la fe no es redueix a l'acompanyament personal, perquè cadascú ha de respondre per si mateix davant la seva consciència, davant els altres i davant Déu, per tant, es tracta d'un procés gradual i per etapes on els moments de més avenç venen a través de ruptures o crisis.³⁶

L'acció missionera implica una relació personal, una escolta, caminar cap a l'encontre cara a cara, com en els deixebles d'Emaús, fins a trobar el Senyor. Avui dia es demana l'experiència del que acompanya i la seva força com a testimoni, el seu exercici com a mediador, un treball de «maieuta», de donar a llum i aprofundir davant el que espera ser ajudat, una tasca «propedeuta» per a preparar, capacitar i oferir instruments de creixement, i sobretot una funció «hermeneuta» per a ajudar a interpretar i rellegir la vida des de Jesús i l'Evangelí.³⁷

Han sorgit multitud de tècniques per a personalitzar l'acompanyament de les persones. Viviane Launer defineix el *coaching*³⁸ com la tècnica que cerca desenvolupar el potencial de les persones per aconseguir canvis coherents i profunds. Es desprèn d'aquesta definició que el *coaching* treballa amb el potencial de les persones, amb la seva energia, amb la seva font de motivació i creixement. L'espiritualitat és una font d'energia interior que mou les persones a aconseguir grans reptes.

El *coach* és el que actua com a «despertador». És l'acompanyant que ajuda l'acompanyat a desaprendre i el duu a una

³⁶ Cf. Consultat en els apunts de classe de Catequesi de Joves a l'Institut Catequístic San Pío X, pel professor Jesús Sastre, *Pastoral personalitzada*.

³⁷ Cf. ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE CATEQUETAS, *Hacia un nuevo paradigma de la iniciación cristiana hoy*, PPC, Madrid, 2009, 59-60.

³⁸ Cf. V. LAUNER, *Coaching, un camino hacia nuestros éxitos*, Pirámide, Barcelona, 2007.

nova visió del que viu, li obre els ulls a una nova revelació, desperta la seva consciència i l'obre al nou i immens. El *coach* llança la persona que s'obri a les preguntes bàsiques de la seva pròpia existència.³⁹

4.6. Una pastoral que aculli la vida com a «do»

Una pastoral missionera fa despertar una resposta generosa al do de Déu, que sempre precedeix gratuïtament. Tots els éssers humans hem rebut el do de l'existència, encara que cadascú aculli aquest do de manera distinta.

L'antropologia cristiana fa un paper decisiu en la superació de les barreres que impedeixen «ser do», la principal és la superació de l'ego.⁴⁰ Comprendre la vida com a do implica ser conscient que el fi essencial de viure consisteix a donar el que un hom és, només així s'enriqueix la realitat i es continua amb el procés creatiu del món, perquè no existim tots sols, hi són els altres, l'altre és alteritat que es dona, també en do; tots «som do».⁴¹

«Som do i estam fets per al do. Partim de la tesi que sols en aquest moviment d'exteriorització rau la felicitat. És lliure la persona que pot donar el que és en el seu interior, la que pot expressar en el món la seva riquesa i creativitat interior. És feliç la persona que dona el que és i observa que, gràcies a aquest do lliurement donat, millora ostensiblement el món que l'envolta.»⁴²

En el pla teològic passa el mateix. Déu es dona en nosaltres, «som el donar-se de Déu en nosaltres». Aconseguint assolir

³⁹ Cf. *Ibidem*, 28-29.

⁴⁰ TORRALBA, F., *La lógica del don*, Khaf, Madrid, 2012, 7

⁴¹ BENET XVI, *Caritas in veritate. Carta encíclica sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad* (29 juny 2009), 68

⁴² TORRALBA, F., *La lógica del don*, Khaf, Madrid, 2012, 6

Déu donant-nos en el seu fet de donar-se. És un doble moviment: percebem el que som (moviment cap a dins) per llavors donar-nos en virtut de la imatge de Déu que som (moviment cap a fora).⁴³

4.7. Una pastoral amb un llenguatge diferent

La necessitat de canviar el llenguatge actual de l'Església i respondre millor a la salvació cristiana és una de las tasques més urgents que ha de realitzar la pastoral missionera.

«És propi de tot el Poble de Déu, però principalment dels pastors i dels teòlegs, auscultar, discernir i interpretar, amb l'ajuda de l'Esperit Sant, les múltiples veus del nostre temps i valorar-les a la llum de la paraula divina, a fi que la Veritat revelada pugui ser més ben percebuda, entesa i expressada en forma més adequada» (GS 44).

«La catequesi té necessitat de renovar-se contínuament [...] en la recerca d'un llenguatge adaptat» (CT 17).

«El llenguatge propi de la fe avui es dirigeix a l'home d'avui que, per força, li ha de sortir a camí, des del llenguatge del seu propi món, de la seva pròpia experiència [...] La difícil tasca de la catequesi consisteix justament a fer parlar el llenguatge d'una tradició avui» (CC 145).

Algunes propostes pastorals per procurar un canvi de llenguatge són: recuperar la naturalitat de Jesús: en el vocabulari, en la sintaxi, en els gests, en les formes; jugar amb la imaginació; parlar a la persona d'avui amb les seves inquietuds: demòcrata, madura i igual; amb transparència, credi-

⁴³ Cf. GÓMEZ VILLALBA, I., *Educar la Inteligencia espiritual. Recursos para clase de religión*, Khaf, Madrid, 2014, 40

bilitat i sentit de l'humor.⁴⁴

La societat amaga Déu com quelcom empestat del que és millor no parlar, es relega als àmbits íntims de cada persona. Avui és necessari reivindicar parlar de Déu, avui més que mai fa falta parlar de Déu. Els llenguatges de Déu estan basats en les relacions interpersonals, de l'amistat, de l'amor, i tenen múltiples formulacions, en procedir de les experiències personals profundes, i es manifesten per mitjà d'imatges, símbols, gests, comparances, narracions, records, desitjos, etc.

Heus ací una relació dels llenguatges de Déu:⁴⁵ el llenguatge de la pregària, el llenguatge de la litúrgia, el llenguatge profètic dels gests i de les paraules, el llenguatge de la fraternitat, de l'amistat compartida, el llenguatge de la justícia i la pau, el llenguatge dels gests de solidaritat, el llenguatge de la tolerància i del perdó, el llenguatge de la narració de la nostra pròpia història, el llenguatge de la memòria històrica i viva del que Déu ha fet amb el seu poble, el llenguatge del lament pel dolor viscut, etc.

Els llenguatges de la fe, és a dir, de la relació amb Déu, són molts i variats, educar-hi ajuda a conrear una pastoral missionera, ser conducta d'expressió humana de la relació amb el transcendent, ajuda a mantenir viva l'emoció i donar raons del que viu a l'ésser humà.

Per moltes persones el llenguatge religiós o la nostra forma de parlar de Déu i de la salvació no té sentit i els resulta estrany a les seves categories de llenguatge. Cal partir del supòsit que la realitat última –la realitat de Déu– és indefinible i inaprehensible i només s'hi pot accedir mitjançant aproximacions i símbols (CF 135).

⁴⁴LÓPEZ ROMERO, M. A., «Cómo transmitimos: los lenguajes de la fe», a *Religión y Escuela*, 380-387.

⁴⁵ Cf. ÁVILA BLANCO, A., «Inteligencia emocional y pastoral», a *Misión Joven* núm. 442 (Noviembre 2013) 25-26.

Emilio Alberich parla del llenguatge simbòlic per a treballar la salvació cristiana en la catequesi.⁴⁶ El llenguatge simbòlic és l'únic que tenim per a poder referir-nos al transcendent i espiritual, a l'altre món de realitat.⁴⁷ Moltes vegades existeix la temptació de pensar que el llenguatge simbòlic, metafòric, analògic, parabòlic, com que no parla de coses «físiques» o empíriques, és il·lusori, però no és cert, el llenguatge simbòlic ofereix una veritat metafòrica, té una «vehemència ontològica»⁴⁸ i tot és real amb una realitat distinta de la física, psíquica i estètica. Treballar el llenguatge simbòlic és clau en l'etapa de l'educació en la religió cristiana. Si ens fixam darrerament en els gests, accions i paraules del papa Francesc, comprovarem que utilitza molt aquest recurs.

⁴⁶ Cf. ALBERICH, E., «¿Qué salvación tenemos que anunciar?», a *Catequistas* 207, 5-9.

⁴⁷ Cf. MARDONES, J. M., *Matar a nuestros dioses*, Ed. PPC, Madrid 2005, 211.

⁴⁸ Concepte que s'utilitza per descriure que existeix un altre món, una altra realitat misteriosa, transcendent, que ofereix sentit i fonament a la realitat de l'home i al món visible i palpable.

L'ACOLLIDA I L'ACOMPANYAMENT, FONAMENT DE TOTA ACCIÓ EVANGELITZADORA (1)

Marià Gastalver Martín

La importància de l'acollida

L'acollida és un tema molt recurrent en les converses i reflexions pastorals. Tothom accepta aquesta actitud com a primer pas en tota relació humana, relació que s'anirà enfortint i desenvolupant segons l'objectiu i la necessitat de la trobada. Serà per tant, l'acollida, l'inici de tot un procés de relació. És molt important sentir-nos acollits, no debades és sinònim de ser acceptat, admès, protegit, ben rebut, emparat..., i en definitiva valorat i estimat. Valoració com a experiència positiva, potenciadora, donadora de vida. Tots tenim una necessitat bàsica de valoració, fonamentada no en el que fem sinó en el que som. Aquesta experiència i realitat tan profunda d'acollida i valoració articularà el nostre estar en aquest món.

En aquesta senzilla presentació de la importància d'aquest tema, voldria també afegir la preocupació constant d'una bona acollida com a característica d'una bona i eficaç pràctica pastoral. Fa molts anys que en trobades formatives ha estat un tema recurrent que s'ha intentat reflectir en l'acció pastoral diocesana (2). I curiosament ha estat en aquest moment eclesial que s'ha concretat en el dibuix del nou organigrama pastoral diocesà (3) a través de distints serveis i secretariats que ofereixen la delegació de litúrgia, la delegació d'acció social i caritativa i la delegació de pastoral de la salut (4).

Quan parlem d'acollida, cal recordar que la persona que acull

o també se sent acollida, ho fa amb tota la riquesa i complexitat del seu ser i tarannà. No sols acollim així com som, això vol dir, amb totes les nostres qualitats, els nostres defectes, capacitats i limitacions, sinó també amb la nostra paraula, el nostre cos i el nostre esperit. La paraula és fonamental, paraules que poden ser de benedicció com també de maledicció. Però també acollim amb el nostre cos: el rostre, les mans, el moviment, la proximitat, en definitiva, amb tot el que inclou l'aspecte cinèsic de la persona. Els tècnics de la psicologia de la comunicació ens parlen que la veritat d'un missatge es verifica en la transmissió no verbal (5). Per tant, caldrà tenir esment en tot: paraula i cos. Dins aquesta unitat i globalitat que som, la postura corporal i la proximitat o l'allunyament físic són elements que ens parlen de la qualitat de l'acollida, si aquesta és freda o càlida, correcta però distant, fraterna o d'autèntic compromís.

Un altre factor a tenir en compte és l'espai i el lloc on es realitza l'acollida. Aquest aspecte a vegades se'ns oblida. Hi ha llocs i espais més apropiats i específics on la persona que acollim es podrà sentir com a casa. Per això caldrà tenir cura dels espais que utilitzam. Des de les sales on es duen a terme accions pastorals: reunions, catequesi, xerrades, o treballs de grup; com també el mateix despatx parroquial, lloc on normalment es dona el primer contacte. No cal dir que els petits detalls afavoriran el nostre objectiu: decoració apropiada, flors, oferiment d'un cafè o simplement un seient còmode on descansar o poder esperar. Crec que tots estam d'acord en la importància del tema i que és bàsic per crear bones vinculacions.

Jesús i l'acollida

Una vegada expressada la importància de l'acollida dins les nostres relacions, vull acostar-me a Jesús com a mestre i model d'acollida. Una lectura atenta dels evangelis ens mos-

tra com i de quina manera l'acollida és la base de les moltes i variades vinculacions que Jesús va creant. Trobades i vinculacions que creen i afavoreixen la vida. Com a exemple, recordem-ne algunes: com degué ser l'acollida que feu Jesús a Andreu, encara deixeble de Joan, que va comunicar ple d'emoció al seu germà Simó Pere la sorprenent i inesperada notícia: «Hem trobat el Messies» (Jo 1 35-51). L'autoconvidada de Jesús a casa de Zaqueu, que provocarà un canvi total de vida (Lc 19,5). L'acollida i acceptació d'aquella pecadora que, valenta, es ficà en el dinar del fariseu Simó i entre les llàgrimes i besades li rentà els peus (Lc 7, 36-50) (6). Com també el fet de sentir-se acollit per tantes persones i en concret pels seus estimats amics de Betània: Maria, Marta i Llätzer (Lc 10,38-42). Acollida plena d'amor i amistat.

Podríem continuar desgranant tantes i tantes experiències d'acollida de Jesús amb els marginats, els leprosos, els cecs, els infants, sempre des del respecte, l'escolta, la proximitat, el tacte... Seria bonic fer una lectura pausada de l'Evangelí des de la clau de l'acollida.

L'acollida té a veure amb les diferències

A vegades no reparam la relació entre acollida i diferències. Que són d'importants les diferències! En lloc de ser obstacles en la relació, són potencialitats per a créixer. No debades, el papa Francesc en la salutació de Nadal ens recordava que les diferències són una riquesa, de tal manera que «sense la diversitat el món seria més injust» (7).

És veritat que en un primer moment allò que és diferent ens espanta, ens pot incomodar perquè és distint, desconegut, nou..., a vegades fins i tot ho podem viure com un atac o un menyspreu a allò que és propi i personal. Però si donam una passa més i no ens quedam en aquell primer moment, des-

cobrim que hi ha altres formes, altres maneres, altres punts de vista, altres visions, altres posicionaments, altres propostes..., en definitiva més coses, més elements, més visions, més perspectives. I en tot això hi ha una convidada a sumar, a obrir l'horitzó i així tenir més elements per a créixer. Sumar sempre ens eixampla la vida.

Recordam que acollir el diferent, l'estranger, és un principi bàsic d'un bon israelita i d'un bon seguidor de Jesús. De tal manera que la tradició bíblica està amarada d'aquesta experiència humana i religiosa. Ens ve tot d'una a la memòria la narració d'aquella vivència que té Abraham a les alzines de Mambré, on, creient acollir tres caminants, rebé la visita del mateix Déu, el Déu que el farà pare dels creients (Gn 18,1-15). També el consell de la pràctica de l'hospitalitat com a exercici de l'amor fratern (Rm 19,13) que sant Pau descriu a les comunitats naixents.

L'acollida en la cultura dels pobles llatinoamericans és un element fonamental. La seva gent és propera, delicada, acollidora. Els missioners i missioneres no ens deixen de comentar experiències sorprenents referides sobretot a l'àmbit del menjar i de l'habitatge (8). Moltes vegades he pensat en les grans dificultats que aquests germans i germanes tenen quan venen al nostre país. No sols s'han d'adaptar als nostres costums, sinó que també han de fer un gran esforç en tot el que es refereix al llenguatge i la comunicació. El nostre to de veu a l'hora de parlar sol ser molt més dur i directe que el seu. Crec que han de fer un gran esforç de reestructuració i interpretació per tal de no perdre la identitat pròpia i diluir-se en un context tan distint i de vegades tan poc acollidor.

Dins aquest context no vull deixar d'aconsellar la lectura d'un article del conegut i estimat Juan Martín Velasco que duu com a títol «No olvidéis la hospitalidad» (9), on es demana si la humanitat no estarà retrocedint en la capacitat

d'acollida vers l'estrany, en la pràctica de la mil·lenària tradició de l'hospitalitat.

Caldrà revisar com humanitzam i com vivim les nostres falses pors, sense oblidar mai que el Déu dels cristians, el nostre Salvador, es fa el necessitat i l'estranger, i ens assegura que l'acollim a Ell quan acollim l'altre (Mt 25, 31-46).

L'acollida i la vulnerabilitat

Ser vulnerable és allò que ens fa iguals els uns amb els altres. La vulnerabilitat és un punt en comú del gènere humà. Volem ser déus però som simplement humans, homes i dones amb una naturalesa dèbil i limitada. Som éssers complexos, amb una riquesa estructural inimaginable, però alhora dèbils i vulnerables. Així i tot, Déu va tenir cura de la nostra existència fent-nos semblants a Ell, ens diu el llibre del Gènesi. Som el més gran i a la vegada el més petit. És curiós com basta un bacteri o la picada d'un simple moscard perquè caiguem malalts, i a vegades ben greument.

Ella, la vulnerabilitat, ens pot ajudar a practicar la misericòrdia. *Som malalts que necessitam la medicina de Déu*, ens deia el papa Francesc en l'Any de la misericòrdia (10).

Misericòrdia és la Paraula que defineix més bé els atributs de Déu, misericòrdia, que ve de misèria (debilitat) i *cor-cordis* (cor) tenir un cor solidari amb aquells que passen necessitat.

Aprendre a viure la vulnerabilitat com una potencialitat, com a ocasió perquè es pugui practicar la misericòrdia, la solidaritat, la tendresa, la proximitat, l'ajuda. Així «humanitzar la humanitat practicant la proximitat», com deia Pere Casaldàliga.

Ens podria ajudar repassar la butlla escrita pel papa Francesc amb motiu de l'Any de la misericòrdia (11), de la qual vull remarcar una sèrie de reflexions:

La misericòrdia és la forma més divina d'estimar. Perquè és com el «carnet d'identitat» del nostre Déu que va *unit a la seva fidelitat d'estimar cap a nosaltres*. I la seva fidelitat passa de generació en generació, si no fos així, Déu es negaria a ell mateix, deixaria de ser Ell.

La nostra humanitat està ferida, és una humanitat que duu a sobre profundes ferides i no sap com curar-les, tal vegada perquè creu que són incurables. No sols malalties socials i de persones ferides per la pobresa, per l'exclusió social i per les moltes esclavituds d'aquest tercer mil·lenni, sinó també pel relativisme, que ens vol fer creure que tot és el mateix, que tot és relatiu.

També la malaltia de la fragilitat en la qual vivim ens fa creure que no existeix la possibilitat de rescat, d'una mà que t'ajexqui, d'un braç que et salvi (tan necessari a les «pasteres»), també que et perdoni de veritat i et torni a posar en camí.

Aquest tema de la misericòrdia fa que aquesta experiència personal de l'amor immens i misericordiós que Déu ens té, ens pugui convertir en col·laboradors ardents del desig d'ajudar la persona necessitada.

Caldrà recordar continuament la força de la debilitat que fonamenta la nostra creença en el Déu encarnat que no sols ens convida a la confiança plena, sinó també a viure una espiritualitat des de la fragilitat ja experimentada i comparada per sant Pau en la seva coneguda expressió: «Quan som dèbil, és quan realment som fort» (2 Cor 12,10) i també molt present en els Pares del desert (12).

Agrair la immensitat de possibilitats que tenim de poder acollir contínuament

El gran psicòleg humanista C. Rogers (13) ens va ensenyar aquelles condicions bàsiques en una bona relació d'ajuda: empatia, congruència (ésser un mateix), i acceptació incondicional. Condicions imprescindibles que han servit de base terapèutica en la relació d'ajuda. Elements que descobrim en el mateix Jesús, l'home que passà fent el bé.

Sent que aquesta experiència tan important de l'acollida passa en primer lloc per un mateix.

Aprendre a acollir-nos com acolliríem el millor amic. També hem d'aprendre a acollir el que vivim, les pròpies malalties i limitacions, tant físiques com psíquiques com espirituals. No podem oblidar que tots passam per *noches oscuras*.

L'acceptació és la primera passa, acollir les situacions i realitats que ens venen, esdeveniments que no esperàvem o sí... Això ens recorda el principi de l'acceptació incondicional que abans comentàvem. Acollir un canvi de rector, un nou pla de pastoral, un nou arxiprestat..., acollir un nou grup que apareix a la parròquia de joves o de tercera edat...

També acollir els altres, els diferents: els immigrants, els refugiats, els qui ens posen nerviosos, els qui no pensen com nosaltres. També acollir els diferents ritmes dels altres, els seus temps (això és molt important per a aquells que viuen en comunitat), els seus costums... També el nou temps, la nova Església que no és la d'abans...

La segona passa és posar-hi humor, l'humor és molt terapèutic i positiu. La risoteràpia és una de les tècniques de

creixement personal que aconsellen els especialistes de la salut emocional. El mateix papa Francesc parla de l'alegria i de l'humor com a notes de la santedat en el món actual, juntament amb l'aguant, la paciència i la mansuetud, l'audàcia i el fervor, la comunitat i la pregària, en la seva darre-ra exhortació apostòlica *Gaudete et exsultate* (14). També La pel·lícula *Francisco, hombre de Palabra* acaba amb el consell del papa de riure sempre i demanar aquest do en la pregària, així com ell mateix fa cada dia amb la pregària de sant Tomàs More (15).

Conclusió

M'agradaria acabar aquesta senzilla reflexió amb uns consells que el mateix papa Francesc oferia a tantes i tantes persones que el segueixen com a autèntic líder espiritual. Són consells senzills, coneguts, de fàcil aplicació, que sense dubte afavoreixen i creen allò que fonamenta una bona acollida. Aquests són: somriure, un cristià sempre és alegre. Donar gràcies, malgrat que no ho hakis de fer. Recordar als altres que els estimes. Saludar amb alegria les persones que veus diàriament. Escoltar la història d'un altre, sense prejudicis, amb amor. Aturar-te per ajudar. Estar atent a qui et necessita. Aixecar els ànims a qualcú. Celebrar les qualitats o els èxits d'un altre. Seleccionar el que no utilitzes i regalar-ho a qui ho necessiti. Ajudar a qui ho necessita perquè aquest descansi. Corregir amb amor i no callar per por. Tenir detalls amb els qui estan a prop de tu. Ajudar els altres a superar els obstacles. Telefonar als teus familiars.

Sense dubte aquesta llista està oberta, seria bo que cadascú l'anàs completant per fer de l'acollida una de les característiques que ens fan ésser persones més humanes i a la vegada més divines.

Notes

1. Aquest article es fonamenta en el taller realitzat a les tro-

badas diocesanes d'inici de curs de l'any 2018 sota el títol «Acollir i acompanyar les persones en situació de vulnerabilitat». L'objectiu era aprendre a acollir tothom des d'una visió misericordiosa a partir de les claus que ens donen l'Evangelí i la relació d'ajuda. Donant unes pistes concretes per on poder avançar en l'art de l'escolta i de l'acollida incondicional.

2.Vaig rebre l'ordenació sacerdotal el 15 de maig de 1988 i en els primers anys del meu ministeri la Diòcesi oferia unes trobades formatives el mes de setembre al Santuari de Santa Llúcia de Mancor de la Vall. Record amb molta d'estima que aquest tema es compartia com a preocupació pastoral intentant proposar accions operatives.

3.Cf. *Butlletí Oficial del Bisbat de Mallorca*. Octubre 2018.

4.La Delegació de Litúrgia fa referència als acòlits i lectors, la Delegació de Pastoral de la Salut dedica una atenció especial a les famílies i a les persones que estan passant per una vivència de dol, i la Delegació de Pastoral Caritativa i Social ha creat un secretariat que tingui cura dels emigrants i refugiats.

5.Alemanya. C: *La comunicación humana: una ventana abierta*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2013, Col. Serendipity núm. 169.

6.És molt interessant aquesta narració on descobrim el ritual jueu d'acollida: «He entrat a ca teva, i no m'has donat aigua per als peus; en canvi, ella m'ha banyat els peus amb les llàgrimes i me'ls ha eixugat amb els cabells. No m'has besat; ella en canvi, des que ha entrat, no ha parat de besar-me els peus. No m'has ungit el cap amb oli; en canvi, ella m'ha ungit els peus amb perfum» (v.44b-46)

7.Del discurs a la plaça de St. Pere del dia de Nadal de l'any 2018.

8.No puc deixar de compartir una de les moltes experiències que vaig viure l'estiu de l'any 1995 ajudant les comunitats del Perú on Mallorca Missionera comparteix la missió. Fou l'ofertament de la caseta del mestre del poble de San Felipe

de Contumazá per passar la nit, ell dormiria al ras, mentre jo i el meu company Alejandro Ramos intentàvem dormir sobre uns matalassos de palla en un espai on no hi havia més que els llits, una tauleta i una cadira. Profunda experiència d'acollida generosa.

9.Martín Velasco, J. *¡Ojalà escuchéis su voz!*, PPC, Madrid, 2012, pàg. 144.

10.El Jubileu Extraordinari de l'Any Sant de la Misericòrdia començà el 8 de desembre de 2015, solemnitat de la Immaculada Concepció, i va concloure el 20 de novembre de 2016, solemnitat de Jesucrist, Rei de l'Univers.

11.*Misericordiae Vultus*, Butlla del Jubileu de la Misericòrdia.

12.Convid a la lectura del suggestiu llibre de Mifsud, Tony, SJ: *Una espiritualidad desde la fragilidad*, Mensajero, Bilbao, 2015.

13.Karls Rogers psicòleg estatunidenc, iniciador juntament amb Abraham Maslow de l'enfocament humanista en psicologia. En un estudi realitzat entre psicòlegs estatunidencs i canadencs el 1982 va ésser considerat com el psicoterapeuta més influent de la història, per davant d'Albert Ellis i Sigmund Freud. Tret de Wikipèdia.

14.És la valenta exhortació apostòlica del sant pare Francesc sobre la crida a la santedat en el món actual.

15.Oració atribuïda a sant Tomàs More: «Concediu-me, Senyor, una bona digestió, i també alguna cosa per digerir. Concediu-me la salut del cos, amb el bon humor necessari per a mantenir-la. Donau-me, Senyor, una ànima santa que sàpiga aprofitar el que és bo i pur, perquè no s'espanti davant el pecat, sinó que trobi la manera de posar les coses de nou en ordre. Concediu-me una ànima que no conegui l'avorriment, les murmuracions, els sospirs i els laments i no permeteu que sofreixi excessivament per aquesta cosa tan dominant que s'anomena jo. Donau-me, Senyor, el sentit de l'humor. Concediu-me la gràcia de comprendre les bromes, perquè conegui en la vida una mica d'alegria i pugui comunicar-la als altres. Així sia.»

ACOLLIDA DELS FIDELS QUE DEMANEN ALGUN SAGRAMENT

Pere Oliver Vives

(1Cor 2, 1) Per això, germans, quan vaig venir a vosaltres vos vaig anunciar el disseny de Déu sense cap ostentació d'eloqüència o de saviesa. Mentre era enmig de vosaltres, vaig decidir de no conèixer res més que Jesucrist, i encara crucificat. Havia vingut a trobar-vos feble, temeros i tremolós. Quan vos parlava i vos predicava, no ho feia amb el llenguatge persuasiu propi de la saviesa humana, sinó amb el poder convincent de l'Esperit, perquè la vostra fe no es fonamentà en la saviesa dels homes, sinó en el poder de Déu.

La celebració dels sagraments

La *Sacrosanctum Concilium* convida reiteradament que els fidels puguin tenir una participació plena, conscient i activa en la celebració litúrgica i dels sagraments (SC 14). Fins i tot que el poble cristià pugui entendre-les fàcilment i participar-hi per mitjà d'una celebració plena, activa i comunitària (SC 21). El concili ho té clar, la realitat després de 50 anys no és gens fàcil.

La realitat és que en la celebració dels sagraments, els participants no entenen els ritus i, per tant, la seva participació no deixa de ser merament d'espectadors, freda. I si el prevere fa el que ritualment toca, és un inadaptat o un «carca».

Ens podem trobar amb infinitat de problemes: en un baptisme, els preocupa qui aguanta l'infant, però com poden entendre el simbolisme de l'aigua, del crisma o de l'úter que es la font baptismal d'on neix una nova criatura?

O bé, a les primeres comunions quan després de xx anys, els

fotògrafs o els convidats venen com si es trobassin al mig del carrer o a un local d'esbarjo?

I de les poques nocces que ens queden? El vestit, les flors o el ramell de fills que ja presenten a l'església?

És un problema litúrgic? La litúrgia és la que ha de canviar? Hem de seguir fent uns ritus que gairebé ni el prevere sap viure ni transmetre? On rau el problema vertader? Ens hem de convertir en pallassos litúrgics? És la litúrgia que en té la culpa? Realment la litúrgia ens serveix per a evangelitzar o més aviat està al servei del mateix prevere que improvisa com li sembla bé?

La parròquia: supermercat de sagraments

Tal com tenim plantejada la nostra pastoral, pensam que l'única entrada a l'església és la parròquia, ja que té l'exclusiva dels sagraments... I així com ho tenim plantejat, el que feim es dispensar sagraments. Això ens ve d'enrere, però no hem canviat en res des de molt abans del concili aquesta estructura de funcionament. Tenim les parròquies gairebé com a font de sagraments i no d'evangelització. Dispensam sagraments sense tenir en compte que no estan evangelitzats. Si duim a la memòria ni que sigui per un moment els tres primers segles de com funcionava el catecumenat: Qui podia entrar a formar part de l'Església? Amb quines condicions?... Fa pensar molt, avui en dia.

Atenem una gent que viu una religiositat natural, distant de l'estil de vida que sorgeix de l'Evangelí. Les actituds dels nostres feligresos, en general, d'aquells que reclamen els seus drets sacramentals, són per tradició familiar o s'acosten a la màgia, o bé per aquelles reminiscències de la infantesa o adolescència que els va encetar una fe incipient, el «bonjesuset» de les padrines.

A l'inici de curs un prevere ens contava que quan algú va a la rectoria demanant un sagrament, el que més li importa és que se'n dugui un sí, sempre, i que després puguin dir «quin capellà mes simpàtic». Home, està be, però poc hem evangelitzat ... Què pretenem amb aquest estil... Hem parlat de Jesús? Que almanco en tenguin un bon concepte? I jo em deman: de qui? De la persona del capellà o de Jesucrist?

L'acollida

L'oficina parroquial de cada dia és més important. I sense menysprear ningú, de cada dia es fa més necessari que les persones que ofereixen aquest servei estiguin més ben preparades. I sobretot assabentades del que pot oferir la parròquia a la persona que es té al davant, que ve a demanar un servei i espera no un sí només, sense cap objecció, sinó que l'hi concedeixis al seu dia i hora.

La persona que està a l'oficina és la vertadera porta de la parròquia. No basta «tenir bona intenció». I una ampla disponibilitat a l'agenda.

Avui en dia és molt important l'acollida. I l'acollida personalitzada.

Hauríem de reflexionar molt i treballar molt aquesta acollida. No és un moment per anotar una data. És una oportunitat per poder iniciar una conversa, és una oportunitat! Venen per una data i els oferim l'oportunitat de poder fer un procés de fe. Hem d'aprofitar per poder-los fer un preanunci. Necessiten un kerigma.

Una família, o una parella que ve a demanar el baptisme del seu fill (casats o no); o la primera comunió; confirmació d'adults; fins i tot els que s'han de casar..., en què es diferencien respecte a la fe? Podríem dir que tenen un procés de fe

diferent? En molts casos no es diferencien en res. Tots estan a un mateix nivell.

Tenim diferents itineraris de fe, essent generosos..., específics per a cada sagrament, clar..., els hem de preparar pel sagrament de..., però tots tenen el mateix denominador comú..., partim pràcticament de zero. Es una molt bona ocasió, potser no venen contagiats de manies, tradicions familiars, potser tenen una recta intenció..., l'hem d'aprofitar.

Volem plantejar un canvi d'estratègia i no ser tan dòcils a l'hora de dir sí

Aquest canvi d'estratègia no significa dir no! No vol dir que no vulguem administrar sacraments. No és un problema de no voler...

- Hauríem de mentalitzar a no venir amb presses a demanar els sacraments. No es crema ningú! Pausa, calma..., donau-nos temps!
- El canvi d'estratègia consisteix que ells demanen un sagrament per als seus fills (baptisme, eucaristia) o per a ells mateixos (confirmació, matrimoni) i nosaltres els volem oferir un procés de fe. No es fàcil, però hem de ser astuts.
- Aquella primera visita a l'oficina s'hauria de convertir en una cita per parlar amb el prevere, diaca, o matrimoni, catequista. Que coneix vertaderament el que pot oferir, segons la necessitat. Però sobretot que els escolta, entra en diàleg, els va obrint altres possibilitats. Ells no hi han pensat mai a poder renovar la seva pròpia fe.
- L'acollida no és evangelització, sinó que la prepara. És un moment com en l'entrada d'urgències d'un hospital, saber fer triatge, a quin servei els envii? Tenen una necessitat urgent! Però hi ha ferides/malalties que no

- es curen, que no s'assacien tan fàcilment.
- En una entrevista personal, una o dues, tan llarga com faci falta, un pot veure per on venen, què els podria anar bé, què necessiten, aprofundir un poc aquesta petició inicial, fer-los ganes de..., de Jesucrist? Sí!
 - És una oportunitat per poder anunciar un kerigma: Fets 2,14-41; 3,12-26; 4, 7-12; 10,34-48; 13,16b-43.6; 14,15-18; 17,22b-34... Hem de tenir clar que el que converteix és la predicació de la Paraula de Déu. No altres quimeres. Ni tan sols la meva simpatia.
 - Què podem oferir? Per què no pensar que la parella que demana el baptisme del fill podria fer el curset prematrimonial, potser els podem plantejar que es casin? A la parella que es vol casar, els podem oferir una catequesi d'adults? On es la (re) iniciació cristiana d'adults?. No pensem en carreteres de sortida que van des d'aquí al baptisme, confirmació, eucaristia, sinó en vies de cintura que connecten les carreteres. Apostem per vasos comunicants de processos de fe.

Em sap greu, el punt de partida era la litúrgia. Però vos parl d'evangelització.

Fa uns anys es va posar al mig el llibre de James Mallon, *Una renovación divina*. Vaig un poc per aquí. Per entrar a formar part d'una comunitat, per poder celebrar els sacraments amb vertadera participació activa, fa falta alguna cosa mes. Tenim el producte tan bo, però no el sabem vendre.

Aquelles primeres comunitats cristianes... I ara

Com evangelitzaven les primeres comunitats cristianes? Amb els sacraments? No, directament amb la Paraula de Déu!

Acollint, acompanyant el qui s'interessa, fent-li descobrir

nous horitzons, descobrir i conèixer Jesucrist. Obrint a un procés.

Hem de tenir paciència per conèixer, preocupar-nos per aquella/es persona/es que estan demanant, quin és el seu moment vivencial; sense necessitat d'entrar en intimitats, però el seu moment de vida és punt de partida i possibilitat d'oferta d'obrir-se a Déu o d'aprofundiment de l'experiència espiritual. Déu té una Paraula per a tu! Déu et vol mostrar com t'estima.

Les primeres comunitats cristianes viuen de la set i fam de la Paraula de Déu. Escoltar la predicació. No hi ha sagrament sense Paraula de Déu. Es el primer abans del sagrament. Primer escoltar, després celebrar.

I aquesta escolta de la Paraula ens conduirà que sigui celebrada, per què? Perquè es fa realitat en la seva vida, en la seva història, que es veu il·luminada, feta realitat.

El camí a fer per una pre o evangelització pot ser divers, és igual el sistema, el mètode o el moviment «mismos perros, diferentes collares», però hem de partir de la idea clara que tot ha de conduir a fer comunitat, una comunitat que viu, s'alimenta i celebra la Paraula.

I jo em deman: davant la manca de preveres (tancament de parròquies) hi ha comunitats que no es reuneixen diàriament per celebrar l'Eucaristia. Per què no han de tenir una celebració de la Paraula? Litúrgia de les hores? (vespres) i que sigui una oportunitat de preparació per saber escoltar la Paraula de Déu?

Poder tenir una litúrgia mes casolana, acostada a aquella petita comunitat que manté el foc colgat. Una comunitat que acull aquells novells pares, nuvis que s'obrin a l'amor.... Una comunitat que sempre te viu l'esperit i se sent il·luminada

per la Paraula i que l'obri als altres. I així poder tenir una relació més propera. Que hi hagi gent que demana sagraments, però que s'escalfa entorn de la comunitat reunida, comentant el Déu que els parla. Veient la comunitat adulta com s'estima, com viu, com comparteix, com celebra la seva fe... Potser ens ajudaria a sortir d'un malaltís clericalisme, tant per part d'ordenats com de laics.

La comunitat cristiana necessita viure i reviure el sagrament del baptisme constantment. Des de la senzillesa. Millor amb un prevere al capdavant i sobretot tendint a la celebració eucarística del diumenge, on ens trobam tots, que és la verdadera escola del cristià. Però sense llevar importància ni a la comunitat ni al laïcat. Qui conserva la fe no es el prevere, sinó el poble del qual el prevere forma part.

Unes comunitats més evangelitzades estarien més pendents de l'evangelització, sense tenir por a nous vents de l'Esperit, farien possible que la litúrgia tingués un vertader sentit. On els signes i els símbols fossin vertaderes Paraules de l'amor de Déu al neòfit, catecumen, nuvi/a... Fora por!

Vull defensar que el problema dels nostres dies pot tenir molts orígens i pot ser molt dificultós solucionar-lo, però la solució estic convençut que no passa per una litúrgia personalista del prevere o de la comunitat, i perquè sigui la litúrgia i sols la litúrgia la que pagui *el pato*. En aquest cas sí que puc ser impediment perquè la gràcia arribi plenament al seu destinatari.

La litúrgia no és el principi del camí, és el final, és cap on hem d'arribar. D'ella en surt tot, és la font, però el primer que traspassa la porta no significa que ja estigui preparat per a celebrar.

I per a acabar, un petit incís

En tot moment cal estar oberts a l'acceptació del fracàs, nosaltres som instruments en mans de Déu, no el fi. El fracàs és bo per a purificar, és una convidada a la pròpia conversió, a estar jo i no els altres a l'escolta de la voluntat de Déu a dins la meua vida. El fracàs fa créixer i madurar, no empobreix mai. D'aquell fracàs d'avui, en el futur en puc cantar un tedèum...

«El que veis que està posat sobre l'altar de Déu, ho vàreu veure també anit passada, però encara no heu sentit què és, què significa, de com de gran realitat és signe. El que estau veient és un pa i un calze, que els vostres mateixos ulls vos els fan veure. En canvi, segons la fe en què heu de ser instruïts, el pa és el cos de Crist, el calze és la sang de Crist. Això, dit així breument, potser n'hi ha prou a la vostra fe. Però la fe reclama ser alliçonada. Diu, en efecte, el profeta: Si no creieu, no comprendreu. Ara podeu dir-me: ens vas manar creure, exposa'ns-ho perquè compreguem. Doncs fa falta que en la ment de qualsevol sorgeixi el següent pensament: "Sabem d'on va prendre carn nostre senyor Jesucrist: de la verge Maria. Essent petit, va prendre el pit, es va alimentar, va créixer, va arribar a l'edat adulta, el varen perseguir els jueus, el varen penjar d'una creu, hi va morir i l'en varen despenjar, el varen enterrar, va ressuscitar al tercer dia i, quan va voler, va pujar al cel, portant-hi el seu cos; d'allà ha de venir a judicar els vius i morts, i allí ara seu a la dreta del Pare: com pot aquest pa ser el seu cos i aquest calze, o, millor, el que conté, ser la seva sang?"» (Sant Agustí. Sermó 272).

SANTA TERESA DE JESÚS I ELS NO REGULARS: ELS CASOS DE FRANCISCO DE SALCEDO I GASPARDAZA

Santiago M. Amer

De tothom és sabut que la santa mare Teresa de Jesús, per dur a terme la seva ingent obra fundadora, es valgué de nombroses relacions amb gent molt diversa i en tots els aspectes. El seu epistolari és fonamentalment la font de coneixement de tants de personatges i del caràcter de la relació que hi tingué. Malgrat que se n'hagin perdut multitud de cartes, segurament la major part,¹ sí que en queda un bon gruix com a mostrar de relacions amb tota la societat de l'època.

És des d'aquestes i del mateix conjunt de l'obra teresiana que el grup d'estudi del Carmel Descalç Seglar a Espanya, dirigit per Maria Pilar Vila Griera, doctora en Teologia Espiritual pel Teresianum de Roma, s'ha proposat esbrinar quins foren els primers seglars o no regulars (clergues seculars o diocesans) que reberen el carisma de carmelites en aquestes condicions, és a dir, en el propi ambient familiar, social, professional i ministerial, sense sentir-se cridats a deixar-lo o canviar-lo per un altre.

L'Orde del Carme, trasplantada a Europa durant el segle XIII des dels seus orígens creuats i eremítics a Terra Santa, acabarà configurant-se com un orde mendicant després d'un procés complex en què no faltaran les dificultats canòniques i d'altres tipus derivades de les restriccions conciliars a l'hora

¹ Pensem que les dificultats i la inseguretat de les comunicacions obligaven molt sovint a enviar diverses còpies d'una mateixa carta per vies diferents a fi d'assegurar que n'arribàs qualcuna. Dos segles més tard, el XVIII, el gran mestre de Malta Ramon Despuig es trobava amb el mateix problema. Cf. Andreu Josep Villalonga Vidal; Aina Escobar Sánchez. «La Immaculada i la Seu de Mallorca. Art, música i festa al segle XVIII». A Pere Fullana Puigserver; Mercè Gambús Saiz (coords.). *La Música a la Seu: història, art i devoció*. Col. Seu de Mallorca 17. Publicacions Catedral de Mallorca. Palma, 2017, pàg. 111.

de crear ordes o d'aprovar noves regles. Els primers ermitans s'acolliren eclesialment al patriarca Albert de Jerusalem i la regla que aquest els forní fou, i és encara, la base de la supervivència i de l'expansió per Europa i l'aprovació dels papes Honori III i Eugeni IV i de les successives reformes i fundacions que han augmentat com a noves rames la soca original d'una família fecunda.²

Anàlogament, doncs, als altres ordes mendicants, apareixen i es consoliden al segle XV les rames femenina monàstica i secular, durant el generalat del beat Joan Soreth i amb la seva decisiva i particular empenta, primordialment en l'àmbit de França.³ La reforma començada per Teresa de Jesús en les monges i continuada en els frares amb Joan de la Creu i els altres primers companys començà a rebre oficialment terciaris no regulars a partir d'una butlla del papa Climent VIII del 23 de març de 1594, en què els autoritza a rebre'n de la mateixa manera que els calçats,⁴ per tant, ja no en vida dels iniciadors.

Com hem apuntat al principi, la relació de Teresa de Jesús amb els no religiosos fou molt ampla i profunda. L'epistolari conservat va del seu rei (Felip II de Castella, I d'Aragó i Portugal i senyor de molts de països i nacions arreu del món, un dels monarques més poderosos de tots els temps)⁵ a humils

² Per a una síntesi d'història de l'orde, Pedro Ortega OCD. *Historia del Carmelo Teresiano*⁴. Monte Carmelo. Burgos, 2017.

³ De fet, entraren al nostre país pel Rosselló, al XIII, i arribaren a Mallorca el 1321 de la mà del bisbe Guiu de Terrena, que n'havia estat prior general. La terciària més famosa a Mallorca ha estat Elionor Ortís, que dugué el 1617 la reforma teresiana amb el monestir que acaba de celebrar el IV centenari. Per a l'atzarosa història d'aquesta venerable i la seva fundació, vegeu, Pascual, Aina; Llabrés, Jaume. *El monasterio de Santa Teresa de Jesús de Palma*, Ajuntament de Palma, 1996. La comunitat seglar teresiana ha existit de 1953 a 1984, i novament erigida el 24 de gener de 2015 (Arxiu Provincial de Sant Josep. Barcelona), sempre vinculada a la província teresiana de Sant Josep de Catalunya (i Balears des del 1923), ara unida a la Ibèrica de Santa Teresa de Jesús (Pasqua 2015). La presència teresiana al país remunta a finals del XVI amb Catalina de Crist i altres monges companyes de santa Teresa i el P. Joan de Jesús Roca, poc després.

⁴ Fray Alzinir Francesco Debastiani OCD. *La Promesa y los Votos en la Orden Seglar de los Carmelitas Descalzos*. Ed. Curia Generalizia. Roma 2016, pàg. 5.

⁵ D'estil sensiblement diferent a les altres, alguns especialistes moderns, com Daniel de Pablo Maroto OCD, han apuntat que serien d'altra mà que de la santa. Daniel de Pablo Maroto OCD. Xerrada al convent de *La Santa* (PP. Carmelites Descalços) d'Àvila, 20 d'agost de 2017.

pagesos, pastors i menestrals, passant per cavallers i dames de la més alta aristocràcia, funcionaris més o menys notoris i mercaders més o menys benestants o acomodats. A tots parla i exhorta a cercar la santedat en el seu ambient, a complir la voluntat de Déu, a arribar a la perfecció a què Déu els crida amb senzillesa i alegria.⁶ D'alguns esdevé una espècie d'acompanyant o directora espiritual, ensenyant-los l'oració mental segons la pròpia experiència que plasma en les seves conegudes obres pròpiament dites (el *Llibre de la vida*, les *Fundacions*, i singularment el *Camí de perfecció* i les *Estances*). Especialment amb el seu germà Lorenzo, el funcionari indià que ha aconseguit una posició destacada per aquelles terres i que salvarà algunes de les seves empreses amb donatius generosos. Arribarà a la contemplació amb la seva guia, com ella mateixa testificarà i admirarà.

En la via seglar valorarà molt positivament el matrimoni, la família i les relacions socials. Fins i tot les segones núpcies mereixeran un comentari allunyat de qualsevol rigorisme i d'encoratjament, com en aquesta expressió al mercader Antonio Gaytán en felicitar-lo: «Si V.M. no lo pierde por su culpa será santo» (carta 362).⁷

Els primers col·laboradors que trobà a l'hora de sentir la crida punyent de Déu a reorientar la seva vida, interpretar-la i entendre-la seran un seglar, prevere en la darrera etapa de la seva vida, i un sacerdot secular. Vegem-los amb una mica més de detall.

Francisco de Salcedo

El personatge de Francisco de Salcedo constitueix un cas particular entre els seculars (no regulars) que es relaciona-

⁶ Una de les primeres relacions exhaustives figura a l'aportació «Laïcs autor de la "santa Madre"» de Sœur Marie-Paule Vachez OCD a *Carmel* 3/1979.

⁷ Marino Purroy OCD. «Aportación teresiana a la promoción de los laicos». *Vida espiritual. Revista de divulgación espiritual dirigida por los PP. Carmelitas Descalzos de Colombia* 29/1970.

ren amb la santa mare. Apareix ja al *Llibre de la vida*,⁸ encara que de manera un xic enigmàtica en ésser designat quasi sistemàticament com *el Caballero santo* (sembla que així se'l coneixia popularment a Àvila).⁹ En la correspondència se'n comprovarà la identitat i adquirirà definitivament fesomia pròpia, que concorda en tot amb la primera.¹⁰ Contactà amb la santa perquè era casat amb una parenta seva, Mencía del Águila. Diu a l'autobiografia:

«6. Dijéronme de un clérigo letrado que había en este lugar, que comenzaba el Señor a dar a entender a la gente su bondad y buena vida [es refereix a Gaspar Daza, tractat per tots com a 'maestro' en Teologia.] Yo procuré por medio de un caballero santo que hay en este lugar. Es casado, mas de vida tan ejemplar y virtuosa, y de tanta oración y caridad, que en todo él resplandece su bondad y perfección. Y con mucha razón, porque grande bien ha venido a muchas almas por su medio, por tener tantos talentos, que, aun con no le ayudar su estado, no puede dejar con ellos de obrar. Mucho entendimiento y muy apacible para todos. Su conversación no pesada, tan suave y agraciada, junto con ser recta y santa, que da contento grande a los que trata. Todo lo ordena para gran bien de las almas que conversa, y no parece trae otro estudio sino hacer por todos los que él ve se sufre y contentar a todos.

»7. Pues este bendito y santo hombre, con su industria, me parece fue principio para que mi alma se salvase. Su humildad a mí espántame, que con haber, a lo que creo, poco menos de cuarenta años que tiene oración -no sé si son dos o tres menos-, y lleva toda la vida de perfección, que, a lo que parece, sufre su estado. Porque tiene una mujer tan gran

⁸ V 23,6.7.10; 30, 6: 32,18; 36,18.

⁹ Per testimonis de l'època. Cf. notes 15 i 16.

¹⁰ Cta. 13: 24,12; 52; 60.5; 65;107.1-2: 109,1;117; 136.16; 139.4-6; 162. 20. 29; 171.4.24; 76,15: 180.20; 200, 4: 329.12; 382. 4; 397,8.

sierva de Dios y de tanta caridad, que por ella no se pierde; en fin, como mujer de quien Dios sabía había de ser tan gran siervo suyo, la escogió [valoració del matrimoni]. Estaban deudos suyos casados con parientes míos. Y también con otro harto siervo de Dios, que estaba casado con una prima mía, tenía mucha comunicación.

»10. De esta vez quedé concertada con este caballero santo, para que alguna vez me viniese a ver. Aquí se vio su gran humildad, querer tratar con persona tan ruin como yo. Comenzóme a visitar y a animarme y decirme que no pensase que en un día me había de apartar de todo, que poco a poco lo haría Dios; que en cosas bien livianas había él estado algunos años, que no las había podido acabar consigo. ¡Oh humildad, qué grandes bienes haces adonde estás y a los que se llegan a quien la tiene! Decíame este santo (que a mi parecer con razón le puedo poner este nombre) flaquezas, que a él le parecían que lo eran, con su humildad, para mi remedio; y mirado conforme a su estado, no era falta ni imperfección, y conforme al mío, era grandísima tenerlas. Yo no digo esto [valoració de les obligacions del matrimoni i la vida social] sin propósito, porque parece me alargo en menudencias, e importan tanto para comenzar a aprovechar un alma y sacarla a volar (que aún no tiene plumas, como dicen), que no lo creará nadie, sino quien ha pasado por ello. Y porque espero yo en Dios vuestra merced ha de aprovechar muchas, lo digo aquí, que fue toda mi salud saberme curar y tener humildad y caridad para estar conmigo, y sufrimiento de ver que no en todo me enmendaba. Iba con discreción, poco a poco dando maneras para vencer el demonio. Yo le comencé a tener tan grande amor, que no había para mí mayor descanso que el día que le veía, aunque eran pocos. Cuando tardaba, luego me fatigaba mucho, pareciéndome que por ser tan ruin no me veía.

»11. Como él fue entendiendo mis imperfecciones tan grandes, y aun serían pecados (aunque después que le traté, más enmendada estaba), y como le dije las mercedes que Dios me hacía, para que me diese luz, díjome que no venía lo uno con lo otro, que aquellos regalos eran ya de personas que estaban muy aprovechadas y mortificadas, que no podía dejar de temer mucho, porque le parecía mal espíritu en algunas cosas, aunque no se determinaba, mas que pensase bien todo lo que entendía de mi oración y se lo dijese. Y era el trabajo que yo no sabía poco ni mucho decir lo que era mi oración; porque esta merced de saber entender qué es, y saberlo decir, ha poco que me lo dio Dios.

»18. Con esto fuimos muy consoladas y con que algunas personas santas, que nos solían ser contrarias, estaban ya más aplacadas, y algunas nos ayudaban. Entre ellas era el caballero santo, de quien ya he hecho mención, que, como lo es y le parecía llevaba camino de tanta perfección, por ser todo nuestro fundamento en oración, aunque los medios le parecían muy dificultosos y sin camino, rendía su parecer a que podía ser cosa de Dios, que el mismo señor le debía mover.

[...] y el caballero santo –de quien he hecho mención– hacía en este caso muy mucho, y de todas maneras lo favorecía. Pasó hartos trabajos y persecución, y siempre en todo le tenía por padre y aun ahora le tengo.»

Veurem Francisco de Salcedo fent part de la llarga llista de benefactors que ajudaren la santa mare en tot (en qüestions materials, morals i espirituals), llista que assegura la simpatia envers la persona i l'obra de Teresa de Jesús.

Però, l'hem vist entrar en escena fins i tot abans de la primera fundació de Sant Josep d'Àvila. En el moment decisiu de la prova de l'esperit de la santa mare. La contribució del personatge és decisiva. Ella el té per sant i persona de pregària.

Hi consulta el que difícilment es feia i encara es fa amb un segle. I és ell qui la encamina cap al mestre en Teologia Gaspar Daza, de gran fama com a clergue sanament reformista, conseller, acompanyant i director espiritual a l'Àvila contemporània i que farà un bé decisiu a la nostra santa. Finalment ell mateix facilitarà altres consultes, tan o més decisives, amb membres de la Companyia de Jesús, com sant Francesc de Borja, que certificaran el bon esperit de la santa mare.

A banda de les ajudes des de la primera fundació, apareix a l'epistolari de cada vegada amb més confiança i admiració, sens dubte en qüestions pràctiques.¹¹ I sobretot és proposat sense cap dubte per Teresa com a *referència* de la perfecció en l'estat laical, en qüestions tan importants com la vivència del despreniment i la pobresa i l'administració del patrimoni en aquell estat. Així ho manifesta i refereix al seu germà Lorenzo de qui hem parlat més amunt.¹² Vegem-hi la consideració realista per les relacions socials, el tracte i tot allò que requereix la vida dels laics, sovint allunyada dels models religiosos, sobretot contemplatius.

Teresa el considera como el prototip del «fort» en el camí de la perfecció, i fa notar la diferència amb el seu germà Lorenzo i amb ella mateixa.¹³ Sobretot arran de les tribulacions que li sobrevindran amb motiu d'un enutjós plet a la *Chancillería* de Valladolid. Aquesta sol ésser una de les creus més habituals en l'estat secular i una de les proves per què Déu permet que passin els seus amics, segons la coneguda dita de la mateixa santa. Ella interpreta que Déu vol fer-li tastar quelcom de pobresa *efectiva* a més de l'*afectiva*.¹⁴ Apareix fins i tot a la correspondència l'estimació per una antiga serventa que és vista i presentada com a part de la *família* extensa, segons l'ús tan habitual que ha perviscut en alguns ambients, àd-

¹¹ [Ctes.] S.10 E.13 Lf.10 A.II 56 T.347.

¹² S.158 E.165 L.132 A.I 31 T.6.

¹³ Cf. *Ibidem*.

¹⁴ S.168 E.176 Lf.141 A.I 33 T.9

huc nostres.¹⁵

En enviudar de D^a Mencía del Águila, passa de l'estat laical al sacerdotal (secular, per descomptat), i segueix en tot la relació amb la santa mare i les seves monges com a capellà i confés del primer monestir de Sant Josep d'Àvila. En morir, deixa l'herència, ja minvada,¹⁶ al mateix monestir i és enterrat en una capella, la de Sant Pau, de la seva església. És important ressenyar, com ho feu Julián de Ávila (un altre sacerdot secular, capellà del monestir i plenament vinculat amb Teresa), en una de les primeres biografies de la santa, que Francisco de Salcedo havia passat la joventut en l'estat del matrimoni dedicant-se a estudiar teologia en el convent de Sant Tomàs, de l'Orde de Predicadors a Àvila, cosa que li serví després per a l'ordenació presbiteral quan resta vidu.¹⁷ Cal veure aquí, ultra la identificació amb santa Teresa per l'estima del coneixement de les ciències sagrades, la valoració dels estudis teològics en els seglars, de tanta actualitat en el nostre context eclesial que en reivindica la necessitat i la utilitat al servei de l'Església i de la pròpia formació i santificació.

Sembla també que la bona fama de Salcedo era compartida entre els altres ciutadans d'Àvila, que hi confiaven com a mediador en qüestions delicades d'herències o plets,¹⁸ camp especialment abonat de l'apostolat seglar com a factor de pau i reconciliació, també sens dubte quelcom molt actual.

També la santa en lloà el sacerdocí amb tintes místiques, com consta al capítol 17 de les seves *Relaciones*:

¹⁵ Antònia Sabater. *Els senyors de Palma. Història oral*. Documenta Balear. Palma, 2012.

¹⁶ Rendes per a blat i verdures en algunes finques no gaire grans, pel que sembla (cf. notes 17 i 18).

¹⁷ Julián de Ávila. *Vida de Santa Teresa*, p. 1, cap. 10, pàg. 77-78. Citat per Efrén de la Madre de Dios OCD i Otger Steggink O. Carm. *Tiempo y vida de Santa Teresa*². BAC. Madrid, 1977.

¹⁸ Fernández Valencia, Bartolomé. *Historia de San Vicente y grandezas de Ávila (1676)*. Editat a Fuentes históricas abulenses (Institución Gran Duque de Alba. Ávila 1992, vol. 13, pàg. 148.) i citat per Efrén de la Madre de Dios OCD i Otger Steggink O. Carm. *Tiempo y vida de Santa Teresa*². BAC. Madrid, 1977.

«Una vez poco antes de esto, yendo a comulgar, estando la Forma en el relicario –que aún no se me había dado–, vi una manera de paloma que meneaba las alas con ruido. Turbóme tanto y suspendióme, que con harta fuerza tomé la forma. Esto era todo en San José de Avila. Dábame el Santísimo Sacramento el Padre Francisco de Salcedo. Otro día, oyendo su misa, vi al Señor glorificado en la Hostia. Díjome que le era aceptable su sacrificio.»

Salcedo, per part seva ja capellà, demostrà l'estima que tenia a la santa mare quan a una monja de Medina, María de San Francisco, li digué que primer aniria a saludar, i fins i tot demanar la benedicció, a la mare que al mateix sant Joan Baptista,¹⁹ reconeixement clar del carisma i l'obra de Déu en una persona, a part de la qüestió ministerial.

Per això ens demanam legítimament si el qui morí preveredós dos anys abans de la santa (1580), en compartí el carisma.

Podem dir que, segons el mateix testimoni de Teresa, la seva oració és altíssima. Ella no la posa mai en dubte i l'admira molt i sincerament. Ja es trobaren al principi al parlador del monestir d'origen de la santa, l'Encarnació, compartint la serietat i profunditat de l'oració mental, principi i final de tota perfecció. Cal suposar que degueren mantenir llargs col·loquis espirituals durant la vida, com ho fa entendre l'epistolari, en què la santa manifesta obertament l'enyorança de les seves cartes.

De més a més, col·labora en la primera fundació dels Pares a Duruelo, on neix una sòlida i profunda amistat espiritual amb sant Joan de la Creu.²⁰

¹⁹ *Memorias historiales*. BN. Ms. 13.483. letra R, fol. 56, n. 54 (Ed. Mancho, II, 110). Citat per Efrén de la Madre de Dios OCD i Otger Steggink O. Carm. *Tiempo y vida de Santa Teresa*². BAC. Madrid, 1977.

²⁰ S.10 E.13 Lf.10 A.II 56 T.347; S.163 E.171 Lf.138 A.I 32 T.8.

Tot plegat sembla molt difícil sense compartir el mateix carisma, viscut això sí, des dels diferents estats de matrimoni, viduïtat i sacerdoci secular, successivament.

Gaspar Daza

El cas de Gaspar Daza és distint, com ja hem pogut veure pel que n'hem apuntat amb textos de la santa mateixa. No es tracta d'una vocació tardana, sinó d'un sacerdot de tota la vida, un mestre espiritual sincerament preocupat per la pròpia santificació i l'autèntica reforma de l'Església, com el veien els seus paisans contemporanis.

La santa el valora sobretot com a «lletrat», gran teòleg i bon canonista.

La santa mare en parla i s'hi refereix extensament al *Llibre de la Vida*²¹ i a les cartes, singularment en les dues directament a ell dirigides.²² Aquí constatarem l'impressionant primer contacte que hi estableix a través del «cavaller sant», Francisco de Salcedo. Vençudes les primeres resistències, passa a admirar-la sincerament i estimar-la cordialment.

Teresa hi mantindrà sempre comunicació, encara que no arribarà al grau d'afecte usat amb Salcedo (al cap i a la fi parent polític).

Però hi confiarà especialment en les seves absències de Sant Josep d'Àvila i, com a canonista en les complicadíssimes qüestions jurisdiccionals sobre l'autonomia possible dels Descalços dins l'Orde (Província, Custòdia, Reforma [n'hi havia de precedents i n'hi haurà de subsegüents, p.ex. a Itàlia²³], etc.), o la separació que finalment s'esdevingué. Així

²¹*Libro de la Vida*. 24, 6-17 i *passim*.

²² Cta. 6 i 352.

²³ Pedro Ortega, o.c.

ho comunica la mare mateixa al P. Jerónimo Gracián, en qui tant confiava.²⁴

N'aprecià també en gran manera la predicació, igualment que amb altres lletrats, teòlegs i versats en ciències eclesiàstiques de diversos ordes religiosos i seculars.

Pel que hem exposat sí que sembla que podem dir que comprengué molt bé el carisma, quan Teresa hi confià en tan delicades qüestions per la supervivència d'aquest.

Com hem dit, visqué profundament el seu sacerdoci com a vocació primerenca i s'hi identificà també en el sentit encara profundament estamental de la societat de la primera Edat Moderna. No deixa d'ésser significatiu que aspiràs a una canongia, com sabem per una carta de la santa a D. Álvaro de Mendoza, bisbe d'Àvila i gran protector i amic, quan havia estat nomenat per la seu de Palència i es disposava a traslladar-s'hi. Les relacions amb la família d'aquest, i singularment amb la seva germana María, són significatives de la relació amb els braços²⁵ o estaments privilegiats. La santa arriba a recomanar a aquesta la llibertat d'esperit com a passa cap a la santedat superant prejudicis d'aquells ambients. Reproduïm els fragments al·lusius de la carta susdita.²⁶

«Al ilustrísimo señor y reverendísimo don Alvaro de Mendoza, obispo de Avila, mi señor, en Olmedo. [...]

»En el negocio del maestro Daza no sé qué diga, que tanto quisiera que vuestra señoría hiciera algo por él, porque veo lo que vuestra señoría le debe de voluntad, que, aunque no

²⁴ Cta. 238. Al P. Gracián.

²⁵ Així eren anomenats en la nostra llengua, imatge prou clara del concepte organicista de la societat com un cos, el cap del qual és el rei. Cf. Santiago M. Amer. «“En major benefici de la Christiandat. Per a la conservació y augment de nostra santa fee cathòlica”». Sobre la proposició reial de Felip I (II de Castella) a les Corts Generals de la Corona d'Aragó (1585)». *Comunicació CETEM* 2016, 55.

²⁶ Cta. 206, al bisbe Álvaro de Mendoza.

fuera después nada, me holgara. Esta dice tiene tanta que, si entendiese que da a vuestra señoría pesadumbre suplicar le haga mercedes, no por eso le dejaría de servir, sino que procuraría no decir jamás a vuestra señoría que le hiciese mercedes. Como tiene esta voluntad tan grande y ve que vuestra señoría las hace a otros y ha hecho, un poco lo siente, pareciéndole poca dicha suya.

8. En lo de la canonjía, él escribe a vuestra señoría lo que hay. Con estar cierto que si alguna cosa vacare antes que vuestra señoría se vaya le hará mercedes, queda contento; y el que a mí me daría esto es porque creo a Dios y al mundo parecería bien, y verdaderamente vuestra señoría se lo debe. Plega a Dios haya algo, por qué deje vuestra señoría contentos a todos, que aunque sea menos que canonjía lo tomará, a mi parecer. En fin, no tienen todos el amor tan desnudo a vuestra señoría como las descalzas...».

Pensam que es tracta d'un detall d'homenatge semblant als que ara es tenen o es fan, singularment en els canvis d'episcopat, i que no hi hem de veure necessàriament la mentalitat de promoció estamental, encara que hi anàs aparellada en el sistema beneficional en estat pur, o qualque mena de «carrerisme».

No obstant això, sí que contrasta en aquest darrer punt amb un altre gran testimoni contemporani de santedat, el mestre Joan d'Àvila, sant canonitzat ja i proclamat doctor de l'Església, el qual feu vot de no romandre a la mateixa ciutat (vocació d'itinerància missionera i apostòlica, sens dubte no compartida pel mestre Daza, tan lligat a l'ambient avilenc) i de rebutjar prebendes i dignitats eclesiàstiques, segons la biografia que d'ell escrigué un dels altres grans d'aquell segle d'or, el servent de Déu i fill de sant Domènec fra Lluís de Granada.²⁷

²⁷ Fray Luis de Granada OP. *Vida del Padre Maestro Juan de Ávila y las partes que ha de tener un predicador*

Podem pensar, en resum, que sant Joan d'Àvila pogué aproximar-se més al que coneixem com a prevere missioner *Fidei Donum* des de l'encíclica homònima de Pius XII (1957) i Daza seria el diocesà estricte, al servei de l'Església particular per la qual i per a la qual fou ordenat des del carisma de mestre espiritual, confés savi, prudent i experimentat, i la ciència de canonista competent i reputat, enriquit pel contacte íntim amb el carisma d'una gran família de l'Església universal: el Carmel concretat en la seva reforma teresiana.

**LA DIRECCIÓN ESPIRITUAL
EN SAN FRANCISCO DE SALES.
FILOTEA. INTRODUCCIÓN A LA VIDA DEVOTA**

Emilio Ramos Carrique

Introducción

La obra de san Francisco de Sales *Filotea* es un manual sobre el itinerario espiritual de la vida cristiana. Vemos que, para San Francisco de Sales, la vida espiritual coincide con la vida, se trata de cristianizar la vida, pero no puede ser llevada sobre la marcha, a lo que salga, sino que debe haber una dirección. Y si entendemos la palabra dirección en su sentido original, a saber, un conjunto de puntos orientados en una misma recta y en un mismo sentido, entonces debemos aceptar que la dirección espiritual, es decir, de la vida cristiana, sea según el espíritu y orientada en un mismo sentido: ordenar todo el ser personal a la plena realización del ser hombre: ser imagen y semejanza de Dios, según Gn 1,1. O dicho con otras palabras, ser imitadores de Cristo.

Pero en este ordenamiento nos encontramos con un problema, que la percepción subjetiva del hombre desvirtúa la realidad y entonces se toman decisiones erróneas, además del pecado original que hace que la creación entera, y el hombre en particular, esté con una libertad limitada y falible. En este momento se hace imprescindible la presencia del director espiritual.

Podemos extraer de la *Introducción a la Vida Devota* de san Francisco de Sales unas claves, por una parte, para una buena dirección espiritual, y por otra parte, para un buen itinerario espiritual. Aunque S. Francisco no define ni una cosa ni otra, hay que deducir, como dice Bernard, que es mejor,

porque al definir cerramos el campo de la experiencia espiritual, en cambio al describir, dejamos siempre los campos abiertos a nuevas intervenciones de Dios en el alma.¹ Experiencias, por otra parte tratadas como espirituales, es decir, como «adjetivos existenciales»;² y tratándose de dirección espiritual, debemos afrontarla como dirección de la experiencia vivida teológica, del hombre en relación a Dios.

Cabe aquí dar la definición de devoción que el santo da: «La devoción es un tipo de vivacidad y agilidad por medio de la cual, la caridad actúa en nosotros o, si queremos, nosotros actuamos por medio suyo, con prontitud y afecto.»³

1. La premisa

San Francisco de Sales comienza la obra con un título elocuente: *Filotea*, quien ama a Dios. Es la condición primera para un camino espiritual, amar a Dios o querer amar a Dios. Es cierto que no podríamos amar a Dios, si el Señor no nos hubiera amado antes. Pero también es igual de cierto que en el camino del amor debe haber un aprendizaje que requiere, como cualquier aprendizaje, una motivación: el amor de Dios; un deseo: corresponderle a ese amor; una finalidad: llegar a amar a Dios; una voluntad: ponerlo en práctica; y unos medios: la gracia, las mediaciones, la constancia, la perseverancia, los maestros espirituales (el Espíritu Santo y los hombres que lo vehiculan –directores espirituales–).

Sin un deseo de amor a Dios, no se puede avanzar en la vida espiritual.

Por esto mismo, la *Filotea* comienza con una plegaria, que nos sitúa en la perspectiva fundamental de la dirección espiritual: la gloria del Señor Jesús y la santa inspiración para

¹ Cfr. Bernard. p. 106-107.

² *Ibid.* P. 105.

³ San Francisco de Sales. *Filotea*. P. 23.

seguirlo todos los hombres (que lean esta obra). «¡VIVA JESÚS, VIVA JESÚS! Sí, Señor Jesús, vive y reina en nuestros corazones por los siglos de los siglos.»⁴

2. La dirección espiritual: el director

En el prefacio, San Francisco de Sales comienza dándonos las claves del director espiritual, cosa que tratará más detenidamente en el cap. IV de la primera parte.

El director espiritual debe ser devoto, porque asumir la guía de las almas es una tarea muy comprometedora de gran responsabilidad.

El director espiritual puede ser desde un obispo hasta un cristiano fiel y devoto. Teniendo en cuenta que «se espera del obispo guiar las almas a la perfección. Su tiempo no puede ser mejor empleado que así».⁵ Podemos deducir, dado que el sacerdote es el ayudante en el ministerio episcopal, que también debería ser su mejor tiempo empleado el de la dirección espiritual.

Continúa san Francisco constatando la fidelidad a este ministerio de los antiguos obispos y los padres de la Iglesia: la guía personal de muchas almas.

Hasta los directores espirituales necesitan de un buen director espiritual. La dirección espiritual convirtió a San Bernardo de una postura rígida en su dirección, motivada por su «exagerado» celo, que siendo virtud, en el caso específico de sus discípulos era un obstáculo, en un hombre cordial y acogedor que corregía con caridad.⁶

⁴ Cfr. San Fco. De Sales. *Filotea*. P. 11.

⁵ *Ibid.* P. 18.

⁶ *Ibid.* P. 125.

La dirección espiritual es una dirección personal que conlleva una gran fatiga, que halla su consuelo en contentarse cuando hay mucho trabajo, como los vendimiadores que se alegran cuando la cosecha es abundante, aunque comporte trabajar sobrecargados.

La dirección espiritual es una fatiga que relaja y da vida al corazón. El amor natural nos hace más ágiles con el peso de la carga.

«Será aún menos pesado para un corazón paterno tomar cura de un alma encontrada en su propio camino y deseosa de perfección, llevarla teniéndola en su regazo, como hace una madre con el propio hijo. Solo un corazón paternal puede actuar de este modo.»⁷

Lo que importa en el director espiritual no es ya que sea devoto, sino que tenga el deseo de serlo. Al igual que afirma Sta. Teresa de Jesús sobre el director espiritual: que sea letrado y santo, de lo primero, sin excusa, de lo segundo, al menos que tenga la intención de serlo. En ese deseo de devoción, de santidad, se encuentra el coraje para avanzar en la propia vida y ayudar a las almas, que se confían a nuestra guía, a avanzar.

Para hacer dirección espiritual hay que poner en nuestra boca las palabras doradas que nuestros oídos han oído, las palabras doradas del amor de Dios, dejar que Dios espose a nuestra alma y sea Él quien hable en nuestro corazón. Ser muy conscientes de que las palabras que diremos sean las que nos inspire el Espíritu Santo.

2.1. La dirección espiritual, ministerio de la Iglesia

El director espiritual no debe ser un «llanero solitario», sino actuar siempre como hijo de la Iglesia, en comunión con la

⁷ Ibid. P. 19.

Iglesia. Podríamos decir, en lenguaje coloquial, que la Trinidad está representada en Cristo, Cristo está representado en la Iglesia, y la Iglesia está representada en el director espiritual. Con lo que, cuando el director escucha, es toda la Iglesia, Cristo, nuestro Señor y la Stma. Trinidad quienes escuchan; y cuando el director habla es idéntico. Como siempre en las cosas de Dios, el ministerio y su responsabilidad supera ampliamente, infinitamente, al ministro. Por lo que no se puede hacer, sería desastroso, una dirección espiritual sin la ayuda específica de la gracia.

Pero no pensemos que este ministerio eclesial es de tiempos remotos. Como afirma Benedicto XVI, hoy más que nunca tenemos necesidad de que se haga conocer la verdad. «La ausencia de Dios es peor que la miseria material porque deja al hombre solo con su lamento».

El capítulo IV de la primera parte está dedicado a la necesidad de un director espiritual para comenzar y progresar en la devoción. San Francisco inicia el tema citando a Tobías: «Ves tranquilo y busca a alguien que te haga de guía.»⁸

La recomendación de las recomendaciones es encontrar un hombre capaz y fiel, que sea tu guía y que te acompañe. En cualquier cosa que busques, encontrarás con certeza la voluntad de Dios solo sobre el camino de una humilde obediencia, tanto más si es a ejemplo de los santos de la historia. Pero para evitar caer en exageraciones o en una búsqueda de lo que a mí me place más en la vivencia espiritual, se necesita al guía espiritual. Para garantizar la perfecta sumisión a Dios, muchas almas ponen su voluntad bajo la dirección de sus siervos. El amigo fiel es aquel que dirige nuestras acciones con sus exhortaciones, consejos y ejemplo. Será un tesoro de sabiduría que nos desvelará los engaños del enemigo.

⁸ *Ibid.* P. 28.

Dios prefiere la obediencia a la penitencia.

Para encontrar un buen guía espiritual, hay que «pedírselo a Dios, con grande insistencia y Él proveerá uno según tu corazón».

Dios te hablará a través de aquel hombre, poniéndole en su corazón y en su boca aquello que te será útil. De otra forma vuelve san Francisco de Sales al prefacio, la característica primordial del director espiritual es que sea dócil al Espíritu Santo.

2.2. Qué se espera en el director espiritual.

Que sea rico en caridad, en ciencia y en prudencia, piadoso-espiritual, fiel y con temor de Dios.

El director espiritual debe aconsejar siempre sobre las inspiraciones que Dios manda, examinando si son verdaderas o falsas. Si el alma obedece con humildad a quien la conduce, le será imposible al enemigo engañarla con falsas inspiraciones.⁹

El director espiritual es el médico del alma y debe aconsejar sobre el remedio al mal que pueda sufrir el alma, y después dejar que sea la propia alma quien tome el remedio y procure su propia curación. Tanto en la confesión como en la guía espiritual, el médico no supe el remedio.

Según la *Filotea*, el director espiritual debe decidir, según la disposición del alma y su circunstancia, sobre la comunión diaria o no, para mayor bien de la persona, después de haber examinado el estado interior de cada uno en particular.¹⁰

El director espiritual debe tener la capacidad de valorar la

⁹ Ibid. P. 106-107.

¹⁰ Ibid. P. 112-113.

calidad del alma, capacidad de dar un juicio global sobre la conciencia. El discernimiento es más fácil si el director espiritual y el dirigido están dotados de limpieza de alma. Pues el alma pura juzga las mociones interiores en virtud de una cierta connaturalidad.¹¹

El director espiritual debe emitir un juicio, con humildad y santidad, sobre lo que sea oportuno para el progreso espiritual de todos los que ponen su alma bajo la responsabilidad de nuestra guía. Sin embargo, hasta el director espiritual debe ser humilde en esta guía, porque pensar saber lo que no se sabe es estupidez y vanidad.

La dirección espiritual «cuando lo requiere la caridad, necesita dar al prójimo, con franqueza y dulzura al mismo tiempo, no solo cuanto le es útil para su instrucción, también lo que le da alegría. La humildad esconde y cubre la virtud para conservarla, la deja ver cuando lo exige la caridad».¹²

El director espiritual debe ser como un ángel, tener cura y diligencia de la salvación de las almas encomendadas a él, pero sin ansia, ni preocupación desesperante. Es necesario evitar el tono de la corrección, conducir al alma con dulzura y suavidad. La dirección espiritual es un ministerio, por tanto un deber evangélico, y como tal debe ser llevado a la práctica, con suavidad y amabilidad en el proponer alguna buena sugerencia. Proceder en modo de inspiración, como quien lleva maravillas y tiene la fuerza de una invitación irresistible para los corazones.¹³ El acompañamiento debe ser con serenidad y con paz de espíritu, y con una gran habilidad.

El director espiritual, finalmente, debe discernir los espíritus y las mociones y consolaciones espirituales y sensibles, con-

¹¹ BERNARD. *Teología espiritual*. P. 449.

¹² *Ibíd.* P. 141.

¹³ *Ibíd.* P. 211.

frontando las tales con la docilidad y la disponibilidad a la obediencia, con la coherencia a la santidad y a la virtud, con la ausencia de un corazón vicioso, con el deseo que provocan y en definitiva por los frutos que dan. Pero entendidos estos como frutos del Espíritu, es decir, evangélicos, y no cualquier otro tipo de frutos, por muy elocuentes que nos pudieran parecer.¹⁴

Pero aún está sin resolver una cuestión, ¿cómo se aprende a ser un buen director espiritual? Lo primero es desear llevar una vida devota, lo segundo encontrar un buen director espiritual y lo tercero es dar. Porque como dice san Agustín, «dar enseña a recibir», enseñar es la base para aprender.¹⁵

3. La dirección espiritual: el itinerario

Toda la obra es un itinerario, o mejor dicho un itinerario lleno de itinerarios. Porque si bien se contempla el itinerario general de la vida cristiana en su totalidad, se abarca también en sus partes. Itinerarios de la meditación, de la virtud, etc. Son formas y propuestas que se deben individualizar según la condición y el estado de la persona, acompañadas siempre del director espiritual.

Como itinerario general, se parte del título: *Filotea*. Quien ama a Dios. O quien quiere amar a Dios. La base es primero de todo desear amar a Dios.

Estructura la obra en cinco partes:

Transformar el simple deseo en una firme resolución, abandono del pecado y entrar en comunión con el Salvador, en su amor.

¹⁴ *Ibíd.* P. 291-297.

¹⁵ *Ibíd.* P. 19.

Para avanzar más rápidamente, dos medios de unión al Señor: los sacramentos y la oración.

Ejercitarse en las virtudes, sobre todo las más particularmente eficientes en su progreso.

Conducir el alma a descubrir los posibles engaños del enemigo.

Guiar un poco aparte el alma para recuperar las energías y conquistar terreno, avanzando en la vida devota.¹⁶

3.1. El camino

Desglosando un poco vemos un camino que parte de la vía purgativa, pasando por la vía iluminativa y llegando a la vía unitiva.

Concentrarse en la conversión, purificación interior. Iniciar-se en una buena confesión general, para purificarse del pecado mortal y después del afecto mismo al pecado.

Alimentar la llama por los sacramentos, sobre todo confesión y eucaristía; y la santa oración, con creatividad, según cada familia o estado de vida.

Afrontar las ocupaciones con atención, pero sin precipitación y sin prisas excesivas.

Desarrollar progresivamente la virtud con dulzura hacia los demás y hacia nosotros mismos.

Ser humildes, reconocer las propias capacidades humanas y, también, la incapacidad de autosalvación y consiguiente ne-

¹⁶ *Ibíd.* Pp. 17-18.

cesidad de Dios para salvarnos. Es imprescindible la humildad para calmar la ambición y tener una ascética del tiempo.

Recorrer un itinerario: meditación, examen de conciencia, obras buenas, y confesión frecuente. No existen fórmulas mágicas.

3.2. La obediencia a la caridad

Es importante que la caridad se viva siempre según el estado:

* A los casados, amor recíproco. Amor santo, sacro, divino. Los efectos son: iniciación en el amor, fidelidad, gozar de los hijos.

* A los maridos: tened un amor tierno, constante, profundo por vuestras mujeres. Que la debilidad de la mujer no cause desprecio.

* A las mujeres: amad a vuestros maridos con ternura y cordialidad.

3.3. La Vida Interior

En el capítulo XX de la Primera parte se propone una promesa para imprimir en el alma el propósito de servir a Dios. Después de renunciar al pecado y recordar el gran don recibido en el Bautismo: el ser hijos de Dios, manifiesta el deseo y el querer (con la determinación de la voluntad) de «convertirme a Dios bueno y piadoso; deseo, propongo escojo y decido irrevocablemente de servirlo y amarlo ahora y por toda la eternidad».¹⁷ A tal fin se consagra mi espíritu con todas sus facultades, mi alma con todas sus potencias, mi corazón con todos sus afectos y mi cuerpo con todos sus sentidos. Se trata de vivir en Jesús.

Se debe reformar la persona desde el interior, no desde el exterior. Si Jesús vive en nuestro corazón, entonces vivirá en

¹⁷ Ibid. P. 62.

toda nuestra conducta.

Buscar la voluntad de Dios en la vida cotidiana y concreta.
Ahí darle todo a Dios.

El significado de las pequeñas cosas.

3.4. La meditación

Me detengo un poco en el tratamiento que le da a la meditación, haciéndola asumible para todo cristiano, en cualquiera que sea su estado. Y por otra parte, por no hacer de la meditación el único camino de oración, como en nuestros días parece ser. «La oración ilumina el intelecto, con la claridad de la luz de Dios y caldea el corazón con el calor del amor celeste.»¹⁸ La oración puede ser mental: meditación; verbal, sacramental; diaria; el rosario; jaculatoria; examen de conciencia.

El esquema de la meditación, por ser sencillo, es muy válido:

1. Preparación.

A) Ponerse en la presencia de Dios.

Toma de conciencia de la omnipresencia de Dios.

Pensar que Dios está presente en tu propio corazón, espíritu.

Pensar que nuestro Salvador ve, en su humanidad, desde el cielo todas las personas de la tierra.

Imaginar a Nuestro Señor, como está cercano a nosotros. En el Sagrario está realmente presente, nos ve y piensa en nosotros.

B) Pedirle su inspiración, invocar su asistencia, ayudándose del Ángel custodio, de los santos y de la Virgen María.

2. Las consideraciones. Ayudado de la imaginación, presenta un misterio

¹⁸ *Ibíd.* P. 71.

y reflexiona para mover los afectos a Dios y a las cosas divinas.

3. Afectos y propósitos. La meditación enriquece la voluntad de buenos movimientos de amor a Dios y al prójimo.

4. La conclusión. 3 acciones: la acción de gracias, la oferta y la súplica, y componer un ramo de devociones.¹⁹

3.5. Los exámenes

Son modos de evaluar, de discernir la situación de la vida espiritual en el concreto del hoy y ahora. Sigue en general tres pasos: ponerse en la presencia de Dios; invocar al Espíritu Santo: luz, claridad y humildad; descubrir que se han hecho progresos y regresos, no vanagloriarse ni abatirse. Sino con la ayuda de la Gracia tomar aliento, animarse para progresar en la vida devota y erradicar los defectos.

El examen se hace de nuestra conciencia siempre, mas puede ser en la confrontación de nuestra alma con Dios, de nuestro estado con nosotros mismos, con el prójimo, sobre los afectos... Cuando se ha acabado, se debe suplicar la fuerza para vivir una fidelidad absoluta. E invocar a la Virgen María, a los santos y Ángel custodio, etc., para mayor ayuda en el progreso espiritual.²⁰

Conclusión

San Francisco de Sales enmarca todo el progreso de la vida espiritual en una relación fundamental de dirección espiritual. Pero esta no se plantea meramente como una relación de discipulado, y menos como una relación de ayuda y/o autoayuda, de terapia. Sino que la dirección espiritual es una relación que viene vivida como sacramento de la relación ha-

¹⁹ Ibid. Cap. IX-XX de la 1ª parte y Cap. I-VIII de la 2ª parte.

²⁰ Ibid. Cap. III-VIII de la 5ª parte.

cia Dios Padre, como filiación; se vivencia como fraternidad con Cristo, el Dios Hijo, Hermano mayor (del hermano mayor al hermano pequeño); conduce a la relación eterna intratrinitaria con el Espíritu Santo, que nos hace ver la verdad, como Maestro divino interior. Esta cercanía a la Trinidad asegura el aspecto de intimidad y de secreto que solo se manifiesta en ese ámbito de gratuidad: la libre apertura de una alma a otra alma, de una persona a otra persona para que ambas lleguen a Dios.

Maurizio Costa, además de los elementos positivos anteriormente citados, de llamar al director espiritual «padre espiritual», añade los siguientes: se trata de actuar en una relación de ayuda, en la que las personas son desiguales, hay una relación pedagógica, basada en la atmosfera de amor y confianza.²¹ El mismo san Francisco de Sales no duda en utilizar como sinónimos estas dos expresiones, dirección y paternidad espirituales. Y es que la dirección espiritual es más una relación de familia. En cierto modo, en cuanto que el director espiritual presta su persona a Dios Padre, para que el hermano pequeño sea engendrado y/o nacido de nuevo en la fe, es un padre espiritual.

También Bernard introduce el término de padre espiritual para designar al director espiritual y añade que el padre espiritual se debe ejercitar en cierta abstinencia de afecto respecto al hijo espiritual. El director espiritual debe conocer los caminos y conducir al fin de la vida espiritual. Conocer que la vida espiritual ganará una conducta evangélica de humildad, mansedumbre, olvido de sí, etc.

La utilidad del padre espiritual es que ayude a orientar la propia vida porque juzga desde fuera de la persona, con una mayor experiencia y objetividad. Por parte del dirigido se ne-

²¹ Maurizio costa. *Direzione spirituale*. P. 85-87.

cesita obediencia al padre espiritual, que es señal de humildad con la voluntad de Dios.²²

San Francisco de Sales decía que la santidad es para todos, ¡y lo decía en aquel tiempo! Orientarlo a Dios todo. ¿Cómo? Mediante la confesión, la predicación y las lecturas. Estas nos dan la posibilidad de entender cómo es la dirección espiritual, no basta la predicación, debemos aprovechar el momento sacro de la Reconciliación para preparar el terreno de la dirección espiritual. Si la gente no viene al director espiritual, entonces, el director espiritual debe ir donde se encuentra la gente. Solícito como el padre del hijo pródigo, debe salir a su encuentro.

Bibliografía

- FRANCESCO DI SALES. *Filotea. Introduzione alla vita devota*. Paoline. Milano. 2010 .
- COSTA, MAURIZIO. S.I. *Direzione spirituale e discernimento*. Ed. ADP Roma. 2009.
- BERNARD, CHARLES ANDRÉ. *Teología espiritual*. Ed. Sígueme. Salamanca. 2007.

²² BERNARD. *Teología espiritual*. Pp. 449-450.

**SIGNUM AUDIBILE GRATIAE INVISIBILIS.
LA EFICACIA SANTIFICADORA DE LA MÚSICA LITÚRGICA¹**

Diego León Fioravanti

Introducción: Historia, teología y música en diálogo

En este artículo pretendemos profundizar en la consideración de la música y su relación dinámica e interactiva con la teología desde el punto de vista histórico. No podemos dejar de constatar cómo este artículo es consecuencia y fruto de la tesis doctoral defendida en el Pontificio Ateneo de San Anselmo de Roma y dirigida por el P. Jordi-Agustí Piqué. Nuestro estudio se ha centrado en una categoría presupuesta desde los orígenes del canto litúrgico pero muy poco profundizada y con numerosos interrogantes abiertos: su dimensión sacramental.²

Así intentaremos dar respuesta a numerosos interrogantes que se hallan abiertos al respecto. Principalmente los referidos al tema de la gracia en el proceso de santificación del creyente a través de la música litúrgica. Si el fin de la música sacra, según la definición ofrecida por Pío X en el Motu Proprio *Tra le sollecitudini* y recogida también por Pío XII y *Sacro-sanctum Concilium*, es la gloria de Dios y la santificación de los fieles, podemos preguntarnos: ¿cómo santifica la música? ¿Bajo qué condiciones podemos hablar de la dimensión sacramental de la música?

¹ En este artículo, como en nuestra tesis doctoral, utilizamos el término P(p)alabra para señalar, en primer lugar, que es Cristo mismo la Palabra definitiva de Dios a la humanidad en los textos del canto litúrgico tomados principalmente de la Sagrada Escritura. Sin embargo, y teniendo en cuenta que el objeto del presente estudio es la definición, características y consecuencias de la sacramentalidad de la música litúrgica, también hemos examinado la Palabra de Dios cantada bajo el prisma de su significatividad lingüística en cuanto lenguaje humano. Al resultar ambas categorías fundamentales para nuestro estudio, hemos creído conveniente destacarlas desde el principio con el uso simultáneo de la letra *p* en mayúscula y minúscula.

² D. LEÓN, *Signum audibile gratiae invisibilis. Interacción dinámico-estético-sacramental entre la P(p)alabra y el lenguaje musical. Un estudio histórico, teológico y litúrgico sobre la música litúrgica*, Studia Anselmiana 175, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 2018.

Es más, Pío X en el MP antes mencionado afirma que la música litúrgica prepara a recibir los frutos de la gracia que los fieles reciben en los sacramentos.³ Sin embargo, la música ¿aumenta la gracia o solo prepara a ella? Si la música aumenta la gracia, entonces estamos hablando de santificación y del elemento musical como parte necesaria e integral de la liturgia (mnisterialidad de la música en la liturgia); si solo prepara a recibir la santificación, la música será un elemento externo y con una dimensión puramente de ornato. En definitiva, el interrogante que subsiste es de qué tipo de gracia hablamos al referirnos al elemento santificador a través de la música litúrgica. El magisterio pontificio y el pensamiento teológico afirman de forma unánime que la música litúrgica añade eficacia al texto mismo que acompaña y que es Palabra de Dios; ahora bien, podemos preguntarnos, ¿qué tipo de eficacia puede añadir el lenguaje musical a la Palabra divina? ¿Será, tal vez, una eficacia comunicativa en el oyente? En definitiva, ¿cuáles son las características propias de la sacramentalidad de la música litúrgica?

A este respecto queremos analizar las características que posee la música y que a nuestro juicio podrían responder satisfactoriamente a la pregunta anterior: su ser signo sensible que produce la santificación del hombre (SC 7), su ser lenguaje-metalenguaje performativo (unión con la P(p)alabra) y capaz de abrir un segundo nivel de realidad existencial y su ser forma eminente de oración. Al mismo tiempo, propondremos tres características que darán forma a esta dimensión sacramental y que nos permitirán proponer a nuestros contemporáneos una dimensión teológica dotada de emoción empática como fuente de gracia y santificación para el vivir cristiano de hoy.

El estudio de las relaciones recíprocas entre teología y música se encuentra entre las ramas de la teología que más vici-

³ Pío X, Motu Proprio *Inter plurimas pastoralis officii sollicitudine*, ASS 36 (1903) 389 (*Tra le sollicitudini*, 332).

situdes y reacciones han sufrido a lo largo de la historia, con períodos de fructífera colaboración y crecimiento y épocas con nula interacción, alejamiento y separación entre ambas. Si desde los comienzos de la teología patristica hasta la teología monástica y algunos autores escolásticos, el diálogo entre lenguaje teológico y lenguaje musical fue dinámico e interactivo, a partir de los siglos XV-XVI y hasta el siglo XIX se ocasiona una toma de distancia entre teología y música, siguiendo ambas disciplinas caminos divergentes.

Con el Movimiento Litúrgico, que expande su influencia desde la segunda mitad del siglo XIX hasta el Concilio Vaticano II, se produjo la restauración de la música litúrgica y la recomposición de las relaciones entre teología y música. A lo largo del siglo XX la teología volverá a interrogarse por la música y su función en la liturgia a través de una rica reflexión del magisterio pontificio y de la labor de numerosos teólogos. Prueba del interés que el tema musical ha suscitado en su relación con la teología son las numerosas publicaciones al respecto, como también las tesis de licencia y de doctorado que se han elaborado en estos últimos años.

Ha sido J. Piqué quien, con su tesis *Teología y Música* publicada en 2006, ha materializado el tratamiento de la música como argumento teológico, demostrando cómo esta, a través del análisis de diversas composiciones musicales, puede provocar una experiencia que lleva al *affectus*, a las puertas mismas de la resonancia empática del Misterio en el oyente.⁴ Es por ello que la música, lenguaje artístico y performativo por excelencia, puede actuar como (in)comunicador del Misterio, debido a la dimensión que nuestro autor califica de *quasi* sacramental, y que los elementos técnicos musicales son susceptibles de ser analizados teológicamente. Gracias a

⁴ J. PIQUÉ COLLADO, *Teología y música: Una contribución dialéctico-trascendental sobre la sacramentalidad de la percepción estética del Misterio (Agustín, Balthasar, Sequeri; Victoria, Schönberg, Messiaen)*, Serie Teología 132, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006, 386-392.

esta categoría *sacramental*, la música puede suscitar el deslumbramiento y la fascinación del gozo festivo que provoca el encuentro con el Misterio y con Dios. He aquí nuestro punto de partida.

Con este estudio queremos presentar una contribución a la Historia de la Teología, desde el encuentro entre teología y música bajo la temática concreta de la sacramentalidad del canto litúrgico. Hemos trazado un círculo hermenéutico entre la experiencia de Dios en el pasado con la del presente, al intentar comprendernos a nosotros mismos y a nuestro presente a la luz de aquel pasado. De esta manera, la historia entrará en diálogo hermenéutico con el presente y viceversa.⁵ El canto litúrgico: *signum audibile gratiae invisibilis*.

La concepción de la música y del canto litúrgico como un elemento dispuesto por Dios para el diálogo salvífico con el hombre ha sido expresada, salvando las diferencias temporales y culturales, desde los inicios del cristianismo hasta el siglo XXI.

A continuación nos centraremos en tres elementos: los sentidos, la forma y la temporalidad. En base a estos tres conceptos que son, además, desveladores de sentido para el hombre contemporáneo a través de la experiencia, vamos a proponer una relectura sistemática y novedosa de la fundamentación teológica de la sacramentalidad de la música.

Los signos sensibles de los sacramentos son dispuestos por Dios para unirse a la Palabra y producir la gracia sacramental. El canto litúrgico, a pesar de encontrarse en otro nivel

⁵ E. LÓPEZ-TELLO, «Evangelista Vilanova: una prospettiva ermeneutica della Storia della Teologia», *StMon* 48 (2006) 321-323.

(no hablamos del septenario sacramental), goza de una dimensión sacramental puesto que, como afirma la tradición teológica y magisterial de veinte siglos, es un signo sensible (audible) dispuesto por Dios con una finalidad santificadora, en la que la Palabra divina se une al signo sensible con un objetivo sacramental.⁶

El primer principio que hemos de considerar del canto litúrgico es el de ser elemento creado en vistas a la santificación del hombre y perceptible por el sentido auditivo; por este motivo, nos centramos en la impresión audible (signo significativo y significante) del material sonoro que busca la empatía sonora con el creyente, a pesar de la dificultad comprensiva que pueda entrañar el discurso armónico-estético.

La cualidad sacramental de la música litúrgica le viene conferida de su relación con la Palabra. La música en sí misma es un elemento sonoro. Por sí misma no tiene una cualidad sacramental, es la Palabra la que opera la transformación. El elemento acústico sin la Palabra divina es sólo un elemento de la creación de Dios, sonidos que el hombre ha modelado con su ingenio, razón y sensibilidad. La llegada de la Palabra transforma el elemento en signo de salvación, en presencia operante de Dios.

De este modo, a la inefabilidad, inmaterialidad, invisibilidad e intangibilidad de la música, que la hacen metáfora viva y simbólica del Misterio con una altísima capacidad metalingüística, se une la performatividad de la Palabra; con esta unión se conforma una nueva realidad: la P(p)alabra cantada. De esta manera, la Palabra de Dios se manifiesta musicalmente hasta el punto de resultar audible por los oídos y profundamente performante, a través de la vibración sim/

⁶ AGUSTÍN DE HIPONA, *In Iohannis Euangelium Tractatus CXXIV*, 80, 3: ed. R. Willems, CChr.SL 36, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnhout, 1954, 529: «Detrahe uerbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit uerbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam uisibile uerbum».

em-pática que produce en las fibras más íntimas del ser humano, obrando y conformando eficazmente la santificación.⁷ A lo largo de nuestro estudio y en todos los períodos históricos analizados,⁸ han emergido dos características que presentan una similitud del canto litúrgico con la gracia increada y que lo constituyen propiamente en signo sensible de la gracia: la belleza y la delectación.

La belleza de la música tiene su origen en el esplendor original con que Dios selló la creación. De esta manera, la *pulchritudo* de la música permite al hombre acercarse a la Belleza original, Dios, de la que la belleza musical es un reflejo. A partir de la Encarnación podemos hablar de una Belleza divina que ha tomado *forma* encarnándose y se ha hecho visible. Sin embargo, en el canto de la P(p)alabra se aúnan y reúnen, además, la belleza propia del arte junto con la belleza de la revelación y el testimonio de la resurrección de Jesucristo, que constituye el culmen de la *pulchritudo revelationis* y que nos permite hablar de una belleza teológica y no exclusivamente sensible.⁹

De esta belleza teológica del canto litúrgico emergerá otra característica necesaria, la indefectible unión de la belleza con la verdad y el bien (unión entre ética y estética), para superar una posible desviación de la belleza exclusivamente sensible, cerrada en ella misma, autorreferencial y expuesta a desviaciones.

La segunda característica que constituye al signo musical en

⁷ Parafraseando a Eduardo López-Tello en una cita reinterpretativa de San Agustín, podríamos decir: *accedit uerbum ad musicam, et fit sacramentum*. Cf. E. LÓPEZ-TELLO, *La liturgia monastica delle ore. Verso una sacramentalità del verbo visibile*, Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae» «Subsidia» 175, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2015, 71-73.

⁸ D. LEÓN, *Signum audibile gratiae invisibilis*, 58-73, 123-141, 202-251.

⁹ AMBROSIO DE MILÁN, *Explanatio Psalmorum XIII/I*, ps. I, 10, p.48-49. Ambrosio asocia la belleza de la revelación y el testimonio de la resurrección al canto de los salmos, forma lírico-musical por excelencia de la Sagrada Escritura en el contexto de su *Comentario a los Salmos*. Sin embargo, él mismo extiende las características del canto de los salmos a la himnodia. Por este motivo, asociamos también estas dos categorías a toda la P(p)alabra cantada.

signo sensible de la gracia divina es la *delectatio*. La consecuencia más inmediata de la belleza de la música es la sensación de placer que el hombre encuentra en ella. Ambrosio de Milán tiene la intuición genial de colocar la *delectatio* en el centro de la vida virtuosa del hombre.¹⁰ Así la *delectatio* o *gratia delectationis* ha sido querida en el plano original de Dios como incentivo a la virtud. Este placer no es solo de carácter estético, sino también ético y escatológico, puesto que la *delectatio* de la vida futura es el incentivo más grande para la vida virtuosa.¹¹

J. Tinctoris, músico, teórico y teólogo del Renacimiento, une al término *delectatio* el de *cognitio*, con lo que se remarca aún más que no nos estamos refiriendo a un simple placer sensible. Gustar y gozar la música implica al mismo tiempo el conocerla o, por lo menos, el ser capaz de reconocerla. Sin duda, ya que no todos los creyentes tienen amplios conocimientos musicales, para que la *pulchritudo* interactúe con el hombre creando una *naturalis delectatio* que no sea solo sensible, sino también intelectual y espiritual y lo abra al don sobrenatural, el oyente tendrá que ser capaz de conocer o, al menos reconocer, la música.¹²

No es extraño que para compositores como J. de Kerle, G. P. Palestrina, L. Perosi e I. Stravinsky, la unidad compositiva de sus obras haya sido uno de los retos técnicos más importantes. De hecho, I. Stravinsky concibe la labor compositiva como una labor ordenadora del material sonoro, para que el orden prevalezca por encima del caos y como una colaboración en la tarea creadora de Dios. La estructuración unitaria de la composición será necesaria si se quiere que el creyente sea capaz de conocer o reconocer la composición y la *pulchri-*

¹⁰ AMBROSIO DE MILÁN, *Explanatio Psalmorum XII/I*, ps. I, 2, p. 39-40.

¹¹ AMBROSIO DE MILÁN, *Expositio Psalmi CXVIII/I*, II, 33: ed. et tr. L. F. Pizzolato, SAEMO 9, Biblioteca Ambrosiana – Città Nuova, Milano – Roma 1987, 120-123.

¹² D. LEÓN, *Signum audibile gratiae invisibilis*, 149-152.

tudo de la música lo abra a la *gratia delectationis*.

**Forma Verbi, forma revelationis,
forma musical: la P(p)alabra**

La forma constituye la segunda de las características en las que se basa la sacramentalidad del canto y que, al mismo tiempo, es desveladora de sentido para el hombre contemporáneo. De hecho, uno de los temas más controvertidos del arte contemporáneo es la cuestión de la forma. Releer la importancia de la forma musical en la historia del canto litúrgico como plasmación musical de la *forma Verbi* y, en último término, como expresión de la *forma revelationis*, podrá ayudarnos a valorar la forma en sí misma como elemento significativo para el hombre de hoy y, al mismo tiempo, apreciar la importancia decisiva que la Palabra tiene para la música litúrgica. En definitiva y estrictamente hablando, el canto litúrgico no es más que la sonorización vocal de la P(p)alabra de Dios bajo una forma musical concreta, aunque dependiente esta de la *forma Verbi* y de la *forma revelationis*.

Erasmus de Rotterdam en el siglo XVI proponía cómo el sentido original del concepto Palabra (utilizando la palabra latina *Sermo* en vez de *Verbum*) desvelaba el sentido dinámico e interactivo de la revelación de Cristo como Palabra definitiva de Dios al hombre. Es muy interesante tener en cuenta este concepto, puesto que así podremos considerar la música litúrgica como medio para posibilitar una relación dinámica y dialógica entre el creyente y la Palabra.

Por este motivo, no solo el texto ha de ser entendido en su literalidad, sino que el sentido más profundo que la P(p)alabra transmite ha de poder ser asumido dinámico y empáticamente por el que escucha o canta. Esta será la única manera de que el canto litúrgico posibilite el diálogo salvífico divino-humano que está llamado a realizar.

El caso paradigmático de la P(p)alabra divina in-formadora de la estructura compositiva del material sonoro lo hemos encontrado en la *Sinfonía de los Salmos* de I. Stravinsky, modelo de respeto al texto y su sentido, especialmente en el desarrollo del aspecto oracional, plasmado musicalmente, para que el oyente se implique personalmente en el movimiento deprecativo y oracional propuesto por la P(p)alabra cantada. La música un arte-en-el-tiempo y/o la transformación del κρόνος en καιρός.

La tercera característica que fundamenta la sacramentalidad del canto es la dimensión temporal. La música es un arte que se desarrolla en el tiempo al que, al mismo tiempo, supera. La música litúrgica es capaz de trascender la dimensión puramente cronológica de la temporalidad gracias a la acción eficaz de la P(p)alabra, convirtiendo el tiempo en oración, lugar de la gracia en el que experimentar la salvación.

Siendo la música el único arte litúrgico que se desarrolla en el tiempo, será de vital importancia la vertebración en el tiempo de la composición para que la duración temporal que la música necesita para su desarrollo e interacción sensible con el hombre, no sea percibida como caos o dispersión, sino como un tiempo de comunión y gracia.

La sincronía entre tiempo ontológico y tiempo musical supera la dimensión temporal entendida exclusivamente como κρόνος para llegar al tiempo comprendido como καιρός. tiempo no lineal sino circular-espiral, abierto a Dios y a la recepción de su don.

En las obras musicales estudiadas en esta tesis, pero especialmente en las de L. Perosi e I. Stravinsky, destaca la combinación de los principios compositivos de similitud (unido a una concepción del tiempo ontológica) y contraste (con-

cepción psicológica y musical del tiempo); su combinación contribuye a la superación de la dimensión puramente cronológica de una composición.

Santificación, divinización y crecimiento en gracia se desarrollan en el tiempo. La música permite la experimentación del tiempo ontológico como tiempo de gracia. El canto y la música tienen la facultad de *moldear* el *κρῶνος* y convertirlo, a través de la Palabra, en *καιρὸς*, momento de gracia y salvación.

No podemos concluir este apartado sin proponer un aspecto que va unido a la característica temporal del canto y que es importantísimo: su dimensión escatológica.

La belleza que posee la música litúrgica asocia a la comunidad celebrante con la *laus* eterna de los ángeles; la *delectatio* derivada de la belleza del canto de la P(p)alabra constituye una recreación de la vida celestial aquí en la vida terrena. Por este motivo, la música litúrgica asocia a la vida celestial, anticipa la vida futura y, situada en su contexto ritual-celebrativo, tendrá la capacidad de insertar a los creyentes en la presencia del tres veces Santo.

La perspectiva escatológica del canto sitúa al creyente en la totalidad de la economía salvífica, desde los orígenes de la historia de la salvación pero sin olvidar tampoco su vocación de degustación de la gloria y amor definitivos y futuros. Esta visión protológica y escatológica de la P(p)alabra cantada, volviendo la mirada a los principios fundamentales que dan sentido a nuestra fe y a los signos sensibles que hacen presente a Dios en la realidad creada, implica una concepción del pasado protológico no como realidad estática, sino dinámica y operante, capaz de actualizar y transformar el presente eficazmente con el don divino y proyectarlo hacia el futuro escatológico.

La dimensión escatológica del canto nos conduce al último aspecto que la música debe proponer al hombre y mujer de hoy: su dimensión oracional introduciendo al creyente en el hoy de Dios. Tanto en la obra de J. de Kerle como de I. Stravinsky hemos comprobado cómo la P(p)alabra cantada como *prex* y *deprecatio* ofrece un camino espiritual al creyente a través de la oración y del encuentro con Dios.

Eficacia santificadora del Canto Litúrgico y/o la persuasión convincente e implicante de la gracia divina. El canto litúrgico y la música como ***sacramentum efficax gratiae***.

Una vez que hemos propuesto de manera dinámica las tres características sobre los que se fundamenta la sacramentalidad del canto litúrgico, vamos a dar un paso más y sugerir diversas contribuciones a la teología, a la cultura y al arte de manera significativa para la contemporaneidad.

Historia, teología y música: un dialogo necesario y convincente para la Iglesia, el hombre y la cultura contemporánea

El hombre contemporáneo y la cultural actual tienen necesidad de una P(p)alabra e-mocionante, convincente y persuasiva. Sin duda alguna, la belleza del canto litúrgico y de la música, están llamadas a realizar un servicio de diálogo e interacción comunicativa con nuestros contemporáneos que les ayude a re-descubrir experiencias y valores esenciales al ser humano y que, además, pueden ser el comienzo de un camino de fe.

Además de la valorización cultural de la música y el arte contemporáneo que constituyen un reto importante, queremos ir más allá y preguntarnos qué puede aportar el canto litúrgico al mundo de hoy. Sin duda, la experiencia de la música

litúrgica puede hacer redescubrir a la cultura actual, que es fragmentaria, individualista y donde prima la rentabilidad y el beneficio, la necesidad de crear espacios donde compartir la gratuidad, la belleza y el bien, y que además comporten y favorezcan, a través de la experiencia personal, la comunión entre las personas. La unión que se produce por el canto no es la unión de personas individuales en una mixtura indeterminada o en un yo global donde la persona es disuelta en la colectividad. El canto litúrgico crea un espacio de interrelación y comunión entre las personas, aportando cada una su propia personalidad y esencia a los demás; un espacio donde vibran comunitariamente los sentidos y la emoción estética y que puede facilitar, al mismo tiempo, una experiencia de fe. Así, la experiencia del canto litúrgico (canto coral y canto unisónico) puede contribuir al proceso de humanización del hombre contemporáneo, creando unos espacios relacionales y dialógicos de comunión fraterna y de vivencia de la alteridad no como un *infierno*, utilizando la terminología de Jean Paul Sartre, sino como el hermano necesario con el que es preciso entrar en comunión para construir una sociedad más justa, fraterna y humana.

El canto y la música: necesidad contemporánea de un ministerio en favor de la implicación activa de los creyentes

Otra aportación fundamental que se deriva de la sacramentalidad del canto litúrgico es la necesidad de redescubrir la importancia de la música en la liturgia eclesial, y no tanto por una cuestión de estética, sino por su importancia y repercusión para la vida cristiana.¹³

Hoy, más que nunca, hay que volver a proponer la unión entre belleza, verdad y bien, entre ética y estética para que

¹³ Este fue uno de los aspectos que motivaron la rápida intervención de Pío X en la restauración de la música sacra. Cf. Pío X, MP *Tra le sollecitudini*, ASS 36 (1903) 329-331.

el culto cristiano no se convierta en un elemento puramente estético y vacío de significado. La belleza de la música ha de ir unida a la P(p)alabra y hacer propios los fines de la liturgia. De esta manera, se unirán ética y estética, culto cristiano y vida. Hay que recordar que la música ha sido definida como un elemento de comunión no solo con el Ser sino también con el prójimo. La vertiente ética del canto litúrgico, su plasmación en la vida virtuosa del creyente, es irrenunciable. Los propios creyentes han de redescubrir la belleza de la música que los llevará a una unión más profunda con Dios (experiencia santificadora de la gracia) y que al mismo tiempo tendrá su consecuencia práctica en obras de caridad y en un compromiso mayor por el anuncio y vivencia del Evangelio en nuestro tiempo.

Pensamos que es necesario re-proponer en nuestras comunidades cristianas de hoy dos formas musicales en su sentido más amplio y que, avaladas por la Tradición, pueden ayudar a recuperar esta experiencia del canto litúrgico: la salmodia y la himnodia; ambas, como voz de la Iglesia, construyen a la comunidad en la unanimidad del canto, además de conformar un método auto-persuasivo de la fe e introducir al creyente en una experiencia vital de fe que irá creciendo.

El canto litúrgico: un método convincente y auto-persuasivo para la santificación del creyente

Para expresar la interacción dinámica y estética entre la infinita libertad de Dios y la libertad finita del hombre a través del canto, sugerimos como aportación a la teología el concepto $\pi\epsilon\iota\theta\omega$ (persuasión); es decir, concebir la persuasión como figura concreta de la gracia que actúa a través del proceso de diálogo (persuasivo) divino-humano del canto litúrgico.

En este sentido, la gracia que dimana del canto litúrgico, la

denominamos *gratia convictrix*, convincente. Ya sea a través del hecho de cantar o de escuchar de forma activa e implicante, Dios entra en diálogo con el hombre al que quiere salvar a través de la P(p)alabra cantada; en este proceso, la acción de Dios respeta exquisitamente la libertad y acción humana; por este motivo, el canto es forma y signo de esta gracia convincente que Dios quiere que el hombre vaya adquiriendo. Este diálogo divino-humano convincente es perceptible alegóricamente en el diálogo que se da en el canto del salmo responsorial entre solista y asamblea.

De esta manera, el acto de persuasión divina mediante el que se da la cooperación entre voluntad divina y libertad humana se puede concebir como un acto de persuasión lingüística. La naturaleza del hombre es una naturaleza comunicativa y dialógica, a la espera de una P(p)alabra convincente.

Siendo la libre cooperación humana necesaria en el proceso de santificación del creyente, en este desarrollo de crecimiento en gracia a través de la música será imprescindible la implicación activa del creyente a través del canto litúrgico.¹⁴ De esta manera, la P(p)alabra cantada puede concebirse como la mediación sonora de la gracia divina a través de un diálogo *canoro*, persuasivo y eficaz, en el que el hombre se abre libremente al don de Dios, en un proceso de santificación y divinización que irá creciendo día a día.

Consecuentemente, la música litúrgica participa de la dimensión sacramental de la Iglesia que deriva de su ser signo sensible, metalenguaje performativo (*forma Verbi, forma revelationis*, forma musical) y oración (santificación del hombre en el tiempo), a través de los cuales se produce una impli-

¹⁴ Por este motivo, pensamos que el término *implicación* evidencia y subraya mejor la finalidad sacramental de la música litúrgica que la habitual traducción española del término *actuosa participatio* propuesto por SC: participación activa; no se trata simplemente de participar en la liturgia realizando una actividad (cantar, escuchar, etc.), sino de una implicación de toda la persona, con sus capacidades físicas, psíquicas, emotivas y espirituales en la celebración.

cación activa de los fieles en la liturgia que produce la santificación *per ritus et preces*. Ya sea como rito (análisis musical de Ambrosio de Milán, G. P. Palestrina y de L. Perosi), ya como *prex decantata*, (caso J. de Kerle e I. Stravinsky), el canto litúrgico como signo sensible, y más concretamente como signo audible de la gracia invisible, obtiene la santificación y salvación del hombre, ya que en la liturgia: «per signa sensibilia significatur et modo singulis proprio efficitur sanctificatio hominis». ¹⁵ De esta manera, recordando las palabras de I. Stravinsky, la música será realmente un elemento de comunión con el prójimo y con el Ser. ¹⁶

¹⁵ SC 7.

¹⁶ I. STRAVINSKY, *Poétique musical*, 28.

LA FE DE PERE I LA FE DELS DIMONIS

Antoni J. Dols Salas

1. INTRODUCCIÓ

Als evangelis sinòptics es troben coincidències entre la fe de Pere i la dels dimonis, almanco, quant a la seva formulació. De fet, sant Jaume expressa clarament que els dimonis creuen en Déu «Tu creus que hi ha un sol Déu? Fas bé; però també els dimonis ho creuen, i fins i tot se n'esgarrifen!» (Jm 2,19).

Molts pares de l'Església, al llarg de la història, s'han demanat quina és la diferència entre la fe d'un i la dels altres. És important distingir la fe apostòlica de la diabòlica, car en aquesta diferència s'hi juga la salvació de l'home. És aquesta, per tant, la qüestió que ens proposam estudiar: la fe de Pere i la dels dimonis sota el criteri soteriològic.

La nostra metodologia partirà, en un primer moment, de l'estudi analític dels texts més significatius dels sinòptics, per acabar amb una síntesi teològica de les dades bíbliques i de les aportacions patristiques adients.

2. LES DADES EVANGÈLIQUES

El que pretenem, en aquest punt, és recollir tot el que ens diuen els evangelis sinòptics sobre la professió de fe de Pere envers Jesús i la dels dimonis. Per manca d'espai, no podem estudiar més que les professions de fe explícites que descriuen Jesús com a Déu o Fill de Déu, o Messies, o sant de Déu o... Això limita i emmarca el nostre estudi. Som cons-

cients que hi ha altres manifestacions de fe en la divinitat de Jesús. Per exemple, quan a l'evangeli de sant Lluç(5,5-8), a la pesca miraculosa, Pere, davant Jesús, se sent pecador, s'agenolla i li canvia el tractament precedent de *Ἐπιστάτα* (rabí) pel de *Κύριε* (Senyor), segurament, ens trobam davant un autèntic reconeixement de la divinitat de Jesús, però no forma part del nostre estudi que se centra en les professions explícites de fe. Aquesta citació, juntament amb altres, tampoc no ens ajudaria massa perquè no trobaríem un paral·lel per part dels dimonis.

2.1. Les professions de fe

Les professions de fe dels dimonis als sinòptics es donen arreu i sempre es produeixen pel dany que se'n deriva, o que se'n pot derivar, per a ells, del seu encontre amb Jesús. És la por, la que batega darrere totes les declaracions de fe demoníques.¹

En canvi la professió de fe de Pere, segons els evangelis de Marc i de Mateu, es produeix a Cesarea de Felip i en un lloc apartat segons l'evangeli de Lluç, tot i que sembla que és la mateixa i única professió, la de tots tres. Amb els següents quadres sinòptics podem veure les expressions de la fe dels dimonis i la de Pere.

¹ «La naturalesa divina de l'Unigènit consumia amb un foc inenarrable els dimonis» (cf. Ciril d'Alexandria, Frag. Ev. Mat. 101: MKGK 184-185.)

Evangeli segons Marc		
Citació	Professions esperits impurs	Professió Pere
1,24	Per què et fiques amb nosaltres, Jesús de Natzaret? Has vingut a destruir-nos? Ja sé prou qui ets: el Sant de Déu! ²	
3,11	Tu ets el Fill de Déu! ³	
5,7	Per què et fiques amb mi, Jesús, Fill del Déu Altíssim? Et conjur per Déu que no em turmentis. ⁴	
8,29		Tu ets el Messies ⁵

A l'evangeli de Marc els esperits impurs professen que Jesús és el Sant de Déu, el Fill de Déu i el Fill del Déu Altíssim i per dues vegades li demanen per què es fica amb ells. Un cop li retreuen que ha vingut a destruir-los i un altre que no els turmenti.⁶ Pere, tan sols, professa que Jesús és el Messies. La professió de fe dels dimonis és més profunda i extensa i és motivada per la por a la pròpia destrucció.⁷

² «Τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς οἶδα σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.»

³ «Σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.»

⁴ «Τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱέ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου; ὀρκίζω σε τὸν Θεόν, μὴ με βασανίσῃς.»

⁵ «Σὺ εἶ ὁ χριστός.»

⁶ «La presència del Salvador es un turment per als dimonis.» (Cf. Beda, Exp. Ev. Mc. 1,1,25: CCL 120,447.)

⁷ «Heu vingut, diuen, a turmentar-nos abans d'hora? No podien dir que no haguessin pecat; però, demanen que, almanco, no se'ls castigui abans d'hora. Perquè el Senyor els havia sorpresos cometent tots aquells actes intolerables i xerecs i turmentant i torturant de tots els modes imaginables a les seves creatures, els dimonis creien que per l'enormitat dels seus pecats, el Senyor no esperaria el temps del càstig i per això pregaven i suplicaven» (Cf. Joan Crisòstom, Hom. Ev. Mat. 28,2: PG 57,353.)

Evangeli segons Mateu		
Citació	Professions esperits impurs	Professió Pere
8,29	Per què et fiques amb nosaltres, Fill de Déu? Has vingut aquí a turmentar-nos abans d'hora? ⁸	
16,16		Tu ets el Messies, el Fill del Déu viu.

A l'evangeli de Mateu, els esperits impurs l'anomenen Fill de Déu i li demanen si ha anat fins a ells per turmentar-los abans d'hora. També la por, com assenyala sant Jaume, marca la fe dels dimonis. Pere, a diferència d'a l'evangeli de Marc, també reconeix Jesús no sols com a Messies, sinó també com a Fill del Déu viu. I sobre aquesta professió es fonamenta l'Església (Cf. Mt 16,18-19).⁹ És cert que, aquí, manquen dues expressions de Jesús com a Fill de Déu que es troben en l'episodi de les temptacions, però, perquè estan en condicional, els tractarem a l'apartat següent.

Evangeli segons Lluc		
Citació	Professions esperits impurs	Professió Pere
4,34	Ah! Per què et fiques amb nosaltres, Jesús de Natzaret? ¿Has vingut a destruir-nos? Ja sé prou qui ets: el Sant de Déu! ¹⁰	
4,41	De molts en sortien dimonis cridant i dient-li: Tu ets el Fill de Déu! ¹¹	
8,28	Per què et fiques amb mi, Jesús, Fill del Déu altíssim? Et prego que no em turmentis! ¹²	
9,20		I vosaltres, qui dieu que soc? Pere li respongué: El Messies de Déu. ¹³

A l'evangelí de Lluc, com al de Marc, Pere tan sols reconeix Jesús com el Messies de Déu, mentre que els dimonis moguts per la por al turment i a la destrucció, l'anomenen «Sant de Déu», «Fill de Déu» i «Fill del Déu Altíssim». Aquí, com a Mateu, també hi manquen dues citacions en què el dimoni anomena Jesús com a Fill de Déu: les de les temptacions, que a continuació estudiem.

2.2. Jesús anomenat Fill de Déu a les temptacions

Les temptacions de Jesús s'especifiquen als evangelis de Mateu i de Lluc, no així al de Marc que tan sols afirma que «immediatament l'Esperit empenyí Jesús cap al desert. Hi va passar quaranta dies, temptat per Satanàs; s'estava entre les feres, i els àngels l'assistien.» (Mc 1,12-13). I els dos evangelis sinòptics que aprofundeixen el relat de les temptacions, per dues vegades empren el condicional: «Si ets Fill de Déu», concretament a les temptacions de convertir les pedres en pa i en la de tirar-se daltabaix del Temple. A Mateu són la primera i la segona temptació i a Lluc són la primera i la tercera. Vegeu-ne la taula següent.

⁸ «Τί ἡμῖν καὶ σοί, υἱὲ τοῦ θεοῦ; ἦλθες ὥδε πρὸ καιροῦ βασανίσαι ἡμᾶς.»

⁹ «Pere no digué: “tu ets Crist” ni “fill de Déu”, sinó “el Crist, el Fill de Déu”. Hi ha molts de cristos segons la gràcia, que tenen la dignitat de l'adopció, però sols un és el Fill de Déu. Per això digué “el Crist, el Fill de Déu” amb article determinat [...] Crist establí l'Església sobre aquesta Confessió» (Teodor de Mopsuèstia, Frag. Ev. Mat. 92: MKGK 129)

¹⁰ «Ἐα, τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς οἶδα σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ.»

¹¹ «Δαιμόνια ἀπὸ πολλῶν κραυγάζοντα καὶ λέγοντα ὅτι Σὺν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ.»

¹² «Τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου; δέομαί σου, μὴ βασανίσης.»

¹³ Εἶπεν δὲ αὐτοῖς, Ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; Πέτρος δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν. Τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ.

L'expressió «si ets Fill de Déu» a les temptacions segons Mateu i Lluc		
Temptacions	Mateu	Lluc
1a	Si ets Fill de Déu, digues que aquestes pedres es tornin pans. (Mt 4, 3) ¹⁴	Si ets Fill de Déu, digues a aquesta pedra que es torni pa. (Lc 4,) ¹⁵
2a	Si ets Fill de Déu, tira't daltabaix (Mt 4,5) ¹⁶	
3a		Si ets Fill de Déu, tira't daltabaix (Lc 4,9) ¹⁷

L'únic que es pot dir és que el dimoni a l'episodi de les temptacions, tant a Mateu com a Lluc, amb dues proposicions condicionals, afirma: «Si ets Fill de Déu». Però no és veraderament una professió de fe sinó que el compliment de la temptació, segons el temptador, seria la manera de provar-ho. Així mateix, és curiosa la inversió de l'ordre de les temptacions. A Mateu el tirar-se daltabaix del punt més elevat del Temple constitueix la segona temptació, mentre que a Lluc és la tercera.

Alguns pares pensen que el dimoni quan tempta Jesús no coneix la seva condició divina. «Si ets fill de Déu» no significaria un reconeixement de la divinitat, sinó que el diable incitaria Jesús a mostrar qui és, per saber a què atènyer-se. Per exemple, el mateix Orígenes afirma:

«El diable havia escoltat la veu de Joan i també la veu de dalt que deia "Aquest és Fill de Déu," però no reconeix que el Fill de Déu esdevingui home, perquè Déu li havia

¹⁴ «Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ Θεοῦ, εἰπέ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται.»

¹⁵ «Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ Θεοῦ, εἰπέ τῷ λίθῳ τούτῳ ἵνα γένηται ἄρτος.»

¹⁶ «Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ Θεοῦ, βάλε σεαυτὸν»

¹⁷ «Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ Θεοῦ, βάλε σεαυτὸν ἐντεῦθεν κάτω»

amagat l'encarnació, inexplicable per a ell. I es posà gelós que un home agradàs a Déu per ses virtuts i tingué enveja de l'honor que se li tributava, com havia succeït amb l'antic Adam. Per això volia rebaixar aquell home com havia rebaixat Adam.»¹⁸

Precisament, pel desconeixement de qui era en realitat Jesucrist, el dimoni, com ja ho havia fet antigament amb Adam, ofereix a l'home Jesús esdevenir Déu (Gn 3,5): la més sublim La fe de Pere i la fe dels dimonis de les temptacions!¹⁹ Si hauria sabut que Jesús era Déu, no li hauria ofert esdevenir Déu.²⁰ Així, doncs, Jesús, com home, és temptat amb les mateixes temptacions d'Adam.²¹ I triomfa sobre aquelles, no en profit propi sinó nostre.²²

Per l'espipellada que n'hem fet, sembla que és opinió comu

¹⁸ Cf. Orígenes, Fr. Ev. Luc. 96: GCS 49,265. O també: «Desconeixedor del misteri de l'economia divina demana el que ignora. És propi d'aquell que dubta, per poder-ho saber, començar dient "Si ets Fill de Déu" [...] Havia sentit l'àngel que anunciava a la Verge que pariria el Fill de Déu. Havia vist com els Màgics, abandonat ja l'error de la seva ciència fàtua, adoraven suplicants l'infant acabat de néixer. Havia vist també, després del baptisme, l'Esperit sant baixar en forma de colom i havia sentit la veu del Pare que proclamava "Aquest és el meu Fill." Havia sentit Joan com donava testimoni públic afirmant "Aquest és el que lleva el pecat del món." [...] Va témer aquestes darreres paraules més que totes les altres perquè, ell, havia omplert el món de pecats i ara sentia que havia vingut el que llevava el pecat del món. Havia quedat aterrit davant aquestes paraules, però encara no creia plenament, perquè aquell a qui l'havien anomenat com a Fill de Déu, ell el veia com a home i contemplava en la carn el qui deien que llevava el pecat del món. Per això, amb vertadera païra indaga si és veritat el que ha sentit. Veié com dejunava quaranta dies amb les seves nits, però, desesperat, no volia creure que fos el Fill de Déu [...] per això li proposa: "si ets el Fill de Déu mana que aquestes pedres esdevinguin pa."» (Cf. Cromaci, Com. Ev. Mat. 14,2: CCL 9A, 251-252.)

¹⁹ «El pujà al pinacle del Temple. Satanàs pretenia que Jesús s'imaginàs que podia esdevenir Déu per mitjà del temple sant, el mateix que abans havia fet amb Adam quan li insinuà que podia esdevenir Déu per mitjà d'aquell arbre.» (Cf. Efrén de Nísibi, Com. Diat. 4,8: CSCO 137.)

²⁰ «No s'acostaven a ell amb un cor pur, com Déu que era, sinó que el temptaven com home» (cf. Ciril d'Alexandria, Frag. Ev. Mat. 32 MKGK 162.)

²¹ «Amb tres temptacions incitè el nostre comú enemic al nostre primer pare: amb la gola, amb la vanaglòria i amb l'avarícia [...] Amb la gola quan li ensenyà el fruit de l'arbre prohibit i l'aconsellà que en menjàs. Amb la vanaglòria quan li digué "sereu com a déus." I amb l'avarícia quan li digué "coneixereu el bé i el mal" (...) Però, amb els mitjans amb què el diable vencé el primer home fou vençut pel segon home temptat. El temptà amb la gola quan li digué "Digués que aquestes pedres esdevinguin pa." El temptà amb la vanaglòria dient-li: "Si ets fill de Déu, tira't daltabaix." I el temptà amb l'avarícia quan, mostrant-li tots els regnes d'aquest món, li digué: "et donaré tot això si prostrat m'adores"» (cf. Gregori Magne, Hom. Evs. 16,2-3: PL 76, 1135-1136.)

²² Cf. Ambròs, Exp. Ev. Luc. 4,19: CCL 14,112.

na dels pares que, al moment de les temptacions, el dimoni ignora la realitat de la condició divina de l'home Jesús. Per això, no podem tenir en compte els dos condicionals «si ets fill de Déu» com a professió de fe dels dimonis.

2.3. El rebuig de Jesús a Satanàs i a Pere

Hi ha un cas a l'evangeli de Mateu que convé no oblidar. Ens referim quan Pere prova d'allunyar de Jesús la idea que ha de passar per la passió i ha de morir per ressuscitar després. Jesús reacciona i el tracta i es refereix a ell amb paraules molt semblants a les que ha emprat abans contra el dimoni a l'episodi de les temptacions. Concretament diu l'evangeli: «Però Jesús es girà i digué a Pere: Vés-te'n d'aquí, Satanàs! Em vols fer caure, perquè no veus les coses com Déu, sinó com els homes» (16,23).²³

Recordem que Jesús, a l'episodi de les temptacions, rebutja el dimoni dient-li: «Vés-te'n d'aquí, Satanàs!» (Mt 4,10).²⁴

Així, doncs, a primera vista, semblaria que ambdós són tractats de la mateixa manera per Jesús: anomenats «Adversari» (*Σατανᾶ*) ambdós²⁵ i allunyats d'Ell (*Ἔπαγε*). La cosa, però, no és tan clara. Ja sant Jeroni advertia:

«Contràriament a l'opinió de molts, Satanàs i Pere no

²³ *Ὁ δὲ στραφεὶς εἶπεν τῷ Πέτρῳ, Ἔπαγε ὀπίσω μου, Σατανᾶ· σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ Θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων.*

²⁴ *Τότε λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Ἔπαγε, Σατανᾶ·*

Aquest episodi també és referit a l'evangeli de sant Marc: «Però Jesús es girà i, davant els deixebles, renyà Pere dient-li: Vés-te'n d'aquí, Satanàs! No veus les coses com Déu, sinó com els homes» (8,33): (*Ὁ δὲ ἐπιστραφεὶς καὶ ἰδὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐπέτιμησεν Πέτρῳ καὶ λέγει, Ἔπαγε ὀπίσω μου, Σατανᾶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ Θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων.*)

²⁵ «El Senyor, per fer veure que anava a la passió voluntàriament, no sols va reprendre Pere sinó que l'anomenà Satanàs» (cf. Joan Crisòstom, Hom. Ev. Mat. 54,3-4: PG 58,536.) «Per la ignorància de Pere, que en certa mesura contrastava amb les coses de Déu, Jesús l'anomenà "Satanàs" que en hebreu significa adversari» (Cf. Orígenes, Com. Ev. Mat. 12,21:GCS 40,117.)

són condemnats amb la mateixa sentència. A Pere li diu: “Aparta’t i posa’t darrere meu, Satanàs”, és a dir, segueix-me tu que t’oposes a la meua voluntat. En canvi, aquell altre sent que li diu: “Aparta’t, Satanàs” i no li diu darrere meu, perquè se sobreentengui: “Vés al foc etern prepara’t per a tu i per als teus àngels”»²⁶

Una simple preposició de genitiu (*ὀπίσω*) ens fa entendre que Jesús no allunya Pere d’ell, cosa que sí fa amb el dimoni, només el situa darrere Ell. El tracta d’adversari perquè s’oposa a la seva voluntat, però no l’engega. És com si li digués «Pere, segueix-me. No em vulguis imposar la teua voluntat, sinó accepta la meua, que és la del Pare.» Per això el situa darrere, no lluny d’ell.

3. SÍNTESI TEOLÒGICA

Les dades bíbliques ens han aportat una certesa. Tant Pere com els dimonis creuen que Jesús és el Fill de Déu. Si el dimoni, a l’episodi de les temptacions, no té gaire clar qui és Jesús, a la resta de l’evangeli en dóna testimoni. A partir d’aquesta constatació, avalada per molts pares de l’Església, sorgeixen dues qüestions:

a) La fe de Pere i la dels dimonis és exactament la mateixa o es distingeixen en alguna cosa?

b) Si és la mateixa, per què Jesús alaba la professió de Pere i en canvi silencia la dels dimonis?

²⁶ «Non ut plerique putant eadem satanas et apostolus Petrus sententia condemnantur. Petro enim dicitur “Vade retro me satana”, id est sequere me qui contrarius es uoluntati meae; hic uero audit: “uade satanas,” et non ei dicitur “retro”, ut subaudiatur: uade un ignem aeternum qui praeparatus est tibi et angelis tuis.» (Jeroni, Com. Ev Mt. 1, 4, 10: CCL 77,22.)

3.1. Distinció entre la fe de Pere i la dels dimonis

Un dels pares que més ha estudiat la qüestió, sens dubte, és sant Agustí. Molt coneguda és la seva sentència:

«Gran cosa és la fe, però sense la caritat no és profitosa per a res. Els dimonis confessaven Crist. La fe i no l'amor els feia dir: "Què hi ha entre Vós i nosaltres?" Tenien fe, però no caritat. Per això eren dimonis.»²⁷

Aquesta és la gran diferència que observa el sant d'Hipona: la fe de Pere es resol en l'amor i, en canvi, la dels dimonis es resol en el temor:

«Aquesta fe és pròpia dels cristians, no dels dimonis. També els dimonis creuen i s'estremeixen. Però, per ventura estimen? Si no creguessin no haurien dit: "Vós sou el Sant de Déu." O també: "Vós sou el Fill de Déu" I si estimassin no dirien: "Què hi ha entre Vós i nosaltres?"»²⁸

I és que la mateixa professió de fe de Pere a Cesarea ja està inspirada per l'amor. Sembla que Agustí insinuï que l'amor precedeix la fe i a la vegada aquesta l'acreeix, el dilata. Pere, perquè estima Jesús, el confessa com a Messies, el Fill del Déu viu. I a la vegada perquè creu en Ell li respon: «Senyor, Vós ho sabeu tot; ja ho sabeu, que vos estim»:

«Per què Pere fou alabat? Per què se l'anomenà benaventurat? Recordem-ho junts. Per haver dit: "Tu ets el Crist, el Fill del Déu viu"? Quan el proclamà benaventurat, Crist no es fixà en la literalitat de les paraules, sinó en

²⁷ Cf. Agustí, Tract. Ev. Jo. 6,21: BAC 139,148.

²⁸ Cf. Id., Ep. Sixt. 194,11: CSEL 57,185.

l'afecte coral que les inspirava. Voleu que us ho provi? Els dimonis també proclamaren: "Sabem qui ets: el Fill del Déu" Fill de Déu el confessà Pere; Fill de Déu el confessaren els dimonis [...] Pere parlava amb amor i els dimonis amb temor!²⁹

Aquest amor per Jesús, que motiva la fe de Pere i la nostra, per Agustí, és el que ens constitueix com a fills. La filiació divina es mostra en l'amor a Jesús i es nega amb el temor al mateix Jesús:

«Els dimonis confessen Crist, i també els fidels confessen Crist. "Vós sou el Crist, el Fill del Déu viu," digué Pere. "Sabem qui sou, sou el Fill de Déu," digueren els dimonis. Sent la mateixa confessió però hi trob distint amor. Què dic? Allà parla l'amor, aquí el temor. Per tant aquells que l'estimen són fills i els qui el temen no ho són.»³⁰

Sant Agustí, com molts dels de pares que hem citat, atribueixen la fe de Pere a l'amor, mentre que la dels dimonis al temor. Però temor a què? Temor a ser turmentats.³¹ Perquè temen Déu reconeixen Jesús com el seu Fill: aquell que ha vingut a fer justícia. La conclusió, sobre el temor dels dimonis del qual parla sant Jaume (Jm 2,19), és que aquest, no és pròpiament el sant temor de Déu, do de l'Esperit sant, és simple por al càstig i al turment que no suposa reverència a Déu.

²⁹ Cf. Id., Serm. 90,8: PL 38,564.

³⁰ Cf. Id., Enarrat. Ps. 49,2: CCL 38, 576.

³¹ «Aquestes paraules demostren que els dimonis tenien una gran ciència i que els mancava la caritat. Temien la seva condemna i no estimaven la seva justícia.» (cf. Id., Civ., 9,21: CCL 47,268.) «No deien els endimoniats "Sabem qui ets, el Fill de Déu? [...] Mai espontàniament i sense coacció» (Cf. Joan Crisòstom, Hom. 1Cor. 29,26: PG 61,243.) «No accept el testimoniatge del diable, sinó sa professió. El diable, malgrat ell, es veu obligat a parlar encara que obligat i torturat.» (cf. Ambròs, Ep. 77,22: CSEL 82/3,139.)

3.2. Jesús feia callar els dimonis «perquè sabien qui era» (Mc 1,34)

Jesús fa callar els dimonis que professen la fe en ell no per amor, sinó per temor.³² Per què? Certament aquí s'hauria d'aprofundir l'anomenat secret messiànic que no afecta només afecta els dimonis sinó també tots aquells que són curats per Jesús. Però, concretament en el cas dels dimonis els pares de l'Església són unànimes: Jesús els fa callar perquè no els accepta com a propagadors de la veritat.³³

3.3. Tomàs d'Aquino

A partir de sant Agustí, sant Tomàs estudia l'acte de fe distingint les fórmules «creure per Déu» (Credere Deo), creure Déu (Credere Deum) i creure en Déu (Credere in Deum).³⁴ Les dues primeres fórmules parteixen de la consideració de l'enteniment i la tercera de la voluntat que el mou. L'objecte material del creure (el que creiem: Déu) és manifestat per la fórmula Credere Deum. La raó formal de l'objecte, és a dir, el mitjà pel qual assentim a una veritat determinada, és expressada per la fórmula Credere Deo. Però hi ha una tercera forma de considerar l'objecte de la fe i és la moció de l'enteniment per part de la voluntat, i aquesta és expressada per la fórmula Credere in Deum. L'amor neix de la voluntat. Creiem en Déu perquè l'estimam i per a estimar-lo. I això és el que manca a la fe dels dimonis. Per això Tomàs acaba afirmant:

32 «Prova del temor es la súplica per no ser turmentat.» (cf. Ciril d'Alexandria, Com. Ev. Luc. 8,26: PG 72,633.)

33 «El mateix Senyor, quan els dimonis deien la veritat –de fet, deien la veritat quan afirmaven: “Vós sou el Fill de Déu”–, els feia callar a l'instant. Els impedia parlar perquè no sembrassin la seva malícia junt amb la veritat» (Atanasi, Vit. Ant. 26,2:PG 26,881.) «No permetia que els dimonis impurs el reconguessin, perquè no convenia que aquests s'apropriassin la glòria del servei apostòlic, tampoc convenia que el misteri de Crist fos pronunciat per llengües impures.» (cf. Ciri d'Alexandria, Com. Ev. Luc. 4,41: PG 72,552.)

³⁴ Cf. Tomàs Aquino, STII-II q.2, a.2.

³⁵ *Ibid.*

«L'expressió "creure en Déu" no convé als infidels per la mateixa raó per la qual es considera acte de fe. Els infidels, en efecte, no creuen en l'existència de Déu, en les condicions que determina la fe.»³⁵

És a dir, potser puguin creure Déu i creure per Déu, però mai poden creure en Déu perquè ni l'estimen, ni la seva fe s'atansa a estimar-lo. És cert que Tomàs parla dels infidels, però, per tot el que hem exposat, aquestes paraules poden ser perfectament aplicades també als dimonis.

3.4. Conclusió

Pere i els dimonis creuen en el Fill de Déu, però per motius diversos i amb distintes finalitats.

La plena professió de fe de Pere, que neix de l'amor de Déu i s'hi atansa, es manifesta en la formulació: «Vós, Senyor, ho sabeu tot, sabeu bé que vos estim» (Jo 21,17).

La fe dels dimonis, que neix del temor, es manifesta en les paraules: «Ah! Per què et fiques amb nosaltres, Jesús de Nazaret? Has vingut a destruir-nos? Ja sé prou qui ets: el Sant de Déu!» (Lc 4,24).

EL MÉS BELL DELS CÀNTICS

«L'estimat és tot meu
I jo som seva»
(Cant 2,16)

Francesc Ramis Darder

Cada vegada que llegim el Càntic contemplam com l'amor apassionat entre l'enamorat i l'enamorada esclata a la primavera. Amb certesa comentaven els rabins: «Si Déu no hagués donat la Llei a Israel, el Càntic hauria bastat per governar l'Univers.» I és veritat; perquè el vertader progrés de la història humana rau en la capacitat d'estimar. Encara que la paraula «Déu» no figuri de manera explícita en el Càntic, hi batega en cada pàgina, puix, com assenyala l'Escriptura, «Déu és amor» (1Jo 4,8).

1. Qüestions introductòries

L'encapçalament del llibre especifica el títol: «El més bell dels càntics», i el nom del personatge al qual la tradició ha adjudicat l'autoria, «de Salomó», rei de Judà. El llibre fou escrit en llengua hebrea, i disposat entre els cinc *Megillot*: Rut, Càntic, Lamentacions, Cohèlet i Ester. Molt aviat, el poble començà a recitar-lo amb goig i proclamar-lo durant la Pasqua. Les versions antigues, la Septuaginta (segle II aC), en llengua grega, la Vulgata (segle IV), en llatí, i la Peshitta (segle III), en idioma siríac, han traduït els mots hebreus cercant, sempre que ha estat possible, la major finor poètica per expressar la fondària de l'amor.

La menció de Salomó figura en el títol (Cant 1,1) i entre els versets del poema (3,9.11; 8,11), com també ho fa la referèn-

cia al rei (1,4.12; 7,6). L'al·lusió a Salomó determinà que la tradició, hebrea i cristiana, atribuís el poema a la ploma del rei més savi. La saviesa del monarca, tan celebrada per l'Es-criptura, propicià que també li fossin adjudicats els llibres dels Proverbis, el Cohèlet, la Saviesa, i alguns Salms (1Re 5,12). Ara bé, com afirmen els investigadors moderns, cal entendre la locució «de Salomó» en el sentit «en honor de Salomó». Des del caire literari, l'expressió «de Salomó» constitueix una pseudonímia; és a dir, l'escriptor que va compondre el poema era un admirador del rei Salomó, per aquesta raó va dedicar i atribuir l'obra al monarca venerat, i escrigué «de Salomó», que cal entendre «en honor de Salomó», com hem esmentat.

Com estableixen els investigadors moderns, el savi hebreu que conformà el Càntic recopilà un conjunt de poemes amorosos de diverses èpoques, tramesos de manera oral. Alguns de molt antics, com el que anomena la ciutat de Tirsà (7,4), l'antiga capital d'Israel, en el Regne del Nord (segle X aC), mentre d'altres són posteriors al retorn de l'exili babilònic (segle VI aC), així ho palesa l'ús de termes arameus, grecs o perses (5,13). En definitiva, la comunitat hebrea recitava, des de l'etapa més antiga, poemes que emfasitzaven l'aspecte passional de l'amor humà. Vers el segle III aC, un autor anònim, devot de Salomó, recollí els poemes, en redactà de nous, i compongué a la ciutat de Jerusalem, amb art i geni, «el més bell dels Càntics» en honor del més savi dels monarques.

Quan vers l'any 70, els rabins jueus es reuniren en el sínode de Jamnia per establir de forma definitiva els llibres que conformaven la Sagrada Escripura, dubtaren de la conveniència d'introduir-hi el Càntic, pel seu caire sensual. Llavors es deixà sentir la veu solemne de Rabí Akiba. El savi jueu recordà a l'assemblea tremolosa que mai dins Israel no havia dubtat ningú que el Càntic fos un llibre que «taca les mans»; l'expressió «tacar les mans» significa, en el si de la tradició

hebrea, que el llibre és sant i, per tant, inspirat pel Senyor. L'Església, hereva de la decisió del sínode celebrat a Jamnia, no dubtà a admetre el llibre dins l'Esriptura sagrada.

2. La bellesa de la passió enamorada

Sota la fondària dels diàlegs, monòlegs i soliloquis, traspua la personalitat dels dos amants, l'estimada, la «Sulamita» (7,1), i l'estimat «Salomó» (3,9), ambdós manifesten la passió i l'anhel de consumir l'amor enamorat; hi apareix també un tercer personatge, el cor de les «filles de Jerusalem», que encoratja l'encesa passió dels amants. El Càntic presenta 49 paraules que no apareixen en altre indret de l'Antic Testament hebreu, A més dels nombrosos aramaismes, sorprenen els préstecs del persa, «verger o paradís» (4,13), i els d'arrel sànscrita, «porpra» (3,10); sens dubte, la follia de l'amor, com insinua el plurilingüisme del poema, abasta la humanitat sencera.

El vocabulari amorós destaca la passió i la tendresa. Mostra com els ulls de cada amant recorren el cos de l'altre; contemplen el nas (7,5), el llombrígol (7,3), els rínxols (7,6), els peus (7,6), les galtes (1,10), els llavis (4,11), la cara (2,14), les entranyes (5,14), els ulls (1,15), les mans (2,6), el coll (1,10), els pits (7,8), les dents (4,2), o les cames (5,15). El llenguatge no es limita al pla descriptiu, sinó que provoca el màxim desig d'un amant per l'altre. Admirant el cos, els amants s'apassionen, «entra'm dins la teva alcova» (1,4), es desitgen, «el meu estimat passa la mà per la fenella de la porta» (5,4), s'abraçen, «amb la dreta m'abraça» (2,6), s'estimen, «tu m'has robat el cor» (4,9), es besen, «que m'ompli de besades, de les seves!» (1,2), vessen de follia, «malalteig d'amor» (2,5), s'admiren l'un de l'altre, «que ho ets de bella i fascinant, amiga meva, i encisadora!» (7,7), es consumeixen d'amor, «jo som de l'estimat i em cerca amb passió» (7,11).

El marc de la passió de l'amor està farcit de flora esponerosa; fustam del Líban (3,9), cedres i savines (1,17), pomera (2,3), figuera (2,13), vinyes (7,13), lliris (4,5), assutzena (2,1), o mandràgores (7,14). També sorprèn la diversitat dels animals; gatzeles i cérvols (2,7), tórtora (2,12), coloma (2,14), o lleons i panteres (4,8). Sens dubte, l'escenari de l'amor evoca l'aspecte «molt bo» del paradís terrenal (Gn 1,31); el jardí on tingué lloc la primera passió amorosa que relata la Bíblia, la història d'Adam i Eva. La menció de la flora i la fauna no es limita al paper descriptiu de l'àmbit on es gaudeix de l'amor, sinó que reforça l'aspecte sensual de la passió amorosa que tan fort embolcalla els dos amants.

El llibre destaca la importància dels sentits corporals. L'olfacte pot gaudir dels perfums, «encens i mirra» (3,6) o «safrà i canyella» (4,13), que el poeta escampa per cada estrofa del Càntic. La figura del gust aflora sota la metàfora de la mel (4,11) o del vi aromàtic (7,3); la dolçor del vi i de la mel convida els amants a menjar i beure, símbols de l'abraçada de l'amor. El tacte repta sota la tendresa de la besada (1,2) i la passió amorosa dins l'alcova (3,4). La manifestació de l'oïda es concreta en el diàleg respectuós, «la teva veu és dolça» (2,14), i apassionat dels amants, «obri'm..., que duc el cap humit de rou i els rínxols de serena» (5,2).

La vista es recrea amb la tendresa i la passió amb què cada un dels amants contempla el cos de l'altre. L'estimada és comparada amb un jardí abundós de fruits i d'aromes, «verger de magraners [...] i essències balsàmiques» (4,13). Enmig del jardí de l'estimada, despunta la «font [...] d'aigües vives» (4,12), mentre l'estimat ha d'entrar dins el jardí a recollir els fruits per «engatar-se d'amor» amb la seva estimada (5,1).

Com a contrapunt de la passió enamorada, el poema sembla posar alguna prevenció vers la follia de l'amor. Així la Sulamita apareix com a «jardí tancat» (4,12), «font sense empriu»

(4,12), «una murada o una porta» (8,9), mentre el rei, eco de l'estimat, guaita darrere «el nostre mur» (2,9). Els entrebancs són la metàfora de la força amb què l'amor apassionat encega l'enteniment humà (5,8); però sobretot testimonien, i això és el més essencial, que cap contrarietat no pot aturar la «flama divina» d'una passió enamorada, ja que, sentència el poema, «com la Mort, és poderós l'Amor» (8,6).

L'Antic Testament basteix, molt sovint, l'aspecte de la dona amb els trets de la submissió, tan pròpia de la societat tribal i patriarcal de l'Orient arcaic (Prov 31). Que distinta és la dona que presenta el Càntic! La Sulamita batega per l'amor apassionat; dirà sense por: «malalteig d'amor» (5,8). El poema la descriu lliure en la seva elecció amorosa, lliure en la seva decisió, lliure per prendre la iniciativa d'estimar, lliure per a l'abraçada de l'amor. El Càntic enalteix la sensualitat del cos i la vivor de la bellesa; els amants neden sense inhibicions dins l'aigua transparent de l'amor apassionat.

La fondària de les obres cabdals de la literatura universal no rau sols en la precisió amb què descriuen esdeveniments o comenten psicologies personals, sinó en la capacitat d'impli-car el lector en la història que exposen. Com a poema primordial, la grandesa del Càntic no sols rau en la bellesa amb què descriu la passió de l'amor, sinó en la convidada que adreça als amants d'avui perquè gaudeixin de l'amor sa, carregat de tendresa, igualitari, respectuós i apassionat.

3. La sintaxi de l'amor

A diferència de la poesia romànica, l'hebrea no es basa en la rima, sinó en l'anomenat pels estudiosos «paral·lelisme». És a dir, un verset exposa una idea, «el seu cap és or pur», i el següent la repeteix amb altres paraules, «els seus rínxols, violes de palmera» (5,11); així, ambdós versets expressen «paral·lelament» el mateix concepte: la bellesa del rostre de l'esti-

mat. També pot succeir que un verset destaqui un concepte, «les teves dents, una guarda d'ovelles [...] besseres», mentre que el següent expressa el contrari, «cap n'hi ha de baciva» (6,6); jugant paral·lelament amb el terme «besseres» i el seu antònim «baciva», el poema realça el primor de les dents de l'estimada.

La riquesa del paral·lelisme hebreu es reforça amb l'ús de l'al·literació: la repetició d'un so a l'inici de cada paraula del verset; i també amb l'assonància: la repetició de les vocals en els successius mots d'un mateix verset. Encara que ambdós conceptes no siguin bons de percebre en una traducció, podem intuir-los. Vet aquí l'eco de l'al·literació: «vine del Líban [...] vine del Líban» (4,8), mentre l'assonància aflora en el verset on la repetició de la «î» hebrea deixa escoltar el gemec de l'amor: «Entr en el meu jardí [...] esposa. Recull la meva mirra i el meu bàlsam, menj la mel i la meva bresca» (5,1).

Encisa la sensualitat del poeta per descriure el cos dels amants. En el cas de l'enamorat, el Càntic recorre a la botànica, «saquet de mirra» (1,13), «raïm d'henna» (1,14), «pomera en el boscatge» (2,3), rínxols com «violes de palmera» (5,11), sens dubte, l'amant és «escollit entre els cedres», metàfora de la seva gallardia (5,15). També descriu l'esveltesa de l'amant sota l'aspecte zoològic del «gatzell o un cérvol jove» (2,9), o com el pastor enamorat, «l'estimat meu davallà al seu jardí [...] per pasturar» (6,2).

Especialment expressiu es mostra el poeta quan descriu el cos de l'enamorada: els seus cabells són «una guarda de cabres» (4,1), les galtes, «esberles de magrana» (4,3) i «erol de bàlsam» (5,13), els ulls «són coloms» (1,15) i «estanyes d'Heixbon» (6,5), els llavis són «lliris» (5,13) i «fil de color porpra» (4,3), l'alè «perfum de pomes» (7,9), el coll «és talment torre d'ivori» (7,5), els pits «com dos gatzells» (7,3), «raïms» (7,8), o «les torres de la murada» (8,10), l'alçada sembla digna de

«la palmera» (7,8), el llombrígol «és com una copa tornejada» (7,3), les cames «columnes d'alabastre» (5,15). En síntesi, els perfils de l'estimada «són com joiells, sortits de mans d'orfebres» (7,2), és com «una assutzena de Saron, un lliri de les valls» (2,1).

Quan el poeta descriu el cos dels amants, abstreu els aspectes més bells i nobles de la natura per fer escoltar al lector la música de l'amor apassionat.

Com hem dit abans, un mestre de la poesia hebrea va recollir un floret de poemes amorosos per compondre el Càntic. Ara bé, no es limità a espigolar contarelles disperses; entrunyellà la poesia popular i compongué noves estrofes per forjar-les sobre l'enclusa de l'art fins que proclamà el batec de la passió amorosa que traspuen els versets del Càntic.

El mestre de poetes brodà el títol del llibre: «El més bell dels Càntics, de Salomó» (1,1). Després confegí el «Pòrtic», on l'estimada sospira pel seu estimat (1,2-4). A continuació, compongué la «Lloança de l'amor», on els dos amants teixeixen l'art d'estimar (1,5-2,7). Seguidament, entrà en el «El desig» dels enamorats que no deixen d'estimar-se (2,8-3,5). Exposit el desig, el poeta enaltí «El goig» dels protagonistes que esperen el moment de la passió enamorada (3,6-5,1). Sens dubte, el goig encén «La recerca» dels enamorats l'un per l'altre (5,2-6,3) fins que esdevé «La possessió» amorosa (6,4-8,6). El llibre finalitza amb un «Apèndix», mesell de reflexions sobre l'amor (8,7-13), per concloure amb el crit de l'estimada: «Corre, estimat, com un gatzell o un cérvol jove, per les cimes del bàlsam» (8,14).

4. Interpretació del Càntic

La tradició antiga, jueva i cristiana, interpretà el Càntic des

de la perspectiva al·legòrica. La comunitat jueva percebé sota la corona del rei, la identitat de Jahvè, el Rei d'Israel (Is 44,6), i rere la mirada de la Sulamita, contemplà el rostre d'Israel, la comunitat estimada del Senyor (Is 62,5). El savi jueu Isaac Abrabanel (segle XVI) identificà la figura de «Dama Saviesa», present al llibre dels Proverbis (Pr 8; 9,1-6), amb la Sulamita que sedueix el rei, metàfora d'Israel.

La tradició cristiana, a partir de sant Hipòlit de Roma (segle III) i sant Gregori de Niça (segle IV), contemplà la figura del rei com a metàfora de Déu o de Crist, mentre intuï en els ulls de l'estimada la identitat de l'Església. Al segle III, Orígenes percebé sota la grandesa del rei, la majestat de Jesús, i rere la passió de l'enamorada, descobrí la imatge de l'ànima humana que es deleix per l'encontre amb el Senyor, el vertader estimat. Aprofundint en l'al·legoria, sant Ambròs de Milà (segle IV) i Ricard de Sant Víctor (segle XII) sentiren el batec de Maria, metàfora de l'Església, sota les paraules que la Sulamita adreça al sobirà, símbol del Senyor, l'espòs de l'Església (Ap 21,9). Vuitanta-sis sermons escrigué sant Bernat de Claravall (segle XIII) sobre el Càntic que interpretà com el diàleg entre Crist i l'ànima del cristià. Els místics més profunds, santa Teresa d'Àvila, sant Joan de la Creu, o santa Teresa de Lisieux, comentaren el Càntic en els seus escrits espirituals.

Alguns estudiosos de les religions han comparat el Càntic amb els relats babilònics de la litúrgia d'Adonis-Tammuz. El mite, propi de la celebració de cap d'any, presenta el déu Tammuz, sinònim del cananeu Baal, i la deessa Istar, eco de la cananea Anat, acompanyats del més harmoniós dels cants corals. A la mort d'Adonis, Istar davalla als inferns per rescatar-lo. La mort del déu i baixada de la deessa al món subterrani obren la porta de la tardor i de l'hivern, l'etapa en què la naturalesa es marceix. Quan Istar retorna viu Adonis al món terrenal, ambdues divinitats celebren les esposalles, mentre la natura a la primavera contempla com la vida torna a florir enmig dels camps. Altres comentaristes han copsat el Càntic

com un drama teatral, compacte i ben estructurat, on Salomó i la Sulamita comparteixen l'amor apassionat.

Valorant les interpretacions anteriors, els estudiosos actuals perceben el Càntic com el poema que celebra l'amor apassionat de la parella humana. La interpretació ja nasqué a l'època antiga. Els escrits de Rabí Akiba (segle I) refereixen la comprensió sensual que la comunitat jueva tenia del Càntic. El teòleg cristià Teodor de Mopsuèstia (segle IV-V) contemplà en el Càntic l'amor apassionat dels enamorats, interpretació que adoptà l'anomenat «jueu anònim» en el seu comentari (segle XII), i dugué a plenitud fra Lluís de Lleó en els seus escrits (segle XVI). Als nostres dies constitueix, juntament amb la perspectiva al·legòrica, la interpretació més habitual i poètica del Càntic; car sols l'amor apassionat és capaç de transformar i donar vida a l'existència humana!

Conclusió

Les primeres paraules que l'Escriptura posa en boca de l'home constitueixen una declaració amorosa. Quan Adam veié Eva, exclamà: «Aquesta sí que és os dels meus ossos i carn de la meua carn!»; i encara afegeix el relat: «L'home deixa son pare i sa mare per unir-se a la seva dona, i, des d'aquest moment, formen una sola cosa» (Gn 2,23-24). Quasi les últimes paraules de la Bíblia també constitueixen un cant d'amor: «L'Esperit i l'esposa diuen: Vine!» (Ap 22,17). Apurant la metàfora, la Bíblia, el llibre que relata la història d'amor entre Déu i la Humanitat, està emmarcat entre dues històries d'amor, la d'Adam i Eva i la de l'Esperit i l'Església. Entre les pàgines bíbliques, el Càntic palesa que sols l'amor apassionat obre l'horitzó cap al futur i crea les coses noves!

Bibliografia

- E. Assis, *Flashes of Fire: A Literary Analysis of the Song of Songs* (Library of the Hebrew Bible/Old Testament Studies 503; New York: T & T Clark, 2009).
- G. Barbiero, *Song of Songs: A Close Reading* (Michael Tait, tr.; VTSup 144; Leiden/Boston/Brill, 2011).
- F. C. Blank, *The Artifice of Love: Grotesque Bodies and the Song of Songs* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 392; London/New York: T & T Clark).
- J. Cazeaux, *Le Cantique des cantiques. Des poupres de Salomon à l'anémone des champs* (LD 222; Paris: Cerf, 2008).
- B. Coll (trad.), *Càntic dels càntics* (Palma; Lleonard Muntaner: 2014).
- P. J. Griffiths, *Song of Songs* (Brazos Theological Commentaries on the Bible; Grand Rapids: Brzos Press, 2011).
- J. Kaplan, *My Perfect One: Typology and Early Rabbinic Interpretation of Song of Songs* (New York/Oxford, U.K.: Oxford University Press, 2015).
- V. Morla, *Libros Sapienciales y otros escritos* (IEB 4; Estella/Navarra Verbo Divino, 2004).
- M. Ravndall, *Salomon in the Lower and Shape of the Song on Songs* (HBM 77; Sheffield: Phoenix Press, 2015).
- A. Schellenberg – L. Schweienhorst (eds.), *Interpreting the Song of Songs – Literal or Allegorical?* (Biblical Tools and Studies 26; Leuven/Paris/Bristol, CT: Peeters, 2016).
- S. Zang, *I, You, and the Word «God»: Finding Meaning in the Song of Songs* (Siphrut 20; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2016).

SANTO TOMÁS DE AQUINO ANTE LA DOCTRINA PORRETANA DE LAS RELACIONES DIVINAS

Jaime Mercant Simó

Santo Tomás de Aquino, especialmente en la *Suma de Teología*, en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* y en el *Compendio de Teología*, confuta la doctrina de los *porretanos*,¹ o sea, de los discípulos o seguidores de Gilberto de la Porrée (1070-1154),² acerca de las relaciones divinas. En nuestro escrito, haremos una detallada lectura de los pasajes tomasianos de las antedichas obras que hacen referencia a la posición de Gilberto, obispo de Poitiers, aunque también teniendo en su debida cuenta otros textos complementarios. Esta cuestión que aborda santo Tomás no es menor; estudiarla adecuadamente nos permitirá comprender mejor cómo es posible que, siendo Dios un ser simplísimo, pueda haber en Él relaciones distintas que, a la vez, se identifiquen con su divina esencia.

1. Las nociones divinas y las personas de la Trinidad

En confrontación con el obispo Gilberto, Santo Tomás enseña que las propiedades o nociones divinas -refiriéndose especialmente a las propiedades personales relativas- se encuentran en las personas divinas: «Non autem dici potest

¹ J. MARENBNON. *Gilbert of Poitiers*. En P. DRONKE. (ed.). *A Note on the Porretani*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 353-357.

² Cf. G. EMERY. *La teología trinitaria de santo Tomás de Aquino*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2008, pp. 134-140; 206-215; A. BERTHAUD. *Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers et sa philosophie*. Poitiers: Oudin, 1892; B. HAURÉAU. *Histoire de la philosophie scolastique*. Paris: Durand et Pedone-Lauriel, 1872, vol. I, pp. 447-478; M. DE WULF. *Histoire de la philosophie médiéval*. Lovaina; Paris; Bruselas: Institut Supérieur de Philosophie; Félix Alcan: Oscar Schepens, 1900, pp. 204-207; J. MARENBNON. *Gilbert of Poitiers*. En P. DRONKE. (ed.). *A history of twelfth-century western philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 328-352; R. PINZANI. «Sull'ontologia di Gilberto Porretano». *Noctua*. 2014, vol. I, n. 2, p. 209-259; B. MAIOLI. *Gilberto Porretano. Dalla grammatica speculativa alla metafisica del concreto*. Roma: Bulzoni, 1979; L. VALENTE. *Gilbert of Poitiers*. En H. LAGERLUND (ed.). *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. Dordrecht; Heidelberg; London; New York: Springer, 2011, pp. 409-417; E. GILSON. *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 2007, pp. 256-261.

quod proprietates praedictae [proprietates relativae] non sint in personis, sed exterius ad eas se habeant, sicut Porretani dixerunt.»³ Según el Santo Doctor, dichas propiedades o nociones divinas se predicán de cada una de las tres divinas personas. Las nociones divinas manifiestan la distinción real del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.⁴ Por la paternidad, por ejemplo, el Padre se distingue del Hijo, o por la filiación el Hijo se distingue del Padre. Si podemos decir que una persona se distingue de otra por las nociones es porque éstas pertenecen a las relaciones, que constituyen el único principio de distinción entre las tres divinas personas: «Quia vero in divinis personae solis relationibus distinguuntur, notiones autem sunt quibus divinarum personarum distinctio innotescit, necesse est notiones aliquantulum ad relationem pertinere.»⁵ Al contrario, Gilberto Porretano sostiene –como le critica santo Tomás–⁶ que las propiedades relativas y las mismas relaciones en Dios son *asistentes* y concomitantes, adheridas extrínsecamente (*extrinsecus affixae*), es decir, no se predicán *secundum rem*⁷ ni se identifican con las personas, sino que *asisten* a éstas exteriormente. Si acudimos al propio texto de Gilberto, al comentario que hace del *De Trinitate* de Boecio (480-525), podemos leer lo siguiente: «Theologicae vero personae, quoniam eius quo sunt singularitate unum sunt, et simplicitate id quod sunt, essentialium oppositione a se invicem aliae esse non possunt, sed harum quae dictae sunt extrinsecus affixarum rerum oppositione, a se invicem

³ THOMAS AQUINAS. *Compendium Theologiae*, lib. I, cap. 67. Para las obras de santo Tomás seguiremos la edición crítica leonina, empleando la forma común de citación abreviada: cf. THOMAS AQUINAS. *Opera Omnia iussu edita Leonis XIII P. M.* Roma: Commissio Leonina; J. Vrin; Typis Riccardi Garroni, et alii, 1882-1948, vols. I-XVI.

⁴ Cf. THOMAS AQUINAS. *Summa Theologiae* I, q. 40, a. 2; *Scriptum super Sententiis*, lib. I, dist. 26, q. 2, a. 2; *Compendium Theologiae*, lib. I, cap. 57-59.

⁵ THOMAS AQUINAS. *Compendium Theologiae*, lib. I, cap. 59.

⁶ Cf. THOMAS AQUINAS. *Summa Theologiae* I, q. 28, a. 2, co.

⁷ Cf. GILBERT DE LA PORRÉE. *Commentaria in librum De praedicatione Trium Personarum*. PL 64, 1306D. En la edición de N. M. HÄRING, vol. I, pp. 170-171. Para este autor y para los próximos, incluidos en la serie latina del *Curso completo de Patrología*, seguimos el modo de citación abreviada correspondiente a la edición de Jacques Paul Migne, a la cual hemos acudido: cf. PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS. SERIES GRAECA. Paris: J.-P. Migne, 1857-1866, vols. I-CLXI. También hemos consultado la edición crítica de los comentarios de Gilberto Porretano a Boecio: cf. GILBERT DE LA PORRÉE. *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*. Edición de N. M. HÄRING. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1966, vols. I-II.

aliae et probantur et sunt.»⁸

Para Gilberto, las relaciones no se identifican con la esencia divina. Él quiere, sin duda, salvaguardar la unidad de esencia, pero extrema tanto su postura que acaba, *de facto*, entendiendo las relaciones en Dios como algo accidental y extrínseco a la esencia divina. Algún autor, como Bernard Sesboüé, en un intento de salvar al Porretano, asevera –aunque sin demostrarlo– que éste ha sido mal interpretado.⁹ Sea exacto esto o no, lo que aquí más nos interesa subrayar es que santo Tomás apela a la condena del Concilio de Reims (1148),¹⁰ en el cual el mismo Gilberto, forzado por la denuncia de san Bernardo,¹¹ se retractó de sus errores. Al respecto, este concilio confiesa que no hay nada en Dios que no sea Dios mismo: «Credimus (et confitemur) solum Deum Patrem et Filium et Spiritum Sanctum aeternum esse, nec aliquas omnino res, sive relationes, sive proprietates, sive singularitates vel unitates dicantur, et huiusmodi alia, adesse Deo, quae sint ab aeterno, quae non sint Deus.»¹² Gilberto lee de Boecio que la substancia es principio de unidad y las relaciones lo son de la pluralidad: «Substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem.»¹³ Sin embargo, el obispo de Poitiers no puede justificar con Boecio que las relaciones tengan un fundamento extrínseco. Al contrario, según este filósofo romano, en Dios incluso la relación se fundamenta en la unidad e identidad esencial: «Nam omne aequale aequali aequale est, et simile simili simile est, et idem ei quod est

⁸ GILBERT DE LA PORRÉE. *Commentaria in Boetii librum De Trinitate*. PL 64, 1295D-1296A. En la edición de N. M. HÁRING, vol. I, p. 148.

⁹ Cf. B. SESBOÜÉ. *El misterio de la Trinidad*. En B. SESBOÜÉ (dir.) et alii. *El Dios de la salvación*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1995, vol. I, p. 245.

¹⁰ Cf. THOMAS AQUINAS. *Scriptum super Sententiis*, lib. I, d. 33, q. 1, a. 1, co.

¹¹ «Quoniam manifestius in nonnullis locis aliis a rectitudine fidei liber ille praefati episcopi visus est discrepare; quorum, verbi causa, adhuc unum pono. Nam dicente auctore, “Cum dicitur, Deus, Deus, Deus, pertinet ad substantiam”: noster commentator intulit, “Non quae est, sed qua est”. Quod absit, ut assentiat Catholica Ecclesia, esse videlicet substantiam, vel aliquam omnino rem qua Deus sit, et quae non sit Deus!» (BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sermones in Cantica canticorum*, LXXX, 8: PL 183, 1170C-D). Cf. K. WALKOWIAK. «Public Authority and Private Constraints: Eugenius III and the Council of Reims». *The Catholic Historical Review*. 2007, vol. 13, núm. 3, pp. 409-436.

¹² CONCILIUM REMENSE. *Professio fidei de Trinitate*, n. 3 (1148): Dz 391.

¹³ SEVERINUS BOETHIUS. *De Trinitate* VI: PL 64, 1254D-1255A.

idem idem est: et similis est in Trinitate relatio, Patris ad filium et utriusque ad Spiritum Sanctum; ut eius quod est idem ad id quod est idem.»¹⁴

2. La relación como accidente en el orden creatural

Sabiendo que la salud del discurso estriba en la precisión del vocabulario, debemos comprender bien el concepto de relación aplicado a las criaturas antes de atribuirlo -aunque siempre analógicamente- al Creador. Como sabemos, la relación es un orden *de una cosa con respecto a otra*. Por ende, como mínimo debe existir un sujeto y un término para poder hablar con propiedad de relación; no puede existir relación de un sujeto consigo mismo. El orden que se da entre el sujeto y el término debe tener también una razón o fundamento por el cual se establece dicha relación. Por ejemplo, si consideramos a un padre cualquiera como sujeto, debemos entender que su hijo es el término y la generación biológica el fundamento. Del mismo modo, santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, entiende este orden relacional como una referencia de un sujeto a algo otro (un término), es decir, πρὸς τι¹⁵ o *ad aliquid*.¹⁶ Así pues, según esto, podemos hablar en la relación de un *esse ad*, lo que constituye el aspecto formal de la propia relación. Dejando de lado la posibilidad de relaciones lógicas o de razón, y situándonos en el orden real y predicamental, santo Tomás nos recuerda que todas las relaciones existen en las mismas cosas relacionadas, en sus substancias, que son sujetos de inhesión: «Relationes enim reales oportet esse in rebus relatis, quod quidem in creaturis manifestum est: sunt enim relationes reales in eis sicut accidentia in subjectis.»¹⁷ Es decir, la relación real en las criaturas tiene

¹⁴ SEVERINUS BOETHIUS. *De Trinitate* VI: PL 64, 1255A-1256A.

¹⁵ Καθ' αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας: ὁσαυχὼς γὰρ λέγεται, τοσαυταχὼς τὸ εἶναι σημαίνει. Ἐπεὶ οὖν τῶν κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐστι σημαίνει, τὰ δὲ ποιόν, τὰ δὲ ποσόν, τὰ δὲ πρὸς τι, τὰ δὲ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τὰ δὲ πού, τὰ δὲ ποτέ, ἐκάστῳ τούτων τὸ εἶναι ταῦτό σημαίνει (ARISTOTELES. *Metaphysica* V, 7 : 1017a22-27).

¹⁶ Cf. THOMAS AQUINAS. *Sententia Metaphysicæ*, lib. 5, l. 9.

¹⁷ THOMAS AQUINAS. *Compendium Theologiae*, lib. I, cap. 67.

un modo de ser accidental que inhiere en la substancia (*inesse*) –«accidentis enim esse est inesse»,¹⁸– lo cual demuestra que, además de un *esse ad*, dicha relación tiene un *esse in*, empleando las expresiones de la escolástica más reciente.¹⁹ Por consiguiente, para entender las relaciones divinas habrá que tener en cuenta esta oportuna distinción.

3. El carácter real de las relaciones en la Trinidad

En Dios las relaciones son reales y no de razón. Es decir, no son relaciones que existan únicamente en el orden cognoscitivo, sino que se dan en la realidad. Del mismo modo, en Dios no se distinguen las personas de sus propiedades o nociones, al contrario de lo que cree Prepositino de Cremona (1150-1231), que sostiene que las nociones no existen en Dios; son simplemente un *modus loquendi*.²⁰ Sin embargo, ésta no es exactamente la posición de Gilberto de la Porrée respecto de las relaciones y de las nociones; él no las considera un *modus loquendi*, sino como una especie de formas abstractas, que son, pero que no existen. Para el Porretano, las relaciones se diferencian realmente de las personas y, como hemos dicho antes, están situadas fuera de las personas. En el plano filosófico, Gilberto es conocido por realizar una distinción radical entre *quod est* y *quo est*, que corresponde, según él, al subsistente y la subsistencia, exagerando, así, la diferencia real entre la esencia individualizada y la esencia común. De hecho, además del *quod est - quo est*, sobre todo encontramos en sus textos los binomios *id quod - esse* y *subsistens-subsistentia*.²¹ Por ejemplo, según él, una cosa es el hombre concreto (*quod est*) y otra cosa muy distinta es la humanidad (*quo est*), en virtud de la cual el hombre existe.²² De esta manera,

¹⁸ THOMAS AQUINAS. *Summa Theologiae* I, q. 28, a. 2, co.

¹⁹ Cf. L. BILLOT. *De Deo uno et trino: Commentarius in primam partem Sancti Thomae*. Prato: Giachetti, 1910, pp. 382-386.

²⁰ Cf. THOMAS AQUINAS. *Scriptum super Sententiis*, lib. I, d. 26, q. 2, a. 1, co.; *Summa Theologiae* I, q. 32, a. 2, co.; G. ANGELINI. *L'ortodossia e la grammatica. Analisi di struttura e deduzione storica della Teologia Trinitaria di Prepositino*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1972.

²¹ Cf. R. PINZANI. «Sull'ontologia di Gilberto Porretano». *Noctua*. 2014, vol. I, n. 2, p. 214.

²² «According to Gilbert, everything except God s what it is (quod est) by virtue of something which makes it so

en el plano teológico, el Porretano drásticamente aplica esta distinción conceptual a la Trinidad. Él enseña, así, que el Padre es Dios (*quod est*), pero la paternidad es aquello por lo cual el Padre es Dios (*quo est*), o sea, las relaciones –según él– no se identifican con las personas divinas, de manera que la paternidad ni es el Padre ni es Dios. Podríamos decir que la doctrina porretana, al considerar la relación como algo externo, que no se da realmente en la Trinidad, se presenta en cierto modo como una especie de modalismo mitigado.²³

En contra de esto, santo Tomás enseña que analógicamente podemos decir que, de las diez categorías del ente, en Dios pueden existir realmente no sólo la substancia, sino también la relación: «Relationes autem istae quibus personae distinguuntur in divinis, sunt relationes reales.»²⁴ La substancia es fácil de entender, puesto que ésta manifiesta un modo de ser perfecto. La dificultad está en aceptar que puedan existir en Dios las relaciones, pues éstas, en la realidad creada, siempre tienen un modo de ser accidental. El Doctor Angélico entiende que hay dos maneras de concebir la relación: *una* es según lo que tiene de común con las otras categorías, *y otra* según aquello que le es propio. Atendiendo a lo común de todos los accidentes, la relación inhiere de modo accidental en una substancia, determinándola de algún modo, a pesar de su ser *postremum et imperfectissimum*.²⁵ Sin embargo, según lo propio y específico, es decir, según lo que la diferencia de los otros accidentes, la relación es extrínseca al sujeto, pues ella no es *aliquid*, sino *ad aliquid*, en referencia a algo otro. El Aquinate piensa, pues, que a la hora de hablar de relación

(quo est). For instance, a man is what he is (a man) by humanity; a stone is a stone by stone-ness; a white thing is white by whiteness, a rational thing rational by rationality, a body corporeal by corporeality, Plato by Plato-ness. Gilbert calls the men, stones, white things, rational things, bodies, Plato quod est; the humanity, stone-ness, whiteness, rationality, corporeality and Plato-ness quo est» (J. MARENBOON. *Gilbert of Poitiers*. En P. DRONKE. (ed.). *A history of twelfth-century western philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 328).

²³ Cf. D. TORRIJOS CASTRILLEJO. «Gilberto Porretano: Comentario al tratado de Boecio sobre la predicación sustancial de los nombres de las personas divinas». *Revista Española de Filosofía Medieval*. 2016, n. 23, pp. 371-373.

²⁴ THOMAS AQUINAS. *Compendium Theologiae*, lib. I, cap. 67.

²⁵ Cf. THOMAS AQUINAS. *Contra Gentiles*, lib. IV, cap. 14, n. 12.

en Dios no puede obviarse el elemento común de la misma, es decir, el existir en un sujeto. El error de los porretanos fue el de concebir las relaciones exclusivamente según lo que les es propio, o sea, de forma externa o asistente:

«Ratio propria relationis non accipitur secundum comparisonem ad illud in quo est, sed secundum comparisonem ad aliquid extra. Si igitur consideremus, etiam in rebus creatis, relationes secundum id quod relationes sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecus affixae; quasi significantes respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatam, prout ab ea tendit in alterum. Si vero consideretur relatio secundum quod est accidens, sic est inhaerens subiecto, et habens esse accidentale in ipso. Sed Gilbertus Porretanus consideravit relationem primo modo tantum.»²⁶

Así pues, según Tomás de Aquino, las relaciones en Dios son reales y existen en Él de modo inmanente. No obstante, surge otra dificultad: así como Gilberto, al situar las relaciones fuera de Dios, pretendía salvar la unidad de la esencia divina y la simplicidad del ser de Dios, santo Tomás, al querer incluir las relaciones en el ser intradivino, parece que estaría afirmando que en Dios hay accidentes y composición, lo cual el Santo Doctor clarifica inmediatamente.

4. La inexistencia de accidentalidad en Dios

Si las personas divinas se distinguen realmente por sus relaciones, según el *esse ad*, es necesario admitir que dichas relaciones se dan en las personas divinas según el *esse in*. El error de base del Porretano es más metafísico que teológico. Él nunca concibe la relación según el *esse in*, sino exclusivamente según el *esse ad*, siempre en relación u orden a algo otro (*ad aliquid*), que para él es siempre algo accidental y ex-

²⁶ THOMAS AQUINAS. *Summa Theologiae* I, q. 28, a. 2, co.

terno. Al concebir la relación únicamente de modo accidental, necesariamente hay que situarla fuera de Dios, pues, de lo contrario, esto afectaría a su simplicidad. Por el contrario, santo Tomás enseña que todo lo que tiene carácter accidental en las criaturas, cuando se predica analógicamente de Dios pierde dicha accidentalidad.²⁷ Todo lo que se predica de Dios, se predica esencial o substancialmente, en virtud de que Dios trasciende y supera en grado eminente e infinito todo género y categoría. Por ende, todo lo que es accidental en el orden creatural, en Dios debe ser substancial y subsistente: «Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale, nihil enim est in Deo ut accidens in subiecto, sed quidquid est in Deo, est eius essentia. Sic igitur ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subiecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiae divinae, idem omnino ei existens.»²⁸ Como vemos, las relaciones en Dios se identifican con su esencia; así lo explica también el Aquinate en el *De potentia*: «nulla substantia quae est in genere, potest esse relatio, quia est definita ad unum genus; et per consequens excluditur ab alio genere. Sed essentia divina non est in genere substantiae, sed est supra omne genus, comprehendens in se omnium generum perfectiones. Unde nihil prohibet id quod est relationis, in ea inveniri.»²⁹ Podríamos decir que el *esse in* de las relaciones divinas es la misma esencia divina, existiendo entre ésta y aquéllas únicamente una distinción de razón:

«In hoc vero quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum. Et sic manifestum est quod relatio realiter existens in Deo, est idem essentiae secundum rem; et non differt nisi secundum intelligentiae rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essen-

²⁷ Cf. THOMAS AQUINAS. *Compendium Theologiae*, lib. I, cap. 54.

²⁸ THOMAS AQUINAS. *Summa Theologiae* I, q. 28, a. 2, co.

²⁹ THOMAS AQUINAS. *De potentia*, q. 8, a. 2, ad 1.

tiae. Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et esse essentiae, sed unum et idem.»³⁰

En este aspecto, existe otro error del Porretano que estriba de nuevo en una mala interpretación que hace de Boecio. Este último enseña que las personas divinas y la propia Trinidad no se pueden predicar substancialmente, pero en el sentido de que el nombre Trinidad hace referencia a la pluralidad de las personas divinas, así como la Unidad concierne a la esencia. La Trinidad hace referencia a las relaciones (*ad aliquid*), no a la substancia o esencia divina; por esta razón, no podemos decir que el Padre sea la Trinidad, por ejemplo: «Trinitas igitur non pertinet ad substantiam. Quo fit ut neque Pater, neque Filius, neque Spiritus Sanctus, nec Trinitas de Deo substantialiter praedicentur, sed ut dictum est, ad aliquid.»³¹ Sin embargo, el obispo Gilberto, leyendo este pasaje de Boecio, interpreta que ni la Trinidad ni las propiedades personales se pueden predicar substancialmente de Dios; lo que, para él, equivale a decir que no pueden identificarse con la esencia divina: «Quoniam ergo illae proprietates non sunt substantiae, [...] multo magis non pertinet ad substantiam, id est non est substantialis Trinitas.»³² Contra esto, santo Tomás responde que la esencia –identificada con el nombre Dios– no sólo puede predicarse realmente de una sola persona –mediante una *praedicatio per identitatem*–,³³ sino también de las tres, es decir, de la Trinidad entera:

«Essentia autem divina non solum idem est realiter cum una persona, sed cum tribus. Unde et una persona, et duae, et tres possunt de essentia praedicari; ut si dicamus, essentia est pater et filius et spiritus sanctus. Et quia hoc nomen Deus per se habet quod supponat pro essentia, ut dictum

³⁰ THOMAS AQUINAS. *Summa Theologiae* I, q. 28, a. 2, co.

³¹ SEVERINUS BOETHIUS. *De praedicatione Trium Personarum*. PL 64, 1302B.

³² GILBERT DE LA PORRÉE. *Commentaria in librum De praedicatione Trium Personarum*. PL 64, 1310B. En la edición de N. M. HÄRING, vol. I, p. 178.

³³ Cf. THOMAS AQUINAS. *Summa Theologiae* I, q. 39, a. 6, ad 2.

est, ideo, sicut haec est vera, essentia est tres personae, ita haec est vera, Deus est tres personae.»³⁴ «Sed hoc nomen Deus per se habet quod stet pro essentia. Unde, licet pro nullo suppositorum divinae naturae haec sit vera, Deus est Trinitas, est tamen vera pro essentia. Quod non attendens, Porretanus eam negavit.»³⁵

Adoptar una metafísica deformada nos puede conducir al error en la exposición teológica de la Trinidad, como hemos visto que le ocurrió a Gilberto Porretano. Otro ejemplo más reciente de deformación lo encontramos en la metafísica de Francisco Suárez, que reduce el *esse*, acto y perfección, a la existencia, y ésta la identifica *simpliciter* con la esencia.³⁶ Así pues, cuando él aplica a la Trinidad su concepción metafísica, inevitablemente debe recurrir a una serie de forzados artificios argumentales. El Doctor Eximio no admite que en la Trinidad las tres personas tengan un *esse* común, y acaba afirmando que en Dios hay tres existencias relativas: «quia existentia nihil aliud est, quam actualis entitas, vel si ita loqui velimus, nihil aliud est, quam actualitas ipsius entitatis, sed tres proprietates personales, ac divinae sunt tres entitates actuales realiter inter se distinctae, et ratione ab entitate essentiae, ergo sunt tres existentiae relativae realiter inter se distinctae, et ratione ab existentia essentiae.»³⁷ Ante esta postura suareciana, consideremos un fundamento metafísico importante que nos ofrece santo Tomás, a saber, que tanto el Padre, como el Hijo, como el Espíritu Santo tienen un mismo ser (*esse*): «persona divina est idem cum natura, in personis divinis non est aliud esse personae praeter esse naturae, et ideo tres personae non habent nisi unum esse.

³⁴ THOMAS AQUINAS. *Summa Theologiae* I, q. 39, a. 6, co.

³⁵ THOMAS AQUINAS. *Summa Theologiae* I, q. 39, a. 6, ad 1.

³⁶ «At vero juxta nostram sententiam dicendum est, compositionem ex esse et essentia, analogice tantum compositionem appellari, quia non est compositio realis, sed rationis; compositio enim realis non est nisi ex extremis in re ipsa distinctis; hic autem extrema non sunt in re distincta, ut ostendimus; ergo compositio ex illis non potest esse realis» (FRANCISCO SUÁREZ. *Disputationes metaphysicae*, XXXI, sect. 13, n. 7. En FRANCISCO SUÁREZ. *Opera omnia*. París: Ludovicus Vives, 1861, vol. XXVI, p. 300).

³⁷ FRANCISCO SUÁREZ. *De Sanctissimo Trinitatis Mystero*, lib. III, cap. V, n. 8. En FRANCISCO SUÁREZ. *Opera omnia*. París: Ludovicus Vives 1856, vol. I, p. 597.

Haberent autem triplex esse, si in eis esset aliud esse personae, et aliud esse naturae.»³⁸ Por ende, el *esse in* de las relaciones divinas debe identificarse necesariamente con el ser de Dios y también con su esencia, pues en Dios ser y esencia se identifican de modo absoluto.³⁹

5. Las relaciones divinas como principio de distinción

Aunque exista una identidad de las relaciones con la esencia de Dios, hay que admitir que las relaciones subsistentes establecen la distinción de personas, una distinción real, no de razón⁴⁰: «In divinis non potest esse distinctio nisi per relationes: nam quaecumque absolute dicuntur, communia sunt.»⁴¹ La distinción en la Trinidad no puede darse según el *esse in* de las relaciones, pues éste se identifica con la esencia divina, sino que debe producirse, en todo caso, según el *esse ad*. En otras palabras, según el *esse in*, las personas divinas se identifican con la única esencia divina, pudiendo hablar, así, de paternidad subsistente, filiación subsistente y procesión subsistente.⁴² Sin embargo, según el *esse ad*, las divinas personas se distinguen entre sí, ya que existe en ellas real oposición relativa, pero, al identificarse ellas con la esencia divina, dicha distinción es puramente relativa, lo cual no contradice ni afecta en absoluto a la simplicidad de Dios. Por este motivo podemos decir, considerando las relaciones, que hay tres subsistentes distintos en la unidad de la esencia divina. Sin embargo, debido a la limitación del lenguaje humano, no podemos expresar a la perfección esta realidad una y múltiple a la vez, en donde lo relativo –a diferencia de lo que se da en las criaturas– se identifica con lo absoluto, el

³⁸ THOMAS AQUINAS. *Summa Theologiae* III, q. 17, a. 2, ad 3. Al respecto, recomendamos la lectura del magnífico estudio de Norberto del Prado: cf. N. DEL PRADO. *De veritate fundamentalis philosophiae christianae*. Fribourg en Nuithonie: Consociatio Sancti Pauli, 1911, pp. 529-544.

³⁹ Cf. THOMAS AQUINAS. *Summa Theologiae* I, q. 3, a. 4.

⁴⁰ Cf. THOMAS AQUINAS. *Summa Theologiae* I, q. 28, a. 3; I, q. 40, a. 2; *Scriptum super Sententiis*, lib. I, dist. 26, q. 2, a. 2; *Compendium Theologiae*, lib. I, cap. 53 y 55.

⁴¹ THOMAS AQUINAS. *Compendium Theologiae*, lib. I, cap. 67.

⁴² Cf. THOMAS AQUINAS. *Compendium Theologiae*, lib. I, cap. 50.

esse absolutum de Dios.⁴³

Dicho esto, aquí surge un grave problema que parece que atenta contra el elemental principio de identidad. Cuando dos cosas son idénticas a una tercera, se sigue de esto que ambas son idénticas también: «quaecumque enim uni et eadem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem.»⁴⁴ Así pues, partiendo de este axioma de inspiración aristotélica, parece que la distinción entre las relaciones divinas sea contradictoria, puesto que si ellas fueran idénticas a la esencia divina, necesariamente deberían ser también idénticas entre sí, ya que el principio de identidad se fundamenta en la identidad esencial⁴⁵. Sin duda, éste fue otro de los obstáculos lógicos que encontró el Porretano y no pudo resolver. Sin embargo, santo Tomás de Aquino demuestra cómo es compatible la distinción de las relaciones en la identidad de la esencia divina, sin olvidar que es una verdad que pertenece a la fe que en Dios se dan relaciones reales y distintas; he aquí lo que expresa, por ejemplo, antes de santo Tomás, el Concilio Lateranense IV (1215), en continuidad con la herencia teológica de los Padres Capadocios:⁴⁶ «Haec Sancta Trinitas, secundum communem essentiam individua, et secundum personales proprietates discreta [...]».⁴⁷O, después de santo Tomás, el Concilio de Florencia (1442): «Hae tres personae sunt unus Deus, et non tres dii: quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas, omniaque sunt unum ubi non obviat relationis oppositio.»⁴⁸ La solución que propone Tomás de Aquino se basa

⁴³ Cf. THOMAS AQUINAS. *Summa Theologiae* I, q. 28, a. 2, ad 2.

⁴⁴ THOMAS AQUINAS. *Summa Theologiae* I, q. 28, a. 3, arg. 1.

⁴⁵ Οὐ γὰρ ταῦτά πάντα ὑπάρχει τοῖς ὁπωσοῦν τοῖς αὐτοῖς, ἀλλὰ μόνον οἷς τὸ εἶναι τὸ αὐτὸ (ARISTÓTELES. *Physica* III, 3: 202b14-16).

⁴⁶ San Basilio de Cesarea, por ejemplo, remarca que en la Trinidad existe una armonía entre lo común (κοινόν) y lo propio (ἴδιον), entre la esencia (οὐσία) o divinidad y las propiedades (ιδιώματα) o relaciones. Pues las propiedades –asevera el Padre Capadocio–, a pesar de que se distinguen oponiéndose unas a otras, no destruyen la unidad substancial (Cf. BASILIO DE CESAREA. *Adversus Eunomium* II, 28: PG 29, 636C-640A).

⁴⁷ CONCILIIUM LATERANENSE IV. *De fide católica* (1215): Dz 428.

⁴⁸ CONCILIIUM FLORENTINUM. *Decretum pro Iacobitis* (1442): Dz 703.

en la noción de *oposición* que está necesariamente incluida en el concepto de relación. Según santo Tomás, el principio *quaecumque enim uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem* únicamente es válido cuando los dos primeros términos no están opuestos entre sí, ya que sería una indudable contradicción afirmar que no existe distinción real en la oposición real relativa:

«De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative. Cum igitur in Deo realiter sit relatio, ut dictum est, oportet quod realiter sit ibi oppositio. Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem. Unde oportet quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas; sed secundum rem relativam.»⁴⁹

Francisco Suárez también afirma que el principio *quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se* (que es lo mismo que *quaecumque enim uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem*) no puede aplicarse a las personas divinas respecto de la esencia, pero por distintas razones a las del Aquinate. El doctor Suárez, en su precipitación habitual, concluye que el axioma *quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se* solamente es válido en el mundo creado y no en Dios, acabando, así, por negar en Dios los principios de identidad y de no contradicción, de los cuales deriva dicho axioma.⁵⁰ Por el contrario, santo Tomás tiene claro que lo propio de la relación es la oposición entre un sujeto y su término. La oposición puede ser de contradicción, de contrariedad, privativa, o relativa;⁵¹ esta última es la que nos interesa para comprender mejor la cuestión. Existe oposición relativa cuando el sujeto y el tér-

⁴⁹ THOMAS AQUINAS. *Summa Theologiae* I, q. 28, a. 3, co.

⁵⁰ Cf. FRANCISCO SUÁREZ. *De Sanctissimo Trinitatis Mystero*, lib. IV, cap. 3. En FRANCISCO SUÁREZ. *Opera omnia*. Paris: Ludovicus Vives 1856, vol. I, pp. 622-624; R. GARRIGOU-LAGRANGE. *La síntesis tomista*. Buenos Aires: Dedebec, Ediciones Desclée de Brouwer, 1947, pp. 172-173.

⁵¹ Cf. Z. GONZÁLEZ. *Filosofía elemental*. Madrid: Sáenz de Jubera, 1894, vol. I, p. 105.

mino, a pesar de constituir un orden recíproco, se excluyen mutuamente, siendo imposible, de este modo, que algo se relacione consigo mismo, puesto que también atentaría en contra del principio de identidad. Así pues, podemos decir que Juan es el padre y Pedro su hijo, pero no podemos decirlo a la inversa ni las dos cosas al mismo tiempo de ambos. Del mismo modo, en Dios los términos de las relaciones son realmente excluyentes, siendo real esta exclusión o distinción –juntamente con la oposición–, porque las propias relaciones son reales, como enseña la fe. De hecho, no habría verdaderas relaciones si no hubiera verdadera oposición. Esto mismo lo demuestra santo Tomás enseñando que, aunque existen cinco nociones o propiedades en Dios, solamente tres de ellas son subsistentes. En efecto, existe la innascibilidad, la paternidad, la filiación, la común espiración y la procesión;⁵² santo Tomás las divide en dos clases: propiedades personales (*proprietates personales*) y propiedades de las personas (*proprietates personarum*). Las propiedades de la primera clase son la paternidad, la filiación y la procesión; las de la segunda son la innascibilidad y la común espiración. Lo que diferencia el primer grupo del segundo es, precisamente, que en el primero encontramos verdadera relación de oposición, en cambio en el segundo no. Así pues, la oposición es una nota esencial para que se dé verdadera relación subsistente en Dios. Por un lado, la innascibilidad no se opone a nadie, pues es simplemente una noción del Padre de carácter negativo: el no haber sido engendrado por nadie. Por otro lado, es cierto que la común espiración se opone a la procesión. Pero la común espiración, al no oponerse ni al Padre ni al Hijo, pues se identifica con ambos –en cuanto constituyen un solo principio espirador–, no podemos considerarla tampoco como relación subsistente ni como propiedad personal ni, en

⁵² Hoy es más común hablar de espiración activa y espiración pasiva, pero éstas no son las expresiones que utiliza santo Tomás; él prefiere hablar de común espiración y de procesión, términos mucho más precisos a nuestro entender, especialmente el primero, ya que éste hace referencia a la existencia de una espiración *común* del Padre y del Hijo, los cuales constituyen un solo principio espirador.

consecuencia, como persona:⁵³ «Proprietates autem personales sunt ipsae personae ut subsistentes.»⁵⁴

6. Identidad de las propiedades personales con la esencia divina

Las propiedades relativas o personales (paternidad, filiación y procesión) existen en cada una de las divinas personas –identificándose con ellas–, pero al existir de un modo substancial y no accidental, se identifican también con la esencia divina, a pesar de que las personas divinas manifiesten una distinción real entre ellas: «Sunt igitur proprietates relativae in personis, ita tamen quod sunt ipsae personae, et etiam ipsa essentia divina; sicut sapientia et bonitas dicuntur esse in Deo, et sunt ipse Deus et essentia divina.»⁵⁵ Para el Angélico Doctor, la paternidad, al ser substancial, se identifica absolutamente con la esencia divina, aunque haya una distinción real de la paternidad con la filiación, y de la común espiración con la procesión, existiendo así una real oposición entre las relaciones y, en consecuencia, entre las personas, pues no es lo mismo, por ejemplo, ser Padre que Hijo, ni lo mismo es engendrar que ser engendrado.

La dificultad para entender este misterio se va resolviendo a medida que profundizamos en la realidad de las divinas personas. Al respecto, nos parece muy interesante lo que enseña Emmanuel Perrier. Según explica este teólogo francés, lo que diferencia a las personas divinas no es la posesión de la esencia divina, sino el modo de poseerla, que deriva de las procesiones del Verbo y del Amor,⁵⁶ que en su perfección son verdaderas manifestaciones de la fecundidad de Dios.⁵⁷ Así, por ejemplo, el Hijo posee la esencia por haberla recibido del

⁵³ Cf. THOMAS AQUINAS. *Summa Theologiae* I, q. 32, a. 3; *Compendium Theologiae*, lib. I, cap. 60.

⁵⁴ THOMAS AQUINAS. *Compendium Theologiae*, lib. I, cap. 61.

⁵⁵ THOMAS AQUINAS. *Compendium Theologiae*, lib. I, cap. 67.

⁵⁶ Cf. E. PERRIER. *La fécondité en Dieu*. Toulouse: Parole et silence, 2009, p. 143.

⁵⁷ Cf. *Ibidem*, p. 168-173.

Padre, y el Padre posee la esencia sin haberla recibido.⁵⁸ De la misma manera, las propiedades personales se identifican con la esencia, pues las tres la poseen, pero entre ellas se distinguen por el modo de poseerla; en cuanto a las relaciones ocurre lo mismo, pues la relación, en tanto que *esse in* y *aliquid*, se identifica con la esencia, y, en tanto que *esse ad* y *ad aliquid*, constituye la distinción.⁵⁹ En definitiva, una lectura atenta de la doctrina tomasiana nos enseña que, para una adecuada comprensión del misterio de la Santísima Trinidad, no podemos separar drásticamente el estudio de la esencia del de las propiedades relativas. Es en la comprensión de la Persona que podemos entender al mismo tiempo, de modo unitario y pleno, el orden esencial y el orden notional, es decir, la unidad y la pluralidad de Dios.⁶⁰

7. El carácter modalista del porretanismo

Como hemos visto, cuando las relaciones se refieren a la esencia, no manifiestan oposición, sino identidad, porque si la esencia se opusiese a las relaciones subsistentes, éstas no se podrían identificar con ella, como es lógico, y entonces estaríamos hablando de unas relaciones extradivinas al modo porretano. Ahora bien, como la distinción relacional de las divinas personas no niega la unidad del ser absoluto de Dios, no hay necesidad de fijar exteriormente el fundamento de las relaciones. Si lo hiciéramos, la unidad esencial quedaría intacta, ciertamente, pero sería imposible admitir una real

⁵⁸ Como enseña el Concilio IV de Letrán, cada una de las tres divinas personas posee la esencia divina, siendo ésta numéricamente la misma: cf. CONCILIUM LATERANENSE IV. *De Trinitate* (1215): Dz 805.

⁵⁹ «La relation est l'essence commune en tant qu'elle est quelque chose (aliquid), un esse in, mais en tant que relation (ad aliquid), en tant qu'esse ad, elle est absolument propre et distingue la Personne» (E. PERRIER. *La fécondité en Dieu*. Toulouse: Parole et silence, 2009, p. 143).

⁶⁰ Al respecto, explica Perrier: «La co-intellection de l'ordre essentiel et de l'ordre notionnel est ultimement fondée au niveau de la Personne en laquelle l'essence divine reçoit de la relation son mode d'existence. La portée d'un tel approfondissement n'est pas accessoire sur le plan de la méthode théologique : c'est n'est pas dans sa phase d'édification que la théologie trinitaire est à même d'intégrer ordre essentiel et ordre notionnel, lorsqu'elle détermine ce que signifient des processions et des relations en Dieu, puisqu'elle ne possède pas encore une notion de la Personne que justement elle cherche à cerner, mais seulement dans sa phase synthétique lorsqu'elle réordonne le donné de foi à partir des Personnes. Car c'est seulement dans le mystère de la Personne que se fonde la co-intellection de l'essence et de la propriété» (*Ibidem*, p. 147).

distinción personal en Dios: «Porretani enim dixerunt, quod proprietates sunt in personis ut assistentes, et non sunt ipsae personae. Sed hoc non potest esse; quia aut proprietates aliquid est in re; et sic si non est persona in qua est, oportet ibi esse compositionem; aut nihil est in re; et sic non erit distinctio personarum secundum rem.»⁶¹ En efecto, los porretanos, debido a su concepción reduccionista de la relación, hacen imposible la conciliación entre la realidad de las relaciones divinas y la simplicidad de Dios.

Posteriormente al Concilio de Reims, otros errores trinitarios se han dado en la historia de la teología, evocando de algún modo la doctrina porretana, la cual –hemos visto– se asemeja al modalismo o, al menos, conduce a esta herejía. En este sentido, encontramos algunos ejemplos en la teología contemporánea. En el mundo protestante, Karl Barth no parece que esté muy lejos del modalismo, pues prefiere, más que de personas, hablar de tres modos de ser (*drei Seinsweisen*). Barth identifica *simpliciter* la revelación con Dios; la Palabra de Dios es Dios mismo en su revelación: «Gottes Wort ist Gott selbst in seiner Offenbarung.»⁶² Según Barth, la unidad de Dios se funda en el mismo hecho de una única revelación, a la vez que su diversidad estriba en los modos de esta revelación externa, siendo el Padre el Revelador (*Offenbarer*), el Hijo la Revelación (*Offenbarung*) y el Espíritu Santo el acto mismo de la revelación o el ser-revelado (*Offenbarsein*).⁶³ Incluso algunos autores católicos, alejándose de santo Tomás, han puesto en cuestión los conceptos escolásticos trinitarios con el ánimo de adaptar abusivamente la teología al lenguaje y pensamiento del mundo actual. En Barth se inspiraron Edward Schillebeeckx, que concibe la Trinidad como un modo de Dios de ser persona,⁶⁴ o también Karl Rahner, el cual, so pretexto de evitar el triteísmo, osa afirmar que hay

⁶¹ THOMAS AQUINAS. *Scriptum super Sententiis*, lib. I, dist. 33, q. 1, a. 2, co. Cf. *Compendium Theologiae*, lib. I, cap. 67.

⁶² K. BARTH. *Die Kirchliche Dogmatik*. Zürich: Zollikon, 1947, vol. I-1, p. 311.

⁶³ Cf. *Ibidem*.

⁶⁴ Cf. E. SCHILLEBEECKX. *Soy un teólogo feliz*; Madrid: Sociedad de Educación Atenas, 1994, pp. 84-85.

una única persona o conciencia divina existiendo en tres distintas formas subsistentes (*Subsistenzweisen*) que salen al encuentro del hombre, reduciendo, además, a Trinidad económica la Trinidad inmanente,⁶⁵ yendo de este modo mucho más allá que el propio Barth, haciendo depender la distinción de las divinas personas de sus operaciones *ad extra* que constituyen la *oeconomia salutis* o historia de la salvación, pudiendo decir, en consecuencia, que en la teología trinitaria de Rahner existe subyacentemente una lógica semejante a la de Gilberto de la Porrée.

Conclusión

Si Joaquín de Fiore (1135-1202) hubiera mostrado el mismo rigor especulativo que manifestó más tarde santo Tomás, hubiera evitado caer en el error de concebir la Trinidad como una especie *unitas quasi collectiva et similitudinaria*,⁶⁶ es decir, no esencial. Para él, en contra de Pedro Lombardo,⁶⁷ admitir la trinidad de personas en la unidad de esencia equivaldría a decir que existe una cuaternidad en Dios. Esta mala interpretación que el abad Joaquín hace de Pedro Lombardo es condenada por el Concilio Lateranense IV⁶⁸ y fuertemente criticada por santo Tomás.⁶⁹ Sin embargo, así como impugnó el triteísmo de Joaquín de Fiore, hemos visto en nuestro trabajo cómo el Santo Doctor también confutó el unitarismo propio de la doctrina porretana, demostrando una gran pro-

⁶⁵ Cf. K. RAHNER. *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*. En J. FEINER; M. LÖHRER (dirs.). *Mysterium salutis*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1990, vol. II, t. 1, pp. 360-449.

⁶⁶ Cf. L. OTT. *Manual de teología dogmática*. Barcelona: Herder, 1966, p. 102.

⁶⁷ Pedro Lombardo, para demostrar que el Padre no ha generado la esencia divina, explica que, si esto fuera así, la esencia sería relativa al Padre, lo cual deforma el mismo concepto de esencia. Y, por otra parte, al identificarse el Padre con la misma esencia divina, si Él fuera el generador de la esencia, querría decir que Él es generador de sí mismo, todo lo cual es imposible: «Ideo non est dicendum quod Pater genuit divinam essentiam, quia si Pater diceretur genuisse divinam essentiam, divina essentia relative diceretur ad Patrem, vel pro relativo poneretur. Si autem relative diceretur, vel pro relativo poneretur, non indicaret essentiam. Ut enim ait Aug. in lib. 5 de Trin., cap. 7, quod relative dicitur, non indicat substantiam. Item, cum Deus Pater sit divina essentia, si ejus esset genitor, esset utique genitor eius rei quae ipse est; et ita eadem res seipsam genuisset, quod Aug., lib. 1 De Trinitate, c. 1, negat» (PETRUS LOMBARDO. *Sententiarum libri quattuor*, lib. I, dist. 5, 1 et 2: PL 192, 535).

⁶⁸ Cf. CONCILIUM LATERANENSE IV. *De errore Abbatís Ioachim* (1215): Dz 431.

⁶⁹ Cf. THOMAS AQUINAS. *Super Decretales*, n. 2.

fundidad y fineza especulativa, nunca superada en la historia de la teología. Pero no sólo superó santo Tomás al Porretano en teología, sino también en metafísica. De hecho, aunque Étienne Gilson califique exageradamente a Gilberto de la Porrée, junto con Abelardo, como el más poderoso espíritu especulativo del siglo XII,⁷⁰ debemos reconocer –y Gilson al menos lo hace– que su lenguaje intrincado y oscuro le causó los problemas teológicos del año 1146.⁷¹ A nuestro entender, Gilberto, más que en la metafísica, está centrado en la lógica, con una tendencia a que ésta acabe determinando el pensamiento teológico, añadiéndole además un marcado carácter platonizante.⁷² Aunque se inspire en la filosofía de Aristóteles, santo Tomás incluye su pensamiento metafísico en lo que él llama *Sacra Doctrina*, contemplando a la luz de la Revelación la metafísica, elevándola, así, junto con sus conceptos, a un grado aún más eminente. Un ejemplo de esto lo hemos visto claramente en nuestro estudio en torno al concepto de relación, el cual adquiere un sentido más pleno y perfecto cuando se sitúa en el plano teológico, demostrando que lo relativo en Dios puede ser substancial y subsistente. En cuanto a las desafortunadas conclusiones a las que llegaron Gilberto Porretano y sus discípulos, éstas, en todo caso, nos persuaden a no alejarnos de santo Tomás, escuchando aún con más fervor la advertencia de san Pío X: «Aquinate[m] vel parum deserere, praesertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse.»⁷³

⁷⁰ Cf. E. GILSON. *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 2007, p. 256.

⁷¹ Cf. *Ibidem*, p. 258.

⁷² Cf. THOMAS AQUINAS. *De veritate*, q. 21, a. 4, co.

⁷³ PIUS X. *Motu Proprio Sacrorum Antistitum*. AAS 2 (1910), pp. 656- 657.

EL DIÀLEG INTERRELIGIÓS DES DEL VATICÀ II I EL MAGISTERI POSTERIOR

1. El Concili i els elements positius de les religions no cristianes

El document per excel·lència que parla de les relacions entre l'Església i les religions no cristianes és la Declaració *Nostra aetate*. Les paraules inicials de la declaració sobre les relacions de l'Església amb les altres religions no cristianes es fonamenten en el desig del Concili de promoure la unitat i la caritat entre els homes i els pobles (NA 1).

Aquesta Declaració, que és la més breu del Concili, comença plantejant el que és comú als homes i el que condueix a la mútua solidaritat. Acte seguit, formula una sèrie d'enigmes comuns a la condició humana als quals les religions ofereixen resposta: què és l'home?, quin és el sentit i fi de la nostra vida?, què és el bé i què és el pecat?, quin és l'origen i el fi del dolor?, quin és el camí de la vertadera felicitat?, què és la mort, el judici, la retribució després de la mort? I és a partir d'aquí que el document ofereix una breu descripció de diverses religions no cristianes. Considerant amb respecte sincer les maneres d'actuar i de viure els seus preceptes i doctrines, encara que difereixen en molt del que la mateixa Església sosté, creu que està obligada a anunciar, sense defallir Crist, perquè Ell i només Ell és el camí la veritat i la vida (Jo 14,16) i és només en Ell que els homes trobam la plenitud de la vida religiosa i en qui Déu ha reconciliat totes les coses (NA 2).¹

Hem d'afegir que el Concili defensa que en les religions no cristianes hi ha elements que no són fruit de la iniciativa purament humana, sinó que han estat sembrats per l'Esperit

¹ Cf. S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre Vaticano II y su legado*, 403-411.

Sant (AG 9). El reconeixement de llavors del Verb en altres religions, expressió presa dels escrits de sant Justí, porta amb si mateix reconèixer que aquests elements poden servir com a pedagogia cap al Déu vertader (AG 11). Però no sense deixar d'insistir que aquests elements han de ser purificats i il·luminats pel missatge cristià.

Pel jesuïta nord-americà Francis A. Sullivan, la Declaració *Nostra aetate* conté l'afirmació més elaborada que el Vaticà II ha fet en relació amb els elements positius que es troben en les religions no bíbliques.² Diu així:

*L'Església catòlica no rebutja res del que en aquestes religions hi ha de sant i veritable. Considera amb respecte sincer les maneres d'obrar i de viure, els preceptes i doctrines que, per més que discrepin en molt del que ella professa i ensenya, no poques vegades reflecteixen una espurna d'aquella Veritat que il·lumina tots els homes.*³

Sense dubtar-ho, Sullivan defensa que encara que els elements positius de les religions no cristianes puguin ser reconeguts com a preparació per a l'evangeli, el concili segueix insistint, al seu parer, en la necessitat de la predicació de l'Evangeli a aquells que encara no l'han escoltat.⁴

És evident que una Declaració com aquesta no pot resoldre el problema o els problemes que plantegen les relacions de l'Església catòlica amb les religions no cristianes, però sí que és important subratllar juntament amb altres documents conciliars (*Lumen Gentium*, *Ad Gentes*, *Unitatis Redintegratio* i *Dignitatis Humanae*) representa un canvi radical de perspectiva pel que fa a la postura de l'Església. Sense cap dubte aquesta ha tingut una incidència dins la teologia posterior.⁵

² Cf. F. A. SULLIVAN, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, 198.

³ NA 2.

⁴ Cf. F. A. SULLIVAN, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, 199.

⁵ Cf. J. CASTANYÉ, *La Declaració Nostra Aetate*, 144.

2. Aportació del magisteri posterior en la mateixa línia del Concili

2.1 El papa Pau VI

A la primera encíclica que va publicar, *Ecclesiam suam* (maig 1964), va manifestar el seu desig que l'Església entràs en diàleg amb les altres religions del món. Va afirmar de manera positiva la seva admiració per tot el que és bo i vertader pel que fa al culte a Déu, a la moral i als valors espirituals de les diverses religions no cristianes.

D'aquesta manera Pau VI es va anticipar a la doctrina del Vaticà II. Però on afirmarà l'estima pels valors espirituals que es troben en les religions no cristianes, però alhora el gran contrast que hi ha entre aquelles i el cristianisme, és en l'exhortació apostòlica sobre l'evangelització en el món modern, *Evangelii nuntiandi* (desembre de 1975). Hi escriu:

L'Església respecta i estima aquestes religions no cristianes, per ser l'expressió vivent de l'ànima d'amplis grups humans. Porten en si mateixes l'eco de mil·lennis a la recerca de Déu; recerca incompleta però feta freqüentment amb sinceritat i rectitud de cor [...] Han ensenyat generacions de persones a pregar. Totes estan plenes d'innombrables «llavors del Verb» i constitueixen una autèntica «preparació evangèlica», per citar una feliç expressió del Concili Vaticà II presa d'Eusebi de Cesarea [...] Abans de res, volem posar ara en relleu que ni el respecte ni l'estima cap a aquestes religions, ni la complexitat de les qüestions plantejades impliquen per a l'Església una invitació a silenciar davant els no cristians l'anunci de Jesu-crist.⁶

Com es veu, Pau VI remarca que en Crist se'ns ha revelat el camí ordinari de la salvació, ja que de cap manera les reli-

⁶ EN 53.

gions no cristianes poden constituir la manera ordinària de la salvació i la cristiana resultar-ne la manera extraordinària. Segons l'opinió de Sullivan, es podria afirmar que el papa compartia una certa por a atribuir a les religions no cristianes un paper positiu en l'economia de la salvació, ja que això podria tenir una conseqüència negativa sobre la tasca evangelitzadora de l'Església. Aquesta línia de pensament postconciliar, en opinió del jesuïta nord-americà, el papa la seguirà en Jean Daniélou i en Henri de Lubac.⁷

2.2. El papa Joan Pau II

Durant el primer any del seu pontificat el papa Wojtyła va escriure la seva primera encíclica titulada *Redemptor Hominis* (març de 1979). Hi expressava el desig de l'Església catòlica d'entrar en diàleg amb els creients de les altres religions. Però possiblement la seva encíclica *Redemptoris missio* (desembre de 1990), amb motiu del XXV aniversari del Decret conciliar *Ad gentes*, és on millor es desenvolupi i de manera sistemàtica el seu pensament sobre la permanent validesa del mandat missioner de l'Església.

Per Joan Pau II el reconeixement de dons espirituals en altres religions no disminueix de cap manera el paper únic de Crist com l'únic mitjancer entre Déu i la humanitat. Hi insisteix que encara que la salvació s'ofereixi a tots, aquesta és sempre salvació en Crist. Diu així el núm. 10 de la *Redemptoris missio*:

La universalitat de la salvació no vol dir que es concedeixi solament als qui, de manera explícita, creuen en Crist i han entrat en l'Església. Si és destinada a tots, la salvació ha d'estar en veritat a disposició de tots. Però és evident que, tant avui com en el passat, molts homes no tenen la possibilitat de conèixer o acceptar la revelació de l'Evangelí i d'entrar en l'Església [...]

⁷ Cf. F. A. SULLIVAN, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, 219-227.

*Per a ells, la salvació de Crist accessible en virtut de la gràcia que, tot i tenint una misteriosa relació amb l'Església, no els introdueix formalment en ella, sinó que els il·lumina de manera adequada en la seva situació interior i ambiental. Aquesta gràcia prové de Crist; és fruit del seu sacrifici i és comunicada per l'Esperit Sant: ella permet a cadascun arribar a la salvació mitjançant la seva lliure col·laboració.*⁸

No hi ha cap dubte d'afirmar que Joan Pau II reconeix l'existència i la funció salvadora d'altres mediacions, sempre que no s'entenguin com paral·leles o complementàries a l'única mediació de Crist. Es pot dir, segons el parer de Sullivan, que rebutja qualsevol teoria que desplaci el Crist del centre del pla diví de la salvació, així l'Església manté un paper necessari en la salvació del món. De la mateixa manera desaprova la idea que les religions no cristianes constitueixin la manera ordinària de salvació i per tant remarca que tan sols l'Església és la manera ordinària de salvació posseint la totalitat dels mitjans d'aquesta.⁹

Cal destacar també en el pontificat de Joan Pau II els dos documents amb total probabilitat més importants sobre aquest tema. Un d'escrit per la Comissió Teològica Internacional i l'altre per la Congregació per la Doctrina de la Fe, ambdues presidides pel prefecte del Dicasteri, en aquell moment Joseph Ratzinger, avui ja papa emèrit Benet XVI.

2.3. Comissió Teològica Internacional: *El cristianisme i les religions* (1996)

El 1996 la Comissió Teològica Internacional va treure el document titulat *El cristianisme i les religions* amb la intenció d'elaborar alguns principis teològics que ajudaran a la valoració teològica de les religions. En definitiva aportar elements

⁸RM 10.

⁹Cf. F. A. SULLIVAN, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, 228-236.

que ajudaran a l'autocomprensió del cristianisme en el context del pluralisme religiós i il·luminar el sentit i el valor de les religions en la història de la salvació.

Reconeixent la importància de les religions avui dia i alhora la necessitat del diàleg interreligiós, Gabino Uribarri apunta que darrere la teologia pluralista de les religions opera la temptació de rebaixar la diferència cristiana, per eliminar qualsevol tret de superioritat i incapacitat per al diàleg i tolerància, afectant així el nucli central de la diferència cristiana que es concentra en l'encarnació.

Diu la Comissió: «La dificultat més gran del cristianisme s'ha focalitzat sempre en l'encarnació de Déu, que confereix a la persona i a l'acció de Jesucrist les característiques d'unicitat i universalitat amb vista a la salvació de la humanitat.» A causa d'això, la Comissió insistirà en la significació de Crist per a tot home per la seva mediació creadora (núm. 34-39, 48), per sobre de l'adhesió explícita al seu missatge i a la consegüent incorporació a l'Església.

Però és en el seu capítol segon i al punt n. 4 on s'afirma que no es pot desenvolupar una teologia de les religions sense tenir en compte la missió salvífica universal de l'Església. Per a la Comissió, la qüestió primària ja no és avui si els homes poden aconseguir la salvació encara que no pertanyin a l'Església catòlica visible, ja que aquesta possibilitat és considerada com a teològicament certa, sinó si es pot parlar encara de la necessitat de l'Església per a la salvació i sobre la compatibilitat d'aquest principi amb la voluntat salvífica universal de Déu (núm. 62-63).

Segons el document, el NT funda la necessitat de l'Església per a la salvació en l'única mediació salvífica de Jesucrist (núm. 64). Per això es parlarà de la necessitat de l'Església per a la salvació en un doble sentit (núm. 65):

- a) la necessitat de la pertinença a l'Església per a aquells que creuen en Jesús.
- b) la necessitat per a la salvació del ministeri de l'Església que, per encàrrec de Déu, ha d'estar al servei de la vinguada del regne de Déu.

La Comissió defensa que el Concili Vaticà II fa seves les paraules *extra Ecclesiam nulla salus*, però que amb aquelles es dirigeix explícitament als catòlics, limitant la seva validesa a aquells que coneixen la necessitat de l'Església per a la salvació (n. 67).

Finalment el document vol mostrar el famós axioma teològic en tot el seu sentit original, que no és altre que el d'exhortar a la fidelitat els membres de l'Església, integrant la frase en la més general *extra Christum nulla salus*, que ja no es troba en contradicció amb la crida de tots els homes a la salvació (núm. 70).

La declaració *Dominus Iesus* (2000)

Amb motiu de l'any jubilar del 2000, el llavors prefecte de la Congregació per la Doctrina de la fe, cardenal Ratzinger i el secretari de la mateixa Congregació, Mons. Bertone, amb l'aprovació del papa Joan Pau II, van treure a la llum la Declaració *Dominus Iesus*. Aquesta, en paraules de l'antic prefecte, es fa ressò d'una sèrie de preocupacions lligades a la teologia del pluralisme religiós que conduirien a la dissolució de la cristologia com de l'elesiologia, de la persona de Jesucrist i de l'ésser i el significat de l'Església. Per tant, la pretensió de la Declaració seria sempre reforçar la identitat cristiana.

En aquest aspecte cal remarcar el que fa referència al diàleg interreligiós. Clarament s'hi exposa la doctrina catòlica sobre

la unitat i universalitat salvífica del misteri de Crist i de l'Església. Així afirma:

El perenne anunci missioner de l'Església és posat avui en perill per teories de tipus relativista, que tracten de justificar el pluralisme religiós, no només de facto sinó també de iure (o de principi). En conseqüència, es retenen superades, per exemple, veritats com ara el caràcter definitiu i complet de la revelació de Jesucrist, la naturalesa de la fe cristiana pel que fa a la creença en les altres religions, el caràcter inspirat dels llibres de la Sagrada Escripura, la unitat personal entre el Verb etern i Jesús de Natzaret, la unitat entre l'economia del Verb encarnat i de l'Esperit Sant, la unitat i la universalitat salvífica del misteri de Jesucrist, la mediació salvífica universal de l'Església, la inseparabilitat –fins i tot en la distinció– entre el Regne de Déu, el Regne de Crist i l'Església, la subsistència en l'Església catòlica de l'única Església de Crist (núm. 4).¹⁰

Sobre la base d'aquests pressuposts, com apunta la Declaració, s'elaboren algunes propostes teològiques en les quals la revelació cristiana i el misteri de Jesucrist i de l'Església perden el seu caràcter de veritat absoluta i d'universalitat salvífica, o almenys s'hi llança l'ombra del dubte i de la inseguretat.¹¹

D'entre totes les teories relativistes a les quals vol respondre el document, cal destacar principalment les que fan referència a la mediació salvífica universal de l'Església, la subsistència de l'única Església de Crist en l'Església Catòlica, així com la de la unitat i universalitat salvífica del misteri de Jesucrist.

Referent a aquest últim tema, la *Dominus Jesus* en els seus núm. 13, 14 i 15 defineix Jesucrist com a únic compliment,

¹⁰ DI 4.

¹¹Cf. GABINO URIBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo*, 356-358.

l'única plenitud i el centre únic de la salvació universal de la humanitat. Encara que es reconeixen altres experiències cristianes (núm. 14), el significat de les mateixes en el pla salvífic de Déu s'ha d'investigar. I davant el fet que alguns proposen que en la teologia s'evitin termes com a unitat, universalitat o absoluta, la Declaració proposa que Jesucrist és el *Logos* (Verb) fet carn per a la salvació de tots els homes (núm.15).

Ja en els núm. 16 i 17 tractarà de la unitat i la unitat de l'Església. Argumenta que Jesucrist estableix l'Església com a misteri salvífic i que la plenitud del misteri salvífic pertany a l'Església, per la qual cosa està inseparablement unida a Ell, i és així com pot continuar en ella i a través d'ella la seva obra de salvació (núm. 16). Serà en aquest mateix núm. 16 que afirmarà:

Aquesta Església, constituïda i ordenada en aquest món com a societat, subsisteix en l'Església catòlica, governada pel successor de Pere i pels Bisbes en comunió amb ell». Amb l'expressió «subsistit in», el Concili Vaticà II va voler harmonitzar dues afirmacions doctrinals: per un costat que l'Església de Crist, no obstant les divisions entre els cristians, segueix existint plenament només en l'església catòlica, i per altra part que «fora de la seva estructura visible poden trobar-se molts d'elements de santificació i veracitat», ja sigui en les Esglésies que en les comunitats eclesials separades de l'Església catòlica. Pel que fa a aquestes últimes, és necessari afirmar que la seva eficàcia «deriva de la mateixa plenitud de gràcia i veritat que es va confiar a l'Església catòlica».¹²

Per tant, la Declaració defensa que, tot i que les Esglésies i comunitats separades tinguin els seus defectes, aquestes no estan desproveïdes de sentit i de valor en el misteri de la salvació, perquè l'Esperit Sant no ha refusat servir-se'n com

¹² DI 16.

a mitjans de salvació. En el núm. 18 dirà que l'Església és sagrament, és a dir, signe i instrument de l'íntima unió amb Déu i de la unitat del gènere humà i, per tant, signe i instrument del Regne.

Pel que fa a l'Església i les religions en relació amb la salvació diu clarament que l'Església pelegrina és necessària per a la salvació i que Crist és l'únic Mitjancer i el camí de la salvació, alhora que afirma que aquesta doctrina no es contraposa a la voluntat salvífica universal de Déu. Per tant aquestes veritats han d'anar unides (núm. 20). En referència als que no són formalment i visiblement membres de l'Església, afirma:

*La salvació de Crist accessible en virtut de la gràcia que, tot i tenir una misteriosa relació amb l'Església, no els introdueix formalment en ella, sinó que els il·lumina de manera adequada en la seva situació interior i ambiental. Aquesta gràcia prové de Crist; és fruit del seu sacrifici i és comunicada per l'Esperit Sant.*¹³

Finalment cal apuntar que la Declaració defensa que seria contrari a la fe catòlica considerar l'Església com un camí de salvació al costat d'aquells constituïts per altres religions (núm. 21). Expressa també la voluntat de Déu que passa per establir l'Església per a la salvació de tots els homes, per això posa de manifest la necessitat de la missió *ad gentes*, perquè tots els homes es trobin amb la veritat que ha estat confiada a l'Església. No sense abans acabar amb la certesa absoluta de la voluntat salvífica universal de Déu, la qual no ha de disminuir la urgència de l'anunci de la salvació (núm. 21).

2.5. El papa Francesc

En un brillant discurs a la plenària del Pontifici Consell per al diàleg interreligiós (2013) el papa Francesc ha remarcat

¹³ DI 20.

que en tot acostament dialogat amb altres confessions no es pot caure en el doble error de la pèrdua d'identitat (o disminució d'aquesta) ni en un relativisme moral pràctic que es presenti com a amalgama de diferents maneres ètiques de viure la fe. Quan Crist dialogava amb persones que estaven allunyades de la Fe no enganyava o pretenia enganyar amb actituds fingides o «descafeïnades» a fi d'atreure l'allunyat. Segons Francesc, el Senyor mostrava sempre el missatge clar i l'expressava amb infinita caritat i dolçor no exempta de paraules molt fermes quan era necessari per encoratjar la conversió, ja que tenim la convicció que tot diàleg interreligiós no es té a si mateix per objectiu sinó que és part integrant de l'evangelització.

Diu el papa Francesc:

Dialogar no vol dir renunciar a la pròpia identitat quan es va a la trobada de l'altre, i tampoc cedir a compromisos sobre la fe i la moral cristiana. Al contrari, «la veritable obertura implica mantenir-se ferm en les pròpies conviccions més fondes, amb una identitat clara i joiosa» i, per això, oberta a comprendre les raons de l'altre, capaç de relacions humanes respectuoses, convençuda que la trobada amb qui és diferent de nosaltres pot ser ocasió de creixement en la fraternitat, d'enriquiment i de testimoniatge. Per aquest motiu, diàleg interreligiós i evangelització no s'exclouen, sinó que s'alimenten recíprocament.¹⁴

A més en el mateix discurs el papa Francesc afirma que no hem d'imposar res, no hem de fer servir cap estratègia oculta per atreure fidels, sinó que hem de donar exemple amb alegria i senzillesa del que creiem i som. I afirma de manera molt interessant contra els abusos en alguns intents de

¹⁴ FRANCESC, *Discurs a la plenària del Pontifici Consell per al diàleg interreligiós (2013)*, [accés 31-04-2019], https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/november/documents/papa-francesco_20131128_pc-dialogo-interreligioso.html.

diàleg que una trobada en què cadascú deixàs a part el que creu, i fingís renunciar al que li és més estimat, aquesta no seria una relació autèntica. En aquest cas, hauriem de parlar de falsa fraternitat.

3. Principis pel diàleg avui

Jacques Dupuis en el seu llibre *Jesucristo al encuentro de las religiones* i més en concret en el capítol titulat «El diàlogo interreligioso en la misión evangelizadora de la Iglesia» apunta que l'encíclica del papa Pau VI *Ecclesiam Suam* vol tractar el tema del problema del diàleg però remarcant que el text llatí de l'encíclica no parla de *dialogus*, sinó més aviat de *colloquium* entre l'Església i el món modern. D'aquesta manera Dupuis assegura que el diàleg està concebut en el pensament del papa com un mètode per dur a terme la missió apostòlica, en definitiva un mitjà de comunicació espiritual.¹⁵ En parlar de diàleg, apunta el teòleg italià G. Colzani, no s'estaria parlant en el sentit del diàleg socràtic, és a dir, d'aquell que consisteix a fer emergir maièuticament de la persona això que ja està en ella. El diàleg que més aviat interessa, apunta clarament en el seu article, no es tractaria d'un simple intercanvi d'opinions o punts de vista, sinó més aviat d'un diàleg salvífic, en el qual l'Església aportaria la veritat de la redempció que Déu va fer en Jesús.¹⁶

Seguint amb Colzani, cal afegir que Jesús amb el diàleg cercaria afavorir una dinàmica de revelació estant al seu servei però no la substituiria mai. Per això, segons ell, el diàleg tindria el valor de trencar amb tota forma d'autarquia espiritual insensible a Déu i, al mateix temps, tindria la capacitat d'assumir les esperances humanes per a realitzar-les a un nivell que l'excedeix i el sobrepassa.

¹⁵ Cf. J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, 292.

¹⁶ Cf. G. COLZANI, «Gesù Cristo Salvatore di tutti. Punti fermi. Problema aperto», a E. COMBI, *Salvezza universale e salvezza in Cristo*, 155-156. De la mateixa manera en els següents dos paràgrafs successius.

S'ha de reconèixer també, que seria perillós si l'Església visqués el seu servei històric privada del diàleg, ja que el mateix diàleg no és mai per a l'Església la possibilitat de suspendre la seva relació estructural amb la Paraula, sinó més aviat, aquest és qui empeny l'Església a modelar el seu fer sobre el de Crist.

Com apunta el també teòleg italià Piero Coda,¹⁷ la perspectiva dialògica no es pot entendre com un accessori i per tant opcional respecte a la missió de l'Església. Al contrari, el diàleg rep teològicament la forma i els seus significats específics i originals justament en l'horitzó de la revelació cristològica. Així el diàleg no és ni compromís ni condescendència, sinó més aviat fidelitat a la forma de la revelació de la veritat de Crist en proposar-se gratuïtament a la llibertat de l'home.

Com apunta Dupuis, el diàleg no és un mitjà per a la proclamació de l'evangeli, sinó més aviat una forma d'evangelització en si mateixa, formant-ne part integrant, essent una de les diferents modalitats en què s'expressa la missió evangelitzadora de l'Església. Davant d'això, aquest jesuïta belga a qui la Congregació per a la Doctrina de la Fe va emetre una Notificació en referència al seu llibre posterior *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* (París 1997), estableix una triple fonamentació teològica per al diàleg. Aquest seria antropològic, cristològic i pneumatològic. Això vol dir, la unitat fonamental de tota la humanitat pel misteri de la creació, la comunió en la redempció en Jesucrist i l'economia de l'Esperit de Crist que actua més enllà de les fronteres de l'Església i està operant en les altres comunitats religioses.¹⁸

No acabam sense abans afegir, que el diàleg no pot prescindir ni de la coherència amb les pròpies conviccions religioses ni

¹⁷Cf. P. CODA, *El cristianismo y las religiones*, 272-273.

¹⁸ Per a fer aquesta afirmació Jacques Dupuis es basa en el document del Secretariat pels no cristians *Actitud de la Iglesia católica hacia los seguidores de las otras religiones: reflexiones y orientaciones sobre el diálogo y la misión* (AAS 76, 1984, 816-828; *Bulletin Secretariatus pro non Christianis*, n. 56, 1984/2).

de la sinceritat en la recerca del bé comú. En aquest sentit, el diàleg interreligiós és un camí cap a la veritat en la caritat.

REFORMAS EN LA IGLESIA... A PROPÓSITO DE YVES CONGAR

Juan José Llamedo González

No sé qué tienen ciertas personas que son capaces de leer su tiempo con una amplia mirada, capaces de aportar luz aún mucho después de su muerte. Es el caso de Yves Congar. En 1950 se hizo público un libro extraordinariamente profético y, por ello, extraordinariamente actual: *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*¹ El contexto es muy diferente al actual. Pero la propuesta es válida.

Cuando concluyó el Año Jubilar del 2000, san Juan Pablo II, decía:

«Sobre todo, queridos hermanos y hermanas, es necesario pensar en el futuro que nos espera. Tantas veces, durante estos meses, hemos mirado hacia el nuevo milenio que se abre, viviendo el Jubileo no sólo como memoria del pasado, sino como profecía del futuro. Es preciso ahora aprovechar el tesoro de gracia recibida, traduciéndola en fervientes propósitos y en líneas de acción concretas. Es una tarea a la cual deseo invitar a todas las Iglesias locales. En cada una de ellas, congregada en torno al propio Obispo, en la escucha de la Palabra, en la comunión fraterna y en la «fracción del pan» (cf. Hch 2,42), está «verdaderamente presente y actúa la Iglesia de Cristo, una, santa, católica y apostólica». Es especialmente en la realidad concreta de cada Iglesia donde el misterio del único Pueblo de Dios asume aquella especial configuración que lo hace adecuado a todos los contextos y culturas. Este encarnarse de la Iglesia en el tiempo y en el espacio refleja, en defini-

¹ Ver la reedición en español: CONGAR, Yves. *Verdaderas y falsas reformas de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 2014.

tiva, el movimiento mismo de la Encarnación. Es, pues, el momento de que cada Iglesia, reflexionando sobre lo que el Espíritu ha dicho al Pueblo de Dios en este especial año de gracia, más aún, en el período más amplio de tiempo que va desde el Concilio Vaticano II al Gran Jubileo, analice su fervor y recupere un nuevo impulso para su compromiso espiritual y pastoral.»²

La Iglesia es una realidad viva, no una institución. La Iglesia es iniciativa de Dios. Está constituida por hombres y mujeres bautizados en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y que viven en una pluralidad de contextos humanos. Las diferentes Comunidades Cristianas se comunican y relacionan entre sí de un modo estructurado que, aún experimentado diferentes evoluciones, y graves disensiones, desean ser lo más fieles posible al modelo apostólico para ser fieles a Jesús. Ya Santa Catalina de Siena, en plena crisis del siglo XIV, avisó de que todos los bautizados tienen que llegar a ser lo que son para ser eficaces instrumentos de la salvación.³ Eso ocurre en la medida en que creen y configuran sus vidas con Jesucristo, el Hijo de Dios. La meta de la vida cristiana es la implantación del Reino de Dios que se acoge mediante la fe en Jesucristo.

Algo no funciona en la vida de la Iglesia cuando no está siendo eficaz transmisora de la fe.⁴ Las causas y sensaciones son múltiples. Es difícil simplificar. Pero, en general, hay desánimo, desilusión y un proceso de desactivación en los agentes cristianos que, en su mayoría, se sienten impotentes. Muchos esperan específicamente de la Sede Apostólica una reacción inequívoca que promueva una verdadera reforma de la Iglesia que, si bien fue el deseo del Concilio Vaticano II, parece que no va a llegar nunca. Y no es que se esté volviendo

² San Juan Pablo II. *Novo Milenio Ineunte*, 3

³ Cf. Santa Catalina de Siena, *carta a Esteban Maconi y a fray Raimundo de Capua*.

⁴ Ver: RATZINGER, Joseph. *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 2009, especialmente los capítulos 2 y 10.

a posiciones preconciarias, es que, simplemente, parece que la vida cristiana se estanca en un proceso de desaparición.⁵

Básicamente, hay una crisis de fe motivada por una crisis de santidad (testimonio) y por una crisis de predicación (anuncio explícito). Y eso afecta no solo a las estructuras eclesiales sino a las personas que forman parte de la Iglesia, singularmente en zonas de antigua cristiandad.⁶ Hay una terrible constatación: la mayoría de los bautizados, al menos en Europa, no están evangelizados ni son transmisores de la fe.

El Espíritu Santo dice a las Iglesias en el momento presente (Concilio Vaticano II),⁷ que es imprescindible comprender a la Iglesia desde dentro y no desde su referencia a la sociedad civil o política. Enseña santa Teresa de Jesús que se trata de «traer a Cristo en nosotros».⁸ Aconseja el padre Congar que no debemos hablar de *reforma de la Iglesia*, sino de *Reforma en la Iglesia*. La razón es simple: la Iglesia es obra de Dios, hechura de sus manos. Hay una fuerte llamada a cambios de calado, no meros maquillajes. Abrir caminos nuevos a la vida cristiana y a la evangelización. Y cuando se dice nuevos..., es porque han de ser nuevos.⁹ Las miradas atrás suelen acabar convirtiendo a las personas y a las instituciones en estatuas de sal.

Tres pistas señaladas por el Espíritu Santo: «Exhorto ardientemente a los Pastores de las Iglesias particulares a que, ayudados por la participación de los diversos sectores del Pueblo de Dios, señalen las etapas del camino futuro, sintonizando las opciones de cada Comunidad diocesana con las de las Iglesias colindantes y con las de la Iglesia universal. Dicha sintonía será ciertamente más fácil por el trabajo colegial, que ya se

⁵ Ver: LOWNEY, Chris. *Todos somos líderes. Cómo revitalizar la Iglesia Católica*, Sal Terrae, Santander, 2018.

⁶ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. «Situación de la teología al final del siglo XX», en *Carthaginensia* 28 (1999) 247.

⁷ Cf. S. Juan Pablo II. *Dominum et Vivificantem*, 36.

⁸ Santa Teresa de Jesús. *Vida* 12,3.

⁹ Ver: BIANCHI, E. *Nuevos estilos de evangelización*, Sal Terrae, Santander, 2013.

ha hecho habitual, desarrollado por los Obispos en las Conferencias episcopales y en los Sínodos.»¹⁰

CONVERSIÓN: volver la mirada a Jesús

El papa Benedicto XVI lo dijo certeramente. Se es cristiano porque se cree en Jesucristo: «No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, la dirección decisiva.»¹¹

Cualquier reforma en la Iglesia ha de comenzar por una conversión de las personas y, por consiguiente, de las instituciones. La fidelidad a Jesucristo, la vuelta al Señor, es necesaria para todos los bautizados. Ahora bien, hoy por hoy, ha de ser liderada por los Pastores de la Iglesia de modo urgente, siendo ellos los primeros en realizar esta verdadera conversión personal y pastoral. En muchos casos, los creyentes, y los no creyentes llegan a percibir en los pastores un deficiente desempeño de su servicio en el Pueblo de Dios. Muchas de las desafecciones y desencantos que hoy vivimos vienen por aquí.¹²

Las excusas para no realizar esta primera reforma se mimetizan con una cultura netamente anticristiana, que desintegra la Verdad de Jesucristo y desdibuja la identidad y el dinamismo evangelizador de su Iglesia. En muchos planes de pastoral no se parte de Jesús como dato y acontecimiento fontal. Todo muy técnico y tecnificado, cuantificado y calculado... Son planes humanos que parten de reflexiones tópicas (repetidas hasta la saciedad con lenguajes que nadie entiende) y se fijan en aspectos que hace tiempo están en crisis. Se olvidan con frecuencia de que la Iglesia es obra de Dios: «un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre

¹⁰ San Juan Pablo II. *Tertio Millenio Ineunte*, N. 29.

¹¹ Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 1.

¹² Ver: OTALORA, Gabriel. *La revolución pendiente. La Iglesia vista por un laico*. San Pablo, Madrid, 2018.

y del Hijo y del Espíritu Santo». ¹³ El plan de Dios no es otro que los hombres y las mujeres conozcan a Jesucristo y en él tengan vida eterna. ¹⁴ La fe, la vuelta a Jesucristo, se traduce en santidad de vida, que es lo que realmente promueve las verdaderas reformas en la Iglesia.

RECUPERAR LA PERSPECTIVA BAUTISMAL: desarrollo de los carismas y ministerios

Las reformas en la Iglesia se disciernen desde la perspectiva bautismal.

«Todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús; porque todos los que habéis sido bautizados en Cristo, de Cristo estáis revestidos. Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús.» ¹⁵

a. Todo bautizado, varón o mujer, es otro Cristo y forma parte activa del Cuerpo Vivo de Jesucristo en su (de Cristo) Iglesia. Como decía Dietrich Bonhoeffer, la Iglesia es Jesucristo existiendo en forma de Comunidad. ¹⁶

Hay Iglesia porque hay bautizados en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Y hay bautismo porque hay Jesucristo, Palabra del Padre que nos da su Espíritu Santo para ser hijos en el Hijo, testigos de la salvación que viene solo por Él. Cada bautizado tiene una vocación específica, que no es secundaria ni supeditada a otras. Desde la perspectiva del bautismo, se comprende que los creyentes cristianos estamos emplazados en un nuevo modelo de relaciones, pues todos estamos ordenados en Jesucristo para el servicio

¹³ *Lumen Gentium* 4.

¹⁴ Jn 3,16; 1 Jn 5,11-12.

¹⁵ Gal 3,26-28

¹⁶ Ver: BONHOEFFER, Dietrich. *Vida en comunidad*, Sígueme, Salamanca, 2003, en el capítulo 1 desarrolla esta idea básica.

del Reino de Dios y en la comunidad eclesial. El carácter bautismal denuncia que una reforma pendiente en la Iglesia es la superación del clericalismo.

“Las concepciones dominantes sobre la práctica y la teología del ministerio parecen estar robando el evangelio de su fuerza en las comunidades de creyentes.”¹⁷

Poco caso se hizo al Concilio de Calcedonia que prohibía las ordenaciones absolutas. Exigió que todo ministerio apostólico (ministerio ordenado bien sea diaconal, presbiteral o episcopal), fuera para el servicio de comunidades cristianas concretas y reales, no ordenar por ordenar.¹⁸ Hasta el magisterio pontificio y la *Ratio Formationis* para los presbíteros reconoce que el clericalismo es un mal que arrastra la Iglesia desde hace varios siglos.¹⁹ El clericalismo ha generado muchos problemas en la Iglesia, entre ellos los grandes y pequeños cismas o el inmovilismo pastoral.²⁰

En la construcción del cuerpo eclesial de Jesús todos participamos aportando nuestras personas y los carismas que el propio Espíritu Santo suscita. No hay cristianos de primera, de segunda o de tercera. La comunión y el testimonio en la Iglesia no es tarea exclusiva ni excluyente del clero, sino, como enseñó el Concilio Vaticano II, de todos los bautizados (todos los fieles: seculares, consagrados o clérigos) .²¹ Todos pertenecemos a Cristo; todos edificamos el Cuerpo de Cristo sin *estamentismos*, aun reconociendo que hay diversidad de

¹⁷ SCHILLEBEECKX, E. *The Church with a Human Face: A New and Expanded Theology of Ministry*, Crossroad, New York 1985, p.1.

¹⁸ Sigue siendo de referencia el libro de SCHILLEBEECKX, E. *Ministry: leadership in the community of Jesuschrist*, Crossroad, New York, 1981. Respecto a lo que atañe a la prohibición de Concilio de Calcedonia, ver página 31 y siguientes.

¹⁹ Congregación para el Clero. *El don de la vocación presbiteral (Ratio Fundamentalís Institutionis Sacerdotalis)*, 8 de diciembre 2016; ver el capítulo II, por ejemplo el número 33.

²⁰ «El clericalismo es uno de los tres mayores problemas de la Iglesia», dijo Michel Perry, ministro general de los franciscanos, en una entrevista en la revista *Vida Nueva* en Octubre de 2017.

²¹Cf. Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium* 10 y 18.

funciones.²²

b. La formación de los cristianos ha de ser teológicamente unitaria y pastoralmente coherente. Sin embargo, la existencia de dos instituciones formales para la formación teológico-pastoral (Centros Superiores de Teología e Institutos Superiores de Ciencias Religiosas) produce el fomento del clasismo en el seno de muchas Iglesias particulares. Se ha interpretado en muchos sitios que los laicos no tienen por qué acceder a los estudios teológicos propiamente dichos. De los documentos de la Santa Sede no se colige esa visión.²³ Desde el punto de vista del bautismo, el que los candidatos al sacramento del Orden tengan una formación teológica exclusiva, excluyente y apartados respecto a los seglares es un empobrecimiento de la vida eclesial y merma la capacidad evangelizadora. ¿Acaso esos candidatos, cuando desempeñen su ministerio, no han de vivir en contacto con la realidad y con las personas a las que sirven? ¿Por qué crear una burbuja infantilizante y clasificadora? Eso da como resultado comunidades cristianas desactivadas, desilusionadas y de bajo perfil. Donde los bautizados están bien formados, sin fracturas ni clasismos, la Iglesia se mantiene viva, fuerte y con capacidad de superación de las dificultades y retos.

Una de las reformas pendientes en la Iglesia es el modo de elección y acompañamiento de los candidatos al ministerio ordenado (mejor adultos idóneos). El papel de la Comunidad eclesial, el Pueblo de Dios, no puede ser obviado.²⁴ Desde

²² Ver (indico las traducciones señeras en español): CONGAR, Yves. *Jalones para una Teología del laicado*, Estela, Barcelona, 1965; Íd. *Sacerdocio y laicado*, Estela, Barcelona, 1964; íd. *La pobreza y la riqueza en la Iglesia*, Estela, Barcelona, 1964. También puede verse PELLITERO, Ramiro. *La teología del laicado en la obra de Yves Congar*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona, 1995. ÍD. *Laicos en la nueva evangelización*, RIALP, Madrid, 2013.

²³ Haciendo una lectura comparada de los siguientes documentos no se justifica la segregación. San Juan Pablo II: Constitución Apostólica *Sapientia Christiana* abril 1979. Congregación para la Educación Católica: *Instrucción sobre los Institutos de Ciencias Religiosas*, 28 de junio del 2008.

²⁴ San Pío X, ante el avance del modernismo y los desastres laicistas de finales del siglo XIX e inicios del XX, deseó revisar el modelo de elección de los candidatos al ministerio apostólico, pero no le dio tiempo a ponerlo en marcha.

el barroco fundamentalmente, se asentó la idea de que debían ser niños o jóvenes que tenían «vocación». Lo indicado por Calcedonia y Trento era que las comunidades cristianas eligieran a personas adultas idóneas, las llamaran al ministerio apostólico, las acompañaran en un proceso eclesial de discernimiento y formación y, finalmente, propuestos por la comunidad eclesial y aceptados por el Obispo, se les impusieran las manos para el servicio de una Comunidad Cristiana concreta. En realidad, se sigue priorizando la llamada «promoción vocacional» entre niños, adolescentes y jóvenes, entendida como un suscitar deseos y aspiraciones personales, con la consiguiente comprensión del ministerio como una llamada-privilegio personal (visión iluminista) y no una llamada de Dios desde la Comunidad en la Iglesia para su servicio.²⁵

d. Desde la perspectiva bautismal, no tiene sentido que a los candidatos al diaconado permanente, siendo clérigos por la recepción del sacramento del Orden, se les dé una formación de bajo nivel incluso alejándolos de los candidatos al presbiterado. A propósito, no puede ser que el diaconado sea tratado como algo que se ha puesto de moda, pero a lo que no se quiere dar cauce real por miedo a que no haya presbíteros.²⁶ El diaconado es un ministerio ordenado propiamente dicho, desarrollo específico del bautismo al servicio del Pueblo de Dios, que surgió por iniciativa apostólica, y que ha sido restaurado en la Iglesia latina. Bien encajado en la vida eclesial, es una fuente de gracia y una oportunidad extraordinaria para revitalizar las comunidades eclesiales. Incluso la reflexión sobre el diaconado redundaría en beneficio de revalorizar el papel activo de la mujer cristiana en la Iglesia. El diaconado femenino, que existió, y fue muy fecundo en la

²⁵ Ver: CALAHAN, Kathleen. *Introducing the practice of ministry*, Liturgical Press, Minesota, 2010. Especialmente los capítulos 2 y 3.

²⁶ Importantísima la declaración conjunta, expresada como documento único, de las Congregaciones para la Educación Católica y para el Clero (22 febrero 1998): que en muchas Iglesias particulares no se desarrollan en toda su riqueza y propuestas: *Ratio fundamentalis institutionis diaconorum permanentium*. O el *Directorio para el ministerio y la vida de los Diáconos permanentes*; véase por ejemplo nn. 39-42.

Iglesia al menos hasta el siglo XII, está llamado a ser redescubierto y reimplantado, por motivos evidentes.²⁷

e. Los ministerios bautismales de hombres y mujeres no clérigos, sin distinción, tienen su espacio propio y no han de ser comprendidos como meros oficios auxiliares o subsidiarios del presbítero, ni como ritos de paso para el sacramento del Orden.²⁸ El magisterio pontificio desde S. Pablo insiste en que se ha de desarrollar la ministerialidad bautismal en la Iglesia, tal como el Concilio Vaticano II enseñó.²⁹ Uno de los ministerios que urge ser instaurado formalmente es el de catequista, por su importancia en la vida de la Iglesia.

Desde el punto de vista del bautismo, a la Iglesia se la ve como realmente es.³⁰ El mismo Espíritu Santo llama a edificarla desde su raíz trinitaria, de donde toda reforma en la Iglesia ha de ser contrastada por la identidad cristiana cuya fuente es Dios mismo.³¹

CAMBIOS ESTRUCTURALES: organización sinodal y eficacia misionera.

No parece que la estructura de la Iglesia que vemos ahora sea la que Jesucristo quiere para el futuro. Hay varios termómetros o indicadores. Las estructuras eclesiales si no sirven a la vitalidad de la propia Iglesia y no favorecen la misión evangelizadora, han de ser cuestionadas y, sin violencias, cambiadas. El engranaje eclesial de la diversidad en la unidad ha de funcionar corresponsablemente, sinodalmente.

²⁷ Perdón por la autocita: LLAMEDO GONZALEZ, Juan José. «Imagen de Dios: promoción efectiva de la participación de las mujeres en la vida de la Iglesia» en *Salmanticensis* 64 (2017)339-370.

²⁸ Véase: BOROBIO, Dionisio. *Ministerio sacerdotal, ministerios laicales*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1982; especialmente los capítulos I y II. La lectura de estas páginas permiten observar el atraso efectivo que llevamos en cuanto a las aplicaciones de la eclesiología conciliar, al menos en España.

²⁹ Compárese: *Evangelii Nuntiandi*; *Ministeria Quaedam*; *Chirstifideles Laicis*; *Mulieris Dignitatem*; *Tertio Millenio Ineunte*; *Deus Caritas Est*; *Evangelii Gaudium*.

³⁰ Cf. SAN AGUSTÍN. *De Baptismo*, VII, 39, 77 .

³¹ Cf. SAN AGUSTIN. *Discursos*, 71, 12, 18: PL 38,454.

«El concepto de sinodalidad se refiere a la corresponsabilidad y a la participación de todo el Pueblo de Dios en la vida y la misión de la Iglesia.»³²

La propuesta es muy simple. Reestructurar la Iglesia desde sus bases nucleares en clave de sinodalidad ordinaria. Tomando a la Comunidad Cristiana como núcleo eclesial, se puede desarrollar un nuevo concepto de Parroquia considerándola y configurándola realmente como Comunidad de Comunidades. A partir de ahí se constituyen las Iglesias particulares de un modo nuevo y estas, a su vez, se organizan en clave sinodal desde una renovada comprensión de las Conferencias Episcopales. El ministerio petrino será comprendido de un modo nuevo y puede ejercerse en clave de sinodalidad.

a. El Concilio Vaticano II, en fidelidad a la Tradición apostólica y patrística, señala a la Iglesia como Pueblo de Dios, sacramento e instrumento de Salvación, en la que se han de conjugar los ministerios y carismas para que el Reino de Dios crezca.³³ El Concilio, tomando como referencia Pentecostés, toma como modelo eclesial nuclear la Comunidad cristiana local. Las estructuras eclesiales han de responder, por tanto, a modelos de proximidad, participación, fraternidad y testimonio.

«Esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones locales de los fieles, que, unidas a sus pastores, reciben también en el Nuevo Testamento el nombre de Iglesias. Ellas son, en su lugar, el Pueblo nuevo, llamado por Dios en el Espíritu Santo y en gran plenitud (cf. 1Ts 1,5). En ellas se congregan los fieles por la predicación del Evangelio de Cristo y se cele-

³² COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL. *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, 2 de marzo 2018, número 7. También: PAPA FRANCISCO. *Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos* (17 de octubre de 2015): AAS 107 (2015) 1139.

³³ Cf. Concilio Vaticano II. *Lumen Gentium* 1-13.

bra el misterio de la Cena del Señor “para que por medio del cuerpo y de la sangre del Señor quede unida toda la fraternidad”. En toda comunidad de altar, bajo el sagrado ministerio del Obispo, se manifiesta el símbolo de aquella caridad y “unidad del Cuerpo místico, sin la cual no puede haber salvación”. En estas comunidades, aunque sean frecuentemente pequeñas y pobres o vivan en la dispersión, está presente Cristo, por cuya virtud se congrega la Iglesia una, santa, católica y apostólica. Pues “la participación del cuerpo y sangre de Cristo hace que pasemos a ser aquello que recibimos.”»³⁴

El ADN de la Iglesia es la Comunión Trinitaria. El relato de Pentecostés presenta a la Iglesia existiendo en concreto como Comunidad de Bautizados, como indica claramente la expresión «*epi to autó*» que en Hch 2 se repite varias veces. El modelo que se afianzó en las estructuras eclesiales a partir del siglo IV, mimetización socio-política con el Imperio y Derecho Romano, está, desde hace al menos tres siglos, en crisis. El problema se hace hoy más evidente. El modelo organizativo no puede seguir siendo el monarquismo de la sociedad romana o el vasallaje feudal. Tampoco puede reducirse, románticamente, a reproducir el cristianismo primitivo.

Como dice Gabriel Richi, la Iglesia somos nosotros en Cristo.³⁵ Por tanto, la edificación de Comunidades Cristianas sobre Jesús ha de ser la prioridad de la organización en la Iglesia, en sus estructuras, cuyo sistema de relaciones está marcado por la sinodalidad: la participación en comunión-testimonio. También eso lo enseñó san Pablo VI.³⁶

b. Dicho esto, una reforma en la Iglesia pendiente es la de renovar el concepto de Parroquia.

³⁴ Referido transversalmente en todos los documentos. V.gr.: *Presbiterorum Ordinis* 6; *Ad Gentes* 6...

³⁵ Ver: RICCHI ALBERTI, Gabriel. *La Iglesia somos nosotros en Cristo*, Encuentro, Madrid, 2016.

³⁶ Ver: S. Pablo VI. *Evangelii Nuntiandi*, en los números 13 al 15 y también los números 58 y 62.

«Es comunidad de comunidades, santuario donde los sedientos van a beber para seguir caminando, y centro de constante envío misionero. Pero tenemos que reconocer que el llamado a la revisión y renovación de las parroquias todavía no ha dado suficientes frutos en orden a que estén aún más cerca de la gente, que sean ámbitos de viva comunión y participen, y, se orienten completamente a la misión.»³⁷

Se ha de superar el concepto actual: jurídico-sociológico-político-administrativo, constituido sobre un líder monárquico para un territorio bien delimitado. La conceptualización de la Parroquia como Comunidad de Comunidades Cristianas da sentido, cabida y eclesialidad a las pequeñas agrupaciones de bautizados. La creación de Unidades de Pastoral, entendidas como agrupación de Parroquias, en muchos casos padecen el defecto de que se procede pensando más en la escasez o mal reparto de presbíteros que en la vitalidad de los bautizados y las Comunidades reales. Un renovado concepto de Parroquia reclama un trabajo pastoral en comunión real, en equipo ministerial. El ministerio ordenado cobra así su sentido verdadero de estar al servicio de la comunión-testimonio del Pueblo de Dios.

Un renovado concepto de Parroquia reclama la existencia de Comunidades Cristianas nucleares, a las que asigno el nombre de *Eclesiolas*.³⁸ Estas *Eclesiolas* serían las Comunidades de Vida Consagrada, los grupos (movimientos, cofradías, grupos de seglares, comunidades de base), los colegios definitivamente católicos... Cada *Eclesiola* estaría configurada por la agrupación nuclear de las personas bautizadas reunidas establemente en concreto y con una dinámica eclesial interna bien definida: predicación, escucha de la Palabra,

³⁷ Papa Francisco. *Evangelii Gaudium*, 28.

³⁸ Ver: LLAMEDO GONZÁLEZ, Juan José. *La martiría de la Iglesia local* en *Escritos del Vedat* 30 (2000) 207-312.

acompañamiento en la fe, celebración, compromiso evangelizador... El servicio a la comunión-testimonio estaría ejercido por aquellos bautizados a los que la propia Comunidad Cristiana encomiende un oficio concreto por sus carismas o cualidades personales bien discernidos. De entre esos ministros, la Eclesiola propondría a los que creyera más idóneos para el desarrollo de un servicio más estable a los que se conferiría, previo discernimiento más amplio, el sacramento del Orden, bien en el grado de diácono bien en el grado de presbítero.

La Parroquia sería una estructura de comunión, Comunidad de Comunidades, gestionada por el Colegio de Ministros de las Eclesiolas. Este Colegio de Ministros, a su vez, en un proceso de discernimiento común, propondrían a las personas idóneas para el oficio de párroco. La Parroquia sería el primer estadio de una sinodalidad ordinaria, donde todas las Eclesiolas se articulen por participación corresponsable.

c. Una Comunidad de Parroquias configurarían una Iglesia particular. La Iglesia particular sería un segundo nivel sinodal ordinario. Las macro diócesis actuales con territorios inmensos y muy complejos no facilitan la vitalidad eclesial. La Iglesia particular, configurada por realidades más concretas y accesibles, sería un segundo estadio sinodal gestionado corresponsablemente por un Colegio Ministerial en el que participarían los párrocos y los animadores principales de las Eclesiolas. Este Colegio elegiría, a su vez, un animador al que se le conferiría el sacramento del Orden en el grado episcopal. En la historia de la Iglesia, modelo antiguo que puede ser recuperado, los ministros, particularmente los obispos, eran elegidos por la Comunidad Cristiana:³⁹ basta recordar cómo la Iglesia de Antioquía eligió a Pablo y Bernabé para el ministerio apostólico⁴⁰ o cómo fueron elegidos obispos, por

³⁹ A partir del siglo XII se retira a los laicos la participación en la elección del obispo, hasta llegar posteriormente a que el obispo es nombrado personalmente por el papa (proceso proco transparente). Ver el libro: BALDERAS VEGA, Gonzalo. *Cristianismo, sociedad y cultura en la Edad Media*, Plaza y Valdés, México, 2008, pp. 129-133.

⁴⁰Ver: Hch 13,1-3.

ejemplo, san Ambrosio en Milán, san Cipriano en Cartago, san Agustín en Hipona o san Gregorio Magno en Roma. Ya decía el papa san León Magno, y san Agustín también era de esta opinión, que, las Comunidades Cristianas deben tener como pastores a los que quieran y elijan.⁴¹ Las Iglesias Orientales Católicas lo mantienen.⁴²

El sistema de Provincia Eclesiástica actual, como estructura de comunión, debería evolucionar para constituir un tercer nivel sinodal entre Iglesias particulares próximas o afines. Ya en la antigüedad se celebraban Sínodos o Concilios particulares como elementos de reflexión vinculante y vitalización de las Iglesias particulares próximas.

d. El Concilio Vaticano II propone las Conferencias Episcopales como un modo de discernimiento y mutua edificación de las Iglesias particulares.⁴³ Si se diera cabida, con voz y voto, a los representantes de los ministerios laicales y de los carismas de ámbito más amplio, sería vista como un cuarto ámbito de sinodalidad vinculante y corresponsable.⁴⁴ Se superaría así la visión de que cada obispo es un jefe autóclata y de que la Conferencia Episcopal no parezca tener capacidad real y vinculante para animar la vida eclesial de las Iglesias particulares.⁴⁵ El servicio de animación-presidencia de la Conferencia Episcopal correspondería a quien los propios integrantes eligieran, contando con la confirmación de comunión por parte de la Sede Apostólica.

⁴¹ Ver: *Analecta Bollandiana*, vol. XXIX (1910), pp. 400-408. *Epistola* 14, 1: PL 54, 664. También ver: BATFIFOL, «Saint Léon I», en *Dictionnaire de Theologie Chrétienne XI*, 241-243; *Le Siècle apostolique*, París, 1924, pp. 477-481.

⁴² Ver: *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, titulus IV, 1990.

⁴³ Cf. Concilio Vaticano II. Decreto *Christus Dominus*, 37. Ver también: GARCÍA, A. «Las conferencias episcopales a la luz de la historia» en *Salmanticensis* 33 (1976) 555 ss. o Íd. «Las Conferencias Episcopales a la luz de la historia», en *Las Conferencias Episcopales hoy*, Salamanca 1977, 235-251.

⁴⁴ Cf. HOUTART, F. «Las formas modernas de la colegialidad episcopal», en CONGAR / DUPUY, *El episcopado y la Iglesia Universal*, Estela, Barcelona 1966, 455-487.

⁴⁵ Ver: Schickendantz, Carlos. «Las conferencias episcopales: situación y perspectivas de un debate inconcluso» en *Theologica Xaveriana* 181 (2016): 77-101. Ver: RAHNER, K. «Sobre la conferencia episcopal», en *Escritos de Teología*, vol. 6, Taurus, Madrid 1967, 423-444.

e. La Iglesia de Roma, que en sí es una Iglesia particular, siempre ha sido vista (a pesar de la accidentada historia) como un elemento de cohesión para toda la Iglesia. Ninguna otra cuenta con el hecho de ser la Iglesia martirial de Pedro y Pablo. Si bien el llamado ministerio petrino empieza a desarrollarse con todo su calado a partir de León I, la crisis del siglo XIX y los avances de la eclesiología en el XX (con la búsqueda de la unidad entre todos los cristianos),⁴⁶ puso en evidencia que, como pidió san Juan Pablo II, es necesario redefinir su papel al servicio de todo el Pueblo de Dios.⁴⁷ Hay varios elementos a revisar, pero dos son de gran importancia: la elección del obispo de Roma y el ejercicio del ministerio petrino en la solicitud por todas las Iglesias.

Desde la Edad Media se concedió a los cardenales la potestad de elegir al papa. Anteriormente el obispo de Roma era elegido, como ocurría en todas las Iglesias particulares, por elección del pueblo y el clero.⁴⁸ Pero esto podría ser de otra manera.

La condición de cardenal no está ligada necesariamente al ministerio ordenado, ni pertenece a ningún grado de éste.⁴⁹ Podría ser reinterpretado como un estadio temporal (que no una dignidad) que recaería en los presidentes de las Conferencias Episcopales, los Superiores y Superiores Generales de los Institutos de Vida Consagrada, los responsables generales de los movimientos eclesiales de implantación universal, los patriarcas de las Iglesias Orientales Católicas (y los a ellos equiparados)... La elección del obispo de Roma

⁴⁶ Ver: BERTOLA, Tiziana. «A paso lento en el estudio del Ministerio Petrino. Monseñor Eleuterio Francesco Fortino, “alma” del Diálogo Teológico católico-ortodoxo en el primer decenio del siglo XXI» en *Diálogo Ecueménico* 50 (2015) 247-272.

⁴⁷ Importantísimo el libro de TILLARD, Jean-Marie-René. *El obispo de Roma*, Sal Terrae, Santander, 1986.

⁴⁸ Constitución Apostólica *In nomine Domini*, promulgada por el papa Nicolás II en 1059. En 1179, el papa Alejandro III con la constitución apostólica *Licet de vitanda discordia*. En 1274 el papa beato Gregorio X constitución apostólica *Ubi periculum*.

⁴⁹ Actualmente se exige que al menos sean presbíteros y, por desgracia, genera carrerismo y elitismo entre los clérigos, especialmente entre los obispos.

correspondería así a un órgano sinodal abierto, plural y más representativo de la realidad de la Iglesia, toda unida estructuralmente en Comunión.

El Concilio Vaticano II habló de la curia romana como un órgano de servicio al ministerio petrino y al ministerio episcopal.⁵⁰ Cuando Sixto V la organizó, en 1588, creó un organismo muy potente en una Iglesia entendida como si fuera un Estado plurinacional y desde una visión renacentista. El mismo nombre de «curia» alude al Imperio Romano con una estructura piramidal muy acusada. A pesar de las reformas de san Pablo VI y san Juan Pablo II, no ha sido superada la percepción de que es un estadio de poder coercitivo y de control. A propósito de la elección de los dos últimos papas (Benedicto XVI y Francisco), los cardenales solicitaron, como un clamor eclesial, la reforma de la curia. ¿Realmente es un órgano tan opaco y poderoso que es imposible reorganizarlo y darle otro enfoque?

Estamos en una época bisagra, hacia un tiempo nuevo que conllevará cambios importantes que aún no vislumbramos, pero no podremos evitar. Cuanto más tarden en llegar más sufrimiento habrá en el seno de la Iglesia. Ciertamente la conversión a Jesucristo, la santidad de vida, es la raíz de donde parte toda renovación eclesial. La tarea actual consiste en facilitar al Espíritu Santo su acción, prestando atención a los signos de los tiempos: no impedir el sentido de la fe que dinamice las Comunidades Cristianas en torno a Jesucristo y que promuevan una auténtica acción evangelizadora en tiempos nuevos. Hay reformas en la Iglesia que pueden hacerse desde abajo, desde la base de los bautizados que se reúnen en concreto, donde la vida humana acontece y para cuya salvación Jesús se encarnó, murió, resucitó, nos eligió y nos envía.

⁵⁰ Cf. Concilio Vaticano II, Decreto *Christus Dominus* 9.

**EN EL MARC DEL PRIMER CENTENARI DE LA
MORT DE LA VENERABLE MARGALIDA AMENGUAL
CAMPANER. LA PARRÒQUIA DE COSTITX (1875-
1930): UNA APROXIMACIÓ A LA RELIGIOSITAT A
L'ÈPOCA DE NA MARGALIDA CATIVA**

César Murillo Rademacher

El període històric en què visqué na Margalida Cativa estigué presidit pel que tots coneixem com la Restauració. L'època es caracteritzà pel retorn al de la dinastia borbònica al nostre país el 1874 i durarà practicament fins a la caiguda de la dictadura del general Primo de Rivera el 1930, caiguda a la qual succeirà la segona República espanyola. L'etapa dugué a una certa estabilitat institucional, la conformació d'un model liberal de l'Estat i la incorporació dels moviments socials i polítics fruits de la revolució industrial. Canviaren les relacions Església-Estat durant aquesta etapa aparentment més tranquil·la? Aquest fet ens dona la possibilitat d'endinsar-nos en la religiositat i espiritualitat que na Margalida degué viure al voltant de la parròquia de Costitx. Es tracta evidentment d'una aproximació que ens ajudi a comprendre quins eren l'humus i els pressuposts religiosos des dels quals el cristià del temps vivia a una petita parròquia de la part forana mallorquina de finals del segle XIX i primer terç del segle XX. Encara el 1969, Mn. Joan Baptista Munar Ramis ens descriurà el poble de Costitx com una senzilla i modesta població de 890 habitants:

El ser un pueblo eminentemente agrícola, sin industria, con un terreno relativamente pobre y seco; el haberse desarrollado su vida en el aislamiento creado por las dificultades de acceso por el mal estado durante mucho tiempo

*de sus carreteras y sin otros medios de comunicación, todo ha motivado el éxodo hacia la capital y corrientes migratorias de los campesinos en busca de mejores condiciones de sustento y vida. No obstante la mayor parte de sus hijos, enamorados de su tierra, conservan en el pueblo su casa donde se reúnen las familias en las principales festividades de la localidad.*¹

I. Notes característiques de la pietat i espiritualitat de l'època

Des de mitjans del segle XIX es produí en matèria de devoció una evolució profunda. D'una pietat austera i poc expressiva es passà a una pietat més assequible a les masses caracteritzada pels exercicis externs de devoció i la intensificació en la freqüència sacramental donant-se més importància a la part afectiva i emocional. La pietat s'orientà cap a la figura del *Jesús pacient*, un Jesús que mostra el seu cor que tant ha estimat els homes; però també la pietat s'orienta cap a la Mare de Déu, *Mare de misericòrdia*, o cap a alguns sants populars com sant Josep, a qui el papa Pius IX proclamarà el 1870 patró de l'Església universal, culte que serà fomentat per Lleó XIII, que establí també la festivitat de la Sagrada Família. Renaixerà també el costum de les peregrinacions.²

Molts de factors contribuïren a aquesta evolució i transformació en les formes de pietat: per una banda l'impuls que el romanticisme donà a tot el que recordava l'Edat Mitjana; l'influx de distints personatges emblemàtics com l'oratorià anglès F. W. Faber (1814-1865), monsenyor Gaston de Ségur (1820-1880); la divulgació de l'espiritualitat de sant Alfons Maria de Ligori, espiritualitat amarada de confiança en la mi-

¹ JUAN BTA. MUNAR RAMIS, *Margalida de Costitx. Datos Biográficos de la Sierva de Dios Margarita Amengual Campaner*, Palma 1984, 12.

² A Alemanya es popularitzaran molt les peregrinacions a Mariazell i Altötting; a Suïssa, a Einsiedeln; a Espanya, a Santiago, Montserrat i el Pilar; a Itàlia, a Assís, Loreto i naturalment a Roma; a França, a Chartres, Vezelay, la Salette, Ars, Montmartre..., i sobretot a Lourdes; a Terra Santa.

sericòrdia de Déu i de devoció a la Verge Maria i a l'Eucaristia; l'impuls dels jesuïtes (hostils a tot rigorisme jansenista), principals predicadors dels retirs per a sacerdots i religiosos; els nombrosos col·legis dirigits per religioses franceses al món que difondran una pietat de tipus sentimental; l'acció dels papes (Pius IX fomentà de nou la pràctica de les indulgències, Lleó XIII la devoció a la Mare de Déu i la pregària del rosari, donant un caràcter més oficial al culte al Sagrat Cor, Pius X en el camp de la pietat eucarística).

Aquesta nova orientació de la pietat donà excessiva importància al compliment d'un codi sovint més moral que religiós accentuant-se els trets individualistes i legalistes.

La insistència de la confessió freqüent i les exhortacions a combregar sovint centraren també aquesta pietat i espiritualitat essencialment sacramental de la vida catòlica.

El redescobriment de Crist fou acompanyat de la devoció a la Mare de Déu, que es va veure reforçada per noves manifestacions localitzades especialment a França.³ A tots els països floriran les congregacions marianes i les associacions de les *Filles de Maria* i els exercicis del mes de Maig gaudiran de gran estima, essent la seva pràctica generalitzada a finals del segle XIX. La importància que adquirí la pietat mariana a partir del segle XIX va ser tal que en diversos cercles, especialment protestants, es demanaven si als ulls dels fidels Maria no hauria eclipsat la funció de Crist.

Si al segle XIX podem anomenar-lo un segle marià, també se'l pot anomenar el segle del Sagrat Cor. Els jesuïtes foren els principals impulsors de la devoció que inspirà el naixement de diverses congregacions religioses consagrades al Sagrat

³ En aquest sentit sobretot destacaren les aparicions de Lourdes.

Cor. L'encíclica del papa Lleó XIII *Annum sacrum* del 25 maig de 1899 fixava les bases teològiques del culte al Sagrat Cor. El mateix papa Lleó XIII promogué el naixement el 1903 a Roma d'una arxiconfraria consagrada a donar un culte especial al Sagrat Cor de Jesús en la institució de l'Eucaristia, el que subratllava l'íntim lligam que en aquest període existeix entre la devoció al Sagrat Cor i la pietat eucarística.

En l'adoració del Santíssim sagrament s'accentuà la reparació de les ofenses patides per Jesucrist. Cap a 1875 es desenvolupà la idea dels congressos eucarístics internacionals, que es configuraren com grans manifestacions públiques destinades a fomentar entre els catòlics totes les formes d'adoració al Santíssim sagrament i a proclamar amb tota solemnitat la reialesa social de Crist, atacada pels partidaris del laïcisme, tan defensat pels distints governs liberals de l'època.

L'actuació del papa Pius X fou decisiva pel ressorgiment de la comunió freqüent. El 20 de desembre de 1905 un decret de la Congregació del Concili aconsellà als fidels combregar amb freqüència, fins i tot cada dia. Tot d'una es formaren associacions eucarístiques⁴ destinades a posar en pràctica a les parròquies la doctrina del decret.

II. L'Església mallorquina (1875-1930)

1. Un episcopat digne i de caràcter eminentment pastoral

En general podem afirmar que l'episcopat que se succeí durant aquest període fou digne i d'un caràcter eminentment pastoral. Cinc dels set prelats nasqueren a l'illa:⁵ Miquel Salvà Munar (1873-1876), Mateu Jaume Garau (1876-1886), Pere Joan Campins Barceló (1898-1915), Gabriel Llopart Jaume (1925-1928) i Josep Miralles Sbert (1930-1947).

⁴ És el cas de les Lligues del Sagrat Cor a Bèlgica, els Cavallers del Santíssim Sagrament a Anglaterra...

⁵ Els altres dos foren Jacint Cervera i Cervera (1886-1987) i Rigobert Doménech Valls (1916-1925).

Els grans temes que s'afrontaren durant aquests anys foren entre altres: la reordenació de les parròquies de la diòcesi reestructurant-se definitivament sota el pontificat del bisbe Campins (1898-1915); l'impuls a les visites pastorals, les conferències teològiques i morals; les missions populars, la promoció dels exercicis espirituals i de cases diocesanes destinades a aquesta finalitat, la unificació de les congregacions femenines (franciscanes i germanes de la Caritat bàsicament), la fundació de congregacions mallorquines noves així com la reinstauració d'altres suprimides per les mesures desamortitzadores de 1835, la reorganització del Seminari Conciliar de Sant Pere i la potenciació i creació de noves parròquies que responien a les necessitats del creixement demogràfic.

2. Un clergat abundant

Serà a partir de 1875 quan el nombre de preveres creixerà considerablement. El 1917, segons l'informe de la visita *ad limina* del bisbe Rigobert Domènech (1916-1925), la diòcesi comptava prop de 600 preveres i 200 seminaristes, xifres que es mantindran pràcticament inalterables durant tota una sèrie de decennis.

El Seminari, especialment des dels pontificats del bisbe Mateu Jaume (1875-1886) i Jacint Cervera (1886-1897), creà i fomentà un model de prevere que s'afirmarà al llarg dels anys: més format, disciplinat i adaptat als cànons d'una certa vida conventual, que assimilà la figura sacerdotal promoguda pel papa Pius X,⁶ sabent estendre la incipient reforma

⁶ El 1908, amb motiu de les noces d'or de la seva ordenació sacerdotal, el papa dirigí una exhortació al clergat descrivint el seu model de sacerdot catòlic: ple de pietat, caritatiu, cast i observant de la llei. El sacerdot, convidat a identificar-se amb Jesucrist, ha d'animar els fidels a imitar Jesucrist, que es fa més a prop gràcies a les devocions al Sagrat Cor i a Crist Rei, i ha de relacionar-se amb altres sacerdots fomentant les reunions mensuals, les conferències espirituals... El sacerdot dibuixat pel papa ha de rendir comptes de la seva vida personal fomentant els lligams de fraternitat i evitant la figura del prevere aïllat.

litúrgica i l'ensenyança del catecisme.⁷ Malgrat la política anticlerical que de manera més o manco intermitent i virulenta es produí durant bona part del segle XIX i primer terç del XX, en general podem afirmar que el clergat continuà gaudint de gran popularitat i influència dins una societat que podem qualificar com a tradicional i conservadora.

3. Apogeu i desenvolupament de la vida religiosa

La vida religiosa, particularment la femenina, experimentà a partir de la segona meitat del segle XIX un extraordinari creixement a la diòcesi, impuls que amb freqüència i sobretot es degué a les diverses iniciatives del clergat secular. Apogeu extraordinari que requerí l'atenció del bisbe Cervera (1886-1897), que promogué l'erecció canònica de nombroses congregacions religioses de vida activa unificant-ne moltes de les que tenien uns mateixos objectius i compartien sovint el mateix nom. Així existien a Mallorca el 1917 14 ordes religiosos i congregacions religioses masculines, 9 monestirs de monges de clausura i 22 congregacions religioses femenines. A començament de 1928, sobre una població total de 285.000 habitants, trobem a Mallorca 38 cases de religiosos i 156 monestirs i cases de religioses, nombre que dona fe del pes específic que aquestes tenien a la nostra diòcesi i societat civil.

La presència i el paper representat dins l'evangelització de la nostra illa foren notables per part dels diversos instituts, especialment en el camp de l'ensenyança, les missions populars, l'associacionisme, la predicació, el culte o l'ensenyança del catecisme.

⁷ El papa Pius X impulsà una reforma litúrgica i especialment la música sacra; reformà el Breviari Romà i reduí el nombre de festes de precepte. Una de les seves preocupacions fou també la de la formació doctrinal dels creients. Fomentà la catequesi dels infants, aprovant un catecisme i prescrivint l'obligació d'ensenyar-lo tots els diumenges de l'any. També recomanà la freqüència dels sagraments afavorint la comunió freqüent, inclús diària.

5. La religiositat popular

No ens equivocaríem si afirmem que l'illa era una diòcesi en què el domini del catolicisme era pràcticament absolut, si bé és cert que existien petits grups pertanyents a altres confessions, tot i que eren molt residuals. El catolicisme mallorquí no deixà, com succeí a altres bandes de la geografia espanyola, de mostrar-se cada vegada més bel·ligerant davant l'anticlericalisme representat en la seva immensa majoria pels partits d'adscripció republicana o de tendències clarament liberals. Representatiu de tot això foren les diferents polèmiques que es recolliren sobretot a la premsa local. La presència pública del catolicisme mallorquí es canalitzà mitjançant manifestacions i distintes peregrinacions, especialment als principals centres religiosos de l'illa així com de l'estranger.

Característiques remarcables de la religiositat mallorquina seran: la intensa devoció mariana, les diverses manifestacions d'adhesió al papa; un altíssim compliment del precepte dominical⁸ i la potenciació i el vigor de les distintes devocions entorn de l'Eucaristia i el Sagrat Cor, devocions potenciades per les predicacions a les parròquies i les anomenades missions populars, on jugaren un paper decisiu la tasca dels missioners de Sant Vicent de Paül, els jesuïtes i la congregació de Missioners dels Sagrats Cors.

6. Un període difícil (1931-1936)

El anys immediats que se succeïren al període descrit (1931-1936) podem qualificar-los de difícils i compromesos. L'arquebisbe-bisbe Josep Miralles Sbert (1930-1947) presidí aquesta etapa. Si bé l'Església mallorquina acceptà i va aca-

⁸ Pensem que fins als primers anys del postconcili encara trobarem percentatges de compliment del precepte dominical d'un 58,3%.

tar el nou règim republicà, les relacions entre les autoritats civils i eclesiàstiques foren fins a l'esclat de la guerra civil (1936-1939) de cada vegada més tenses i problemàtiques. La creixent hostilitat del règim republicà obligarà a replantejaments en l'ordre econòmic (creació d'una *Junta central Diocesana*) i educatiu, conduint a una certa radicalització de les posicions. Són anys complicats en què podem destacar: la canonització de la beata Catalina Tomàs (22-06-1930) i la celebració del Sínode de 1932 (no se n'havia celebrat cap altre des de 1691), la celebració de les distintes assemblees sacerdotals (1933-1938) i la posada en marxa de l'*Acció Catòlica*.

III. La Parròquia de Costitx

1. La parròquia de Costitx

Tenim notícies de l'existència d'una primitiva església a la vila de Costitx ja des del primer terç del segle XIII. Si bé en un principi gaudí d'una autonomia, prest es traslladà la primitiva parròquia a Sencelles, parròquia de la qual depengué. El 17 de desembre de 1361 s'instituí per part de la família Salas un benefici amb dret de patronatge per part dels jurats de Sencelles i amb el consell del rector de la mateixa vila, obligant-se a presentar un prevere de la seva família o en el seu defecte un altre prevere que havia d'habitar a l'església de Costitx i no a altra.⁹ Com bé assenyalen Jaume Albertí i Ramon Rosselló, l'església de Costitx a l'ombra de la parroquial de Sencelles passà per anys d'abandó.¹⁰ Per solucionar aquesta situació l'any 1648 els habitants de Costitx, al front dels quals s'hi posà Onofre Ferragut, mogueren plet contra el rector de Sencelles perquè la seva església fos assistida per un prevere i així no haver d'anar a la parròquia de Sencelles per rebre qualsevol sagrament.¹¹ Els costitxers suplicaren al bisbe, després de posar plet, que obligà el rector de Sencelles

⁹ Cf. MATEU ROTGER, *Nuestra Señora de Costitx*, BSAL, VII, 1897.

¹⁰ Cf. JAUME ALBERTÍ - RAMON ROSSELLÓ, *historia de Costitx (1600-1868)* Costitx 1999, 128.

¹¹ *Ibíd.* 128

a posar un capellà a Costitx per administrar els sagraments. Els habitants de Costitx recordaven que en temps passats s'hi havien administrat tots els sagraments i s'hi feien els enterraments. N'era prova l'existència d'una pila dita *la font dels baptismes*.¹²

El conflicte es va resoldre el 24 de desembre quan es dictà sentència atorgant l'administració dels sagraments a l'església de Costitx.¹³ A més de l'administració dels sagraments el poble sol·licitava ésser servit per un vicari amb el sou corresponent. Aleshores Costitx comptava 120 cases, en què vivien 520 persones.¹⁴ El sagrament del baptisme fou administrat per primera vegada a l'església de Costitx el 23 de gener de 1673 pel prevere Cristòfol Garcies, beneficiat de la parròquia de Sineu.¹⁵

Fins l'any 1913, data en què l'església de Costitx passà de *vicaria in capite* a parròquia, el temple fou servit per un vicari, delegat del rector de Sencelles.

1.1. Els vicaris de Costitx i els rectors en temps de na Margalida (1888-1919)

Quins foren els distints vicaris i rectors que serviren la comunitat de Costitx durant la vida de na Margalida? A continuació presentem les distintes informacions que recullen Jaume Albertí i Ramon Rosselló en la seva *Història de Costitx* i que fa referència als vicaris i rectors que regiren l'església de Costitx en vida de na Margalida.¹⁶

¹² Ibid. 203

¹³ ADM, *Sentències (1670-73)*, f. 69-72.

¹⁴ Cf. JAUME ALBERTÍ - RAMON ROSSELLÓ, *Història de Costitx (1600-1868)* Costitx 1999, 207.

¹⁵ ADM, 1/32-B-1, f.1.

¹⁶ Cf. JAUME ALBERTÍ - RAMON ROSSELLÓ, *Història de Costitx (1600-1868)* Costitx 1999, 129-158

a) Mn. Rafel Horrach Amengual (1886-1901)

Mn. Rafel Horrach va néixer a Costitx el 27 d'agost de 1841, ordenat prevere el 25 de desembre de 1869, fou nomenat vicari de Costitx el 14 de març de 1886¹⁷ per defunció de Mn. Martí Mas Maiol (1857-86). Un dels primers manaments que rebé Mn Rafel fou el de continuar les partides de baptisme dels llibres sacramentals perquè el seu antecessor només n'havia deixat les minuts. Mn. Horrach regí l'església fins al 15 de novembre de 1901 i morí el 26 d'abril de 1903 al seu poble natal de Costitx.¹⁸

b) Mn Francesc Àngel Vidal Renois (1901-13)

Fou nomenat vicari de Costitx el 15 de novembre de 1901,¹⁹ i ajudat pel vicari coadjutor Antoni Lliteres nomenat l'11 de novembre de l'any 1902.²⁰ Nascut a Palma el 9 de febrer de 1855, feu el llatí a Ciutat i cursà estudis a Roma i Sinigaglia. S'ordenà de prevere el 10 de juliol de 1877. Carmelita adscrit a Galilea, fou nomenat coadjutor el 15 d'agost de Búger.²¹ Fou també vicari in capite de Sant Llätzer²² (1913-1928).

c) Mn. Joan Gual Siquier (1913-37)

Nascut el 22 de maig de 1881 a Búger, fou ordenat prevere el 22 de setembre de 1906 i nomenat rector de la parròquia de Costitx el 29 d'abril de 1913 com a resultat del concurs general que el bisbe Campins convocà dia 1r de febrer de 1913 per proveir de rectors tota una sèrie de noves parròquies erigides entre les quals es trobava la de Costitx.²³ El dia 1r de juny de 1913 es nomenà Mn. Joan Fiol Moragues vicari coadjutor de la parròquia. El rector Gual fou un home moderat que patí algunes crítiques per part dels feixistes durant la guerra civil, renunciant al seu càrrec i essent nomenat rector de la seva vila nadiua-

¹⁷ BOOM, 31 març, núm. 36, 118.

¹⁸ BOOM, 15 maig 1903, núm. 10, 162.

¹⁹BOOM, 14 desembre 1901, núm. 30, 425.

²⁰ ADM, III/102/62.

²¹ BOOM, 16 febrer 1881, núm. 474, 57.

²² BOOM, 31 agost 1813, núm. 16, 331.

²³ BOOM, 28 abril 1913, núm. 9, 115.

de Búger, on morí poc temps després.

2. Les comunitats religioses a Costitx

Durant el període analitzat hem de destacar la presència de distintes congregacions religioses que deixaren sense cap dubte la seva petjada en la vida religiosa de la parròquia de Costitx. Foren dues les congregacions presents: els germans de la Caritat i les germanes franciscanes filles de la Misericòrdia.

a) Els germans de la Caritat

La congregació dels anomenats Germans de la Caritat fou fundada el 1886 a Porreres per Rafel Sitjar, natural d'aquella vila que destacà en el servei de l'epidèmia de pesta que patí la ciutat el 1865.²⁴ Els germans s'imposaren per tasca la instrucció dels al·lots, l'ensenyança del catecisme i el servei dels malalts. A més de la casa de Porreres, n'obriren d'altres a Costitx (1874), Sineu (1866) i Manacor (1893).²⁵

L'origen de la fundació a Costitx es degué a la petició que feren les autoritats del poble al superior dels germans de la Caritat motivada per una epidèmia de virola, petició perquè atenguessin els malalts.²⁶ Traslladat el germà Jaume Munar, treballà allà fins la total desaparició de l'epidèmia. El dia 24 d'octubre de 1874 es col·locà la primera pedra del futur convent. El primer superior fou el mateix fundador, Rafel Sitjar.

²⁴ Pel mes d'abril es declarà una epidèmia de pesta a Ciutat i va sembrar el pànic per tota la població, de tal manera que unes tres quartes parts dels habitants sortiren de la ciutat cap a les viles o s'establiren en tendes al camp paralitzant-se la vida a la ciutat. L'Ajuntament establí hospitals provisionals i repartí racions de pa i sopa als pobres. La pesta acabà els primers dies de novembre i causà en tota l'illa uns 2.350 morts, la major part d'ells a Ciutat (2.175). Els altres llocs més afectats foren Sóller amb 135 morts i Pollença amb 21.

²⁵ Cf. PERE XAMENA - FRANCESC RIERA, *Història de l'Església a Mallorca*, Mallorca 1986, 332.

²⁶ Cf. SEBASTIÁN RUBÍ, *Pararon haciendo el bien, Hermanos de la caridad, terciarios de S. Francisco de Asís*, Salamanca 1966, 110.

L'activitat dels germans a Costitx es concentrà en l'ensenyança de les primeres lletres, la doctrina cristiana i l'atenció als malalts, esdevenint la casa dels germans un autèntic dispensari. Els germans col·laboraren estretament amb la parròquia: resaven el rosari i impartien l'ensenyança de la catequesi entre els infants.

Amb la mort del germà Gabriel Banús, darrer superior del convent, ocorreguda el 22 de gener de 1915, es va haver de clausurar la casa per falta de personal. La congregació, l'any 1923, després de la mort del seu fundador, quedà dissolta incorporant-se a la congregació dels Germans de les Escoles Cristianes de Sant Joan Baptista de la Salle.

b) Les germanes franciscanes filles de la Misericòrdia

En el pontificat del bisbe Miquel Salvà Munar (1852-73) foren diverses les fundacions religioses que nasqueren per al servei dels malalts i la instrucció dels nins i nines. Mn. Gabriel Marià Ribas de Pina i Gallard i la seva germana Josepa Maria conceberen el propòsit de fundar una congregació religiosa de terciàries franciscanes dedicades a l'assistència als malalts i a l'ensenyament dels nins i nines, especialment dels llogarets i pobles petits, que sovint es trobaven sense l'assistència adequada. La congregació es constituí a Pina l'any 1854 i les cinc primeres comunitats es crearen als llocs de Costitx, Muro, Calonge, Santa Eugènia i Maria de la Salut.²⁷

El convent franciscà de Costitx es fundà el 2 de febrer de 1857. Formaren la primera comunitat quatre joves juntament amb la superiora Francesca Lul·lià.²⁸ Les feines que realitzaven les monges, com hem dit, estaven destinades bàsicament a fer obres de caritat, visitar malalts i a l'ensenyança, arribant a

²⁷ PERE XAMENA - FRANCESC RIERA, *Història de l'Església a Mallorca*, Mallorca 1986, 329.

²⁸ Cf. JAUME ALBERTÍ - RAMON ROSSELLÓ, *Història de Costitx (1868-1979)* Costitx 1999, 188.

construir una escola.

Sense cap dubte la presència tant dels germans de la Caritat com de les germanes franciscanes ajudà a elevar el nivell d'instrucció dels nins i nines de Costitx i a crear una molt bàsica i incipient xarxa assistencial impulsant a la vegada la devoció a sant Francesc.

3. Les visites pastorals, les confraries i els llibres d'obrerries

Les visites pastorals del bisbe a la diòcesi troben els seus antecedents ja en temps apostòlics. Els primers visitadors foren Titus i Timoteu, enviats per l'apòstol Pau a visitar les esglésies per ell fundades a Creta i Efes.²⁹ També seran practica-des pels Pares de l'Església i codificada pels concilis. Però fou sobretot al concili de Trento³⁰ on es regulà i imposà la seva pràctica, esdevenint una importantíssima i decisiva eina de transformació i dinamització.³¹ El concili de Trento potencià la visita pastoral com el gran canal de la comunió dels preveres i el poble fidel amb els bisbes i d'aquests, gràcies a les visites *Ad Limina Apostolorum*, amb el papa.³² Poques institucions eclesiàstiques han deixat en els arxius de l'Església tan valuosa documentació com les visites pastorals.

Els bisbes de Mallorca posttridentins s'adonaren de la importància de les parròquies en la vida diocesana i, servint-se especialment de les visites pastorals, canalitzaren els seus ideals de reforma cap a aquelles. Les visites pastorals sobre aquest punt eren exhaustives. Els bisbes s'interessaven per

²⁹ Cf. 1Tim 1,3.4.18; 2 Tim 2,23; 3,1-12; Tt 1,5-9; 2,1-3.

³⁰ Dinovè concili ecumènic (1545-1563)

³¹ Cf. JOSEP AMENGUAL I BATLE. *Història de l'església a Mallorca. Del Barroc a la Il·lustració (1563-1800)*, II, Mallorca 2002, pàg. 35.

³² Cf. AAVV., *Memoria Ecclesia. XV. Las visitas pastorales en el ministerio del Obispo y archivos de la Iglesia*, Oviedo 1999.

la predicació, administració dels sagraments, culte; visitaven les institucions i en comprovaven el funcionament; també les persones eren examinades (rector, vicaris, clergues), així com les estructures materials i els costums.³³

3.1. Les visites pastorals de 1900, 1917, 1922 i 1930

a) La visita pastoral de 1900³⁴

La visita pastoral de 1900 fou realitzada pel bisbe Campins el 2 de juny de 1900. La informació continguda és escassa. L'acta indica com el senyor bisbe, després de ser rebut pel vicari i les autoritats, es dirigí al presbiteri, on pregà per uns moments dirigint-se a continuació al poble congregat i explicant l'objecte de la Santa Visita. A continuació s'assenyala com foren confirmats 82 nins i 51 nines. Acabada la confirmació, es resaren els responsos i s'exposà el copó, s'inspeccionà el sagrari i es donà la benedicció amb el Santíssim sagrament. Es passà revista als altars, font de baptisme, sants olis, ornaments, calzes i llibres parroquials. No es registraren observacions.

b) La visita pastoral de 1917³⁵

La visita pastoral de 1917 fou realitzada el 5 de juny. De totes les visites analitzades és la que conserva a l'ADM més documentació i la que ens ofereix més informació. La documentació ens indica com, una vegada avisat el rector i el vicari i complit el cerimonial previst, es procedí a la inspecció de la Parròquia i a les seves dependències. Una vegada inspeccionat el sagrari i la font baptismal, el temple i els distints

³³ PERE XAMENA - FRANCESC RIERA, *Història de l'Església a Mallorca*, Mallorca. 1986, pàg. 174.

³⁴ ADM, PERE JOAN CAMPINS BARCELO *Visita Pastoral*, 1900

³⁵ ADM, RIGOBERT DOMÉNECH VALLS *Visita Pastoral*, 1917.

llibres que componien l'arxiu parroquial, es procedí a recaptar informació per boca del seu rector de les necessitats i l'esperit que regna a la Parròquia. Els decrets de la visita ens ofereixen una valuosa informació sobre l'estat religiós de la comunitat parroquial:

- a) Es constata com s'han fomentat i es fomenten les congregacions marianes d'homes exhortant que s'augmenti la pietat.
- b) S'assenyala el compliment de les preocupacions i prescripcions contingudes a l'encíclica *Acerbo nimis* de Pius X i que fan referència als nins que es preparen per a la primera comunió, preparació que s'ha de seguir tots els dies laborals de la Quaresma.
- c) S'alaba l'activitat i la mútua col·laboració del rector i el vicari.

La visita de 1917 ens dona també informació sobre les distintes associacions piadoses existents a la parròquia així com la data de la seva institució, els actes de pietat i el nombre de participants. Podem assenyalar:

- a) Les filles de Maria, instituïdes a la Parròquia l'any 1884, amb 217 persones, amb comunió mensual oferint sufragis pels difunts que pertanyen a aquesta associació.
- b) Joves marians, instituïts el 16 de gener de 1905 amb 180 participants, amb comunió mensual oferint un ofici anual pels difunts.
- c) La germandat de Sant Francesc d'Assis, instituïda el 1r d'agost de 1909, i amb 125 dones i 36 homes, amb

comunió mensual.

d). L'Apostolat de l'Oració i Comunió Reparadora, instituïts el 24 de juny de 1892, practiquen el mes de juny l'exercici al Cor de Jesús.

També la visita pastoral de 1917 ens dona informació sobre les distintes funcions religioses que se celebren a la parròquia anualment i mensualment.

Entre les funcions anuals s'indiquen les següents: una estació de quaranta hores, rosari amb meditació i exposició menor durant el mes d'octubre, Mes de les Ànimes, predicació quaresmal, septenari a sant Josep, septenari a les ànimes, quinari a sant Lluís, novenari a Ntra. Sra. de Costitx, exercici al Cor de Jesús el mes de juny, novena a la Puríssima.

Entre les funcions mensuals: terceres dominiques amb exposició del Santíssim sagrament, exercici de les ànimes del Sagrari el primer diumenge amb exposició del Santíssim sagrament, devoció de les filles de Maria el segon diumenge, primer divendres comunió al Sagrat Cor de Jesús.

La documentació indica també el nombre de les misses de torn i el seu horari: diumenges i festes a la sortida del sol celebrada pel rector, ofici menor a les 10 celebrat pel vicari i dies laborals a les 5 i les 8, celebrades pel rector i el vicari.

c) La visita pastoral de 1922³⁶

La visita pastoral de 1922 fou realitzada el 15 de maig. L'acta assenyala com una vegada donat avís al rector i vicari, el senyor bisbe Rigobert Doménech Valls (1916-1925) es constituí personalment a la parròquia i una vegada «complerts tots els requisits i cerimònies prescrits» al Ritual maioricense,

³⁶ ADM, RIGOBERT DOMÉNECH VALLS, *Visita Pastoral*, 1922.

es produí la visita i inspecció de la Parròquia i dependències revisant el sagrari i la font baptismal. Assabentats de l'esperit que regna a la comunitat parroquial, s'indicà:

- a) La satisfacció per la bona marxa de la congregació mariana masculina desitjant que s'augmenti per afavorir la pietat.
- b) Que es continuï la pràctica de la pietat de la *meditació* a la Parròquia tots els dies.
- c) Que, seguint les prescripcions de Pius X a l'encíclica *Acerbo Nimis*, es preparin tots els nins per a la primera comunió tots els dies laborals de la setmana.
- d) Es manifesta la satisfacció per l'activitat i el zel del rector i vicari.
- e) S'insta que es fundi quan sigui oportú un *Sindicat catòlic agrari*.³⁷

d) La visita pastoral de 1930³⁸

La visita pastoral de 1930 fou realitzada el 3 d'octubre de 1930 per l'arquebisbe-bisbe Josep Miralles Sbert (1930-1947). L'acta conservada assenyala com, practicada la Sta. Visita segons els preceptes del cànon 343 del CDC i segons les normes del Pontifical Romà, el bisbe exhortà els fidels congregats a la pràctica de la vida cristiana i a la freqüència dels sacraments, pregant pels difunts i administrant la con-

³⁷ Com a conseqüència de la celebració a Madrid de la gran assemblea per crear la Confederació d'obrers catòlics, a Mallorca el 1919 es formaren tres federacions: la Federació Obrera catòlica, la Federació catòlica agrària i la Federació de sindicats catòlics femenins. La Federació Catòlica agrària estava constituïda per una trentena de sindicats agrícoles que existien a les viles.

³⁸ ADM, JOSEP MIRALLES SBERT, *Visita pastoral*, 1930.

firmació als pàrvuls. Examinades les estructures materials (sagrari, copó, font baptismal, ornaments i arxiu), s'indicà:

Que es compleixin les recomanacions dels predecessors.

b) Es manà que s'enviés còpia del nombre de fidels en el termini de 10 dies, de les persones confirmades en aquest dia i dels nins que assisteixen amb regularitat al catecisme.

3.2. Les confraries i les obrerries

El nombre de les confraries i obrerries del període analitzat sembla que es manté constant al llarg del període consultat. A l'inventari signat per Mn. Rafel Horrach, de 12 de desembre de 1899,³⁹ es constata l'existència de les confraries següents:

a) Confraria de Ntra. Sra. del Roser,⁴⁰ amb 219 confreres.

b) Confraria del Santíssim⁴¹ sagrament, amb 230 confreres.

c) Confraria de les Santes ànimes,⁴² del purgatori amb 79 confreres.

d) Germandat de la Puríssima amb 219 confreres.

³⁹ APC, *Visitas pastorales e inventarios*, 4.4.2.

⁴⁰ L'any 1573 el papa Gregori XIII instituí la festa de la Mare de Déu del Roser, que podia celebrar-se el primer diumenge d'octubre a totes les esglésies que tinguessin una capella sota aquesta advocació. En el transcurs del segle XVII cresqué més i més la devoció al rosari, que era propagada pels dominics i pels jesuïtes en llurs missions. A moltes esglésies s'edificaren capelles més sumptuoses que les ordinàries dedicades al Roser. La confraria d'aquest nom fou fundada a quasi totes les parròquies i pels mesos de maig i d'octubre es feien processons pels carrer cantant o resant el rosari. El 1676 el papa Climent X va estendre la festa del Roser a tota l'Església universal. A finals del segle XVII l'arquebisbe-bisbe Pere d'Alagó (1684-1701) manifestava el seu goig davant el fet que la devoció del rosari s'havia expandit per tota la diòcesi i que a la majoria de les parròquies hi fos establerta la confraria.

⁴¹ El 1539 fou fundada a Roma a l'església de Santa Maria sopra Minerva, la confraria del Santíssim Sagrament per fomentar i propagar el culte a l'Eucaristia. Un dels actes principals era la missa solemne amb el Santíssim exposat i una processó el tercer diumenge de cada mes. A finals del segle XVII els bisbes exhortaven els rectors que fundessin a llurs parròquies aquesta confraria.

⁴² La devoció a les ànimes del purgatori estava arreladíssima entre els fidels de pertot arreu, de manera que al segle XVI no hi havia cap església que no tingués capella a les ànimes. Una cosa que reflectia molt bé fins a quin punt aquesta devoció a les ànimes amarava la vida del poble cristià és que la major part del culte a les esglésies eren sufragis; com a conseqüència d'això les indulgències i les relíquies dels sants eren tingudes en gran estima.

De les confraries hem de destacar sobretot el gran nombre de persones que en formen part. Entre totes 4 sumen un total de 747 persones. Pensem en l'alt percentatge de participació si tenim en compte el nombre total d'habitants de Costitx a l'època.⁴³

Quant a les obreries, tant a l'inventari signat per Mn. Horrach com a la informació que es desprèn de la visita pastoral del 1917,⁴⁴ figuren el nom de les següents:

- a) Obreria de Nostra Sra. de Costitx, a càrrec de 2 obrers.⁴⁵
- b) Obreria de St. Josep a càrrec de dos obrers.⁴⁶
- c) Obreria de St. Antoni, a càrrec de dos obrers.
- d) Obreria de St. Sebastià, a càrrec de dos obrers.
- e) Obreria de St. Llop, a càrrec de dos obrers.
- f) Obreria de Sta. Bàrbara, a càrrec de dos obrers.

Aquestes mateixes obreries apareixen en la relació continguda en la visita pastoral del 1917. La que presenta més activitat és la de Ntra. Sra. de Costitx. Mn. Horrach descriu com corrien a càrrec de la dita obreria la celebració de 7 festes i les distribucions corresponents a més de l'oli de la capella. Les altres obreries tenien una activitat modesta. Llevat de la de St. Josep, que celebrava la festa del sant i la del seu patro-

⁴³ La població de Costitx superà els 1.000 habitants a principis del s. XIX. La segona meitat del segle XIX fou assolit el màxim demogràfic. Així el 1860 poc després de la constitució del municipi, Costitx comptava un total de 1.293 habitants. El poble es mantingué entorn dels 1.200 habitants en el període 1860-1930.

⁴⁴ Cf. ADM, RIGOBERT DOMÉNECH VALLS *Visita Pastoral*, 1917.

⁴⁵ En la documentació signada per Mn. Horrach figuren com a obrers els noms de Jaume Perelló i de Josep Vallespir.

⁴⁶ En la documentació signada per Mn. Horrach figuren com a obrers els noms de Pere Arrom i Joan Frontera.

cini, les altres només celebraven la festa. Les col·lectes eren realitzades en blat.

Una senzilla observació del nom de les distintes confraries i obrerries n'indica la tipologia, destacant les de tipus marià i eucarístic.

4. Algunes dades d'interès i la seva cronologia

A continuació presentem algunes dades significatives i esdeveniments que es visqueren a la comunitat de Costitx i que ens ajudaran a fer-nos una idea que ens pot completar la visió del període analitzat. Recollim les dades de les aportades per Jaume Albertí i Ramón Rosselló en el seu llibre *Història de Costitx*.⁴⁷

- 1819 s'obrí una subscripció per socórrer les ciutats afectades per les inundacions del mateix any (Múrcia, Alacant i Almeria).
- 1883 participació en la subscripció per les necessitats de Cuba i les Filipines.
- 1887 creació de la Junta de Cavallers amb l'objectiu de recaptar fons per la celebració de les noces d'or del jubileu sacerdotal del papa Lleó XIII.
- 1888 participació en la subscripció popular en vista a la construcció d'una casa d'exercicis i expansió per als seminaristes de Mallorca. Col·lecta per les necessitats dels Sants Llocs de Jerusalem.
- 1897 participació en la peregrinació a Lluc juntament amb els pobles de Felanitx, Cas Concos, s'Horta, Binisalem, Lloseta, Sencelles, Biniali, Sta. Maria, Sta. Eugènia, Marratxí, St. Llätzer, Alaró, Consell, Alcúdia i Pollença.
- 1891 col·lecta per tal d'aconseguir l'abolició de l'esclavitud a Àfrica. Col·lecta per les inundacions produïdes a la tardor a Toledo, Almeria i València.

⁴⁷ Cf. JAUME ALBERTÍ - RAMON ROSSELLÓ, *Història de Costitx (1868-1979)* Costitx 1999, 129-159.

- 1892 instal·lació d'una nova campana pagada per tot el poble i que porta la inscripció *Cor Jesu caritatis victimam, venite adoremus.*
- 1898 recaptació de donatius per la peregrinació a Lourdes.
- 1902 col·lecta per la restauració de la basílica de St. Joan del Laterà de Roma.
- 1910 participació en la peregrinació a Roma organitzada aquell any.
- 1913 erecció d'un monument a la Mare de Déu de Costitx en el lloc on hi havia abans l'anomenada Creu del Molí de Vent.
- 1913 Benedicció de l'oratori del cementeri dedicat a la Mare de Déu del Carme.
- 1914 peregrinació a Lluc organitzada per les congregacions marianes amb la participació de 31 persones.
- 1915 predicació de la Sta. Missió pels pares paüls.
- 1923 Adquisició per part del rector Joan Gual Siquier de la casa de Can Quiam, destinada als joves marians.
- 1925 predicació de la Sta. Missió pels pares paüls.

Conclusió

Molts dels trets descrits en els dos primers apartats del nostre article es troben presents a la parròquia de Costitx. Les distintes visites pastorals freqüents i generalitzades fan visible l'interès d'un episcopat i uns preveres que es distingiren pel seu caràcter eminentment pastoral, preocupats bàsicament pel foment de la pietat i la freqüència en la pràctica sacramental. La insistència en la instrucció i l'ensenyament del catecisme marca bona part de l'activitat dels distints vicaris i rectors de la parròquia així com la reevangelització de la comunitat.

Amb una forta participació, una pietat senzilla però a la vegada activa, els fidels troben en les confraries, obreries i distintes associacions piadoses uns canals d'expressió privilegiats. Pietat i religiositat fortament centrada en les distintes devocions de tipus eucarístic i orientades cap a les figures de Jesús i Maria.

Si bé el cristià de Costitx, com serà també a la resta de la diòcesi, conserva trets d'una religiositat de caire individualista, s'observen signes de creixement d'una espiritualitat més comunitària i eclesial. Les distintes peregrinacions als diversos santuaris marians així com les diverses col·lectes que s'organitzaren en són un bon exemple, expressions també d'una major presència pública dels cristians i una forta adhesió a la figura del papa.

Tot i que insuficient, s'aprecia un major interès i obertura a la problemàtica social, manifestada en l'ensenyament dels infants i l'assistència als malalts en mans de la congregació dels germans de la Caritat i de les religioses franciscanes i en els intents de fomentar la creació d'un sindicat catòlic agrari.