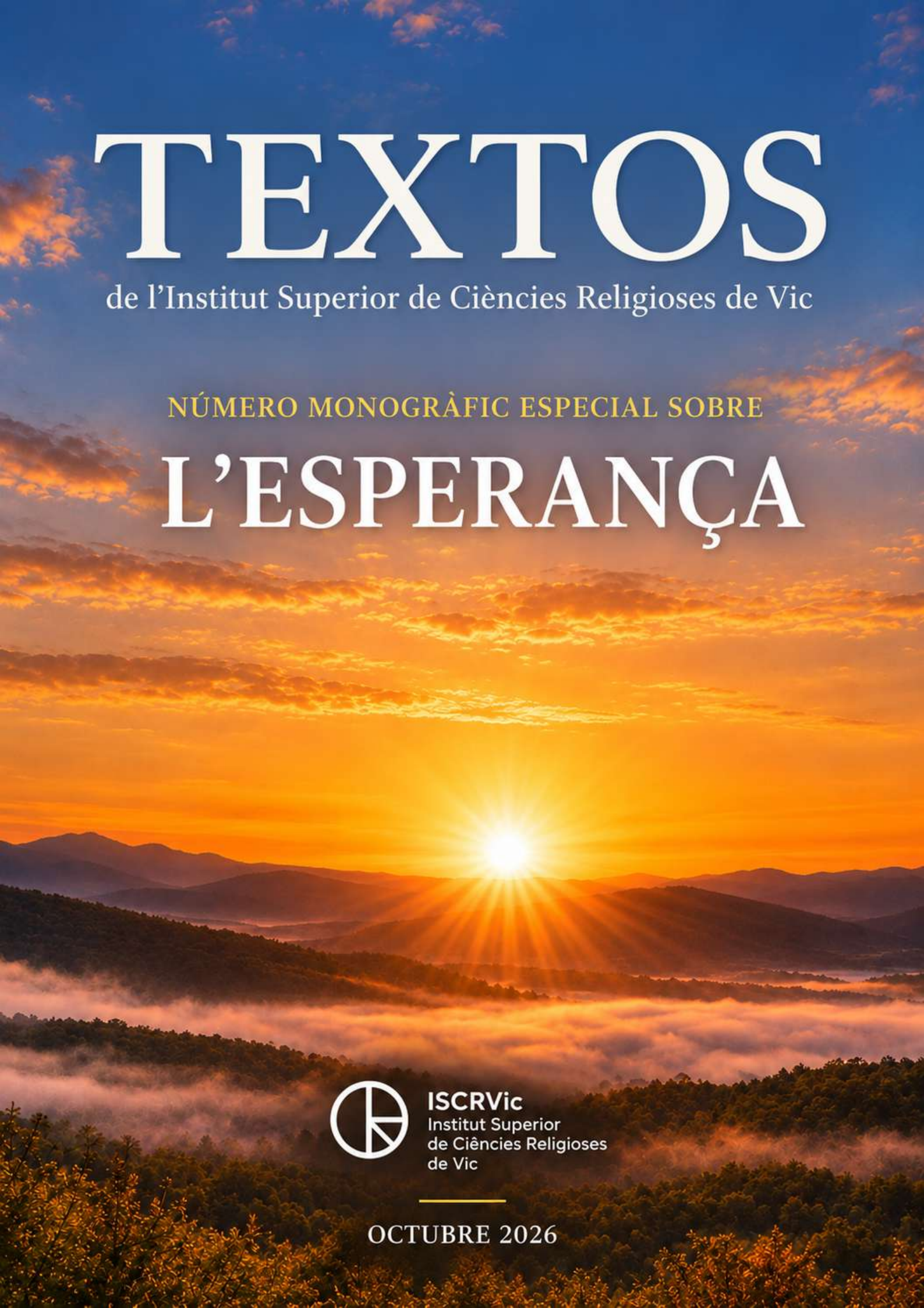
TEXTOS

de l'Institut Superior de Ciències Religioses de Vic

NÚMERO MONOGRÀFIC ESPECIAL SOBRE

L'ESPERANÇA



ISCRVic
Institut Superior
de Ciències Religioses
de Vic

OCTUBRE 2026

TEXTOS

DE L'INSTITUT SUPERIOR DE CIÈNCIES RELIGIOSES DE VIC

Número 45 – Octubre 2026

Institut Superior de Ciències Religioses de Vic

Direcció:
Abel Miró Comas

Consell Assessor:
Dr. Eudald Forment (Universitat de Barcelona)
Dr. Ignacio Andereggen (Pontificia Università Gregoriana)
Dr. Lluís Clavell (Pontificia Università della Santa Croce)
Dr. Josep Castanyé (Ateneu Universitari de Sant Pacià)
Dr. José Ángel García Cuadrado (Universidad de Navarra)
Dr. Néstor Alejandro Ramos (Universidad FASTA de Mar del Plata)
Dr. Ignasi Roviró (Ateneu Universitari de Sant Pacià)
Dr. Josep Ignasi Saranyana (Universidad de Navarra)
Dr. Joan Torra (Ateneu Universitari de Sant Pacià)
Dr. Conrad Vilanou (Universitat de Barcelona)

Consell de redacció:
Dr. Xavier Bisbal (Ateneu Universitari de Sant Pacià)
Dr. Jordi Castellet (Institut Superior de Ciències Religioses de Vic)
Dr. Francesc Codina (Universitat de Vic)
Dr. Andreu Grau (Universitat de Barcelona)
Dr. Francesc-Xavier Marín (Universitat Ramon Llull)
Dr. Josep M. Montiu de Nuix (Institut Superior de Ciències Religioses de Vic)
Dr. Rodolf Puigdollers (Ateneu Universitari de Sant Pacià)
Dr. Marc Sureda (Universitat de Girona)

Maquetació:
Jordi Simon

Fotos: ISCRVic, Jordi Simon, Txell Vall i IA.

Edita:

Ciències Religioses
Institut Superior Vic

Ronda Camprodon, 2 – 08500 Vic
www.iscrvic.org secretaria@iscrvic.org
Tel. 93 886 15 55

Patrocina:

FUNDACIÓ PRIVADA GIRBAU

ÍNDEX

Número 45 – Octubre 2026

9 **EDITORIAL**

Abel Miró i Comas

13 **TEMA MONOGRÀFIC: L'ESPERANÇA**

15 **Jubileu: del so del shofar al batec de l'Església**

Xavier Romero Galdeano

41 **La moral fundada en l'esperança davant la crítica postmoderna. Una lectura d'André Comte-Sponville**

Francesc-Xavier Bisbal Talló

57 **Vingui a nosaltres el vostre Regne així en la terra com es fa en el cel: l'esperança teologal de l'Església**

Miquel Bordas Prószynski

93 **Esperança per al demà**

Jordi Castellet Sala

113 **Tot espera i tremola. Arran de l'obra poètica tardana de Lluís Solà**

Francesc Codina Valls

125 **L'Esperança: estat d'ànim i virtut teologal**

Andreu Grau Arau

139 **L'esperança metafísica en Sant Tomàs d'Aquino**

Abel Miró i Comas

151 **K. Esperança oberta**

Josep Molist Rifà

163 **Esperança encarnada: professionals de suport entre iguals en salut mental**

Mònica Sala Vilardell

183 MEMÒRIES

185 JORNADA DE TARDOR

187 **Intervenció d'Abel Miró i Comas a la presentació del llibre *Compendio de filosofía tomista* d'Eudald Forment Giralt**

Abel Miró Comas

195 **Presentació del llibre *Compendio de filosofia tomista* d'Eudald Forment**

Eudald Forment Giralt

201 JORNADA DE PRIMAVERA

203 **La influència de Torras i Bages sobre Gaudí**

Armand Puig Tàrrech

219 RECENSIONS

221 ***Els convidats de pedra* de Joan Garcia del Muro**

Andreu Grau Arau

227 ANUARI ISCRVIC. NOTÍCIES DEL CURS 2025-2026

229 Inauguració del nou curs dedicat al jubileu de l'Esperança

230 Abel Miró i Comas és nomenat nou director de l'Institut

231 La Jornada de Tardor es dedica a Sant Tomàs d'Aquino

232 VII Conferència Torrasiana sobre *La Tradició Catalana*

233 Presentació de *La Carta als Hebreus segons el papir més antic*

234 Obertura de nous canals a Instagram i a Youtube

235 Armand Puig participa a la Jornada de Primavera parlant de la relació entre Josep Torras i Bages i Gaudí

236 L'Institut acull la sessió d'investidura de professors del centre a l'Acadèmia Hispanoamericana de Doctors

237 Jornada sobre Balmes i Torras i Bages al Temple Romà

238 Tancament de curs a Manresa amb la presentació de dues noves assignatures sobre *Ciència i Fe* i *Salut i Salvació*

239 Una cinquantena de persones participen a les microxerrades de cloenda del curs 2025-2026 a Vic

Editorial

ABEL MIRÓ COMAS
DIRECTOR ISCRVIC

L'Institut Superior de Ciències Religioses de Vic, des dels seus inicis, ha comptat amb la col·lecció editorial *Textos*, que s'ha encarregat de recollir articles, comunicacions, ponències o altres textos derivats de les activitats pròpies l'Institut. Si la nostra institució es funda el 1998, el primer volum de la col·lecció apareix el 1999. No és d'estranyar que sigui tan aviat: on sigui que hi hagi pensament, hi ha també paraula oral i escrita, car aquestes dues s'ordenen a expressar el primer, i el primer, a manifestar-se als altres a través de la paraula oral —com passa en les classes— o escrita —com s'esdevé en els llibres i en els articles.

La col·lecció *Textos*, indubtablement, ha realitzat la funció de deixar petja, testimoni sensible, de l'activitat més important de l'Institut, que no té lloc en cap sala de conferències, ni tan sols en cap aula, sinó en l'esperit dels professors i dels alumnes: l'engendrament d'un «verb del cor», d'una paraula emanada d'una plenitud interior, d'un enteniment que s'ha fet u amb la cosa entesa, i que la diu al mateix temps que l'entén. Escriure i fer classes és, en certa manera, «donar a llum», «parir», «engendrar»; com també ho és escoltar, per més que s'obstinin els detractors de la classe magistral. En tots aquests casos, la paraula que és concebuda per l'esperit —el «concepte»— roman en l'esperit. Per això, si es vol invitar els altres a concebre una paraula manifestativa de la veritat, és convenient l'ús de signes sensibles, com la veu o les lletres impreses. Vet aquí, doncs, el fi d'aquesta col·lecció: oferir una petjada, un signe sensible, d'un itinerari interior que permetrà al lector, després de passar per l'esforç del raciocini, del discurs, engendrar, en la intimitat del seu esperit, una paraula manifestativa de la veritat, i no d'una veritat qualsevol —ens dediquem, no ho oblidem, a les Ciències Religioses—, sinó d'aquella veritat que, en cas d'ignorar-la, correm el risc d'errar el camí vers allò que més desitgem, és a dir, la perfecció de la persona humana, la seva felicitat.

La difusió limitada de la nostra col·lecció ha fet que ens plantegéssim adoptar un nou format que li permetés arribar a més lectors. I és per aquest motiu que s'ha cregut oportú concedir-li el format d'una revista acadèmica.

En aquest volum s'hi trobarà un apartat monogràfic dedicat al tema de l'Esperança. Aquest fou, precisament, l'objecte de la lliçó inaugural del curs 2025-26, pronunciada pel Dr. Xavier Romero. En aquesta lliçó, sobre el Jubileu de l'Esperança, convocat pel Papa Francesc, s'analitza el Jubileu des d'una perspectiva bíblica, teològica i pastoral. També en aquest apartat, s'hi troba un article del Dr. Xavier Bisbal en el qual es respon a la crítica del filòsof materialista André Comte-Sponville a l'esperança cristiana; la resposta s'articula des de la tradició tomista. El títol de l'article és: *La moral en l'esperança davant la crítica postmoderna. Una lectura d'André Comte-Sponville*. El Dr. Miquel Bordas, en l'article *Vingui a nosaltres el vostre Regne - així en la terra com es fa en el cel: l'esperança teologal de l'Església*, recupera la noció d'esperança teologal del jesuïta Henri Ramière, que l'entén com a expectació per la vinguda i la consumació intrahistòrica del Regne de Crist. El Dr. Jordi Castellet, ofereix una mirada a l'esperança des de la filosofia i la teologia contemporànies; el seu article porta per títol: *Esperança per al demà*. La recent publicació de l'*Obra poètica tardana* de Lluís Solà ha impulsat el Dr. Francesc Codina a analitzar el paper que juga l'esperança en aquest llibre. Ho fa en un article amb un títol suggeridor: *Tot espera i tremola. Arran de l'obra poètica tardana de Lluís Solà*. El prestigiós medievalista Andreu Grau, en el seu article *L'esperança: estat d'ànim i virtut teologal* examina l'esperança en autors tan variats com Llull, Suárez, sant Tomàs, Moltmann o Boff. El Dr. Abel Miró, seguint a Jaume Bofill, parla de l'esperança en sentit ontològic a l'article *L'esperança metafísica en Sant Tomàs d'Aquino*. *K. Esperança oberta* és un escrit del professor Josep Molist, especialista en Kafka, sobre el paper que exerceix l'esperança en l'obra de l'escriptor de Praga. La filòsofa Mònica Sala, a l'article titulat *Esperança encarnada: professionals de suport entre iguals en salut mental*, ofereix un clar exemple de la utilitat i aplicabilitat de la filosofia —més concretament, de la noció d'esperança del pensador coreà Byung-Chul Han— a l'àmbit de la salut mental.

El següent apartat recull alguns textos derivats de les jornades de l'Institut: la d'hivern, celebrada el dijous 11 de desembre de 2025, i la de primavera, celebrada el 7 de maig de 2026. La Jornada d'hivern, consistí en la presentació del llibre *Compendio de filosofía tomista*, escrit pel prestigiós tomista Eudald Forment Giralt, catedràtic jubilat de Metafísica a la Universitat de Barcelona; l'acte comptà amb la presència de l'editor, el Dr. Javier Paredes i la del propi autor. La Jornada de

primavera fou dedicada a *La influència de Torras i Bages sobre Gaudí*, i l'encarregat de pronunciar-la fou el Dr. Armand Puig Tàrrech.

Un darrer apartat de la revista és el que va dedicat a les ressenyes. En aquesta ocasió, comptem amb la ressenya del llibre *Els convidats de pedra* de Joan Garcia del Muro, a càrrec d'Andreu Grau.

Tema monogràfic

L'esperança



Jubileu: del so de shofar al batec de l'Església

XAVIER ROMERO GALDEANO
Institut Superior de Ciències Religioses de Vic
xrgaldeano@hotmail.com

Resum

Aquest article és fruit de la lliçó inaugural pronunciada el 9 d'octubre de 2025 a l'Institut de Ciències Religioses de Vic (ISCRVic), en la qual es presenta el Jubileu com una realitat bíblica, teològica i pastoral que culmina en Jesucrist i es concreta en la vida de l'Església. A partir de l'origen hebreu del *yovel* i del simbolisme del *shofar*, s'explica el Jubileu com un temps de gràcia, alliberament, reconciliació i esperança. Mitjançant el mètode catequètic mistagògic veure–jutjar–actuar, s'ofereix una lectura que integra el fonament bíblic del Jubileu, l'evolució històrica d'aquesta institució i el seu desenvolupament en la tradició eclesial. L'estudi aprofundeix en el significat de la Porta Santa, les indulgències i la comunió dels sants, tot destacant-ne el valor com a camins de conversió i de renovació interior. Finalment, proposa una recepció pastoral del Jubileu a través de la peregrinació, la pregària, les obres de misericòrdia i el compromís missioner, mostrant que el seu esperit transcendeix l'esdeveniment puntual i constitueix una dimensió permanent de la vida cristiana i del dinamisme evangelitzador de l'Església.

Paraules clau: Jubileu, esperança, shofar, yovel, pelegrinació, Porta Santa, indulgències, conversió, catequesi, Església.

Abstract

This article is based on the inaugural lecture delivered on 9 October 2025 at the Institute of Religious Sciences of Vic (ISCRVic), in which the Jubilee is presented as a biblical, theological, and pastoral reality that reaches its fulfilment in Jesus Christ and finds concrete expression in the life of the Church. Beginning with the Hebrew origin of the yovel and the symbolism of the shofar, it explains the Jubilee as a time of grace, liberation, reconciliation, and hope. Through the mystagogical catechetical method of see–judge–act, it offers an interpretation that integrates the biblical foundations of the Jubilee, its historical development, and its reception within the ecclesial tradition. The study examines the significance of the Holy Door, indulgences, and the communion of saints, highlighting their value as paths to conversion and interior renewal. Finally, it proposes a pastoral reception of the Jubilee through pilgrimage, prayer, works of mercy, and missionary commitment, demonstrating that its spirit transcends the particular event and constitutes a permanent dimension of Christian life and of the Church's evangelising mission. necessary to commit the whole being to it in all its capacity for decision and action.

Keywords: Jubilee, hope, shofar, yovel, pilgrimage, Holy Door, indulgences, conversion, catechesis, Church.

1. Introducció: marc, mètode i finalitat

Durant els anys 2024-2025 el Papa Francesc va convocar per a tota l'Església un Jubileu de l'Esperança. On fórem convocats a viure el jubileu com pelegrins de l'esperança. No era només una celebració externa ni un conjunt de ritus. Era una crida viva, un esdeveniment de fe que ens convidava a renovar el cor, la comunitat i la missió.

La Bíblia ens dona un punt de referència per parlar-ne. El Jubileu, en l'Antic Testament, era temps sagrat, marcat pel perdó dels deutes, l'alliberament dels esclaus i el retorn a la terra pròpia. Era justícia, misericòrdia, esperança.

Jesús porta aquesta realitat a la plenitud. A la sinagoga de Natzaret proclama: *«L'Esperit del Senyor reposa sobre mi… m'ha enviat a portar la Bona Nova als pobres, a proclamar un any de gràcia del Senyor»* (Lc 4,18-19).

Aquest és el batec del Jubileu: una gràcia nova que Déu ofereix al seu poble a través de Crist. Una gràcia que transforma, dona esperança i renova la vida.

És important entendre bé què significa aquest esdeveniment, perquè pot fer molt de bé —a l'Església i a cadascun de nosaltres—. Jo mateix vaig tenir l'oportunitat de viure'l a Roma, el passat febrer, durant la trobada de delegats de catequesi amb els companys del SIC. Va ser un temps de gràcia, intens, profund, que avui vull compartir amb vosaltres en aquesta lliçó inaugural, amb mirada acadèmica i pastoral.

La pregunta que orienta la nostra reflexió és senzilla però fonamental: què és el Jubileu i com el podem viure pastoralment? D'aquesta qüestió neix el títol d'aquesta lliçó inaugural.

El so del shofar simbolitza la crida a entrar en temps jubilar: és el senyal que convida a aturar-nos, a escoltar i a començar de nou. Al llarg d'aquestes pàgines descobrirem que el Jubileu no és només un esdeveniment puntual o una data concreta del calendari, sinó una manera de viure i d'entendre la fe.

Per això parlem de viure el Jubileu més enllà del Jubileu: perquè el seu esperit —de conversió, de reconciliació i de renovació— està cridat a marcar el ritme de la vida cristiana. En aquest sentit, el Jubileu no és una excepció, sinó el batec mateix de l'Església.

Com a catequeta, exposaré el tema des d'un mètode catequètic (formatiu), perquè ens ajuda a llegir i viure el Jubileu des de la fe cap a la vida.

L'exposició que he elaborat segueix el mètode catequètic mistagògic i vivencial, propi de la catequesi d'adults i de la pastoral jubilar.

El terme mistagògic prové del grec μυσταγωγία (mystagogía), que significa "conduir cap al misteri". Aquest mètode té com a finalitat introduir els fidels en l'experiència viva del misteri de Déu a través dels signes i les celebracions de la fe. No es limita a transmetre coneixements doctrinals, sinó que busca que el creient visqui interiorment allò que la teologia proclama exteriorment[1]. Així, la catequesi mistagògica no es redueix a explicar conceptes, sinó que fa experimentar la realitat que anuncia. El Papa Francesc, en el Jubileu, va insistir en aquest dinamisme: fer viure la misericòrdia, no només parlar-ne. En síntesi, el mètode mistagògic és una pedagogia de la fe que transforma la doctrina en vida, la proclamació en experiència, i la teologia en espiritualitat viscuda.

2. Enfoc metodològic concret:
Veure – Jutjar – Actuar

Etapa	En el procés jubilar	Finalitat catequètica
VEURE	Descripció de la realitat: "El Papa convoca el Jubileu i ens invita a tots". "Hi ha gent que no pot sortir de casa…	Ajudar a **prendre consciència** de la seva finalitat i dels signes visibles que ens ajuden (Porta Santa, peregrinació, obres de misericòrdia…).

1. Aquesta expressió recull un dels objectius fonamentals de la formació cristiana: conduir el creient a viure interiorment allò que la teologia proclama exteriorment. No es tracta només d'entendre la doctrina com un conjunt de veritats abstractes, sinó de propiciar la trobada amb Crist i de fer-ne experiència vital. Així, la teologia pot afirmar que "Déu és amor"; però la catequesi mistagògica ajuda el creient a sentir-se estimat per Déu, a estimar els altres com a expressió d'aquest amor viscut primer en Crist, i a viure amb confiança, esperança i caritat. En definitiva, és una crida a passar de la fe com a coneixement a la fe com a vida, de la doctrina a l'experiència espiritual. En el n. 1 de la butlla *Spes non confundit*, el Papa Francesc afirmava: «Que [el Jubileu] pugui ser per a tots un moment de trobada viva i personal amb el Senyor Jesús, 'porta' de salvació (cf. Jn 10,7.9); amb Ell, a qui l'Església té la missió d'anunciar sempre, arreu i a tots com 'la nostra esperança' (1Tm 1,1)». Més endavant, subratllava que el Jubileu havia de ser «ocasió de reavivar l'esperança i oferir l'experiència viva de l'amor de Déu». Això confirma que la finalitat no és repetir una doctrina, sinó fer experimentar la misericòrdia i l'esperança com a realitats transformadores. FRANCISCO, Papa. *Spes non confundit. Bula de convocación del Jubileo Ordinario del Año 2025*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 9 maig 2024.

Etapa	En el procés jubilar	Finalitat catequètica
JUTJAR	Interpretació a la llum de la fe: "Crist és la Porta". "Visitar un malalt és peregrinar cap a Crist".	Donar **sentit evangèlic** a allò que es viu; connectar-ho amb la Paraula de Déu i la fe.
ACTUAR	Invitació concreta: "obres de misericòrdia", "Renuncia a distraccions", "Ofereix el teu temps".	Convidar a **una resposta de conversió i acció**.

La catequesi ens fa fer aquest pas: de l'anunci del misteri a la seva **actualització** en la nostra història personal i comunitària. És el dinamisme catequètic: la fe il·lumina la vida i la transforma.

No ho oblidem: com deia sant Joan Pau II a *Redemptor Hominis* (1979)[2], *El camí de l'Església és l'home.* Però aquest camí *comença en Déu*, en la seva Paraula, en el seu projecte de salvació, que ens arriba en Crist i es desplega en l'Església fins arribar a l'home d'avui. Aquest és el batec de l'Església.

3. Tres moments catequètics per viure el Jubileu

1. **L'anunci de la fe (dimensió cristològica).** El Jubileu té arrels bíbliques i es compleix en Jesucrist. Ell és *el veritable any de gràcia del Senyor*.
2. **La vida que s'il·lumina (dimensió antropològica)** des de la fe rebuda, interpretem les nostres necessitats humanes: *reconciliació, pau, perdó, renovació interior i comunitària.*

2. JOAN PAU II, Carta encíclica *Redemptor Hominis*, n. 14. (4 de març 1979) 112

3. **La transformació eclesial i missionera (dimensió eclesiològia).** El Jubileu ens impulsa a viure en clau *comunitària i missionera*, responent a la crida del papa a ser *una Església en sortida*, que *anuncia, serveix i acompanya.*

Aquesta lliçó inaugural vol ser *una invitació:* A no viure el Jubileu com un record històric, sinó com *una crida actual*, que ens empeny a *transformar la nostra vida i la nostra Església* amb confiança i esperança perquè ens acompanya el mateix Senyor.

ETAPA 1 — VEURE[3]

(Observació i presa de consciència de la realitat)

Objectiu:

Ajudar a comprendre *què és el Jubileu*, d'on prové, i quina és la seva significació històrica i humana.

On apareix en l'esquema:

- **Introducció**

→Presenta el tema, desperta l'interès, situa el lector en el context actual.

1. Etimologia i context històric

→Mostra d'on ve el terme i com ha evolucionat.

2. Sentit bíblic (2.1 – 2.3.2)

→Fa veure el fonament de la pràctica: l'origen hebreu del Yovel, el "reinici", l'any sabàtic…

3. Sentit històric del Jubileu a l'Església (3.1 – 3.3)

→Ajuda a prendre consciència del desenvolupament històric i espiritual de la pràctica jubilar.

Aquí es tracta d' *"obrir els ulls"*: veure la història, els signes i la necessitat de renovar la vida. *Catequèticament*, és el moment del "descobrir": "D'on ve això?", "Per què l'Església obre una Porta Santa?", "Què significa fer un Jubileu avui?" etc.

1. Etimologia i context històric

En el Jubileu convocat pel Sant Pare, fórem cridats a ser pelegrins de l'esperança. És important entendre bé què significa aquest concepte de jubileu. Una mica de context històric ens ajudarà, però també cal saber com viure'l bé, per

3. Aquí es seqüencia cada etapa segons l'índex d'aquesta lliçó inaugural.

aprofitar cada Jubileu i entendre bé quin sentit té, perquè no és qualsevol moment: és tot un any, i és un any especial.

El nom etimològic del corn jubilar és shofar (שׁוֹפָר), un terme hebreu antic que significa literalment corn o trompeta feta d'un corn d'animal. D'aquest mot prové també el verb hebreu shafar, que vol dir bufar, fer sonar, i que expressa molt bé la seva funció: cridar, convocar, despertar.

La paraula *jubileu* prové de l'hebreu *yovel*, יוֹבֵל, que designa l'any jubilar que, segons la Llei de Moisès (Levític 25), se celebra cada cinquanta anys com a temps de gràcia, alliberament i renovació. El terme va passar al llatí com *jubileum*, i d'aquí a les llengües romàniques. Tot i que en castellà existeix la paraula *júbilo*, que significa alegria, cal no confondre-ho: l'origen hebreu no fa referència a l'alegria en si, sinó al corn de moltó —el *shofar*— que s'utilitza per anunciar aquest any sagrat.

El *yovel*, doncs, no designa cap instrument, sinó l'esdeveniment mateix: l'any sant, el temps jubilar que transforma la vida del poble. Allò que fa visible —o millor dit, audible— l'inici d'aquest temps és el shofar, el corn de moltó que el proclama solemnement.

El shofar emet un so molt característic, aspre i directe, que no busca la melodia ni l'ornament, sinó l'impacte. Tot i això, quan aquest so es mira des d'un punt de vista musical, s'observa que sovint s'aproxima a un interval concret: de Re a La.

Aquest interval, en llenguatge musical, és una quinta justa. Rep aquest nom perquè abasta cinc notes de l'escala natural (Re–Mi–Fa–Sol–La) i té una distància de tres tons i mig, és a dir, set semitons. La quinta justa és un dels intervals més estables, sòlids i fonamentals de tota la música occidental: apareix ja en els primers harmònics naturals i és percebuda per l'oïda humana com un interval clar, ferm i inequívoc[4].

No és casual, doncs, que el so del shofar s'aproximi a aquest interval. La quinta justa no expressa tensió ni resolució, sinó afirmació. És un interval que no demana resposta, que s'imposa per la seva solidesa. Exactament com el missatge del jubileu: no és una invitació suau, sinó una proclamació clara que anuncia un temps nou.

4. Don Michael Randel (2003), "Interval", *Harvard Dictionary of Music*, fourth edition (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press): p. 413.

Així, el so del shofar —a través d'un interval musical tan elemental i universal com la quinta justa— converteix el *yovel* en una experiència audible: un crit que convoca, que sacseja i que marca un abans i un després.

Durant una curta estada a Terra Santa vaig poder veure i escoltar el so del *shofar*. El *shofar* es fa servir principalment en festivitats com *Rosh Hashanà* (Any Nou jueu), *Yom Kipur* (Dia de l'Expiació), i especialment per marcar l'inici de l'any de *Yovel*.

Així doncs, el so del *shofar* és molt més que una nota musical: és una crida a la renovació, a la llibertat, i a l'esperança que caracteritzen el *jubileu*.

2. Sentit bíblic

El sentit bíblic del Jubileu és profundament esperançador. A la Bíblia, concretament al llibre del Levític (capítol 25), el Jubileu apareix com un temps sagrat que el poble d'Israel celebrava cada cinquanta anys. No era només una festa religiosa, sinó una gran crida a la justícia, a la misericòrdia i a la renovació personal i social. Era un temps per aturar-se, mirar la vida amb ulls nous i tornar a posar Déu al centre.

2.1. D'on ve el terme Yovel? (יוֹבֵל)

El terme *Yovel* prové de la Bíblia, del llibre del Levític, capítol 25. Designa l'anomenat "any sant", un any especial que marcava un veritable reinici del sistema social i religiós del poble d'Israel. Aquest any començava amb un gest simbòlic molt fort: el so del corn, que anunciava a tot el país que havia arribat un temps nou. Tal com diu l'Escriptura: «Fes que ressoni el corn per tot el país» (Lv 25,9b). Aquest so no era només un avís, sinó una crida a viure d'una altra manera.

2.2. Què vol dir "reinici"?

El Jubileu es pot entendre com un reinici, semblant a quan un ordinador va lent i el reiniciem perquè torni a funcionar bé. No es tracta d'esborrar-ho tot, sinó de recuperar el sentit i l'ordre. El *Yovel* era una oportunitat per tornar a començar: per reordenar la societat, restaurar la justícia entre les persones i recordar l'aliança amb Déu, que és el fonament de la vida del poble.

2.3. El ritme sagrat del temps: el número set

Tot aquest sentit del Jubileu s'inscriu en el ritme sagrat del temps que la Bíblia presenta a través del número set, símbol de plenitud i de descans en Déu. Després de set setmanes d'anys, arriba el cinquantenari, el Jubileu, com a culminació d'aquest ritme. Així, el temps no és només una successió de dies, sinó un camí cap a la plenitud, viscut sota la mirada i la benedicció de Déu.

Mirem el llibre del Levític 25:

L'any sabàtic

1 El Senyor va parlar a Moisès dalt de la muntanya del Sinaí. Li digué:
2 —Comunica això als israelites:
»Quan haureu entrat al país que jo us dono, deixeu reposar la terra cada set anys. És un any de repòs en honor del Senyor.

L'any jubilar

8 »Després compta set setmanes d'anys, és a dir, set vegades set anys, que són quaranta-nou anys. 9 Llavors, arribat el dia deu del mes setè, que és el dia de l'Expiació, fes que ressoni el corn per tot el país: 10 declareu sant l'any que fa cinquanta i proclameu la llibertat a tots els habitants del país. Aquest any serà l'any del jubileu: els qui s'havien venut el patrimoni, el recobraran, i els qui s'havien venut ells mateixos, retornaran al seu clan. 11 Cada cinquanta anys és un any jubilar: aquell any no sembrareu, ni segareu el que haurà crescut espontàniament, ni veremareu els raïms dels ceps que no haureu esporgat, 12 perquè és l'any del jubileu, un any sant: mengeu el que creixi als camps.

A la Bíblia, el número set no és només una xifra simbòlica, sinó una autèntica teologia del temps. Ja des del relat de la creació, Déu ordena el caos en set dies i estableix un ritme fonamental per a la vida humana: treball i repòs. El set indica plenitud, harmonia i un temps viscut segons Déu.

En hebreu, la paraula *sheva* significa set, però també està vinculada a la idea d'aliança. Això vol dir que cada setmana, cada cicle del temps, és una memòria viva

del pacte entre Déu i el seu poble. El pas dels dies no és neutre ni buit: està marcat per una relació.

Aquesta teologia del temps es desplega en diversos cicles de set. Cada set dies arriba el dissabte, el sabat, com a temps de descans i d'adoració. Cada set anys, el poble celebrava l'any sabàtic, en què la terra descansava. I després de set setmanes d'anys, set vegades set, arribava l'any jubilar, un temps d'alliberament, de retorn i de restauració. Tot plegat transmet un missatge profundament pedagògic: Déu ens ensenya a viure el temps com un do, no com una esclavitud. El temps no és només cronològic, és *kairològic*, és a dir, espai de gràcia.

2.3.1. L'any sabàtic i jubilar: economia del Regne

El capítol 25 del Levític presenta dues institucions sorprenents i radicals, que revelen una autèntica economia del Regne de Déu. La primera és l'any sabàtic, celebrat cada set anys. Durant aquest any, la terra havia de descansar. Aquest repòs era un reconeixement clar que l'ésser humà no és l'amo absolut de la creació, sinó només administrador. A més, aquest descans no era simplement pràctic o ecològic, sinó un repòs "en honor del Senyor", de manera que fins i tot la terra participava del culte.

Encara més radical és l'any jubilar, celebrat cada cinquanta anys. Aquest any s'iniciava amb el so del *shofar*, el corn, que proclamava la llibertat arreu del país. Era un temps en què la terra tornava als propietaris originals, com a fre a l'acumulació i a la desigualtat. Els esclaus eren alliberats, restaurant la seva dignitat, i els deutes eren perdonats, instaurat una misericòrdia que no era només personal, sinó estructural. En aquest sentit, el Jubileu no és només una llei social, sinó una autèntica icona del Regne de Déu, una teologia viva de la gràcia.

2.3.2. Jesús i el Jubileu: del text a la vida

En temps de Jesús, el Jubileu ja no es practicava de manera literal, però el seu esperit continuava present en la memòria del poble. Jesús no el recupera com una institució legal, sinó que el reactiva en profunditat, portant-lo del text a la vida.

Quan a la sinagoga de Natzaret proclama: «L'Esperit del Senyor reposa sobre meu (...) m'ha enviat a proclamar l'any de gràcia del Senyor» (Lc 4,18), Jesús

s'identifica clarament amb el *Yovel*. Ell mateix es presenta com el Jubileu fet persona. En Ell, l'alliberament ja no és només econòmic o social, sinó integral.

Després de l'exili, el Jubileu havia quedat com una memòria escrita, però amb Jesús el seu esperit es fa present i operatiu. Es tracta de renovar les relacions trencades, d'alliberar les persones del que les esclavitza —el pecat, la por, la marginació— i de restaurar la dignitat perduda. Així, el Jubileu deixa de ser només una norma del passat i esdevé una crida permanent a viure segons el Regne de Déu[5].

3. Sentit històric del Jubileu a l'Església

3.1. La necessitat de recomençar la vida

A la història de l'Església, sobretot a l'edat mitjana, va sorgir una pràctica que responia a un desig molt humà: tornar a començar. [Veure]

Tots tenim experiència de com, amb el temps, la vida pot desordenar-se. Hi ha moments en què sentim la necessitat d'una nova oportunitat, de fer una *creu i ratlla*, un tornar a començar, de reconciliar-nos amb Déu i reprendre el camí.

Aquesta necessitat interior va trobar una expressió molt concreta en una pràctica: la peregrinació.

3.2. La peregrinació a Terra Santa

La més important de totes les peregrinacions medievals era la que es dirigia a Terra Santa, especialment al Sant Sepulcre de Jesús. En aquell indret, situat dins una petita capella, es troba el lloc on el Senyor havia estat sepultat i d'on havia ressuscitat. Per aquest motiu, visitar aquest lloc era considerat el cim espiritual de tota experiència peregrina.

Així, el gran somni de molts creients medievals era poder, almenys un cop a la vida, arribar a Jerusalem, tocar aquell lloc sant i contemplar amb els propis ulls la terra on Jesús havia viscut, mort i ressuscitat. Aquesta experiència no era només un viatge físic, sinó sobretot un camí interior de fe i devoció profunda.

Tanmateix, la història de Terra Santa fou especialment complexa al llarg de l'edat mitjana. Durant aquest període, els llocs sants passaren successivament a mans

5. Cf. Jean-Louis SKA, *Compendio de Antiguo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2017, pàgs. 328-337.

musulmanes, foren recuperats pels cristians durant les croades i, posteriorment, tornaren a perdre's. A causa d'aquests conflictes, la situació política i religiosa de la regió fou molt inestable.

Per aquest motiu, des del segle XIII fins ben entrat el segle XX, la peregrinació a Terra Santa era considerada un viatge llarg, perillós i ple d'incerteses. A diferència d'avui, quan el desplaçament es fa amb avió i amb tota mena de facilitats, en època medieval els pelegrins havien de caminar durant mesos fins arribar a un port, embarcar-se en vaixells fràgils i enfrontar-se a malalties, tempestes o possibles assalts.

Aquesta duresa convertia la peregrinació en una autèntica experiència penitencial. Els pelegrins no hi anaven només per curiositat o devoció, sinó com un acte de conversió personal, amb el desig de reconciliar-se amb Déu i començar una nova vida espiritual.

Arribar finalment al lloc sant era viscut com un nou baptisme simbòlic, una manera de recuperar la innocència perduda i de renéixer a la gràcia. La peregrinació, per tant, no sols transformava el camí del pelegrí, sinó també la seva ànima.

3.3. Neixen noves rutes de peregrinació

Quan Terra Santa esdevingué gairebé inaccessible a causa de les dificultats polítiques i militars, van començar a aparèixer altres destins considerats sants dins el món cristià. Malgrat el canvi de llocs, la convicció es mantenia intacta: la peregrinació continuava essent entesa com el camí més profund de conversió i de renovació espiritual.

D'aquesta manera van néixer noves rutes de peregrinació. Roma es consolidà com un dels principals destins, especialment per la presència de les tombes dels apòstols sant Pere i sant Pau, llocs on havien donat la vida per Crist. Viatjar fins a Roma era una empresa exigent i arriscada, però resultava més accessible que el llarg i perillós camí cap a Terra Santa.

Un altre gran centre de peregrinació fou Santiago de Compostel·la, on la tradició situa la tomba de l'apòstol sant Jaume, un dels deixebles més propers a Jesús, juntament amb Pere i Joan. La seva sepultura s'ubicava a Galícia, en un territori

conegut com a Finisterre, és a dir, "la fi de la terra", fet que reforçava el simbolisme espiritual del viatge.

Així, el Camí de Sant Jaume es va convertir en una de les peregrinacions més populars de l'Europa medieval. Pelegrins procedents de tot el continent, i més endavant de tot el món, hi anaven a peu, en grups o en romiatges, compartint el camí com una autèntica experiència comunitària de fe, conversió i transformació personal[6].

ETAPA 2 — JUTJAR

(Discernir i il·luminar la realitat a la llum de la fe)

Objectiu:

Interpretar el que hem vist a la llum de la Paraula i de la fe de l'Església.

És l'etapa *mistagògica i simbòlica*, on tot pren sentit en Crist.

On apareix en l' esquema:

4. L'Església reconeix i beneeix aquesta pràctica

→Aquí comença la lectura eclesial i teològica del signe.

5. El primer Jubileu de la història de l'Església

→Es veu com la tradició concreta allò que la Bíblia anuncia.

6. Elements del Jubileu: Porta Santa, dates i indulgències

6.1. La Porta Santa i el seu significat

→Lectura simbòlica: Crist és la Porta, signe de conversió.

6.2. El sentit de les indulgències

→Il·luminació doctrinal i espiritual.

6.5. Les indulgències i els difunts

→Interpretació teològica com a acte de misericòrdia i comunió dels sants.

Catequèticament, és el moment del "comprendre a la llum de Déu":

"Què ens diu Déu amb aquest signe?", "Com hi és present Crist?", "Quin sentit té per a la meva vida?"

6. José GONZÁLEZ LUÍS. Origen y espíritu de las antiguas peregrinaciones *ad Loca Sancta. Fortvnatae*, n.º 3 (junio 1992), pp. 265–285, Universitat de La Laguna.

4. L'Església reconeix i beneeix aquesta pràctica

Entre els segles XIII i XIV, l'Església va prendre consciència del gran valor espiritual de les peregrinacions. Eren milers els fidels que emprenien aquests camins buscant perdó i reconciliació.

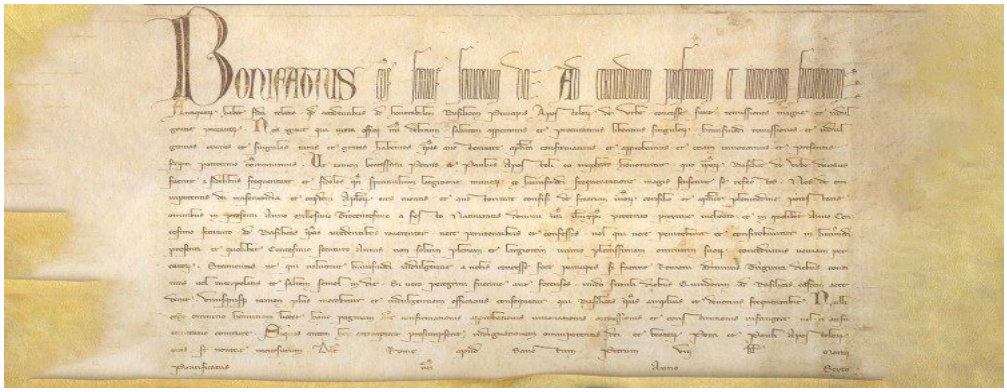
El Papa va voler *donar estabilitat i benedicció* a aquesta pràctica tan fecunda per a les ànimes, concedint *indulgències especials* als peregrins.

Cap a l'any 1290, van començar a proclamar-se aquests "perdons especials". Un dels més coneguts encara avui és *el Perdó d'Assís*, concedit a tots els qui visiten una església franciscana durant els primers dies d'agost[7].

5. El primer Jubileu de la història de l'Església

L'any 1300, el papa Bonifaci VIII va instituir el primer Jubileu o Any Sant.

Almenys dos milions de fidels van arribar a Roma aquell any. Giotto, que en aquella època va rebre l'encàrrec de pintar els frescos de la Lògia de les Benediccions al Vaticà, va ser una de les figures destacades que van participar en el Jubileu juntament amb el mestre Cimabue. L'antic fresc de Giotto que commemora aquest esdeveniment es conserva a la Basílica de Sant Joan del Laterà. Finalment, entre els qui van arribar a Roma aquell mateix any, probablement s'hi trobava el famós poeta Dante Alighieri, que fa referència al Jubileu en alguns cants de la Divina Comèdia. La butlla del primer jubileu del papa Bonifaci VIII s'anomena *Antiquorum habet fida relatio*.



Bonifaci VIII. Antiquorum habet fida relatio. Bula pontifícia del 22 de febrer de 1300. Font: Vatican News, «Bonifacio VIII y la idea del primer Jubileo», 2024.

7.TOMARRO, Marina. *El perdón de Asís: un don pedido al Señor para cada persona* [en línia]. Ciutat del Vaticà: Vatican News, 1 agost 2021. https://www.vaticannews.va/es/iglesia/news/2021-08/perdon-asis-peticion-jesus-para-cada-persona.html [Consulta: 10 setembre 2025]: El "Perdó d'Assís", o "Jubileu de la Porciúncula", és una indulgència plenària que s'atorga a les esglésies franciscanes (i a les parròquies des del segle XIII) des de les primeres vespres de l'1 d'agost fins a la mitjanit del 2 d'agost, en honor a la Capella de la Porciúncula. Per obtenir-la, cal confessar-se, rebre la comunió, visitar una església franciscana o parròquia, i pregar per les intencions del Papa.

El Jubileu va ser concebut com un any especial de gràcia durant el qual es convidava els fidels a peregrinar a les tombes dels apòstols sant Pere i sant Pau, amb l'objectiu de renovar la pròpia vida cristiana i viure una conversió profunda. Aquest temps jubilar no era només un esdeveniment extern, sinó una crida espiritual a la reconciliació amb Déu i a la renovació interior.

Inicialment, la celebració del Jubileu tenia lloc cada cent anys. Posteriorment, aquest període es reduí a cinquanta anys i, finalment, a causa de la gran participació del poble cristià i del desig que la majoria de fidels poguessin viure aquesta experiència almenys un cop a la vida, s'establí una periodicitat de vint-i-cinc anys. D'aquesta manera, el Jubileu esdevingué un element regular en la vida de l'Església.

Des d'aleshores, l'Església ha mantingut aquesta pràctica, celebrant Jubileus ordinaris cada vint-i-cinc anys, corresponents als anys acabats en 0, 25, 50 i 75. Tanmateix, els Papes tenen també la facultat de convocar Jubileus extraordinaris fora del calendari habitual, en funció de circumstàncies especials o necessitats pastorals.

Un exemple recent d'això fou l'Any Sant de la Misericòrdia, convocat pel papa Francesc entre els anys 2015 i 2016. Aquest Jubileu extraordinari tingué com a objectiu aprofundir en el misteri de la misericòrdia divina i coincidí significativament amb el cinquantenari de la clausura del Concili Vaticà II, reforçant així el seu caràcter eclesial i pastoral.

Mirant cap al futur, ja podem preveure la celebració d'un Jubileu de gran rellevància l'any 2033, quan es commemoraran els dos mil anys de la Redempció, recordant la Passió, Mort i Resurrecció del Senyor. Mentrestant, l'Església viu el Jubileu ordinari de l'any 2025 com un temps privilegiat de gràcia, de perdó i d'esperança, orientat a renovar la fe dels fidels i a propiciar un retorn sincer a Déu amb el cor renovat[8].

8. IUBILAEUM 2025. *Jubileos en la historia* [en línia]. Ciutat del Vaticà: Dicasteri per a l'Evangelització, 2024.https://www.iubilaeum2025.va/es/giubileo-2025/giubilei-nella-storia.html [Consulta: 15 setembre 2026]

6. Elements del Jubileu: Porta Santa, dates i indulgencies

6.1. La Porta Santa: Què és?

Una de les pràctiques més boniques i plenes de significat del Jubileu és la Porta Santa. Quan els pelegrins arriben a Roma, no hi van només a fer turisme o visitar monuments. El que viuen és un signe sagrat, un sacramental, és a dir, un gest visible que ens ajuda a acollir la gràcia de Déu, gairebé com un sagrament.

A les quatre basíliques principals de Roma —Sant Pere, Sant Pau Extramurs, Sant Joan del Laterà i Santa Maria la Major— hi ha una porta especial que només s'obre en ocasió d'un any jubilar. Aquesta és la Porta Santa.

6.1.2 El seu significat

Però, per què una porta? Perquè Jesús mateix diu a l'Evangeli de sant Joan «Jo soc la porta de les ovelles»[9]

Això vol dir que Crist és la porta per on entrem a la vida eterna. Quan els cristians travessem la porta santa, volem expressar el nostre desig d'entrar a la vida eterna a través de Crist, de deixar enrere el pecat i començar una vida nova.

Passar per la Porta Santa és, doncs, un signe de conversió i de fe: volem obrir el nostre cor a Déu, tal com s'obre aquesta porta de gràcia.

Entre totes les Portes Santes, la més important és la de la Basílica de Sant Pere del Vaticà, perquè és la porta d'entrada dels pelegrins a la tomba de l'apòstol Pere.

6.1.3. El ritual de l'obertura

La Porta Santa no és simplement una porta que es tanca i s'obre amb una clau. Quan acaba un Jubileu, es construeix un mur de maons darrere d'ella, que simbolitza el tancament d'aquest temps jubilar.

Quan s'apropa un nou Jubileu, aquest mur és enderrocat per preparar la nova obertura. Això és el que va passar el mes de desembre de 2024, quan el Papa va presidir la cerimònia solemne d'obertura de la Porta Santa de Sant Pere, donant així inici al Jubileu del 2025.

9. Jn 10, 1-7.

6.1.4 Les dates del Jubileu

El Jubileu començà la nit del 24 de desembre de 2024, vigília de Nadal, amb la cerimònia de l'obertura de la Porta Santa de Sant Pere.

Durarà fins a la festa de l'Epifania, el 6 de gener de 2026, és a dir, un any i uns quinze dies de temps de gràcia[10].

En aquest període, també s'obriran les altres Portes Santes de Roma —a les basíliques majors— perquè tots els pelegrins puguin viure aquest signe.

6.1.5.Un signe obert a tothom

El Papa volia que la indulgència del Jubileu no fos un privilegi per als qui poden anar a Roma, sinó un do per a tots els fidels del món.

A les diòcesis, també es van designar Portes Santes locals, perquè cada cristià pogués fer el seu propi "camí de conversió" i viure l'experiència de passar per Crist, la Porta de la Vida.

Tot i així, poder travessar la Porta Santa de Sant Pere és una gràcia especial: expressa la fe del pelegrí que surt de casa seva, que camina, que busca Déu i que vol renovar la seva vida en Ell. Obrir la Porta Santa és "obrir el cor a Déu".

És el símbol d'un Déu que ens convida a entrar, que ens espera amb els braços oberts.

El Jubileu del 2025 ha estat, doncs, un temps per tornar a Crist, per reconciliar-nos, per creuar aquesta Porta amb fe i confiança, sabent que a l'altra banda ens esperava la seva misericòrdia.

6.2. El sentit de les Indulgències

Ras i curt, el sentit de les indulgències és ajudar el cristià a purificar-se de les conseqüències del pecat ja perdonat, remetent la pena temporal que aquest ha deixat, mitjançant la gràcia de Déu i la mediació de l'Església, per tal d'avançar en el camí de conversió i de santedat.

10. Ramiro PELLITERO. «La esperanza: ancla que no falla. A las puertas del Jubileo 2025». *Omnes* [Madrid], núm. 746 (desembre 2024), p. 24-26.

6.2.1 El perdó i les conseqüències del pecat

Una pregunta que molts es fan. Molts cristians es pregunten: «Si jo ja em confesso i Déu em perdona, per què necessito això de les indulgències, les peregrinacions o les pràctiques del Jubileu?»

I és una bona pregunta. Perquè sí, és veritat: quan ens confessem amb sinceritat, Déu ens perdona els pecats. Però… hi ha un "després" del perdó que sovint oblidem.

6.2.2 La confessió i la indulgència són el mateix?

Quan pequem, Déu, en la seva misericòrdia infinita[11], ens perdona per amor, però el pecat acostuma a deixar una empremta dins nostre. Cada falta genera un rastre interior, una inclinació al mal, un hàbit desordenat o una ferida espiritual que no desapareix automàticament amb el perdó. Es pot comparar amb una espina que s'enfonsa a la pell: encara que s'extregui, la ferida necessita temps i cura per sanar completament.

En aquest sentit, la confessió sacramental ens allibera de la culpa del pecat i restableix la relació amb Déu, però no elimina immediatament totes les conseqüències que el pecat ha deixat en el cor. Per això, després del perdó, continua essent necessari un camí de purificació interior, que ens ajudi a desenganxar-nos del pecat, a netejar l'ànima i a guarir el mal que ha quedat dins nostre.

Aquesta purificació es realitza sempre amb la gràcia de Déu i es concreta a través de la pregària, les bones obres, la caritat i altres pràctiques espirituals de conversió. Dins aquest procés, l'Església proposa també les indulgències com un mitjà de misericòrdia que ajuda el creient a avançar en la seva sanació interior.

Cal distingir, però, entre la confessió i les indulgències, ja que no són el mateix. La confessió perdona la culpa del pecat, mentre que la indulgència remet la pena temporal que en deriva. Una imatge senzilla ho pot aclarir: si algú trenca una finestra i demana perdó, el perdó pot ser concedit, però el dany encara ha de ser

11. *Spes non confundit*, núm. 23: «La *indulgencia*, en efecto, permite descubrir cuán ilimitada es la misericordia de Dios. No sin razón en la antigüedad el término "misericordia" era intercambiable con el de "indulgencia", precisamente porque pretende expresar la plenitud del perdón de Dios que no conoce límites».

reparat. La indulgència és com si algú assumís aquesta reparació en lloc nostre, ajudant-nos així a completar el procés de reconciliació.

6.2.3. Què és una indulgència?

Una indulgència és un do de Déu que l'Església administra en virtut de l'autoritat que Crist mateix li va confiar. Aquesta missió s'arrela en les paraules que Jesús adreçà a sant Pere, quan li digué que li donava les claus del Regne del Cel i que tot allò que deslligués a la terra quedaria també deslligat al cel. Amb aquestes paraules, l'Església entén que ha rebut la facultat d'administrar la gràcia de Déu al servei de la salvació dels fidels.

En aquest sentit, el Papa, com a successor de sant Pere, obre el tresor espiritual de la comunió dels sants i el posa a disposició del poble de Déu. Mitjançant les indulgències, l'Església ajuda els fidels a purificar-se de les conseqüències del pecat i a créixer en el camí de la santedat, sempre confiats en la misericòrdia divina[12].

6.2.4 La comunió dels sants

Nosaltres, els cristians, som pobres davant de Déu, ja que som febles, pecadors i profundament necessitats del seu amor. Tanmateix, com deia un vell catequista, tot i ser pobres, formem part d'una família rica. Aquesta riquesa no és material, sinó espiritual, perquè l'Església està plena de sants, és a dir, d'homes i dones que han viscut amb amor fidel, que han sabut sofrir amb paciència i que han estimat sense mesura.

Aquesta santedat no es limita només als grans sants canonitzats, sinó que es manifesta també en la vida de tantes persones senzilles i anònimes. Mares que han cuidat fills malalts amb fe, persones que han afrontat la malaltia amb serenor, o aquells que han perdonat en silenci, són exemples d'una vida viscuda des de l'amor i la confiança en Déu. Tots ells acumulen, amb la seva fidelitat quotidiana, una gran riquesa espiritual.

Tots aquests mèrits, units als de Crist i dels sants, constitueixen el que l'Església anomena el tresor espiritual de l'Església, un do compartit dins la comunió dels sants que beneficia tots els fidels en el seu camí de conversió i santedat[13].

12. CATECISME DE L'ESGLÉSIA CATÒLICA**.** Barcelona: Editorial Claret – Centre de Pastoral Litúrgica, 1993. 1471-1479.
13. Íbid, núm. 1474-1477.

6.3 Com funciona una indulgència?

L'Església, a través del Papa, administra aquest tresor de gràcia i santedat. Podríem imaginar-ho com un "banc espiritual": el Papa, en nom de Crist, distribueix aquesta riquesa divina a qui la demana amb cor sincer.

Quan fem una obra indulgenciada (una peregrinació, una pregària, una confessió, una obra de misericòrdia…) el Papa "obre" aquest tresor i ens concedeix una part d'aquesta gràcia que ens ajuda a purificar-nos, a reparar el mal del pecat i a créixer en amor.

Això és una indulgència: una expressió concreta de la misericòrdia de Déu, que arriba a nosaltres per mitjà de l'Església.

6.3.1 Passos i condicions per obtenir la indulgència plenària:

Pelegrinatge o visita a un lloc jubilar: Cal pelegrinar a un temple jubilar o realitzar un acte específic com travessar una Porta Santa, que simbolitza la conversió i la misericòrdia de Déu.

Confessió sacramental: Fer una confessió sincera dels pecats, preferiblement el mateix dia del pelegrinatge o dins dels 20 dies anteriors o posteriors.

Sagrada Comunió: Rebre la comunió el mateix dia en què es vol obtenir la indulgència.

Oració per les intencions del Papa: Resar un Pare Nostre, una Ave Maria i un Glòria, oferint aquestes oracions per les intencions del Sant Pare.

Condicions importants:

Penitència veritable: Cal tenir un desafecte real pel pecat i el desig d'allunyar-se'n.

Exclusió de l'afecte al pecat: S'ha d'excloure tot apego als pecats venials.

Intenció sincera: El pelegrinatge i les oracions han d'anar acompanyats d'intencions sinceres de conversió espiritual i renovació[14].

14. ROME VATICAN CARD. «¿Cómo obtener indulgencia al pasar por las puertas santas?» [en línia]. Roma: Rome Vatican Card, 2025. https://www.romevaticancard.com/es/como-obtener-indulgencia-al-pasar-por-las-puertas-santas/ [Consulta: 22 setembre 2026]

6.3.2 Elements de resum

La confessió ens perdona la culpa del pecat.

Les indulgències ens ajuden a purificar les conseqüències del pecat.

L'Església ens ofereix aquesta ajuda a través del tresor dels sants i la gràcia de Crist.

Les indulgències no són màgia, és misericòrdia; no és un "perdó extra": són un camí de conversió i amor, un signe que formem part d'una gran família on la santedat dels uns ajuda els altres.

ETAPA 3 — ACTUAR

(Resposta i compromís del creient)

Objectiu:

Traduir la fe en acció. Invitar el cristià a viure el Jubileu amb gestos concrets: oració, conversió, misericòrdia, caritat.

On apareix en l' esquema:

6.4. Per viure-ho

→Moment de pas del coneixement a la vivència.

7. Com podem guanyar indulgències durant l'Any Jubilar (Oportunitats pastorals)

7.1. La peregrinació

7.3. Altres maneres de viure el Jubileu (missió, exercicis, obres de misericòrdia, caritat…)

7. g. Els qui no poden sortir de casa

→Aquí es concreta com cadascú pot "obrir la seva pròpia Porta Santa interior".

Epíleg

→ Tanca amb una invitació espiritual i vital: "del so del shofar al batec de l'Església", és a dir, del símbol a la vida.

Catequèticament, és el moment del "respondre amb la vida":

"Com puc viure jo el Jubileu?", "Quin pas de conversió em demana el Senyor?"

6.4. Per viure-ho

Quan visquem el Jubileu, acollim amb fe el do de les indulgències:

fem-ho amb cor net, amb ganes de canviar, amb amor i esperança.

Perquè, com deia el Papa Francesc, «Déu mai no es cansa de perdonar-nos; som nosaltres els qui ens cansem de demanar perdó».

El Jubileu és, doncs, una nova oportunitat per començar de nou, per deixar-nos purificar per la gràcia i caminar junts cap a la santedat, que és la plenitud del amor.

6.5. Les indulgències i els difunts

6.5.1. Un gest d'amor i de misericòrdia

Hi ha una darrera cosa molt bonica i important sobre les indulgències: no només podem guanyar-les per nosaltres mateixos, sinó també oferir-les pels difunts.

Quan obtenim una indulgència plenària, la podem aplicar a una persona estimada que ja ha mort —un familiar, un amic, algú que portem al cor—, perquè el Senyor li concedeixi la gràcia de la purificació i de la vida eterna.

Aquesta és, sens dubte, una de les obres de caritat més grans que podem fer pels nostres difunts: pregar per ells, oferir misses, i obtenir indulgències en el seu nom.

És un gest d'amor que travessa el temps, que uneix la terra i el cel, i que manté viva la comunió dels sants: ells intercedeixen per nosaltres, i nosaltres intercedim per ells.

6.5.2. La novetat del Jubileu

El finat Papa Francesc, amb el seu esperit pastoral i creatiu, va introduir una novetat preciosa per l'Any Jubilar de l'Esperança: durant tot el Jubileu, fora possible obtenir dues indulgències plenàries en un mateix dia, però totes dues havien d'estar destinades a difunts.

Normalment, l'Església permet guanyar només una indulgència plenària al dia (ja sigui per un mateix o per un difunt). Però aquest any jubilar, de manera excepcional, qui vivis amb fe les condicions necessàries podrà oferir dues indulgències el mateix dia, sempre com a acte d'amor pels difunts recordats.

6.5.3. Un acte de misericòrdia

Això és, realment, era una gran oportunitat per viure la caritat cristiana. Podies oferir la indulgència per una persona concreta —un pare, una mare, un avi, una amic estimat—, o bé pel difunt que més ho necessités. Déu sabrà a qui li arriba aquest do de misericòrdia.

I val la pena recordar-ho: un dia, també nosaltres necessitarem que algú pregui per nosaltres. Per això, com diu l'Evangeli: (Mt 7,12), "Fes als altres allò que voldries que et fessin a tu."

Oferir una indulgència pels difunts és sembrar amor i esperança en la vida eterna.

És dir-los, des d'aquí: *no us oblidem, us estimem, i confiem que Déu us aculli en la seva pau.*

7. Com podem guanyar indulgències durant l'Any Jubilar (Oportunitats pastorals) [Actuar]

El Papa ens convidava, doncs, a viure l'Any Jubilar com un temps de gràcia i de purificació, i ens oferiria diversos camins per obtenir la indulgència plenària, que són un do de Déu per alliberar-nos de les conseqüències del pecat i créixer en amor.

7.1. La pràctica més antiga: la peregrinació

La forma més tradicional de viure el Jubileu és fer una peregrinació a un lloc sant.

A Roma, els pelegrins visiten les quatre basíliques papals, on hi ha una Porta Santa:

Sant Pere del Vaticà, Sant Pau Extramurs, Sant Joan del Laterà (que és, en realitat, la Catedral de Roma) i Santa Maria Major.

N'hi ha prou de visitar una sola d'aquestes basíliques amb fe i oració per obtenir la indulgència.

També es pot viure aquesta gràcia a Terra Santa, visitant llocs tan sagrats com el Sant Sepulcre (on Crist va ressuscitar), la Basílica de la Nativitat a Betlem, o la Casa de l'Anunciació a Natzaret.

És la peregrinació a les arrels mateixes de la nostra fe.

7.2. Altres llocs de peregrinació

El Papa va obrir també altres portes per viure el Jubileu: les basíliques d'Assís (Sant Francesc i Santa Maria dels Àngels), els santuaris de Loreto, Pompeia, Sant Antoni de Pàdua, i moltes altres basíliques menors o catedrals del món.

Cada bisbe diocesà va designar també quins temples o santuaris de la seva diòcesi eren lloc jubilars. Així, tots els fidels, encara que no poguessin viatjar a Roma, podien viure el Jubileu a prop de casa.

7.3. Altres maneres de viure el Jubileu

El Papa ens recorda que no només la peregrinació dona indulgència. També hi ha altres camins concrets i molt accessibles:

a) Missió i evangelització

Participar en missions populars, en què s'anuncia la fe o s'anima la gent a acostar-se a Déu. Sortir de nosaltres mateixos per parlar de Crist és també una forma de peregrinació interior.

b) Exercicis espirituals i catequesi

Fer exercicis espirituals o un recés d'almenys un cap de setmana, o participar en sessions de formació sobre el Catecisme o els documents del Concili Vaticà II. Tot el que ens ajudi a conèixer i viure millor la fe és font de gràcia i purificació.

c) Obres de misericòrdia

Visitar persones malaltes, ancians sols, presos o persones amb dificultats. El Papa Francesc deia que aquestes visites són una peregrinació a Crist mateix, que pateix i viu en ells. Quan visitem un malalt, és com si entréssim a un "santuari viu". Això sí: cal dedicar-hi temps i amor, no fer-ho de pressa o per costum.

d) Penitència i senzillesa de vida

També podem viure la gràcia del Jubileu renunciant, per un dia, a distraccions banals: televisió, xarxes socials, o compres innecessàries.

El Papa ens convida a fer un dia de silenci i sobrietat, dedicant el temps a la família, a la pregària o a obres bones.

Els divendres són el dia penitencial per excel·lència. L'Església ens anima a practicar el dejuni o l'abstinència de carn, i oferir-ho en unió amb el sacrifici de Crist a la Creu.

e) Caritat i ajuda als pobres

Una altra manera d'obtenir indulgència és fer una aportació econòmica o material als pobres, segons les possibilitats de cadascú.

També donar suport a obres religioses o socials que promoguin la vida, la dignitat humana i la justícia.

El Papa recordava aquell bell text de 1 de Pere 4,8: "L'almoina cobreix multitud de pecats." Ajudar els altres purifica el cor i ens fa semblants a Crist.

f) Donar el temps

No només els diners compten. També podem oferir el nostre temps com a voluntaris: ajudant en una parròquia, en un grup de Càritas, o en qualsevol servei als més necessitats.

g) Els qui no poden sortir de casa

El Papa pensava també en els malalts, els ancians, els presos, i els religiosos de clausura.

Ells poden viure el Jubileu unint-se espiritualment a les celebracions, seguint-les per televisió o internet, i resant amb fe: el Pare Nostre, la Professió de Fe, i altres oracions segons les intencions del Papa.

Déu mira el cor, no la distància: qui viu amb amor i fe el Jubileu, encara des del llit o des d'una cel·la, és pelegrí al Cor de Crist[15].

15. Penitenciària Apostòlica. «Normes sobre la concessió de la indulgència durant el Jubileu Ordinari de l'any 2025». Santa Seu, 13 maig 2024 [en línia].
https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2024/05/13/0392/00808.html#es
[Consulta: 20 setembre 2025]

Epíleg

El Jubileu es presentava com una veritable escola de vida cristiana, en la qual el creient era cridat a renovar el seu camí de fe mitjançant la peregrinació, la pregària i el servei als altres. No es tractava únicament d'un esdeveniment puntual, sinó d'un temps privilegiat que orienta la vida cristiana cap a una conversió més profunda i conscient.

En aquest context, cada acte de fe, cada gest de caritat i cada moment ofert a Déu amb amor adquirien un valor espiritual renovat, ja que contribueixen a la transformació interior de la persona. Així, el Jubileu convidava el creient a obrir el propi cor a la gràcia, entenent-se a si mateix com a pelegrí de l'esperança, cridat a avançar constantment cap a una vida més plena en Crist.

Bibliografia

CATECISME DE L'ESGLÉSIA CATÒLICA**.** Barcelona: Editorial Claret – Centre de Pastoral Litúrgica, 1993. 766 p.

FRANCISCO, Bula de convocación del Jubileo Ordinario del Año 2025. *Spes non confundit*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2024.

JOAN PAU II. *Redemptor Hominis*. Madrid: Palabra, 1979. 112 p.

GONZÁLEZ, José. Origen y espíritu de las antiguas peregrinaciones *ad Loca Sancta. Fortvnatae*, núm.º 3 (junio 1992), p. 265–285.

IUBILAEUM 2025. *Jubileos en la historia* [en línia]. Ciutat del Vaticà: Dicasteri per a l'Evangelització, 2024.https://www.iubilaeum2025.va/es/giubileo-2025/giubilei-nella-storia.html [Consulta: 15 setembre 2026]

PELLITERO, Ramiro. «La esperanza: ancla que no falla. A las puertas del Jubileo 2025». *Omnes* [Madrid], núm. 746 (desembre 2024), p. 24-26.

Penitenciaria Apostòlica. «Normes sobre la concessió de la indulgència durant el Jubileu Ordinari de l'any 2025». Santa Seu, 13 maig 2024 [en línia]. https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2024/05/13/0392/00808.html#es [Consulta: 20 setembre 2026]

SKA, Jean-Louis Ska, *Compendio de Antiguo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2017. 462 p.

ROME VATICAN CARD. «¿Cómo obtener indulgencia al pasar por las puertas santas?» [en línia]. Roma: Rome Vatican Card, 2025. https://www.romevaticancard.com/es/como-obtener-indulgencia-al-pasar-por-las-puertas-santas/ [Consulta: 22 setembre 2026].

TOMARRO, Marina. «El perdón de Asís: un don pedido al Señor para cada persona». *Vatican News*, 1 agost 2021. https://www.vaticannews.va/es/iglesia/news/2021-08/perdon-asis-peticion-jesus-para-cada-persona.html [Consulta: 5 gener 2026]

La moral fundada en l'esperança davant la crítica postmoderna. Una lectura d'André Comte-Sponville

FRANCESC XAVIER BISBAL TALLÓ

Institut Superior de Ciències Religioses de Vic

xbisbal@bisbatvic.org

Resum

L'article analitza la crítica d'André Comte-Sponville a l'esperança com a font d'infelicitat i la confronta amb la tradició aristotelicotomista. A partir d'autors com Aristòtil, sant Tomàs, Pinckaers, Frankl, Becker, MacIntyre i Benet XVI, defensa que l'ésser humà està naturalment orientat cap a un fi últim i que l'esperança cristiana no és una mera espera passiva, sinó una virtut teologal i un principi operatiu que transforma el present des de la promesa de la plenitud escatològica.

Paraules clau: esperança; Comte-Sponville; teologia moral; sant Tomàs d'Aquino; felicitat; teleologia; escatologia.

Abstract

This article examines André Comte-Sponville's critique of hope as a source of human unhappiness and contrasts it with the Aristotelian-Thomistic tradition. Drawing on Aristotle, Thomas Aquinas, Pinckaers, Frankl, Becker, MacIntyre, and Benedict XVI, it argues that human beings are naturally oriented toward an ultimate end and that Christian hope is not passive expectation but a theological virtue and an operative principle that transforms the present in light of eschatological fulfillment.

Keywords: hope; André Comte-Sponville; moral theology; Thomas Aquinas; happiness; teleology; eschatology.

André Comte-Sponville, nascut l'any 1952, és una de les veus més escoltades del pensament filosòfic francès contemporani. Antic alumne de l'École Normale Supérieure i professor a la Universitat de París I (Panthéon-Sorbonne), és autor, a més de les obres que citarem, de *Une éducation philosophique* (1989), *Valeur et*

vérité. Études cyniques (1994), *Le capitalisme est-il moral?* (2004), *L'Esprit de l'athéisme* (2006) i *Le goût de vivre* (2010).

En aquest article sostenem que la crítica de Comte-Sponville a l'esperança només és vàlida contra una determinada concepció deformada de l'esperança cristiana. Quan aquesta és compresa, d'acord amb la tradició aristotelicotomista i en definitiva en el veritable dipòsit de la tradició cristiana, com una virtut teologal i un principi operatiu, les objeccions del filòsof francès perden bona part de la seva força.

André Comte-Sponville es defineix com un ateu materialista, en el sentit que opta deliberadament pel món real, és a dir, pel món material, car, segons la seva concepció, no existeix res més enllà d'aquesta vida corpòria. El seu ateisme resta estretament vinculat a l'afirmació d'un absolut sense-sentit i a una comprensió de l'existència com un present absolut.

Per al filòsof francès, el sentit equival al fi, la qual cosa uneix teleologia i semiologia: «la funció d'un signe és significar: només el seu sentit (la seva significació) li dona un sentit (una utilitat, un destí)».[1] Tanmateix, el sentit no arrela en la realitat de les coses, ni en llur ésser, ni en llurs fets, ans en quelcom exterior que, segons Comte-Sponville, simplement no existeix. El sentit no és sinó una absència; i, per això mateix, res no té sentit.[2]

El rebuig de la idea de sentit —i, consegüentment, del finalisme— provoca una profunda insatisfacció tant per a la intel·ligència com per a l'esperit, que no s'avé ni amb la ignorància ni amb el simple atzar.[3] La veritat nua, mancada de finalitat, no satisfà l'home, el qual es veu impel·lit a revestir-la amb les il·lusions del sentit.[4] Aquestes provenen de les interpretacions dels xerraires o dels sacerdots, tal com, en l'antiguitat, un eclipsi era objecte d'una interpretació sagrada.[5]

Una primera il·lusió es vincula amb la interpretació del desig, que, segons Comte-Sponville, no significa absolutament res. El desig és un simple fet material o psíquic, insensat —és a dir, mancat de justificació i de finalitat— i insignificant —sense cap missatge—: «és simplement un tros de realitat, idiota (en el sentit original

1. COMTE-SPONVILLE, André. *Vivir. Tratado de la desesperanza y de la felicidad*, II, A. Machado Libros, Madrid 2009, 184.
2. Cf. *Ibíd*, 198-199.
3. Cf. *Ibíd*, 186.
4. Cf. *Ibíd*, 188.
5. Cf. *Ibíd*, 200.

del terme, com a singularitat bruta), com tots els fets, i amb prou feines més interessant, ni menys, que la major part d'ells.»[6] Per això mateix, no pot ésser objecte d'interpretacions com si fos un signe, la qual cosa «remetria a un altre sentit i, en el joc d'una hermenèutica infinita, acabaria desembocant, tard o d'hora, en una epifania, a la manera de Jung, Levinas o Teilhard de Chardin.»[7] No cal llegir res en la natura, puix que aquesta és totalment present —en el sentit d'Spinoza, és a dir, que no hi ha res més— i no conté cap mena de sentit. A més, com veurem més endavant, Comte-Sponville propugna una conversió del desig tot extirpant-ne el vincle amb la mancança: és el desig qui atorga al no-res l'existència fantasmagòrica de la carència. Així, per exemple, «la vista és absent tant en el cec com en la pedra, però només li manca al cec. Per això té un sentit per a ell, essent alhora, en la seva mateixa absència, allò que el defineix (com a cec), allò que el turmenta (com el seu pesar) i potser allò que el fa viure (com a esperança).»[8]

Això ens mena a la gran il·lusió de les religions, les quals constitueixen, segons ell, veritables terrorismes del sentit, ja que es creuen dipositàries de l'única veritat; n'exceptua únicament el budisme, que identifica amb una manera de viure en el sense-sentit. La religió és una «superstició del sentit, superstició al quadrat, si es vol (Déu és el sentit del sentit).»[9]

Precisament, la recerca del sentit —que no és sinó una absència— ens allunya de la vida i de la realitat i, per tant, constitueix una autèntica pèrdua de temps: «no hi ha res a comprendre, cap sentit (cap altre de la realitat), res a interpretar (...), res a cercar, res a trobar més que això mateix que no hi ha res a trobar, perquè tot és aquí (...). La vida no és per interpretar-la, sinó per viure-la».[10]

Tot plegat es troba íntimament relacionat amb l'absolutització del present i, consegüentment, amb l'absència de tota narrativitat. La vida no té ni sentit ni direcció; el real no s'encamina vers cap finalitat; el futur només existeix subjectivament en forma d'esperança, car l'única realitat és el present. El passat i el futur no han existit mai pròpiament: només han estat presents successius i constitueixen l'ombra d'una eternitat que únicament es dona en el present. Davant

6. Cf. *Ibíd*, 212.
7. *Ibíd*, 211.
8. *Ibíd*, 224.
9. *Ibíd*, 214.
10. *Ibíd*, 298.

la il·lusió de l'esperança —que identifica amb la religió—, Comte-Sponville proposa la *feliç desesperança.*

Comte-Sponville reconeix en l'ésser humà un desig de felicitat, però un desig frustrat i ferit. Defineix el desig com a mancança i sosté que, atès que l'home desitja allò que no posseeix, i que mai no arriba a posseir-ho plenament, resta condemnat a una infelicitat permanent.[11] Fins i tot quan el desig és satisfet, en desaparèixer la mancança, el mateix desig s'anul·la. Per això, si la felicitat no consisteix a posseir allò que s'havia desitjat, sinó a posseir allò que hom desitja, és impossible d'assolir-la de manera estable. Així doncs, o bé desitgem allò que no tenim i patim aquesta mancança, o bé posseïm allò que, des del mateix instant que és nostre, ja no desitgem i ens lliurem a l'avorriment: «mentre el desig és mancança, la felicitat se'ns escapa.»[12]

Comte-Sponville adreça igualment una crítica severa al concepte d'esperança, puix que considera que enganya els homes i els condemna a una infelicitat permanent. L'esperança és, segons ell, una espècie del desig que es distingeix per tres notes específiques. La primera no consisteix tant a referir-se al futur com a allò que encara no es té o, senzillament, a allò que encara no és. És un desig que mai no és aquí, perquè, per definició, el gaudi efectiu del futur no existeix i manca d'objecte. És precisament per això que solem vincular l'esperança amb el futur: «perquè el futur no és al nostre abast. Per això esperem: esperar és desitjar sense gaudir.»[13] La segona característica és que l'esperança és un desig que ignora si arribarà o no a ésser satisfet; és, per tant, desitjar sense saber. Si hi ha saber i coneixement, no hi ha esperança; si hi ha ignorància, hi ha esperança.[14] Finalment, la tercera diferència és que l'esperança es relaciona amb la impotència: quan una cosa depèn efectivament de nosaltres, no es tracta d'esperar-la, sinó de voler-la. En conseqüència, Comte-Sponville proposa aquesta definició: «l'esperança és un desig que es refereix a allò que no tenim (a una mancança), del qual ignorem si és o si serà satisfet, i la satisfacció del qual no depèn de nosaltres: esperar és desitjar sense gaudir, sense saber i sense poder.»[15]

11. Cf. COMTE-SPONVILLE, André. *La felicidad, desesperadamente,* Ediciones Paidós, Barcelona 2010, 28.
12. *Ibíd*, 29.
13. *Ibíd*, 43.
14. Cf. *Ibíd*, 45.
15. *Ibíd*, 48.

La proposta de Comte-Sponville consisteix en una felicitat pròpia de la vida quotidiana, una saviesa per a l'existència de cada dia, escaient a la major part de les circumstàncies de la vida humana. Aquesta saviesa consisteix a «saber viure»,[16] és a dir, en l'art més difícil de tots: «acontentar-se de viure, i viure per a no res: ni existencialisme, ni humanisme, ni moral, només desesperança i misericòrdia.»[17]Amb aquesta finalitat, reformula el concepte mateix de desig. Entre l'esperança i la felicitat frustrada hi situa el plaer i l'alegria, que només s'experimenten quan hom desitja allò que ja té i allò que efectivament fa, no pas allò que li manca.[18]

Aquesta saviesa quotidiana, inspirada en Epicur i en Spinoza, es fonamenta en el plaer, el coneixement i l'acció. Es desitjarà allò que hom coneix —la sexualitat, l'art, el passeig o la gastronomia—, car el savi és aquell que coneix la vida i sap assaborir-la. Ensems, es desitjarà allò que hom pot dur a terme: «l'única manera de poder efectivament és voler; i l'única manera veritable de voler és fer.»[19]

La relació entre esperança i felicitat és, segons Comte-Sponville, profundament asimètrica: com més esperem, menys feliços som; i, com més feliços som, menys necessitat tenim d'esperar. L'home és essencialment desig, però l'esperança és el desig d'allò que no depèn de nosaltres —a diferència de la voluntat— i el desig d'allò irreal, mentre que l'amor té sempre per objecte el real: «només esperem allò que no és; i només estimem allò que és.»[20]

Per consegüent, la felicitat en acte és una *felicitat desesperada,* és a dir, una felicitat sense esperança; no pas en el sentit de desgràcia o d'abatiment suïcida, sinó en el seu sentit etimològic: una felicitat caracteritzada per l'absència d'esperança.[21] Felicitat i desesperança caminen plegades. És el que l'autor anomena una *gaya desesperació*: viure sense desitjar res més que allò que hom pot, coneix i gaudeix; no anhelar res més que la realitat mateixa, en plena coherència amb el seu materialisme, puix que el real mai no escasseja.[22] Es tracta d'una proposta exclusivament per a aquest món i per a aquesta vida, car no n'hi ha cap

16. *Ibíd*, 24.
17. *Vivir*, 79.
18. Cf. *La felicidad*, 38.
19. *Ibíd*, 49.
20. *Ibíd*, 52.
21. Cf. *Ibíd*, 60.
22. Cf. *Ibíd*, 56.

altra: «ja som al Regne (l'infern i el paradís: la unitat d'ambdós!); el Regne és aquí i ara.»[23]

Esbossos de defensa de la moral fundada en l'esperança

Tant Aristòtil com sant Tomàs inicien la seva reflexió sobre la finalitat partint del fet que tot ésser humà actua sempre amb vista a un fi i que, per aquesta raó, es descobreix en la voluntat humana un dinamisme teleològic que determina la totalitat de l'obrar. El fi és el mateix bé, veritable objecte de la voluntat, però en tant que és desitjable i encara no posseït.

De Finance, comparant-ho amb el procés cognoscitiu, afirma que, de la mateixa manera que la percepció només arriba als seus objectes situant-los en relació amb un horitzó d'ésser, el voler només es projecta cap a un objecte dins d'un horitzó de valor. Cap acció veritablement humana no està mancada de motiu.[24]

En aquest sentit, sostenim que, en aquesta vida, no hi ha cap acció contingent —ni cap conjunt d'accions— que pugui esgotar i satisfer plenament, de manera estable i duradora, el motiu últim pel qual s'actua. Això exigiria l'existència d'una acció humana en què coincidissin perfectament el fi particular al qual aspirem i el motiu últim que impulsa aquest desig, de manera que la voluntat en quedés completament sadollada. En definitiva, es tractaria d'aquell *actus* concebut per sant Tomàs que, com a acte últim de l'ésser humà, actualitza tota la seva potencialitat. Tanmateix, ja el mateix Doctor angèlic afirma que aquest acte no pot assolir-se amb perfecció en aquesta vida. Hi ha, però, una asimetria significativa: si bé cap acció temporal no és capaç de consumar aquest fi últim, sí que n'hi ha que poden impedir-ne l'assoliment.

Aquesta mateixa intuïció és present, encara que des d'un plantejament molt diferent, en Comte-Sponville. Segons aquest autor, l'ésser humà viu en una infelicitat permanent perquè desitja allò que no arriba mai a posseir o a realitzar plenament. En altres paraules, posa de manifest la tensió constitutiva entre el desig i el límit que caracteritza l'existència humana.

El papa Benet XVI insinua un fenomen que també és percebut per Comte-Sponville quan parla dels moments de plenitud, els únics que ens permeten

23. *Ibíd*, 58.
24. Cf. DE FINANCE, Joseph, *Essai sur l'agir human*, L'Universite Gregorienne, Roma 1962, 44-45.

entreveure, encara que sigui de manera fugaç, què és la veritable felicitat humana: «només podem provar de sortir amb el nostre pensament de la temporalitat a què estem subjectes i augurar d'alguna manera que l'eternitat no sigui un continu succeir-se de dies del calendari, sinó com un moment ple de satisfacció, en el qual la totalitat ens abraça i nosaltres abracem la totalitat. Seria el moment del submergir-se en l'oceà de l'amor infinit, en el qual el *tempo* —l'abans i el després— ja no existeix. Podem únicament provar de pensar que aquest moment és la vida en sentit ple, submergir-se sempre novament en la immensitat del ser, alhora que estem desbordats simplement per l'alegria.»[25]

Comte-Sponville, per la seva banda, descriu uns moments d'èxtasi, d'emoció o de pau, però sempre serens: «ens trobem als límits de la poesia i del pensament perquè ens trobem als límits de la consciència (...). És la vida sense finalitat, la simplicitat d'un instant intemporal, el seu buit (pel que fa al sentit) i la seva plenitud (pel que fa al que és real). Eternitat: silenci (...). No hi ha paraules, perquè tot és aquí.»[26]

Fenòmens humans idèntics, espurnes d'eternitat, interpretacions diferents. Ens trobem davant d'una autèntica cruïlla.

En aquest encreuament, afirmar l'estructura finalística de l'obrar humà és fonamental: en cas contrari, els fins de les nostres accions serien inconmensurables entre si. Això significaria que no els podríem equiparar ni posar-los en relació mútua. Els nostres fins no tindrien, per dir-ho així, un valor existencial d'intercanvi que ens permetés sacrificar racionalment —cosa que fem contínuament— un d'aquests fins en favor d'un altre. Això només és possible perquè els fins esdevenen commensurables en la mesura que podem comprendre'ls com a mitjans ordenats a altres fins.[27]

Els fins particulars es relacionen amb el fi últim com la part amb el tot. Aquest, però, no és el camí que segueix Comte-Sponville, el qual, des del seu ateisme, és conscient que la finalitat constitueix un argument a favor de l'orientació natural de l'ésser humà vers Déu. Per això nega que hi hagi cap motiu ulterior en les accions humanes: reconeix l'existència dels desigs, però rebutja de ple atribuir-los cap

25. BENET XVI, *Salvats per l'esperança*, Editorial Claret, Barcelona 2007, 12.
26. *Vivir, 324.*
27. SPAEMANN, Robert. *Felicidad y benevolencia.* Rialp, Madrid 1991, 54.

sentit; els considera simples fets psíquics que no poden ser objecte d'interpretació, és a dir, revestits de significat.

En tallar qualsevol possible connexió entre els desigs humans i un fi últim de l'ésser humà, Comte-Sponville s'ha d'enfrontar al fet que la persona resta limitada i inevitablement insatisfeta en les seves aspiracions. La seva via de sortida consisteix a proposar que l'ésser humà renuncïi a aquestes aspiracions i orienti el seu desig cap al que és contingent; en altres paraules, que adapti les seves tendències a allò que és possible i particular.

En primer lloc, cal dir que la tradició aristotelicotomista també conté la idea d'una felicitat en acte, que es realitza en l'exercici de les virtuts. Aquestes virtuts no constitueixen un simple mitjà extern per assolir la felicitat: allò que configura el bé de l'ésser humà és la vida humana considerada en la seva integritat, que inclou necessàriament l'exercici mateix de les virtuts (el concepte de mitjans interns al fi). Per a Aristòtil, l'exercici de les virtuts en aquest món és una condició de la felicitat; i, en aquest sentit, sant Tomàs assumeix la possibilitat d'una felicitat en aquesta vida sota el concepte de benaurança imperfecta.

Per tant, la tradició cristiana més genuïna no nega la possibilitat d'una felicitat terrenal ni sosté que la vida humana consisteixi en una espera dramàtica d'allò que només serà concedit en l'altra vida. Ben al contrari, l'esperança escatològica recull, integra i ordena tots els fins intermedis i les felicitats parcials d'aquest món, que constitueixen una anticipació de la felicitat veritable. L'esperança cristiana no és la negació de la felicitat terrenal, sinó que n'assenyala la plenitud i el compliment definitiu. No hi ha oposició entre activitat i felicitat: és precisament a través de la recerca quotidiana de la justícia, de la caritat i de totes les altres virtuts que entrem en relació amb el nostre fi últim, conformem la nostra voluntat i, en conseqüència, tota la nostra existència.

I Aristòtil com sant Tomàs reconeixen que aquesta felicitat terrenal no és suficient. L'ideal aristotèlic comporta, una felicitat fràgil, històrica, socialment condicionada i exposada als embats de la mala fortuna; no és capaç, per exemple, de donar una resposta satisfactòria a la situació d'una persona afectada per una malaltia crònica. Tampoc la concepció de la felicitat en acte de Comte-Sponville no pot oferir-hi una resposta: quina felicitat de la vida quotidiana, si no hi ha res més, es pot proposar en un cas així? Per què continuar vivint si la vida manca d'un sentit

últim? En aquest punt, la moral natural es mostra impotent i sembla reclamar una resposta que la transcendeixi.

Aristòtil, sense conèixer la revelació, contempla amb honestedat intel·lectual l'ésser humà com un ésser obert a una felicitat que no pot assolir plenament en aquest món. El concep com un ésser en camí, sempre en tensió cap a una plenitud més gran, dotat d'una potencialitat orientada a la pròpia realització. Intueix que existeix un horitzó cap al qual l'ésser humà està naturalment orientat, però no pot donar-li un contingut definitiu.

La intuïció aristotèlica segons la qual l'ésser humà es troba naturalment orientat cap a un fi no és exclusiva de la tradició clàssica ni de la teologia cristiana. Diversos pensadors contemporanis, des de plantejaments molt diferents i, sovint, aliens a qualsevol pressupòsit religiós, coincideixen a assenyalar que la persona humana no pot viure de manera estable al marge del sentit. Lluny de constituir una preocupació exclusivament metafísica, la recerca d'un horitzó últim apareix com una exigència de l'experiència humana mateixa. Becker, Frankl, MacIntyre i Alfaro, cadascun des del seu propi àmbit —l'antropologia cultural, la psiquiatria, la filosofia moral o la teologia—, convergeixen en aquest diagnòstic: la negació de qualsevol finalitat última acaba generant una profunda crisi existencial.

Becker, des d'una posició tancada a la transcendència, arriba a unes conclusions molt semblants a les d'Aristòtil: l'ésser humà tendeix naturalment a conferir un sentit unitari a les seves accions i a la seva vida, i fuig sistemàticament del sense-sentit, encara més que de la mateixa mort. Segons Becker, «allò que l'home realment tem no és tant l'extinció com una extinció mancada de sentit»[28] i, tot i que no ofereix cap solució real a aquest problema, reconeix el buit que provoca en l'ésser humà l'absència de la religió.

Analitzant la condició humana, Becker afirma que «la tragèdia de l'evolució és haver creat un animal limitat amb horitzons il·limitats.»[29] Aquesta realitat no pot ser assumida sense més, sense algun fonament o sentit que transcendeixi —no necessàriament en un sentit sobrenatural— la mateixa contingència humana: «no existeix cap "desenvolupament harmònic", ni cap programa educatiu per a un infant, ni cap confiança en un mateix que pugui alliberar els éssers humans de la

28. BECKER, Ernest. *Escape from evil*. The Free Press, New York 1975, 15.
29. Ibíd, 153.

necessitat d'un "més enllà" sobre el qual fonamentar el sentit de la seva existència.»[30]

Aquesta mateixa constatació apareix també en l'obra de Viktor Frankl, encara que des de la seva experiència psiquiàtrica i existencial i aprofundeix en aquesta mateixa intuïció quan afirma que «tant si es vol com si no, tant si es reconeix com si no, l'ésser humà creu en un sentit des del mateix moment que comença a respirar».[31] Un plantejament nihilista no és capaç d'oferir una resposta davant el sofriment humà i, per això, no pot amputar l'esperança de la vida de l'ésser humà, ja que aquesta li és connatural.

En un registre més pròpiament filosòfic, MacIntyre arriba a una conclusió semblant, tot relacionant la pèrdua del sentit amb la ruptura de la narració unitària de la vida humana: concretament, vincula l'absència de fi amb el suïcidi «quan algú es lamenta —com fan els qui intenten suïcidar-se o se suïciden— que la seva vida no té sentit, sovint, i potser de manera típica, allò que lamenta és que la narració de la seva vida s'ha tornat inintel·ligible per a ell mateix, que manca de qualsevol meta, de qualsevol moviment orientat cap a un clímax o *télos*.»[32]

Des d'una perspectiva teològica, Juan Alfaro radicalitza encara més aquesta intuïció i interpreta el suïcidi com el testimoni extrem de la impossibilitat humana de viure sense esperança: «el suïcida posa fi a la seva vida perquè no pot suportar una existència mancada de sentit, perquè no pot viure en el no-sentit absolut, en la desesperança absoluta (...). S'hi amaga una lògica colpidora (...). El suïcida que posa fi violentament a la seva existència testimonia de la manera més radical que, sense esperança de sentit, la vida és insuportable. Hi ha aquí la protesta més enèrgica que la vida ha de tenir necessàriament un sentit: no es pot viure en l'absurd d'un no-sentit total. Precisament en l'acte de la seva autodestrucció responsable, el suïcida actua mogut per una esperança equivocada, però esperança al capdavall, d'escapar del no-sentit insuportable de la vida; en el fons, però, fugir del no-sentit és enyorança de sentit.»[33]

Anem però ara al que potser més ens interessa, per anar acabant, que és el tema de l'esperança. La concepció de l'esperança que ofereix Comte-Sponville és la

30. Ibíd, 162.
31. FRANKL, Viktor. *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión.* Herder, Barcelona 1988, 92-93.
32. MACINTYRE, Alasdair. *Tras la virtud,* 6a. edició, Editorial Crítica, Barcelona 2009, 268.
33. ALFARO, Juan. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca 1988. 108.

d'una mera espera, vinculada a les mancances i a la impotència de l'ésser humà, que perpetua aquesta situació mitjançant una il·lusió nascuda de la ignorància. Es tracta d'un concepte d'esperança associat a la passivitat i a la limitació, que estableix una separació nítida entre tenir i no tenir, saber i no saber, poder i no poder i, en definitiva, entre present i futur.

No podem negar que la seva crítica, formulada amb gran contundència, pot respondre a determinades deformacions o caricatures de l'esperança cristiana que efectivament s'han donat al llarg de la història de l'Església. Tanmateix, intentarem oferir una síntesi aproximada del que el cristianisme entén per esperança, seguint aquella intuïció fonamental del Concili Vaticà-II «El remei a aplicar a l'ateisme s'ha d'esperar tant de l'exposició adequada de la doctrina de l'Església, com de la vida íntegra d'aquesta i dels seus membres. »[34]

L'esperança cristiana no estableix aquesta barrera infranquejable entre el present i el futur, ni tampoc entre el límit i la plenitud. Aquesta plenitud, segons Gaspar Mora, significa la «realització definitiva d'allò que ja està incoat en aquest món. Certament, existeix una tensió entre el límit i la plenitud, entre el temps i l'eternitat; però el fet de l'Encarnació implica precisament que en el present contingent hi ha irromput la mateixa plenitud, és a dir, Déu.»[35]

L'anunci del Regne de Déu és el d'una benaurança que transforma i determina el present: el present i el futur es troben íntimament units. La vinguda del Regne de Déu en Jesucrist constitueix una resposta als anhels més profunds de l'ésser humà ja en el present, de manera imperfecta, però real, i en el futur, de manera plena i definitiva. El present resta impregnat d'aquesta tensió entre el límit i la plenitud; és el *ja, però encara no*, tal com ho explica Benet XVI: «la fe ens dóna alguna cosa. Ens dóna ja ara quelcom de la realitat esperada, i aquesta realitat present constitueix per a nosaltres una «prova» del que encara no es veu, atreu el futur dins el present, de manera que el futur ja no és el pur *encara-no*. El fet que aquest futur existeixi canvia el present; el qual està marcat per la realitat futura, i així les realitats futures repercuteixen en les presents i les presents en les futures.»[36]

34. *Gaudium et Spes,* 21.
35. MORA, Gaspar. *La vida cristiana. Teologia moral fonamental*. Facultat de Teologia de Catalunya, Col·lectània Sant Pacià, Barcelona 2004, 106.
36. BENET XVI, *Salvats per l'esperança,* 7.

Per aprofundir en aquesta qüestió, podem fer referència a la manera com sant Tomàs concep l'esperança, és a dir, com una virtut, cosa que només és possible des de l'horitzó de la revelació. En aquest punt, el Doctor Angèlic coincideix amb Comte-Sponville: l'esperança merament humana és una disposició que neix de la imperfecció; no és ni pot ser una virtut, ja que només s'espera allò que encara no es posseeix: «l'esperança implica una certa imperfecció, perquè té per objecte realitats que encara no es posseeixen (...). Tenir esperança en coses que no cauen sota el domini de la potestat humana no té pròpiament raó de virtut.»[37]

Això significa que l'ésser humà posseeix una esperança entesa com una inclinació natural cap a un bé que encara no posseeix; tanmateix, aquesta esperança no constitueix una virtut, sinó una disposició imperfecta. És la fe la que confereix una fermesa inconmovible a la tendència de la voluntat i fa possible que l'esperança pugui ser anomenada virtut. Per això, l'esperança només és virtut en tant que és una virtut teologal, infosa per Déu, i esdevé així un principi operatiu que inclina l'ésser humà cap a un objecte —la benaurança eterna— que ultrapassa les capacitats i les possibilitats de la naturalesa humana.

Ens interessa especialment una conseqüència directa de la concepció tomista de l'esperança com a virtut: el fet que no és ni ha de ser una simple espera de l'ajuda divina: «el cristià que espera, espera Déu i espera en Déu exercitant-se activament en la conquesta d'aquest Déu a qui espera i en qui espera; no és un somiador, sinó un magnànim *in ordinem tamen ad Deum*.»[38]

Per això, sant Tomàs afirma que l'esperança no s'ha de confondre amb la pura, simple i passiva espera d'allò que triga a arribar. En aquest context utilitza el terme llatí *dilatio*, que traduïm per dilació, és a dir, demora o retard. Per aquesta raó, Laín Entralgo distingeix entre espera i esperança: la mera espera és feixuga, lenta i està vinculada a la por i a l'angoixa. L'adagi castellà *quien espera desespera* sembla anticipar, en aquest sentit, la crítica que posteriorment formularà Comte-Sponville.[39]

A tot això cal afegir que, en la moral tomista, l'esperança no assoleix la seva perfecció com a virtut si no està informada per la caritat: «la caritat, que es troba a

37. Sth I-II q.62 a.3.
38. LAÍN ENTRALGO, Pedro. *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano.* 3a. Edició. Revista de Occidente, Madrid 1962, 108.
39. Cf. Sth II-II q. 17 a.5

l'arrel de l'esperança, li atorga el seu veritable valor de virtut que obra la perfecció, unint l'home amb Déu i amb el proïsme. La caritat dona a l'esperança el seu fi: el desenvolupament ple de l'ésser humà en la perfecció de l'amor de Déu.»[40]

Benet XVI, emprant un llenguatge proper al de la filosofia contemporània, aprofundeix en aquesta mateixa idea quan afirma que: «Només quan el futur és cert com a realitat positiva, es fa suportable també el present. D'aquesta manera, podem dir ara: el cristianism e no era només una «bona notícia», una comunicació de continguts desconeguts fins aquell moment. En el nostre llenguatge es diria: el missatge cristià no era només *informatiu*, sinó *performatiu*. Això significa que l'evangeli no és només una comunicació de coses que es poden saber, sinó una comunicació que comporta fets i canvia la vida. La porta fosca del temps, del futur, ha estat oberta de bat a bat. Qui té esperança viu d'una altra manera; se li ha donat una vida nova.»[41]

Per tant, i a manera de conclusió, l'esperança cristiana no és simplement una informació —o, en la perspectiva de Comte-Sponville, una il·lusió— que el creient rep passivament des de la seva pobresa i limitació, ni tampoc un somni que el condemni a viure frustrat i infeliç en aquest món. És, més aviat, un principi operatiu que transforma el present des de la llum del futur.

Per això, lluny de conduir a una existència frustrada, la moral cristiana implica viure «la pròpia possibilitat de presència i d'acció alliberadora en el món (...), l'exercici de la pròpia responsabilitat com a creient, que assumeix el deure de fer present l'acció salvadora de Déu en la història dels homes. La manera de ser presents, testimonis en l'Església i en el món, no depèn únicament d'allò que percebem com una necessitat en els altres, sinó d'allò que sabem possible de realitzar en virtut de la consciència que Déu estima i salva. I això s'anomena esperança.»[42]

La crítica de Comte-Sponville obliga la teologia moral a purificar qualsevol comprensió passiva de l'esperança. Precisament perquè la seva crítica és filosòficament seriosa, permet redescobrir el sentit genuí de l'esperança cristiana com a virtut transformadora del present.

40. PINCKAERS, Servais. *La renovación de la moral*, Verbo Divino, Estella 1971, 381.
41. BENET XVI, Salvats per l'esperança, 2.
42. BASTIANEL, Sergio. *Teologia morale fondamentale. Moralità personale, ethos, etica cristiana.* Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione San Luigi, Napoli 2010, 355-356.

Bibliografia

ALFARO, Juan. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca 1988.

BASTIANEL, Sergio. *Teologia morale fondamentale. Moralità personale, ethos, etica cristiana.* Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione San Luigi, Napoli 2010.

BECKER, Ernest. *Escape from evil*. The Free Press, New York 1975.

BENEDICTUS PP. XVI, *Litterae encyclicae «Spe Salvi» (30 de novembre 2007),* en *AAS* 99 (2007), 707-712; trad. catalana, *Salvats en l'esperança: Spe Salvi, carta encíclica,* Editorial Claret, Barcelona 2007.

CONCILI ECUMÈNIC VATICA II, *Gaudium et Spes* (constitució pastoral), 7 de desembre de 1965, en *AAS* 53 (1966), 1025-1120; trad. catalana, *Concili Vaticà II. Constitucions, decrets, declaracions.* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1967.

COMTE-SPONVILLE, André. *Le Bonheur, désesperément,* Éditions Pleins Feux, Paris 2000; trad. espanyola, *La felicidad, desesperadamente*, Ediciones Paidós, Barcelona 2010.

COMTE-SPONVILLE, André*. Vivre. Traité du désespoir et de la béatitude,* II, Presses Universitaires de France, Paris 1988; trad. espanyola, Vivir*. Tratado de la desesperanza y de la felicidad*, II, A. Machado Libros, Madrid 2009.

DE FINANCE, Joseph. *Essai sur l'agir humain*, L'Universite Gregorienne, Roma 1962.

FRANKL, Viktor. *Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion.* Amandus-Edition, Viena 1948; trad. espanyola, *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión.* Herder, Barcelona 1988.

LAÍN ENTRALGO, Pedro. *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano.* 3a. Edició. Revista de Occidente, Madrid 1962.

MACINTYRE, Alasdair. *After virtue,* Gerald Duckworth & Co, London 1981; trad. Espanyola *Tras la virtud,* 6a. edició, Editorial Crítica, Barcelona 2009.

MORA, Gaspar. *La vida cristiana. Teologia moral fonamental*. Facultat de Teologia de Catalunya, Col·lectània Sant Pacià, Barcelona 2004.

PINCKAERS, Servais. *Le renouveau de la morale*, Casterman, La Sarte-Huy 1965; trad. espanyola, *La renovación de la moral*, Verbo Divino, Estella 1971.

SPAEMANN, Robert. *Glück und Wohlwollen*, Klett Cotta, Stuttgart, 1989; trad. espanyola, *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1991.

THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae (Sth)*; trad. Española, *Suma Teológica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1954.

Vingui a nosaltres el vostre Regne – així en la terra com es fa en el cel: l'esperança teologal de l'Església

MIQUEL BORDAS PRÓSZYNSKI
Universitat Complutense de Madrid
miquelbordas@gmail.com

Resum

L'article estudia l'esperança teologal de l'Església com a expectació de la vinguda i la consumació intrahistòrica del Regne de Crist. Amb aquest propòsit, recupera el pensament del jesuïta francès Henri Ramière (1821-1884), fundador de l'Apostolat de la Pregària, actualment Xarxa Mundial de Pregària del Papa, i examina la seva concepció del Regne de Déu com a principi ordenador de la història i objecte de la pregària i de l'acció apostòlica. En primer lloc, l'estudi ressegueix el tractament de l'esperança en el Magisteri contemporani, des de *Magnifica humanitas* de Lleó XIV fins als documents del Concili Vaticà II i el *Catecisme de l'Església Catòlica*. En segon lloc, analitza la teologia de la història de Ramière entorn de les claus de l'esperança, la pregària i l'oferiment diari, i en destaca la vinculació amb l'espiritualitat del Sagrat Cor i la recepció de Ramière a Catalunya. L'esperança cristiana no es limita a l'expectativa individual de la vida eterna, sinó que impulsa la cooperació amb la gràcia en la transformació de les realitats temporals, sense identificar-se amb cap messianisme polític ni substituir la consumació escatològica del Regne. La petició del Parenostre «vingui a nosaltres el vostre Regne» sosté i orienta aquesta esperança activa.

Paraules clau: Esperança teologal; Regne de Crist; Henri Ramière; Apostolat de la Pregària; Sagrat Cor de Jesús.

Abstract

This article examines the Church's theological hope as the expectation of the coming and intrahistorical consummation of Christ's Kingdom. To this end, it revisits the thought of the French Jesuit Henri Ramière (1821–1884), founder of the Apostleship of Prayer, now known as the Pope's Worldwide Prayer Network, and explores his understanding of the Kingdom of God as an ordering principle of history and as the object of Christian prayer and apostolic action. The study first traces the treatment of hope in the contemporary Magisterium, from Leo XIV's *Magnifica humanitas* to the *Catechism of the Catholic Church* and the documents of the Second Vatican Council. It then analyses Ramière's theology of history through the key themes of hope, prayer, and the daily offering of deeds, while highlighting its connection with the spirituality of the Sacred Heart and Ramière's reception in Catalonia. Christian hope is not limited to the individual expectation of eternal life but inspires cooperation with grace in the transformation of temporal realities, without being identified with any form of political messianism or replacing the eschatological consummation of the Kingdom. The petition of the Lord's Prayer, "Thy Kingdom come," sustains and guides this active hope.

Keywords: Theological hope; Kingdom of Christ; Henri Ramière; Apostleship of Prayer; Sacred Heart of Jesus.

> *«Nam exspectatio creaturae revelationem filiorum Dei exspectat; vanitati enim creatura subiecta est, non volens sed propter eum, qui subiecit, in spem, quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei.»* (Rm 8, 19-21).

1. L'esperança de la consumació del Regne de Crist

El present treball no pretén fer una reflexió teològica sobre l'esperança cristiana,[1] sinó tornar a una de les principals tesis del jesuïta francès Henri Ramière (1821-1884), considerat fundador de l'Apostolat de la Pregària, per tal d'escatir-ne l'actualitat i trobar-hi un fil conductor: l'esperança en la consumació del Regne de Déu en la història. Sabem que el Regne de Jesús *no és d'aquest món;* tanmateix, tot seguit, Ell mateix confirma a Ponç Pilat que és rei. Jesús ha vingut a donar la vida per nosaltres i a anunciar el Regne, que, mitjançant paràboles, compara amb un gra de mostassa o amb el llevat (Mc. 4, 30-32; Lc. 13, 18-19; Lc. 13, 20-21). Alhora, ens ha promès: «jo sóc amb vosaltres dia rere dia fins a la fi del món (*et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi*)» (Mt. 28, 20). L'esperança i la nostra cooperació en l'extensió del Regne es mantenen, es nodreixen i s'expressen en la pregària, ja sigui individual o de tot el cos eclesial, seguint la indicació del Senyor: «demaneu, i us donaran; cerqueu, i trobareu; truqueu, i us obriran; perquè el qui demana, rep; el qui cerca, troba, i a qui truca, li obren» (Mt. 7, 7-8; Lc. 11, 9-10). I la intenció principal de la nostra pregària, segons la pregària dominical del parenostre, després de la santificació del seu nom, ha de demanar que vingui el seu Regne i es faci la seva voluntat així a la Terra com es fa en el Cel.

1 El tema ha estat àmpliament tractat des de la segona meitat del segle XX, des de perspectives diverses. Per exemple: BERNARD, Ch-A. *L'espérance selon Saint Thomas d'Aquin.* Librarie philosophique J. Vrin, Paris 1961; MOLTMANN, Jürgen. *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. Chr. Kaiser Verlag. Munich, 1964; vegeu també el número monogràfic de la revista *Communio* de juliol-agost de 1984 (tom IX, núm. 4), amb les col·laboracions de Hans-Urs von Balthasar, Antonio Sicari, Joseph Ratzinger, Jean-Louis Brugues, Horst Bürkle, Guy Bedouelle, Jean Duchesne, Józef Tischner i Christian Thimonier; o, més recentment, VITORIA CORMENZANA, F. Javier. «Donar raó de l'esperança en temps d'incertesa». *Quaderns de Cristianisme i Justícia*, núm. 239 (2024). Recentment, a casa nostra, Francesc Torralba ha rebut el Premi Josep Pla amb *Anatomia de l'esperança*, Ediciones Destino, Barcelona 2026.

La qüestió de l'esperança en clau dialèctica de progrés històric de l'esperit és quelcom que fa seva la filosofia de la immanència, en especial des de Hegel i Marx, però com a inversió i negació de l'esperança escatològica cristiana. En concret, hom criticarà teòricament i pràcticament allò «celestial», per oposar-ho a allò que és «terrenal», entenent-ho com a alienació i escapisme d'allò real, tangible, que és l'«humà» en una pretensió monista, però aquest «humà» no és pas el subjecte subsistent, ni la seva realitat empírica, ni tan sols la constitució racional de la naturalesa humana, sinó la *determinant indeterminació*. La *praxis* revolucionària, en les seves diferents formes, pretendrà realitzar autònomament aquest progrés humà i social, en una perspectiva merament natural o temporal. Ramière, en tota la seva obra apostòlica i escrita cercarà de refutar aquesta dissociació i anul·lació de les dues realitats, la sobrenatural i la natural, mitjançant una síntesi presidida per un principi d'unitat, que és el Verb encarnat, i la seva reialesa social, perquè informi i desenvolupi tota la vida social humana. [2]

Abans d'apropar-nos al pensament del P. Ramière, resseguirem, en sentit retrospectiu, una selecció de textos del magisteri contemporani de l'Església catòlica sobre l'esperança com a virtut teologal i com a perspectiva escatològica, i, si escau, sobre la seva relació amb la pregària: des de la primera encíclica de Lleó XIV —*Magnifica humanitas*— fins als documents del Concili Vaticà II.

2. L'esperança en el magisteri contemporani

2.1. Magnifica humanitas, de Lleó XIV

El 15 de maig de 2026, el papa Lleó XIV feu pública la seva primera encíclica, *Magnifica humanitas*, sobre la custòdia de la persona humana en el temps de la intel·ligència artificial. Es tracta d'un text llarg, de 245 punts, que ofereix diverses anàlisis sobre qüestions socials del nostre temps, definit com el «temps de la IA». L'encíclica no defuig els reptes contemporanis, que aborda a la llum de la doctrina social de l'Església, reivindicada i posada en relleu, actualitzada dinàmicament i adaptada a les necessitats presents. L'objectiu és preservar la dignitat intrínseca i la

2 Vegeu la presentació de la introducció de Ramière a *El triunfo de Jesucristo y de su Iglesia en la Tierra,* que fa el professor Evaristo Palomar al fascicle 84 de gener de 2024 de *Litteras*, p. 4-5.

llibertat moral pròpies de la naturalesa humana, de cada ésser humà, en un món tecnològic cada vegada més dependent dels algorismes i sotmès a una comunicació impersonal i esbiaixada, en plena cursa armamentista i davant un temible canvi de paradigma en les relacions entre les potències mundials: la nova *realpolitik* —l'ús de la força en detriment de la negociació, la diplomàcia i les institucions internacionals. A més, el Sant Pare, fill de sant Agustí, hi ofereix una lectura de la història —aquest joc entre la llibertat humana i la Providència divina— reprenent les figures contraposades de la Ciutat de Déu (també anomenada «civilització de l'amor») i de la Torre de Babel (o «cultura del poder»), presents o entrellaçades, d'alguna manera, en cadascun de nosaltres. En aquesta ocasió, ens interessa destacar les referències més específiques a l'esperança: el mot apareix disset vegades en l'encíclica. Es tracta, bàsicament, d'una esperança posada en el Pare celestial (2), orientada a la construcció, en comunió, d'una humanitat encaminada vers el seu fi últim (10), en la qual Déu habita el cor humà: el Regne de Déu com a criteri ordenador i com a exigència que ha d'informar les relacions entre les persones i els pobles (91). L'aspiració a una plenitud humana, que les ideologies transhumanistes i posthumanistes miren d'usurpar i deformar, com remarca el Sant Pare, només la podem assolir per la gràcia de Déu rebuda en Crist: la divinització, la recreació de l'ésser humà i la possibilitat de transcendir-nos a nosaltres mateixos (126-128).

Doncs bé, *Magnifica humanitas* és un cant a l'esperança i a la certesa del Regne, ja que els cristians «serveixen al bé fins i tot on el dolor sembla tenir l'última paraula, sostinguts per una esperança teologal que dona a la realitat un horitzó i una direcció» (211). Concretament, la civilització de l'amor no neix d'un gest únic i espectacular, sinó d'una suma de fidelitats petites i constants que fan front a la deshumanització. Per això, el papa Lleó XIV exhorta cadascú a col·laborar, en el seu àmbit, en la construcció d'aquesta civilització i proposa cinc vies de responsabilitat quotidiana i pública: «desarmar les paraules, construir la pau en la justícia, assumir la mirada de les víctimes, cultivar un sa realisme i rellançar el diàleg i el multilateralisme» (213). Nogensmenys, el Pontífex recorda que aquestes vies de compromís es nodreixen de la pregària i, alhora, l'alimenten. En efecte, el fruit de l'esperança, la pau, és un do que prové de Déu, però que cal demanar (228). S'obre

així un camí a partir d'una vida cristiana sòlida, que neix de la contemplació del designi de Déu, viu la unitat eclesial nodrint-se de la Paraula i de l'Eucaristia, construeix el bé en el món i prega juntament amb la Mare de Déu (229). És una vida unida a la carn del Verb, que es deixa commoure «pel plor dels petits, per la fragilitat dels ancians, pel silenci de les víctimes, per l'esforç dels qui lluiten contra el mal que no voldrien fer» (231). És en aquesta carn ferida i estimada que el Pare «ens mostra la veritable humanitat d'una vida que es realitza en l'obertura i en la comunió, fins al punt de fer-nos desitjar que la seva voluntat es compleixi tant en la terra com en el cel» (ibíd.). La «magnífica humanitat» la contemplem en el rostre del Fill, que «també il·lumina l'època de la IA» (233):

> «Aquest rostre humà és la plenitud vers la qual camina la història. És el misteri de la recapitulació, la certesa que el Pare ha establert recapitular en Crist —únic Cap— totes les coses, les del cel i les de la terra (cf. Ef. 1,10). En aquest designi, res del que és veritablement humà es perdrà, sinó que tot serà purificat i reunit en Aquell que recull cada fragment de vida, cada llàgrima i cada autèntica conquesta humana per extreure'ls del no-res i lliurar-los, redimits, al Pare» (233).

La identificació amb el cos —la sang i la carn de Crist— òbviament, la trobem i la fem nostra en l'Eucaristia, «en què el Senyor es comunica i reuneix l'Església, per tal que el seu lliurement es converteixi en principi d'unitat i font de vida nova» (234).

Vers la conclusió, el papa Lleó XIV formula aquesta exhortació:

> «L'espiritualitat que desitjo lliurar és la de l'"arquitecte savi" que, animat per l'esperança en el Regne de Déu, es compromet a construir el bé en el món (cf. 1Co. 3,10). Com he escrit al començament d'aquesta reflexió, avui la nostra edificació ha de tenir com a fonament la relació amb Déu, com a norma l'acceptació del límit humà en tant que realitat natural i positiva, i com a estil la corresponsabilitat i el llenguatge evangèlic. Al final del camí, el projecte d'una civilització de l'amor es perfila més clarament i l'obra es mostra ja iniciada, sobretot gràcies a tantes pedres vives sòlidament unides en Crist, la pedra angular (cf. 1Pe. 2,4-6)» (236).

Amb paraules pronunciades a l'Àngelus de la solemnitat de l'Epifania, el 6 de gener de 2026, el Sant Pare insisteix en l'encíclica: «"l'esperança que anunciem […] ve del cel, però per generar aquí sota una història nova": precisament per això qui creu es compromet perquè, en lloc de les desigualtats, hi hagi més justícia i perquè "en lloc de la indústria de la guerra s'afirmi l'artesania de la pau"» (240).

L'encíclica lleonina conclou amb un anunci explícit de la promesa de la Nova Jerusalem, «la ciutat santa que ens és donada abans que res com un do» (242). Es tracta també que la ciutat dels homes esdevingui més habitable, fins i tot «quan semblen prevaldre les lògiques tecnocràtiques i els interessos partidistes» (241). Mentrestant, la visió de la nova ciutat, «un nou Edèn», se'ns presenta com un ideal que cal assolir, «en espera de la seva plenitud» (242), pel camí de Jesucrist, ahir, avui i sempre. El cant de l'esperança es condensa en el *Magnificat* entonat per la Mare de Déu, ja que la pregària és un element fonamental de la vida cristiana, després de la fe que contempla el designi d'amor del Pare, de la caritat que ens uneix en un únic cos eclesial i de l'esperança que sosté la nostra acció en el món. Com Maria i amb Maria, ens hem de convertir en «teixidors d'esperança» perquè la presència de Jesús creixi entre nosaltres i el seu Regne prengui forma:

> «En la fidelitat humil de cada dia, també el temps de la IA pot ser un pas en què l'Esperit faci madurar la civilització de l'amor en les nostres vides; el Senyor continua fent noves totes les coses i manté oberta per a cada època la possibilitat de convertir-se en història de salvació a la llum de l'Encarnació» (245).

2.2. Spes non confundit, de Francesc

El papa Francesc va convocar el Jubileu Ordinari de l'any 2025 amb la butlla *Spes non confundit*, del 9 de maig de 2024. Ell, com un pelegrí més de l'esperança, va inaugurar el Jubileu el 24 de desembre de 2024, però no el va poder concloure aquí, a la terra, perquè traspassà el 21 d'abril de 2025, Dilluns de Pasqua. En la butlla jubilar, el papa Francesc feia notar:

> «L'esperança efectivament neix de l'amor i es funda en l'amor que brolla del Cor de Jesús traspassat a la creu: "Perquè si vam ser reconciliats amb Déu al preu de

> la mort del seu Fill quan érem encara enemics, molt més ara que ja estem reconciliats serem salvats gràcies a la seva vida" (Rm. 5,10). I la seva vida es manifesta en la nostra vida de fe, que comença amb el Baptisme, es desenvolupa en la docilitat a la gràcia de Déu i, per tant, està animada per l'esperança, que es renova sempre i es fa indestructible per l'acció de l'Esperit Sant».[3]

La butlla recordava que el fonament —l'àncora— de la nostra esperança és Jesucrist, mort, sepultat i ressuscitat per nosaltres: «l'esperança, juntament amb la fe i la caritat, formen el tríptic de les "virtuts teologals", que expressen l'essència de la vida cristiana (cf. 1Co. 13,13; 1 Te. 1,3). En el seu dinamisme inseparable, l'esperança és la que, per dir-ho així, assenyala l'orientació, indica la direcció i la finalitat de l'existència cristiana». [4] En el marc jubilar i d'acord amb el desig del Sant Pare expressat a *Spes non confundit*, aquesta esperança, com a virtut teologal, havia de traduir-se en una sèrie de compromisos i signes d'esperança, tant en la vida de l'Església com en la societat civil.

2.3. L'esperança en el magisteri de Benet XVI i de sant Joan Pau II

També podem trobar referències rellevants a l'esperança en el magisteri d'altres pontífexs contemporanis. Concretament, el papa Benet XVI va publicar, el 30 de novembre de 2007, la carta encíclica *Spe salvi*, íntegrament dedicada a l'esperança cristiana, que distingeix de les propostes d'una esperança secularitzada formulades per les ideologies des de la Il·lustració. En l'encíclica, Benet XVI presenta diversos «llocs» d'aprenentatge i d'exercici de l'esperança; el primer és precisament la pregària, com a escola de l'esperança. Mitjançant la pregària, ens fem capaços de la gran esperança, l'esperança cristiana, una esperança per als altres i veritablement humana. [5] Sant Joan Pau II[6] va centrar específicament el tema de l'esperança en la catequesi de l'audiència general del 2 de desembre de 1998:

3 FRANCESC, *Spes non confundit*, 3. El papa Francesc dedicà la seva darrera encíclica, *Dilexit nos* (24 d'octubre de 2024), a l'amor humà i diví del cor obert de Jesucrist —fonament de la nostra esperança—, que ens precedeix i ens espera, sense exigir cap requisit previ per estimar-nos i oferir-nos la seva amistat.

4 FRANCESC, *Spes non confundit*, 18.

5 BENET XVI, *Spe salvi,* 34.

6 El papa sant Joan Pau II publicà el 1994 *Travessant el llindar de l'Esperança*, una obra privada, sense categoria magisterial. D'aquell mateix any és la seva carta apostòlica *Tertio millennio adveniente*, on a l'apartat 46, en vistes del proper tombant de segle i de mil·lenni de l'any 2000, el Sant Pare apuntava a la dimensió escatològica i invitava als creients a redescobrir la virtut teologal de l'esperança.

una esperança que albira la vinguda definitiva del Regne de Déu i suscita el compromís de transformar el món a la llum de l'Evangeli, i que brolla d'una mateixa font, el do escatològic de l'Esperit Sant. L'esperança, com ensenyava sant Joan Pau II en aquella catequesi, «en certa manera, és una realització anticipada del regne de Déu entre els homes, gràcies a la resurrecció de Crist».

2.4. El Catecisme de l'Església Catòlica

És en el Catecisme de l'Església Catòlica, publicat el 1992,[7] on trobem una exposició més sistemàtica de l'esperança com a virtut teologal. L'índex analític remet l'entrada esperança a diversos passatges. En la tercera part, «La vida en Crist»,[8] el Catecisme presenta les virtuts teologals. Aquestes disposen els cristians «a viure en relació amb la Santíssima Trinitat. Tenen Déu per origen, per motiu i per objecte: Déu conegut per la fe, esperat i estimat per ell mateix» (punt 1840). Per això, l'esperança ens fa desitjar «el Regne del cel i la vida eterna com la nostra felicitat, bo i posant la confiança en les promeses del Crist i recolzant, no pas en les nostres forces, sinó en l'auxili de la gràcia de l'Esperit Sant» (punt 1817). Els punts següents del Catecisme (1818-1821) desenvolupen aquesta exposició. En qualsevol cas, hom hi remarca que l'esperança «s'expressa i s'alimenta amb l'oració, especialment amb el Parenostre, resum de tot el que l'esperança ens fa desitjar». En resum, «per l'esperança desitgem i esperem de Déu, amb plena confiança, la vida eterna i les gràcies per merèixer-la» (punt 1843). Més endavant, pel que fa al primer manament de la Llei de Déu, el Catecisme ensenya que l'ésser humà no pot respondre plenament a l'amor diví amb les seves pròpies forces quan Déu se li revela o el crida. Per tant, ha d'esperar que sigui Déu mateix qui li doni la capacitat de correspondre al seu amor i d'actuar segons els manaments de la caritat:

7 L'edició típica llatina del Catecisme de l'Església Catòlica fou aprovada i promulgada per la constitució apostòlica *Laetamur magnopere* de sant Joan Pau II, del 15 d'agost de 1997. La primera traducció catalana fou publicada per Coeditors Catalans del Catecisme el 1993.

8 El mateix Catecisme remet el mot *esperança* a altres apartats. En la primera part, «La professió de fe», hi ha dos passatges particularment rellevants en la secció segona: l'article 7, en desenvolupar la nostra fe en Crist, Fill únic de Déu, i l'article 12, emmarcat en la nostra fe en l'Esperit Sant. En aquest darrer, es recull l'esperança dels cels nous i la terra nova com a concreció de la fe en la vida eterna, després de les referències al judici particular, el cel, el purgatori, l'infern i el judici final: «La sagrada Escriptura diu "cels nous i terra nova" a aquesta renovació misteriosa que transformarà la humanitat i el món (2 Pe. 3, 13; cf. Ap. 21, 1). Aquesta serà la realització definitiva del designi de Déu de "fer que tot tingui a Crist per Cap, la qual cosa està en els cels i el que està en la terra" (Ef 1, 10)» (punt 1043).

«l'esperança és l'expectació confiada de la benedicció divina i de la visió benaurada de Déu; es també el temor d'ofendre l'amor de Déu i de provocar el càstig» (punt 2090). Els pecats contra l'esperança són la desesperació i la presumpció. Nogensmenys, a partir de les aportacions del Concili Vaticà II i del contingut de la Revelació i de la Tradició, el Catecisme aprofundeix també en una altra dimensió de l'esperança cristiana: l'esperança escatològica de l'Església i l'esperança en el Regne de Crist. Ho fa en comentar l'article del Credo «d'allí ha de venir a judicar els vius i els morts» (punts 668-682): «Jesucrist, el Senyor, ja regna per l'Església, però encara no li estan sotmeses totes les realitats del món. El triomf del regnat del Crist no es farà sense el darrer assalt de les potències del mal» (punt 680). Després de l'Ascensió, la vinguda del Messies gloriós en qualsevol moment de la història resta vinculada al seu reconeixement per «tot Israel» (punt 674). Abans d'això, tanmateix, l'Església haurà de patir una prova final que farà trontollar la fe de molts creients: una persecució que revelarà el «misteri d'iniquitat» sota la forma d'una impostura religiosa, una suplantació de l'esperança cristiana, el pseudomessianisme de l'Anticrist, «en el qual l'home es glorifica ell mateix en lloc de glorificar Déu i el seu Messies vingut en la carn» (punt 675). Aquesta impostura anticrística és una falsificació del Regne futur, designada amb el nom de mil·lenarisme, sobretot quan presenta «la forma política d'un messianisme secularitzat» (punt 676). Per això, el Catecisme conclou:

> «L'Església només entrarà a la glòria del Regne a través d'aquesta última Pasqua, en la qual seguirà el seu Senyor en la mort i en la Resurrecció. El Regne, doncs, no es realitzarà amb un triomf històric de l'Església, segons un progrés ascendent, sinó amb una victòria de Déu sobre el desencadenament últim del mal, que farà baixar del cel el seu Espòs. El triomf de Déu sobre la revolta del mal prendrà la forma de judici final, després del l'últim trontoll còsmic d'aquest món que passa» (677).

Així, doncs, allò que la fe professa sobre l'esperança és molt ric i inclou tant la vida eterna, incoada per la gràcia en aquesta terra, com la consumació del Regne en la segona vinguda de Crist. Si el primer adveniment tingué lloc en la humilitat, el segon serà en la glòria i la majestat, durà a compliment totes les Escriptures i

reintegrarà Israel, d'acord amb la profecia paulina que el Concili Vaticà II recollí en la declaració sobre les religions no cristianes *Nostra aetate* (4). [9]

2.5. El Concili Vaticà II

En aquest breu repàs del tractament de l'esperança en el magisteri contemporani de l'Església i com a objecte de la fe exposat pel Catecisme de l'Església Catòlica, no podem oblidar-ne la font més immediata, com acabem de veure en la citació de Nostra aetate: els documents del Concili Vaticà II. [10] Per exemple, la constitució pastoral *Gaudium et spes*, sobre l'Església en el món d'avui, ja inclou en el títol el mot «esperança». L'exposició preliminar d'aquest document es fixa en les esperances i les angoixes del món contemporani:

> «Per atènyer aquest fi, l'Església té en totes les èpoques el deure d'escrutar els signes dels temps i d'interpretar-los a la llum de l'Evangeli, talment que pugui respondre, d'una manera ajustada a cada generació, a les qüestions eternes dels homes sobre el sentit de la vida present i de la vida futura i sobre la relació de l'una amb l'altra. Cal, doncs, conèixer i comprendre el món en el qual vivim, les seves esperances, les seves aspiracions i el seu caràcter sovint dramàtic» (GS 4).

Aquestes aspiracions i esperances, contingudes en el misteri de l'home, només s'aclareixen en el misteri del Verb encarnat: Crist «manifesta plenament a l'home a si mateix i li descobreix la seva vocació altíssima» (GS 22). L'esperança enforteix el cristià —i tots els homes de bona voluntat— davant «la necessitat i el deure de lluitar per moltes tribulacions contra el mal, i fins de sofrir la mort; però, associat al misteri pasqual, configurat a la mort de Crist, anirà a l'encontre de la resurrecció» (GS 22). En aquesta condició viadora, compartida pels homes i il·luminada pel

9 «Juntament amb els Profetes i el mateix Apòstol l'Església espera aquell dia, conegut només de Déu, en què tots els homes invocaran el Senyor a una veu i el "serviran com un sol home" (Sof. 3, 9)». En aquest treball hem utilitzat la traducció catalana dels Documents del Concili Vaticà II publicada per Editorial Estela, 2a ed., Barcelona 1966.

10 Som conscients que els textos del Concili Vaticà II reprenen i desenvolupen el magisteri precedent en allò que hom ha anomenat «hermenèutica de la continuïtat». Aquesta expressió fou emprada per Benet XVI en el discurs a l'Assemblea de la Conferència Episcopal Italiana del 24 de maig de 2012, per tal de transmetre «la doctrina pura i íntegra sense atenuacions o deformacions», tal com havia desitjat sant Joan XXIII en el discurs d'obertura del Concili Vaticà II, l'11 d'octubre de 1962.

misteri de Crist, en donar testimoni del desig de la pàtria celestial i del compromís amb el servei temporal, la mateixa humanitat esdevindrà una ofrena acceptable a Déu. En aquest camí, l'Eucaristia és una penyora d'esperança (GS 38). La constitució pastoral *Gaudium et spes* ens ofereix una reflexió suggestiva sobre l'esperança d'una «terra nova i el cel nou», però indica, amb tot:

> «L'espera de la nova terra no ha debilitar, sinó més aviat excitar, la sol·licitud d'explotar aquesta terra, on creix el cos de la família humana, que ja serveix per manifestar una certa ombra de la vida futura. Per això, encara que el progrés terrenal s'ha de distingir acuradament de la creixença del Regne de Crist, amb tot, en tant que pot contribuir a ordenar millor la societat humana, interessa moltíssim el Regne de Déu» (GS 39).

És a dir, per als pares conciliars, «el Regne ja és present en aquesta terra, en el misteri; però quan el Senyor vindrà, serà consumat» (GS 39). Aleshores, els béns humans de la dignitat, la comunió fraterna i la llibertat, propagats a la terra per voler de l'Esperit Sant, els retrobarem purificats, il·luminats i transfigurats en el Regne de Déu consumat. L'amor fratern dels cristians, en reconèixer Crist en els germans, els permet renéixer a una «viva esperança», que és un do de l'Esperit Sant, «perquè vingui un dia que siguin finalment admesos a la pau i a la felicitat supremes, a la pàtria tota radiant de la glòria del Senyor» (GS 93).

Una manifestació d'aquest amor fratern és l'amor que l'Església catòlica té envers els germans separats. El decret sobre l'ecumenisme *Unitatis redintegratio* conclou esmentant que l'Església posa tota la seva esperança en l'oració de Crist per l'Església, una oració per la seva unitat (UR 24). Un altre aspecte de l'esperança és l'educació. A *Gravissimum educationis*, la declaració sobre l'educació cristiana de la joventut, els joves són presentats com a «esperança de l'Església», i l'educació cristiana, com una manera de donar testimoni de l'esperança dels cristians i d'ajudar a construir el món cristianament: «i doncs, que els valors naturals assumits, tenint plenament en compte l'home redimit pel Crists, concorrin al bé de tota la societat» (GE 2).

És, tanmateix, en *Lumen gentium*, la constitució dogmàtica sobre l'Església, on la qüestió de l'esperança adquireix una intensitat especial i constitutiva de la

realitat mateixa de l'Església: «a fi que tots els homes, units avui més estretament amb tota mena de relacions socials, tècniques i culturals, aconsegueixin també la plena unitat en el Crist» (LG 1). És tota una proclamació de l'esperança en la unitat catòlica universal. El designi salvífic de Déu Pare es fa present en l'Església, com a sagrament o signe i com a «regne del Crist present ja en el misteri», que creix visiblement en el món per la virtut de Déu (LG 3) i per la celebració constant de l'Eucaristia, actualització de la nostra redempció. Aquesta crida a la unitat de la humanitat en l'Església té el seu contrapunt en la vocació universal a la santedat, proclamada en el capítol cinquè de *Lumen gentium*, ja que els seguidors de Crist «han estat fets per la fe del baptisme veritables fills de Déu i participants de la natura divina i, per tant, de fet, sants» (LG 40). Aquesta santedat ha de promoure també, en la societat temporal, «un estil de vida més humà» (LG 40), característic o anunciador del Regne. La santedat de vida dels cristians, en els seus diferents estats, els permetrà també fer ús de les coses d'aquest món amb esperit de pobresa evangèlica i cercar així la caritat perfecta (LG 42).

Però tornem als punts inicials de la constitució dogmàtica que resseguim. El punt 5 de *Lumen gentium* posa en relleu la presència del Regne de Déu en la persona mateixa de Crist i la missió de l'Església d'anunciar-lo i d'establir-lo enmig de totes les nacions, mentre «sospira per la consumació del Regne». Aquest anunci del Regne, en l'espera de la seva consumació, és, nogensmenys, una peregrinació des d'una situació d'exili: «la vida de l'Església està amagada amb el Crist fins que es manifesti amb el seu Espòs en plena glòria» (LG 6). Tot seguit, la constitució dogmàtica descriu el Cos Místic de Crist, que és l'Església, de la qual ell és el cap i a la qual constitueix i sosté: «aquesta comunitat de fe, d'esperança i d'amor, com un organisme visible» per mitjà del qual Crist comunica a tothom la veritat i la gràcia (LG 8). Doncs bé:

> «L'Església de la terra i l'Església proveïda de béns celestials, no s'han de considerar com dues coses distintes, sinó com formant una sola realitat complexa, feta d'un element humà i d'un altre de diví. (...) Aquesta Església, constituïda i ordenada en aquest món com a societat, perdura en l'Església catòlica, governada pel successor de Pere i pels Bisbes en comunió amb Ell» (LG 8).

Lumen gentium ha caracteritzat suara l'Església amb la definició paulina de «Cos Místic del Crist», però també utilitza el títol de «Poble de Déu» —nou Israel, poble messiànic que té Crist per cap— i que té com a objectiu «el Regne de Déu, començat per Déu mateix aquí a la terra, però que s'ha d'estendre més i més, fins que sigui consumat també per Ell a la fi dels temps, quan el Crist, que és la nostra vida, es manifesti» (LG 9). Es tracta, per tant, d'un poble messiànic que encara no ha abraçat tots els homes, «i que més de quatre vegades aparegui com un petit ramat, és amb tot el germen més fort d'unitat, d'esperança i de salvació per tot el gènere humà» (LG 9). Aquest *aplec* dels creients en Crist que forma l'Església és un sagrament visible de la unitat salvífica: està cridat a estendre's arreu i a formar part de la història humana, tot transcendint el temps i les fronteres nacionals. Viu sostingut per una esperança confirmada:

> «Caminant a través de perills i tribulacions, l'Església se sent confortada pel poder de la gràcia de Déu que el Senyor li va prometre, perquè en la feblesa humana no decaigui de la fidelitat perfecta, sinó que resti l'esposa digna del seu Senyor i no deixi de renovellar-se a si mateixa sota l'impuls de l'Esperit Sant, fins que per la creu arribi a la llum que no coneix la posta» (LG 9).

La concepció del Poble de Déu implica també que tots els homes són cridats a formar-ne part, «a fi que es realitzi el pla de l'amor de Déu, que va crear al començament una sola natura humana i resolgué de reunir plegats els seus fills que estaven dispersos» (LG 13). Aquesta convocació constitueix el Regne, no pas terrenal, sinó espiritual, que «no sostreu res al bé temporal de cada poble, ben al contrari, fomenta i assumeix en tant que bons, els valors, riqueses i costums dels pobles, i assumint-los, els purifica, els reforça i els eleva, puix que sap molt bé que han de treballar plegats amb aquell Rei al qual ha estat donades per herència les nacions» (LG 13). L'Església és, a més, una gran comunió de béns espirituals i una unitat catòlica que presagia i promou la pau universal.

Convé assenyalar també la gran importància que la constitució dogmàtica atorga als laics, als quals pertoca, per vocació pròpia, «buscar el Regne de Déu (*regnum Dei quaerere*), a través de la gerència de les coses temporals que han

d'ordenar cap a Déu (*res temporales gerendo et secundum Deum ordinando*)» (LG 31). Els laics «viuen en el segle» (*in saeculo vivunt*) i és en el segle on han de complir la seva comesa pròpia (*suum proprium munus exercendo*), perquè, guiats per l'Esperit de l'Evangeli, «ajudin com un llevat de dins estant a la santificació del món (*ad mundi sanctificationem*) i d'aquesta manera, resplendint abans de tot pel testimoniatge de la seva vida, fe, esperança i amor, revelin el Crist als altres homes» (LG 31). La santificació del món, principal camp d'apostolat dels laics, es descriu bellament en aquest fragment de *Lumen gentium*:

> «Efectivament, totes les seves obres, pregàries i plans apostòlics, la vida conjugal i de família, el treball quotidià, el repòs de l'esperit i del cos, si es realitza en l'Esperit, àdhuc les molèsties de la vida si se suporten amb paciència, esdevenen sacrificis espirituals agradables a Déu per Jesucrist (cf. 1 Pe. 2, 5), que ells piadosament ofereixen al Pare en la celebració de l'Eucaristia, juntament amb l'ofrena del cos del Senyor. Semblantment, en tant que adoradors que obren d'una manera santa, els laics consagren a Déu el mateix món (*ipsum mundum Deo consecrant*)» (LG 34).[11]

Com es duu a terme aquest apostolat i aquest testimoniatge dels laics? La constitució dogmàtica respon que els laics «es mostren com a fills de la promesa, quan, forts en la fe i l'esperança, miren de treure partit del moment present» (LG 35). Per consegüent, no han d'amagar aquesta esperança, sinó expressar-la «àdhuc a través de les estructures de la vida secular», això sí, en una conversió contínua i en una lluita «contra els dominadors d'aquest món de tenebres, contra els esperits malignes (Ef. 6, 12)». Mitjançant la professió de fe i una vida de fe coratjosa, «els laics esdevenen autèntics anunciadors de la fe en les coses que esperem» (LG 35). És en la vida matrimonial i familiar on aquest testimoni s'ha de manifestar amb més força, ja que «la família cristiana proclama ben alt tant les presents virtuts del regne de Déu com l'esperança de la vida benaurada. I així, amb el seu exemple i amb el seu testimoniatge, acusa el món de pecat i il·lumina aquells qui cerquen la veritat» (LG 35). El punt 35 de *Lumen gentium* conclou amb una exhortació perquè

11 Vegeu la connexió del text conciliar amb l'exhortació de Sant Pau: «Germans, per la misericòrdia que Déu ens té, us exhorto a oferir-vos vosaltres mateixos com una víctima viva, santa i agradable a Déu: aquest ha de ser el vostre culte veritable. No us emmotlleu al món present; deixeu-vos transformar i renoveu el vostre interior, perquè pugueu reconèixer quina és la voluntat de Déu, allò que és bo, agradable a ell i perfecte.» (Rm 12, 1-2).

tots cooperin a l'expansió i a l'increment del Regne de Crist en aquest món. Això també exigeix que els laics s'afanyin a conèixer més profundament la veritat revelada i implorin amb insistència el do de la saviesa. Tal com assenyala el punt següent, «el Senyor, en efecte, vol dilatar el seu regne també valent-se dels laics». Es tracta d'un regne de veritat, de vida, de santedat, de gràcia, de justícia, d'amor i de pau, «on la mateixa creació serà alliberada de l'esclavitud de la corrupció per participar en la llibertat de la glòria dels fills de Déu». El Regne de Déu és el món amarat de l'esperit de Crist, i aquí el paper dels laics és fonamental:

> «Que amb la seva competència en els afers profans i amb la seva activitat que la gràcia del Crist interiorment eleva, concorrin, doncs, seriosament a fer que els béns creats siguin objecte de rendiment en profit de tots els homes absolutament i siguin més ben distribuïts, segons el pla del Creador i la llum projectada pel seu Verb, mitjançant el treball humà, la tècnica, la cultura; i que a la seva manera, ells, els laics, menin el món cap al progrés universal dins la llibertat humana i cristiana. D'aquesta manera, per mitjà dels membres de l'Església, el Crist il·luminarà més i més amb la seva llum tota la societat humana» (LG 36).

Aquesta tasca, específicament atribuïda als laics, d'il·luminar les realitats terrenals amb la llum cristiana, també s'ha d'orientar a *sanejar* les institucions o les estructures humanes —sant Joan Pau II parlarà més endavant d'«estructures de pecat»—, [12] perquè «s'ajustin a les normes de justícia i afavoreixin, més que no pas impedeixin, l'exercici de les virtuts» (LG 36).

Arribats a aquest punt de *Lumen gentium,* els pares conciliars, després d'haver reconegut l'autonomia de la realitat temporal i la missió pròpia dels laics d'edificar-hi el Regne de Déu, adverteixen, nogensmenys, del perill —sense esmentar-lo expressament— de la *infausta doctrina* que vol construir la societat «prescindint en absolut de la religió i que ataca i destrueix la llibertat religiosa dels ciutadans» (LG 36).

12 Vegeu la Carta Encíclica *Sollicitudo rei socialis*, 36; cf. també l'Exhortació Apostòlica post-sinodal *Reconciliatio et Paenitentia*, 16.

Si els laics han rebut la missió pròpia de santificar el món, els religiosos han rebut una vocació particular: «implantar o enfortir en les ànimes el Regne del Crist i estendre'l arreu del món» (LG 44). Mitjançant la professió dels consells evangèlics, els religiosos han d'atreure eficaçment tots els membres de l'Església a complir amb valentia els deures de la vocació cristiana:

> «El poble de Déu no tenint aquí baix la seva ciutat permanent sinó que va en cerca d'una de futura, l'estat religiós, que deixa més lliures de les cures terrenals els seus seguidors, manifesta també millor a tots els creients els béns celestials presents ja en aquesta vida, dóna un testimoniatge de la nova i eterna vida que el Crist ens ha guanyat amb la seva redempció i anuncia per endavant la resurrecció futura i la glòria del regne celestial. Aquest mateix estat de vida imita més de prop i recorda contínuament dins de l'Església aquella forma de vida que el Fill de Déu va escollir en venir al món per fer la voluntat del Pare i que va proposar als deixebles que el vulguin seguir. Finalment, posa en un relleu particular l'elevació del Regne de Déu per damunt de totes les coses de la terra i les seves grans exigències» (LG 44).

La consideració de l'estat religiós en l'Església com una anticipació i una confirmació, enmig del món, de l'esperança de la vida eterna ens prepara per al capítol setè de la constitució dogmàtica sobre l'Església, dedicat a la naturalesa escatològica de l'Església en camí cap a la unió amb l'Església del cel. L'Església, assenyalen els pares conciliars, només assolirà la seva plena perfecció en la glòria del cel, «quan arribi el temps de la restauració universal» (LG 48). És una restauració que ens ha estat promesa i que és objecte de la nostra esperança:

> «Ja va començar amb el Crist, és portada més enllà amb la vinguda de l'Esperit Sant i continua per Ell en l'Església, en la qual per la fe som instruïts també sobre el sentit de la nostra vida temporal, mentre amb l'esperança dels béns futurs portem a terme l'obra que el Pare ens ha confiat en aquest món i realitzem la nostra salvació (cf. Fl. 2, 12). És, doncs, en nosaltres que els segles s'encaminen ja al seu terme (cf. 1 Cor. 10, 11), i el renovellament del món està irrevocablement decretat i en realitat

> comença a realitzar-se d'alguna manera en aquest món (renovatio mundi irrevocabiliter est constituta atque in hoc saeculo reali quodam modo anticipatur), pel fet que l'Església ja en aquesta terra es troba revestida d'una santedat, imperfecta, sí, però autèntica. Mentre, però, no hi hagi un cel nou i una terra nova on faci estada la santedat perfecta (cf. 2 Pe. 3, 13), l'Església, en els seus sagraments i les institucions, que pertanyen al temps present, porta la figura d'aquest món que passa, i ella mateixa sojorna enmig de la creació que gemega i pateix dolors de part fins ara i espera la revelació dels fills de Déu (cf. Rm. 8, 19-22)» (LG 48).

Lumen gentium es clou amb el capítol vuitè, dedicat a la Benaurada Verge Maria, Mare de Déu, en el misteri de Crist i de l'Església, és a dir, en l'economia de la salvació. Ja en l'Antic Testament s'esbossa profèticament la promesa de la salvació, de l'alliberament de l'home del pecat, mitjançant la santedat humana i divina de la carn de Crist, nascut de la Verge Maria. En aquest context, escau l'afirmació de la constitució dogmàtica, que, citant sant Ambròs, presenta la Mare de Déu com a tipus de l'Església (*Ecclesiae typus*). La virginitat de Maria i la de l'Església s'expressen en actituds com la conservació íntegra de la fe, una esperança ferma i un amor sincer: «i així l'Església, buscant la glòria del Crist, es fa més semblant al seu excels Tipus; progressa sense parar en la fe, l'esperança i l'amor, i cerca i obeeix en tot la divina voluntat» (LG 65). A més, mentre som aquí baix, la Mare de Jesús, glorificada ja en cos i ànima al cel, és una imatge i un inici de l'Església que ha d'arribar a la plenitud de la glòria futura; «així aquí a la terra, mentre no vingui el dia del Senyor (cf. 2 Pe. 3, 10), resplendeix com una senyera d'esperança ferma i de consol per al Poble de Déu en marxa» (LG 68). La conclusió de la Constitució dogmàtica exhorta als fidels a la pregària insistent i confiada a la Mare de Déu i Mare dels homes:

> «perquè, ella que va assistir amb la seva pregària l'Església naixent, també ara, que es troba exalçada al cel per damunt de tots els benaurats i els àngels, intercedeixi prop del seu Fill en la comunió de tots els sants, fins que totes les famílies dels pobles, tant les que porten el nom cristià com les que encara desconeixen llur Salvador, s'apleguin feliçment amb pau i concòrdia en l'únic Poble de Déu, a glòria de la Santíssima i indivisible Trinitat» (LG 69).

3. Henri Ramière, S.J., apòstol del Cor de Jesús, de la pregària i de l'esperança

3.1. L'abast d'una figura oblidada

El jesuïta francès Henri Ramière, gran apòstol del Sagrat Cor de Jesús, promotor i pràcticament fundador de l'Apostolat de la Pregària, formador de generacions de jesuïtes i publicista incansable, editor de *Le Messager du Coeur de Jésus*, continua essent un desconegut en l'àmbit eclesial contemporani. [13] No se'n fa cap ressò, per exemple, la carta encíclica *Dilexit nos,* del papa Francesc, sobre l'amor humà i diví del cor de Jesucrist. Tanmateix, aquest desconeixement és singular, ja que les seves principals tesis es van incorporar a documents del magisteri romà, com ara l'encíclica *Quas Primas* de Pius XI, per la qual s'institueix la festivitat litúrgica de Jesucrist, Rei de l'univers, i l'encíclica *Mystici Corporis Christi* de Pius XII, sobre la naturalesa de l'Església. La connexió intrínseca i vital d'aquests actes del magisteri amb el Poble de Déu mostra com el poble cristià ha viscut i expressat allò que Ramière va popularitzar mitjançant les seves empreses periodístiques, especialment el divulgadíssim *Le Messager du Coeur de Jésus*. Aquesta publicació esdevingué un veritable fenomen sociològic i fou l'òrgan d'expressió d'una fecunda associació apostòlica, de la qual Ramière és considerat cofundador: l'Apostolat de la Pregària. [14]

El 2014, el papa Francesc va redenominar, a escala internacional, l'Apostolat de la Pregària com a Xarxa Mundial d'Oració del Papa, posteriorment constituïda en

13 Sobre Henri Ramière, S.J., la seva obra i el seu pensament, vegeu la bibliografia fonamental: PARRA, Charles; GALTIER, Paul; ROMEYER, Blaise; et al. *Le père Henri Ramière, de la Compagnie de Jésus*. Toulouse; Apostolat de la Prière, 1934; VIII-p. 384. VALLIN, Pierre, «Ramière» a *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire,* tom 13: *Raban Maur – Ryelandt*. Paris; Beauchesne, 1988, p. 63-70. PALOMAR MALDONADO, Evaristo. *El pensamiento político de Enrique Ramière*. Madrid; Respublica, 2021, p. 790 (que recull la seva dissertació doctoral, defensada a la Universidad Pontificia de Comillas el 1991: *El pensamiento político de Henri Ramière*, pro manuscripto, 5 vols., incloent tres volums d'annexos amb inèdits i llurs traduccions). Íd. «Enrique Ramière: vida y obra (I)». *Verbo*, núm. 403-404 (2002), p. 257-298. PUEYO VELASCO, Francisco Javier, *La plenitud terrena del Reino de Dios en la Historia de la Teología.* Toledo; Ediciones Cor Iesu, 2020, tom 2, p. 65-74. CERVERA BARRANCO, Pablo; PUEYO VELASCO, JAVIER. *«Mirarán al que traspasaron». Historia de la espiritualidad del Corazón de Jesús*. Burgos; Grupo Editorial Fonte, 2025, p. 311-325.

14 El P. Henri Ramière precedirà, en aquest sentit, a un altre apòstol de masses, el franciscà conventual polonès Sant Maximilià Maria Kolbe, fundador de la Milícia de la Immaculada (Roma, 1917), emprant la paraula escrita i els mitjans de comunicació socials com a mitjà d'evangelització, a través de la revista *Rycerz Niepokalanej* [Cavaller de la Immaculada], editada actualment en nombroses llengües, que l'empenyé a inaugurar el 1927 el convent-editorial de Niepokalanów [Ciutat de la Immaculada] a Polònia i poc després a Nagasaki, Japó.

fundació pontifícia, amb una activitat audiovisual renovada per difondre les intencions mensuals del Sant Pare confiades a l'Apostolat de la Pregària. El juliol de 2024 se'n van aprovar els estatuts. El Reglament general, aprovat el 2026, reconeix el P. Ramière com a fundador de l'Apostolat de la Pregària en la forma actual. En l'article «Chemin de coeur», publicat el 10 de gener de 2025 a *L'Osservatore Romano,* el P. Frédéric Fornos S.J., director internacional de la Xarxa Mundial d'Oració del Papa fins al 2024, explicava:

> «L'Apostolat de la prière, qui est né avec les jésuites en 1844, a toujours été considéré comme le moyen privilégié que la Compagnie de Jésus s'est choisi pour accomplir cette mission. C'est aussi ce que Saint Jean-Paul ii a confirmé en 1986. En effet, très tôt dans son histoire, l'Apostolat de la Prière a interprété, incarné et promu la dévotion au Cœur de Jésus. En 1861, le père jésuite Henri Ramière lance la publication du "Messager du Cœur de Jésus", une revue qui va rapidement se diffuser dans le monde entier, touchant un réseau de plus de 13 millions de membres. Il articule clairement la mission de l'Apostolat de la Prière à la dévotion au Cœur de Jésus, dans une perspective résolument missionnaire. Son approche transforme une dévotion personnelle en un véritable apostolat, en touchant des millions de personnes dans l'Eglise catholique. C'est une véritable collaboration au Règne du Christ qu'il propose, cherchant à unir les catholiques du monde entier dans une prière apostolique pour que «"on Règne vienne!". Cette vision est présentée dans son livre sur l'Apostolat de la Prière en 1861, où il décrit un réseau d'intercession au service de la mission de l'Eglise. Ce n'est donc pas étonnant que quelques années après, en 1879, le Pape Léon xiii confie pour la première fois à l'Apostolat de la Prière la diffusion de ses intentions de prière». [15]

L'Apostolat de la Pregària fou fundat pel P. François-Xavier Gautrelet S.J. (1806-1886) el 3 de desembre de 1844, en una casa d'estudis de la Companyia de Jesús situada a la localitat francesa de Vals, prop de Le Puy-en-Velay. Era una associació destinada inicialment als joves jesuïtes que es preparaven per a les missions. Un dels joves que assistiren a la xerrada fundacional era precisament Henri Ramière. La idea força, destinada a anticipar i preparar la missió dels estudiants, era propagar la fe mitjançant la pregària. La petita obra apostòlica transcendí

15 <https://www.osservatoreromano.va/fr/news/2025-01/fra-001/chemin-de-c-ur.html> [consulta: 22 de juliol de 2026].

ràpidament els llindars de Vals i es difongué entre comunitats religioses. Monsenyor Darcimoles, bisbe de Le Puy, l'aprovà. Sa Santedat el beat Pius IX va concedir les primeres indulgències el 3 d'agost de 1849. Des de 1852 es publicava un butlletí per als associats, que compartia notícies de les missions. Tanmateix, la iniciativa aviat s'estancà. El P. Gautrelet confià el 1856 l'Apostolat de la Pregària al P. Henri Ramière, que havia tornat a Vals, ara ja com a professor.

Henry-Marie Félix Ramière havia nascut a Castres el 1821. El 1832 ingressà a l'internat de la Companyia de Jesús de Pasajes (Guipúscoa), on rebé la primera comunió. En esclatar la Revolució liberal a Espanya el 1833, es traslladà a l'internat jesuïta de Friburg, a Suïssa. Allà entrà a la Congregació mariana que dirigia aleshores el P. Labonde. [16] El 1839 ingressà al noviciat jesuïta d'Avinyó, a Provença. A la fi de 1842 fou destinat a la casa d'estudis de Vals. El 1847 fou ordenat prevere pel bisbe de Le Puy, Mons. Darcimoles. Aquell mateix any havia de ser destinat a la missió d'Amèrica del Nord; per això, en un primer moment fou enviat a la residència dels jesuïtes de Stonyhurst, al Regne Unit. Retornà a Vals el 1850 per exercir-hi de professor i de prefecte d'estudis. A partir de 1863 es traslladà a Tolosa com a cofundador de la Universitat o Institut Catòlic. Entre 1869 i 1870 fou a Roma com a procurador de l'arquebisbe de Chambéry, i hi tingué un paper d'observador i de teòleg favorable a la declaració de la infal·libilitat pontifícia. Del 1872 al 1877 residí a Lió com a director d'*Études*.

El pensament filosòfic, teològic i social de Ramière es desenvolupà en el marc de la segona meitat del segle XIX i del renovellament del tomisme i de la neoescolàstica. La seva activitat no es limità a la formació de les elits jesuítiques franceses, sinó que s'adreçà també, amb sentit apostòlic, a les masses catòliques. En particular, el P. Ramière contribuí decisivament, d'una manera original i aprofundida, però en línia amb el magisteri romà —especialment amb el del beat Pius IX—, a confrontar el plantejament secularitzador de les ideologies liberals i

16 Ramière mantingué tota la vida una robusta i fervorosa pietat mariana, que orientà també tota la seva reflexió per l'empremta de la definició dogmàtica de la Immaculada Concepció, amb la butlla *Ineffabllis Deus* del beat Pius IX (1854). En aquesta butlla s'anuncia la consumació futura d'un sol ramat i un sol pastor com a esperança de l'Església, per una influència mariana eficacíssima; això el conduí a desenvolupar aquesta aspiració a *Les espérances de l'Église* (1861) i a definir la finalitat de l'Apostolat de la Pregària, que no és altra que el Regne de Déu consumat. En la caracterització mariana de Ramière també influí la primera edició, el 1843, del *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge* del P. Louis-Marie Grignion de Montfort, beatificat el 1888 i canonitzat el 1947.

socialistes. Les principals aportacions del jesuïta francès foren el desenvolupament d'una teologia *esperançada* de la història i el concepte de la sobirania social de Jesucrist.

En aquest marc, el 1861 el P. Ramière revisà i amplià el llibret del P. Gautrelet sobre l'Apostolat de la Pregària, que s'imprimí amb el títol *L'Apostolat de la Prière, sainte ligue de coeurs chrétiens unis au Coeur de Jésus pour le triomphe de l'Église et la salut des âmes*. Aquell mateix any començà a editar una revista senzilla de 36 pàgines, *Le Messager du Coeur de Jésus*, com a butlletí mensual de l'associació. La publicació serví de palanca per transmetre l'ideal ramierià i difongué l'Apostolat de la Pregària a milions de llars, no solament a França, sinó arreu del món, traduïda a 42 idiomes.

El P. Ramière, a més de director de l'Apostolat de la Pregària i escriptor prolífic —escrigué desenes de milers de pàgines—, fou professor de filosofia i teologia a Vals i a l'Institut Catòlic de Tolosa, que havia contribuït a fundar. Home d'una gran espiritualitat, format en l'escola ignasiana clàssica dels Exercicis Espirituals, escrivia en unes notes autògrafes preses el 1845 a París: «la vraie humilité est la fülle de l'amour. Elle naît de lui, elle se conserve et vit en lui». El 8 de desembre de 1854, el mateix dia de la proclamació del dogma de la Immaculada Concepció, es consagrà, mitjançant un acte oficial, a la glòria de Jesucrist per mans de Maria Immaculada. En Ramière, aquesta vida interior en l'amor diví, amarada d'humilitat, es traduí en una gran fecunditat apostòlica, de la qual mai no se n'apropià. Això explica, potser, que hagi romàs pràcticament desconegut com a autor d'una obra que continua animant les intencions oficials del pontífex romà, proposades a tota l'Església.

El P. Ramière va morir el 3 de gener de 1884. En aquell moment, l'Apostolat de la Pregària ja comptava amb uns tretze milions de membres.

3.2 La influència de Ramière a Catalunya

El futur bisbe de Vic i de Barcelona Josep Morgades instaurà a Espanya, concretament a Barcelona, l'Apostolat de la Pregària el 1865.[17] Sembla que Morgades i Ramière mantenien una relació d'amistat. El canonge vilafranquí també fou el traductor al castellà de l'obra homònima, *El Apostolado de la Oración. Santa Liga de los corazones cristianos unidos al Corazón de Jesús para obtenir el triunfo de la Iglesia y la salvación de las almas*, que publicà el 1865 a Barcelona, a la impremta de Magriñá y Subirana. A partir de 1866, Morgades edità la versió castellana del *Mensajero del Corazón de Jesús*. A Vic, ja el 1867, Mn. Víctor Massanés, rector de Centelles, publicava a la impremta de Llucià Anglada *Lo mes consagrat al Sagrat Cor de Jesús*. La censura anà a càrrec de Mn. Anton Cortés, catedràtic del Seminari de Vic i «Director local del Apostolat de la Oració». En la introducció d'aquest devocionari, l'autor escrivia: «com l'Apostolat de la Oració té per objecte unir tant fortament com li siga possible nostras intencions ab las del Cor de Jesús, promoure los seus interessos y participar de la amistar del sèu Cor adorable» (p. 3). Curiosament, Mn. Massanés esmenta el P. Gautrelet, però no el P. Ramière. El 1875, Morgades traduí i publicà *La Soberanía social de Jesucristo*. L'any següent aparegué a Barcelona la traducció castellana del llibre de Ramière *La bancarrota del liberalismo y el catolicismo liberal.* L'edició catalana de *Lo Missatger del Sagrat Cor* aparegué el 1893, promoguda per Sardà i Salvany i Gaietà Soler, editors de la *Revista Popular*.

La influència de Ramière també és evident, tot i que no d'una manera tan literal, en els escrits de Torras i Bages. El 1879 escriví, en català, el seu conegudíssim *Mes del Sagrat Cor de Jesús,*[18] i el 1881 presentà al Certamen Nacional de Tarragona el seu *Discurso sobre la influencia social que la devocion al Sagrado Corazon de Jesus está destinada á ejercer en los tiempos modernos*. [19] En la semblança de Morgades que publicà a *La Veu de Catalunya* el 7 de maig de 1893, el Dr. Torras qualificà Ramière «de santa memòria». [20]

17 Cf. BONET I BALTÀ, Joan. *L'Església catalana, de la Il·lustració a la Renaixença*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1984, p. 598-599.
18 Editat a Barcelona per Vídua i Fills de J. Subirana, 1880.
19 Editat a Barcelona per Imprenta del Heredero de Pablo Riera, 1882.
20 Cf. *Obres Completes*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1987, v. III, p. 589.

També podem trobar el rastre de la influència del P. Ramière en Jacint Verdaguer. A «*Desvetllament*», dins *Lo Somni de Sant Joan*, el nostre bard escriu:

«Aprés de mil anys de nit,
del meu Cor sortirà l'alba;
aprés de l'albada 'l Sol,
lo Sol de la Gloria santa.
Batra'l Cor de tot un Dèu
al pit de la raça humana;
son realme serà 'l mon,
però son trono l'Espanya». [21]

A partir de la dècada de 1920, per mitjà del mestratge del jesuïta mallorquí P. Ramon Orlandis Despuig (1873-1958), [22] la intencionalitat i les inquietuds apostòliques de Ramière han fructificat vitalment i intel·lectualment en la secció barcelonina de l'Apostolat de la Pregària, *Schola Cordis Iesu,* i en la revista *Cristiandad*, [23] així com en l'anomenada Escola de Barcelona. Actualment, *Schola Cordis Iesu* és una associació nacional privada de fidels, aprovada per la Conferència Episcopal Espanyola el 19 de novembre de 2015 i vinculada espiritualment a l'Apostolat de la Pregària, que serveix l'Església en l'extensió del Regne de Crist mitjançant la devoció als Cors de Jesús i Maria. A *Schola Cordis Iesu,* hom aplica la proposta de l'Apostolat de la Pregària al camí de la infància espiritual de santa Teresa de l'Infant Jesús.

Des d'un altre angle, Mn. Matabosch Soler publicà el 1965 un estudi titulat *La Iglesia y sus esperanzas. Algunas opciones modernas acerca del porvenir de la Iglesia*. [24] En aquest estudi, analitza i critica les tesis de Ramière i les inclou entre les posicions extremistes i mil·lenaristes. [25]

21 Cf. Barcelona; Librería y Tipografía Católica, 1887, p. 218.
22 Cal destacar que un nebot de Ramón Orlandis, el també jesuïta Joan Rovira Orlandis, màrtir a la persecució espanyola de l'any 1936, qui seguí els ensenyaments de Ramière, és autor de la obra inèdita *De Consummatione Regni Messianici in Terris, seu de Regno Christi in Terris consummato*, que ha estat publicada en castellà per Editorial Balmes (*El Reino de Cristo consumado en la tierra*) en dos volums (2016 i 2018, respectivament).
23 En un article de Josep M. Petit Sullà publicat a *Cristiandad, núm.* 639-642 (1984), p. 359-361, i inclòs pòstumament en les seves Obres Completes (*Obras Completas al servicio del Reino de Cristo*. Tom I, vol. I: *Artículos doctrinales*. Barcelona; Fundación Ramón Orlandis i Despuig – Tradere, 2011, p. 280-284), es parla de Ramière com a «profeta de la Iglesia en el mundo contemporáneo».
24 Cf. Barcelona; Ed. Casulleras, 1965, p. 234.

3.3 L'esperança teologal en Henri Ramière*

L'ideal apostòlic de Ramière rebutjava l'absurditat de la pretensió d'una vida humana al marge de Déu, revelat en Crist. La manca de vida sobrenatural fa perdre l'esperança que se'ns dona en el baptisme, ja que fórem engendrats a la fe sota la Creu, *spes unica*. El món contemporani —podríem dir-ne revolucionari— sovint confon i absolutitza els desitjos personals com si fossin drets subjectius. Els cristians, tot i estar en el món sense ser del món, s'han de preguntar què desitgen i què esperen. Les seves obres seran segons la mesura de la seva esperança. «Nosaltres esperem allò que no veiem, i ho anhelem amb constància» (Rm. 8, 25), escriu Sant Pau. Sant Joan Pau II insistia que el segle XX era el segle dels màrtirs, precisament perquè la seva esperança s'enfortia en la caritat a partir de la fe. Sovint, el crit d'aquells màrtirs, també els de casa nostra, invocava Crist Rei com una manifestació de la fe mateixa de l'Església i una afirmació de l'esperança cristiana en la vida eterna i en el nostre món.

3.4 Ramière i l'esperança del Regne consumat

L'any 1861, el P. Ramière publicà dues obres de contingut estretament relacionat: *L'Apostolat de la Prière, sainte ligue de coeurs chrétiens unis au Coeur de Jésus pour le triomphe de l'Église et la salut des âmes*[26] i *Les espérances de l'Église*.[27] En la segona part d'aquesta darrera obra recollia el contingut d'un altre llibre aparegut aquell mateix any, *L'Église et la civilisation moderne*.[28]

25 Evaristo Palomar, a *El pensamiento político de Enrique Ramière*, op. cit., p. 347-352, discuteix les tesis de Matabosch. Sobre el mil·lenarisme mitigat, que no es pot ensenyar com a doctrina segura (*systema Millenarismi mitigati tuto doceri non posase*), vegis els Decrets del Sant Ofici d'11 de juny de 1941 i de 21 de juliol de 1944; per aquest últim, vegeu *Acta Apostolicae Sedis* 36 (1944) 212.

26 Editat per Perisse Frères, Lió-Paris. LXXXI-407 p. La darrera edició castellana és la editada el 2011 a Madrid conjuntament per Fundación Ramón Orlandis i Despuig i Editorial Tradere, amb pròleg de Pere Suñer S.J., director diocesà de l'Apostolat de la Pregaria a Barcelona. Recentment, les obres de Ramière han estat reeditades en castellà en fascicles a *Litteras*, per Instituto San José de Humanidades, amb noves introduccions a càrrec del Prof. Evaristo Palomar Maldonado. Així mateix, aquesta institució ha anat publicant en fascicles la traducció castellana de *Le père Henri Ramière, de la Compagnie de Jésus*, la biografia a càrrec de Parra, Galtier, Romeyer i Dudon.

27 Editat per Perisse Frères, Lió. 1861. XXVIII-758 p. La darrera traducció castellana —*Las esperanzas de la Iglesia*— és la que va editar Ediciones Cristiandad (Barcelona, 1962), amb traducció del P. Hilario Marín S.J. i pròleg del P. Eustaquio Guerrero S.J.

28 Perisse Frères, Le Puy, XX-434 p.

Pel que fa a la primera obra, *L'Apostolat de la Prière,* era un llibre cridat, segons la intenció de Ramière, a exercir una influència profunda en la vida de tota l'Església. Hi presenta l'Apostolat de la Pregària com una associació que, mitjançant una pregària nuclear, es proposa vivificar tota l'Església i constituir l'ànima de qualsevol obra apostòlica. Aquesta pregària singular no és sinó l'adhesió a la pregària de Crist mateix, per la qual ell convertia la seva vida en un acte d'oblació infinita al Pare. El punt de partida d'aquesta donació de l'Home-Déu a l'Amor primer era el seu Cor. Així, el P. Ramière imposava una única obligació als membres de l'Apostolat de la Pregària: l'oferiment diari, mitjançant el qual hom s'uneix místicament i realment a Crist i s'ofereix per a la glòria de Déu i per a l'adveniment del Regne de Crist. Aquest petit acte quotidià, imperceptible i fins i tot anònim, té una gran força espiritual. A partir d'una fórmula breu, curulla de sentit sobrenatural, tots els actes humans s'eleven. Per a Ramière, una conseqüència evident d'aquesta pràctica era l'harmonització del pensament i dels sentiments propis amb el pensament i els sentiments de l'Evangeli. Això no afectava només la vida «privada», sinó també, lògicament, la vida «pública». D'aquí havia de néixer també una política i una acció social que, d'acord amb l'ordre natural de les coses, tinguessin una inspiració sobrenatural. Henri Ramière mai no separà l'Apostolat de la Pregària de la dimensió social necessària de tota vida cristiana, de la mateixa manera que l'afirmació de la sobirania universal de Jesucrist ha de tenir una dimensió social. El seu regnat és un reialme d'amor, el regnat del seu Cor. Per això, en la consideració de Ramière, la oració és el recolzament més sòlid de la nostra esperança, perquè brolla del mateix Cor de Jesús i té per principi l'Esperit Sant: «l'Esperit ve a ajudar la nostra feblesa: nosaltres no sabem pregar com cal, però el mateix Esperit intercedeix per nosaltres amb gemecs que no es poden expressar» (Rm. 8, 26).

Per a Ramière, l'Apostolat de la Pregària posava l'accent en dues realitats: la divinització del cristià per la gràcia i el camí del Poble de Déu cap a la consumació del Regne messiànic.[29] No es tracta tan sols de la santificació individual, com a

29 Ramière mai no va confondre l'esperança del Regne amb una esperança purament política de caràcter legitimista, encara que dins el legitimisme francès, per les raons ja al·ludides, hi hagués qui ho pogués pensar. Això, però, no impedeix que Ramière treballés per obrir el camp polític a una política de principis i a una restauració efectiva de la tradició cristiana de França, perduda d'antuvi per l'impuls dels legistes i l'orgull de la casa reial de Francònia. Aquest esforç intel·lectual de Ramière s'entén des de l'esperança en el Regne, cosa que es manifesta principalment en la seva campanya tenaç i doctrinal contra el liberalisme catòlic i en la necessitat

perfecció de l'home «sol», sinó de la santificació del nom de Déu, tant a la terra com al cel, per la humanitat sencera. Aquesta santificació es realitza en la glorificació del Verb de la Vida mitjançant la vida de les nacions; per ell existeixen els temps i al seu Regne s'ordenen totes les edats de la història, segons va ensenyar l'Apòstol, «per executar-la en la plenitud dels temps: recapitular en el Crist totes les coses, tant les del cel com les de la terra» (Ef 1, 10). Això exigeix edificar la societat humana segons la voluntat divina, perquè, altrament, es cau en l'absurd de dues consciències i dues existències. Però Crist és un de sol i no admet ni divisió ni partició.

El fi que cal assolir s'expressa amb nitidesa en les pàgines de Ramière. De fet, l'Apostolat de la Pregària, al qual ell mateix afegia les paraules «Santa Lliga de cors cristians units al Cor de Jesús per al triomf de l'Església i la salvació de les ànimes», adoptà com a lema la segona petició del parenostre: ADVENIAT REGNUM TUUM! El Regne és el tema central del missatge de Crist i el nucli al qual es refereix tota l'Escriptura. El problema no rau tant en aquest punt com en la manera d'entendre'n el contingut i la dimensió històrica. Això comporta una doble conseqüència: adequar la pròpia vida a Crist en l'Església i incorporar a Crist la vida social mateixa. Consegüentment, en l'àmbit de l'Apostolat de la Pregària sorgiren els actes de consagració familiar i els actes de consagració social i política. El mateix Ramière demanà a la Santa Seu una consagració solemne de Roma i de tot el món al Sagrat Cor de Jesús. No ho pogué veure en vida, però sí que visqué la consagració de l'Església al Sagrat Cor de Jesús (1875).[30] El beat Pius IX delegà en ell la lectura de l'acte de consagració, que responia a la petició de més de cinc-cents bisbes. Poc després de la mort de Ramière, esdevinguda el 1883, i per mitjà de la religiosa Maria Droste zu Vischering, Lleó XIII consagrà, el 1899, tot l'univers al Sagrat Cor de Jesús. Segons les seves paraules, aquest fou l'acte més gran del seu pontificat, i amb aquest motiu promulgà l'esplèndida encíclica *Annum Sacrum*, testimoni de la confiança sobrenatural de l'Església en l'amor diví. Finalment, com hem vist en la primera part d'aquest treball, la *consecratio mundi* és una comesa proposada pel Concili Vaticà II.

natural d'encarnar la dimensió política, connatural a l'ésser humà. D'aquesta dimensió alhora religiosa, política i social neixen les principals campanyes promogudes, amb caràcter universal o nacional, per l'Apostolat de Ramière.

30 Acte que fou aprovat per decret de la S.C. de Rites del 22 d'abril de 1875.

Pel que fa a la segona obra esmentada, *Les esperances de l'Église*, pretenia presentar al gran públic les lleis i la finalitat de la història, tenint en compte l'impacte que la secularització política i social de la Revolució francesa havia tingut en la consciència cristiana. Ja al capítol quart de la segona part de *L'Apostolat de la Prière* Ramière havia analitzat les esperances de l'Església del seu temps, els temors i com aquests temors, per la misericòrdia divina, es canvien en esperances. El motiu d'optimisme sobrenatural més immediat, per a Ramière, era la definició dogmàtica de la Immaculada Concepció de Maria pel beat Pius IX el 8 de desembre de 1854, mitjançant la butlla *Ineffabilis Deus*, on el Sant Pare es prometia que aquesta declaració era un signe que arribarà un triomf de l'Església, de mode que «ac fiat unum ovile, et unus pastor».

El P. Ramière posa el fonament de les esperances de l'Església en tres tipus de lleis o raons, dedicant-hi, a cada una respectivament, una part de *Les esperances de l'Église*. En primer lloc les lleis de la Providència, la principal de les quals és la glorificació de Déu mateix. En segon lloc, les tendències socials, incloent-hi les tendències a l'Església. I, en tercer i darrer lloc, les mateixes promeses de Déu, segons es mostren a la Revelació, ja sigui a l'Antic, com al Nou Testament i també en algunes revelacions privades, com les de Santa Hildegarda, Santa Gertrudis i, en particular, del Sagrat Cor de Jesús a Santa Margarida Maria Alacoque. En aquesta ultima part també s'hi enclouen les promeses vinculades a la definició dogmàtica de la Immaculada Concepció i el paper mediador i maternal de Maria envers la humanitat.

Tant la raó metafísica com la teològica afirmen la glòria de Déu com a fi de tot allò creat. Per tant, seria contrari a l'amor diví que el Fill Unigènit, per qui tot ha estat creat, no fos glorificat en la creació, en la seva existència històrica, pel conjunt dels pobles. Les idees modernes, en allò que tenen d'autèntic progrés, ho haurien pres de l'esquema cristià: la llibertat, la igualtat i la fraternitat dels homes només seran possibles —com confirma tràgicament una experiència ja més que secular— quan l'Evangeli de Crist presideixi la vida quotidiana dels individus i les societats arribin a formar una sola societat universal d'homes divinitzats en l'Església. Aquesta esperança és anunciada per l'Escriptura, tant en l'Antic com en el Nou Testament, i s'infereix de l'acció harmònica de la Providència, que manté en tot la

proporció justa. D'aquesta manera, la vida, la mort i la resurrecció de Crist mostren un paral·lelisme o una identificació amb l'existència del poble d'Israel, i encara ho mostraran més amb el nou i definitiu Poble de Déu. Els deixebles no són menys que el seu Mestre pel que fa a la negació i la mort, ni tampoc pel que fa a l'afirmació i la glorificació després de la resurrecció del Salvador.

La connexió entre les dues obres esmentades, a partir dels textos mateixos de Ramière, fou recordada per Jaume Bofill, il·lustre catedràtic de metafísica de la Universitat de Barcelona:

> «*Las esperanzas de Iglesia* es una obra rigurosamente complementaria de *El Apostolado la Oración*. Dice el P. Ramière en su introducción a la primera: "en una obra titulada *El Apostolado de la Oración* hemos indicado ya el medio más universal y eficaz de realizar las esperanzas de la Iglesia y de acelerar la salud del mundo. Remitimos a este opúsculo a aquellos de nuestros lectores impacientes de conocer en concreto lo que tienen que hacer para cooperar, en la medida de su poder, a esta magna empresa... *Estas dos obras se complementan mutuamente: una indica el objetivo a que podemos aspirar; la otra traza el camino que debe conducirnos a él; el segundo dirige la acción: el primero estimula nuestro valor*. ¿Cuál de ambos resultados es de mayor importancia? No sabríamos decirlo. Sin duda la oración es un gran deber, demasiado olvidado en nuestro siglo; pero la esperanza es un gran deber también, y dudamos que se cumpla mejor hoy de lo que se cumple la plegaria. Si esta es el principio de todas las gracias, la esperanza en el móvil de la plegaria misma. Un soldado sin esperanza es un soldado desalentado: mas entonces, ¿de qué le servirán las armas por poderosas que sean?»

I Bofill continua exposant allò que és essencial en l'associació de l'Apostolat de la Pregària:

> «Quien reflexione sobre el pensamiento e intentos del P. Ramière, echará de ver que la naturaleza de dicha asociación no sería adecuadamente entendida si uno se limitara a considerarla como una asociación dedicada a la oración; o a fomentar el espíritu de oración; o, incluso una forma de oración: la que se realiza en unión expresa al Corazón de Cristo, fuente de la caridad y en cuya devoción se concentra "la religión entera". Quien aquí se detuviere, en efecto, olvidará en

> efecto lo que el propio P. Ramière acaba de llamar *los móviles de la plegaria misma*. Ahora bien, este móvil es un móvil apostólico desde la primera iniciación del Apostolado por el P. Gautrelet; ya que este propuso a sus discípulos suplir por la oración un trabajo misional que no les era materialmente posible. Pero la finalidad última de todo apostolado y «misión» de la Iglesia es el Reino universal de Cristo en el mundo, como anticipo de su Reino en el cielo.» [31]

Les paraules precises de Bofill, escrites pocs anys abans de l'inici del Concili Vaticà II, posen en relleu la intenció genuïna del P. Ramière respecte de la missió de l'Apostolat de la Pregària, en donar-li com a lema el nucli mateix de la seva oració, com ja hem avançat: ADVENIAT REGNUM TUUM. Cal aclarir, en primer lloc, que aquest Regne és universal pel que fa al destí i a l'abast, i que no hi ha res que li sigui aliè; en segon lloc, que, en ser un Regne sobrenatural, informa tot allò que és natural; en tercer lloc, que es constitueix com a fi absolut i propi de l'Església, amb vista a restaurar totes les coses en Crist; en quart lloc, que la seva vida és la gràcia que brolla de l'Esperit; en cinquè lloc, que tendeix a establir-se com a Regne d'amor, pau i justícia; en sisè lloc, que el mitjà que s'hi ordena ha de ser lògicament sobrenatural, i aquest mitjà és la pregària d'unió amb el Cor de Crist; i, en setè lloc, que, com s'ha exposat, no lleva res a l'ordre natural, sinó ben al contrari, perquè se serveix dels mitjans naturals en la proporció deguda. És obvi, en aquest sentit, que l'acció política i social no solament no se'n ressenten, sinó que, essent tan importants com ho és el bé humà mateix, reben de l'orientació sobrenatural una empenta més gran quan s'ordenen, sense confusions però també sense escissions, al Regne de Crist i, per tant, a una ordenació social cristiana efectiva en la qual la persona sigui mesurada per la seva regla, és a dir, per Déu. Històricament, la realització intrahistòrica del Regne havia estat invocada com una esperança messiànica que calia dur a terme per mitjans humans i contra l'Església «oficial» o jeràrquica, és a dir, contra Roma. Més endavant, aquesta esperança intrahistòrica se secularitzà en diverses ideologies materialistes o idealistes, d'afirmació de l'home carnal o desencarnat, però sempre sense Crist: al capdavall, el Regne de l'Anticrist. En canvi, l'esperança que sostè Ramière, en línia amb una llarga tradició de l'Església des dels temps apostòlics, és l'adveniment d'un període de la història en què Jesucrist serà reconegut per tots els pobles. En acceptar-lo voluntàriament,

31 «Las esperanzas de la Iglesia», *Cristiandad* 335 (1959) p. 135. Les cursives són de l'autor.

els pobles gaudiran de la pau i de la santificació que aquesta acceptació comporta, amb un abast no solament religiós, sinó també polític i social.

La preocupació per fonamentar una investigació cristiana de la realitat històrica i, alhora, per oferir raons per a l'esperança portà Ramière a impartir, durant el curs 1862-1863, un seminari titulat *Le Régne de Jésus-Christ dans l'Histoire. Cours de Théologie de l'Histoire*. Cal tenir en compte, a més, que era professor en una casa de formació de la Companyia de Jesús destinada a joves jesuïtes que més endavant havien d'assumir tasques i missions molt diverses, en un món socialment dividit i en conflicte que, pel que fa als seus fonaments, ja era essencialment antropocèntric o, més ben dit, antiteístic.[32]

L'estudi consta d'una introducció o lliçó preliminar en què planteja la necessitat de donar una resposta raonada a la realitat històrica, a partir dels fets —conseqüència de la llibertat humana— i de la seva unitat de sentit, fruit de la causalitat eficient i final de Déu. És a la historia de l'Església on s'hi explica la història de la humanitat. Per copsar-la, cal deixar-se il·luminar per la Paraula divina a fi de comprendre plenament els fets humans, és a dir, la realitat de la història, que, com ho acrediten la realitat mateixa i sant Pau, només es pot entendre des de Crist. Setze lliçons desenvolupen la dinàmica social i les interpretacions de la història. Pel que fa a la dinàmica, i deixant de banda tot maniqueisme, Ramière presenta els agents històrics: Déu, Crist, la persona humana, l'home en societat, l'Església, Satanàs i la ciutat terrena, així com les concrecions que cadascun pot assumir i que informen la realitat política i social. Per a Ramière, la història té un valor essencial en la formació política i en l'adquisició d'un ensenyament moral i teològic. Examina, a més a més, les interpretacions que s'han ofert de la història i distingeix entre una interpretació falsa i una de veritable. En la primera, recull, tot acceptant-les o rebutjant-les, diverses formulacions modernes que responen a intents de secularitzar l'existència humana. L'ordre d'exposició va de les formulacions més radicals i absurdes a les menys extremes. Maquiavel, Bacon, Vico, Pascal, Perrault, Bonnet, Herder, Kant, Lessing, Condorcet, Constant, Saint-Simon, Leroux, Fourier, Buchez, Ballanche, Chateaubriand, Schlegel, Schelling,

32 Es tracta d'una impressió litogràfica duta a terme a Vals-près-le-Puy, amb una extensió de 174 folis. El text francès i la traducció castellana consten en el treball doctoral del prof. Evaristo Palomar Maldonado, *El pensamiento político de Henri Ramière*, pro manuscripto, annex II. En castellà la obra ha estat editada per Editorial Tradere el 2009 amb el títol: *El reino de Jesucristo en la historia. Curso de Teología de la Historia.*

Fichte, Hegel, Vacherot, Cousin, Comte i Reynaud desfilen davant nostre. Pel que fa a la veritable filosofia de la història, s'atura en sant Agustí i Bossuet. Especialment crític amb el segon, exposa la genialitat del bisbe d'Hipona i mira de desenvolupar-ne el pensament, donant a la Ciutat de Déu el seu nom propi, que és el de Regne de Crist, i mostrant-ne la relació amb els homes, no solament des de l'aspecte personal, sinó també des de les relacions socials que constitueixen els pobles, amb vista a la consumació en la història. Finalment, després d'exposar en una síntesi magnífica la veritable filosofia de la història i d'afirmar-la com a veritable teoria del progrés, en la darrera lliçó n'examina les relacions amb el conjunt del saber humà i en posa en relleu la importància i fins i tot la primacia. L'obra, que fonamenta la teologia de la història com a ciència, fonamenta també la ciència mateixa de la història, a la qual Ramière, seguint sant Pau, atorga unitat i tota la seva dimensió veritable. En aquesta dinàmica històrica, hom comprèn l'essència del Regne de Déu com a societat d'ànimes unides al Verb encarnat, que Ramière presenta en acabar la tercera lliçó de *Le Régne de Jésus-Christ dans l'Histoire. Cours de Théologie de l'Histoire*:

> «El regne de Jesucrist, tal és en efecte l'expressió que millor sintetitza el pla diví i que millor expressa aquesta restauració i recapitulació universal que sant Pau ens mostra com a terme de tots els designis de Déu (Ef. 1, 10). El regne de Jesucrist és la societat d'ànimes unides al Verb encarnat i associades per ell a la Trinitat divina, rebent d'ell la llum, la força, l'amor i la vida de Déu; comunicant-se mútuament aquesta llum, força, amor i vida per mitjà del seu intermediari; glorificant Déu Pare, i esperant la consumació de la glòria amb què Déu Pare l'ha coronat. Aquest regne és la fi única i completa de totes les obres del poder de Déu i de tots els esdeveniments dirigits per la Providència».[33]

Al començament de la dècada de 1870, el P. Ramière es dedicà, entre altres ocupacions, a redactar una nova obra destinada a completar la doctrina exposada en la tercera part de *Les esperances de l'Église*, que ja havia tingut una segona edició, precedida, el 1867, d'una carta laudatòria de la Secretaria vaticana signada

33 Vegeu a traducció castellana de l'original, citada en la nota precedent, op. cit., p. 60; la traducció catalana és nostra.

per Mercurelli. Es tracta de *Le triomphe de Jésus-Christ et de son Église sur la terre annoncé par les Saintes Écritures et preparé par les événemenys présents*. [34]

Per a Ramière, els esdeveniments que s'havien produït —com és ara la caiguda o, potser millor, el lliurament de Roma era el més impressionant— revelaven la puixança de la Revolució i la desorganització dels catòlics o, pitjor encara, el seu desinterès per les qüestions socials. Així ho reflecteix en la lliçó preliminar de l'obra: «aquesta inèrcia dels cristians respecte dels interessos socials de l'Església és, sense comparació, un dels perills més seriosos del temps present».[35]

D'aquesta manera, Ramière es proposava oferir una explicació més rigorosa del fonament essencial de l'esperança, la Revelació, i, sobre aquesta base, desvetllar la consciència catòlica i orientar-la cap a una presència pública, tot posant en relleu el caràcter sobrenatural de la batalla de les idees i de les accions.

L'obra consta d'una introducció i dotze capítols, el darrer dels quals fa alhora de conclusió, i s'acompanya d'un apèndix sobre el mil·lenarisme. Cadascun dels capítols desenvolupa un text profètic de l'Escriptura. S'obre amb la Carta als Romans i, després d'examinar l'Antic Testament —principalment Ezequiel, Isaïes i Daniel—, analitza extensament l'Apocalipsi i les paraules de Crist mateix. Segueix de prop Lacunza, de qui s'aparta en qüestions puntuals i pels problemes que suscita el seu fervor judaic excessiu. Tot i això, Ramière no deixa d'afirmar que, si la Companyia de Jesús no hagués estat extingida quan Lacunza publicà la seva obra, aquesta, amb algunes correccions, no hauria estat objecte de la condemna de la Congregació Romana: *La venida del Mesías en gloria y majestad*.[36]

34 A l'Arxiu de Tolosa es conserven, amb les signatures ERTm 266, 267 i 268, tres redaccions d'aquesta obra, la darrera acompanyada d'un apèndix sobre el mil·lenarisme. En castellà, amb el títol *El triunfo de Jesucristo y de su Iglesia en la tierra, anunciado en las Sagradas Escrituras y preparado por los acontecimientos presentes*, ha estat editada per fascicles a *Litteras* per Instituto San José de Humanidades. Sommervogel no la recull en la relació bibliogràfica sobre Ramière: *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles-Paris, 1895, vol. 6, col. 1416-1432. Sobre la relació amb *Les esperances de l'Église* Ramière hi escriu a *Le triomphe de Jésus-Christ*: «En el nostre llibre intitulat *Les esperances de l'Église* examinem ja en tots els seus aspectes la present qüestió. Deduïm la certesa del triomf de l'Església, no només de les promeses de Déu, sinó també de l'estudi de les lleis de la providència i de la consideració de les tendències socials. L'extensió de la demostració li ha pogut potser restar força; perquè per poder donar un desenvolupament suficient a totes les proves principals, ens hem hagut de reduir a l'estricte de la prova determinant, això és, la que s'obté de la revelació» [prenem la cita de la edició castellana de la introducció de Ramière a *Le triomphe de Jésus-Christ* a *Litteras* 84 (2024), p 8; la traducció catalana és nostra].

35 La cita és de la edició castellana de la introducció de Ramière a *Le triomphe de Jésus-Christ* a *Litteras*, op. cit., p 8; la traducció catalana és nostra.

36 Cf. ibíd., a*pèndix*, quadern 1, p. 4 i s.

La finalitat i el contingut del manuscrit no devien agradar gaire a la Cúria General de la Companyia de Jesús, perquè Ramière mai no va rebre el *licet*. De fet, un dels suports més sòlids de la seva argumentació sobre el futur Regne de Crist i la pau de les nacions era l'aprovació, per la Cúria Romana, dels escrits de Lluís M. Grignion de Montfort i la defensa que en féu, com a advocat de la causa, Monsenyor Mercurelli, aleshores secretari de Pius IX.[37] Si Roma havia condemnat Lacunza, allò que Ramière cercava no era tan sols el *licet* de la Cúria de la Companyia, sinó també l'aprovació de les congregacions romanes. Davant la Companyia, intentà suavitzar la seva posició sense cedir en allò substancial; aquest és el motiu de les diverses redaccions que avui conservem i fins i tot de les més de cent correccions que reflecteix el manuscrit transcrit en l'estudi que seguim. [38] Tanmateix, no aconseguí l'aprovació. Dudon recull en el seu escrit les consultes que Ramière va fer i les recomanacions que rebé. Allunyat de tot «malminorisme», guardà al cor una esperança volguda i encoratjadora de la fe cristiana, «que ell creia garantida per l'Escriptura i més digna de Déu». [39]

4. A tall de conclusió: una esperança sostinguda i pregada

El cardenal Karol Wojtyla a *Signe de contradicció*, que recollia les meditacions ofertes per l'arquebisbe de Cracòvia a la Cúria Roman la Quaresma de 1976, es referia a què, a partir de la presa de consciència conciliar, ens trobem davant d'una nova escatologia, som ja a la «plenitud dels temps». [40] El repàs del magisteri contemporani —des de *Magnifica humanitas fins* als documents del Concili Vaticà II— i l'aproximació al pensament del P. Henri Ramière palesen que, sobre la base de la revelació plena de l'amor de Crist, la fe i l'esperança de l'Església afirmen la regeneració esperada de la societat humana mitjançant l'acolliment de la gràcia. Aquesta gràcia redimeix la humanitat i, per això mateix, la sobrenaturalitza o divinitza. La regeneració esperada, prèvia al judici universal i a la consumació definitiva en la glòria eterna, ha de començar ja en aquesta terra i en la història, i ha

37 Cf. ibíd., p. 7 i s. En sant Lluís Maria trobem una afirmació clara del paper eminent de la Verge Maria en el pla de la salvació i de la seva maternitat espiritual universal, segons el designi de la Santíssima Trinitat.
38 Cf. PALOMAR MALDONADO, Evaristo, treball doctoral *El pensamiento político de Henri Ramière*, pro manuscripto, Annex III.
39 Cf. l'obra col·lectiva *Le Père Henri Ramière*, Toulouse, 1934, pp. 309-310.
40 Cf. *Signo de contradicción.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, p. 33, 196-197.

d'afectar i transformar la multiplicitat de les relacions polítiques, socials, jurídiques, econòmiques i culturals d'ordre natural, que pertanyen a l'ordre de la creació volgut per Déu. En aquest procés històric, l'Església ha de conservar, naturalment, la seva llibertat davant la concreció de la comunitat política, l'Estat, per poder anunciar sense condicions ni limitacions a tots els pobles la sobirania universal de Crist.

Una praxi cristiana que cooperi en la redempció del món ha de seguir resoludament l'esperança teologal del compliment de la promesa continguda en el Cor de Jesús: l'amor diví que basteix la Ciutat de Déu i del qual brollen la vida sobrenatural i tota restauració social. Podem observar que la devoció al Cor de Jesús, l'afirmació de la seva reialesa i l'esperança en el seu triomf són tres elements inseparables.[41] L'apostolat per al Regne de Crist aquí, a la terra, com a pregustació *creixent* del Regne del cel, s'inicia i s'exerceix mitjançant la pregària, que ens uneix al caliu i als anhels del Cor mateix de Crist, en comunió fraterna i afectiva amb tots els membres del seu Cos Místic i, en particular, amb la Mare de l'Església i Mare de Déu, la Benaurada Verge Maria. El Regne de Crist, meta de la història humana, Déu la vol establir en primer lloc en cada persona.[42] La missió de l'Apostolat de la Pregària, que és l'Apostolat del Cor de Jesús i de l'Esperança, en comunió amb el successor de Pere i amb les seves intencions, consisteix a esperonar els membres del Poble de Déu a pregar i a oferir les seves obres i sacrificis per a l'adveniment del Regne de Crist. D'una manera especial, ha d'encoratjar els laics a pregar i a oferir les seves accions, deixant espai perquè la gràcia transformi el món a partir d'ells.

Tal com recorda *Magnifica humanitas*, els desitjos i les esperances de la nostra època, la de la IA, davant la temptació de l'autoafirmació o del replegament en si mateix, s'han de posar en diàleg amb l'Evangeli. És en Jesucrist —en la seva Ciutat o Regne— on trobem la purificació necessària i el compliment ple —l'acabament— d'aquests desitjos. El Regne de Déu està cridat a realitzar-se cada vegada més en la història fins a la seva consumació, primer a la terra i finalment en la glòria de la Trinitat divina; no pas mitjançant un triomf històric de l'Església, sinó amb una victòria de Déu sobre el darrer desencadenament del mal. La salvació que Crist ens ha obtingut s'adreça a tothom, però primordialment als més pobres i senzills, 1 que

41 Cf. PETIT SULLÀ, Josep Mª, *Obras completas,* op. cit., p. 433.
42 Cf. RAMIÈRE, Henri, *El reino de Jesucristo en la historia. Curso de Teología de la Historia*, op. cit., p. 211.

també són els més nombrosos. Aquest és, naturalment, l'objecte de l'esperança de l'Església, ja que la societat actual, cada vegada més secularitzada oficialment i pràcticament, constitueix una antinòmia d'aquest Regne de Déu que l'Església espera i que orienta la seva acció. L'esperança suscita una confiança ferma en la Providència divina i un sentit d'adhesió filial i fidel a l'Església: *el sentire cum Ecclesia*. En qualsevol cas, i malgrat els retrocessos i les suplantacions revolucionàries de l'esperança cristiana, aquest Regne de Crist ja incoat dona significació i direcció a la història —la civilització de l'amor o una humanitat nova en espera de la segona vinguda de Crist— per tal de projectar la societat humana cap a un progrés efectiu i integral en què hom vegi acomplertes i satisfetes, a escala universal, les esperances de fraternitat, de llibertat veritable i de reconeixement de la dignitat de la persona humana, creada a imatge i semblança de Déu.

Esperança per al demà

JORDI CASTELLET SALA

Institut Superior de Ciències Religioses de Vic

jordi.castellet@guifi.net

Resum

Som en l'època de l'esperança. Molts són els que parlen d'aquest principi, valor, virtut o actitud. Per contra, quan més es tracta un tema, sol ser perquè se'n sent una forta mancança. Des de la producció cultural, fins a la reflexió filosòfica, teològica i pastoral es té present que hi ha un profund buit en la projecció d'un futur millor quan, per contra, la mateixa societat es nega a si mateixa el més enllà del present. Per aquesta raó, i al llarg d'aquesta exposició, es sondejaran les fonts de l'esperança en la nostra cultura, des de la sèrie de televisió «*Adolescence*» de 2025, arrelant en el filòsof marxista ateu Ernst Bloch (+1977), desplegant en el teòleg Jürgen Moltmann (+2024) i explorant les fonts bíbliques i magisterials de l'Església Catòlica, amb la butlla del papa Francesc de convocatòria del Jubileu 2025 «*Spes non confundit*», amb la intenció de mostrar que, realment, la veritable esperança no enganya ni defrauda mai. Ara bé, cal comprometre-hi tot l'ésser en tota la seva capacitat de decisió i acció.

Paraules clau: esperança, cultura, marxisme, bíblia filosofia, teologia

Abstract

We are in the era of hope. Many people talk about this principle, value, virtue or attitude. On the contrary, when a topic is discussed the most, it is usually because a strong lack of it is felt. From cultural production, to philosophical, theological and pastoral reflection, it is known that there is a deep void in the projection of a better future when, on the contrary, society itself denies itself the beyond of the present. For this reason, and throughout this exhibition, the sources of hope in our culture will be probed, from the television series «*Adolescence*» from 2025, rooted in the atheist Marxist philosopher Ernst Bloch (+1977), unfolding in the theologian Jürgen Moltmann (+2024) and exploring the biblical and magisterial sources of the Catholic Church, with the bull of Pope Francis convening the 2025 Jubilee «*Spes non confundit*», with the intention of showing that, in reality, true hope never deceives or disappoints. However, it is necessary to commit the whole being to it in all its capacity for decision and action.

Keywords: hope, culture, Marxism, Bible, philosophy, theology

1. El principi més invocat del present[1]

L'existència del demà apunta a la postulació de l'esperança, per molt que qui espera desespera. Sense demà, no hi ha esperança, semblaria ser l'adagi del nostre temps; àdhuc sense esperança tampoc no hi hauria demà. Es voldria aquí destacar aquesta darrera afirmació. Václav Havel (+2011) afirmava com aquesta «consisteix en una condició de l'esperit, una dimensió de la nostra ànima, que ens fa anar més enllà de les coses immediates, de manera que com més difícil és la situació, més profunda és l'esperança i de més força disposem.»[2]

Es tracta del somni de l'ànima desperta, perquè la creació, la imaginació, la projecció dels desigs humans o el futur depenen de l'esperança que en ells es diposita, en la capacitat de la persona a l'hora de poder realment hostatjar la realitat esperada, desitjada i projectada. A fi de comptes, en què consisteix aquesta actitud, aquest valor, aquesta virtut teologal, segons com es tingui present? Doncs en la ferma confiança d'aconseguir quelcom, amb la certesa que s'ha de realitzar, que tot pot anar i es pot disposar de la millor manera possible.

Byung-Chul Han (1959) acaba el seu assaig «L'esperit de l'esperança» dient que es tracta d'aquella actitud del qui es prepara per a un naixement, diu: «la clau fonamental de l'esperança és l'arribada al món com a naixement» i posa, només començar el seu llibre, el que sembla una ecografia d'un embaràs amb l'infant en gestació dins d'un roc enmig de la natura i que porta la dedicatòria de «l'esberlament de les pedres».[3] La imatge suggereix la profecia d'Ezequiel: «els donaré un sol cor i els infondré un esperit nou; trauré d'ells aquest cor de pedra i els en donaré un de carn» (Ez 11,10), significant una transformació total, que apel·la a la renovació interna i total de l'ésser en el sentit de la veritable humanització, pel camí d'un renaixement integral espiritual. En realitat doncs, l'esperança tracta d'una actitud que fa aflorar sentiments i decisions, que aboquen a la implicació i el compromís amb els altres, donat que acaba generant vida, optimisme, futur, temps, llum; fins i tot, esquerdant les situacions més dures i agrestes.

No tan sols no és l'últim que es perd, sinó el primer que ajuda a tirar endavant. El president Salvador Illa (1966), en el seu discurs de conferiment dels premis de *La Vanguardia* 2025 s'expressava d'aital faiçó: *«no podem perdre l'esperança, ni a Catalunya ni a Europa»*,

1 En aquest estudi es va basar la comunicació presentada al XXX Col·loqui de Vic 2025 sobre «El demà», que va comportar la reducció del text aquí present per a poder-ne publicar un extracte via Institut d'Estudis Catalans, Secció de Filosofia. Igualment, aquesta proposta va obtenir el seu ressò en un article periodístic publicat simultàniament a setmanaris comarcals i digitals, com ara entre altres: CASTELLET I SALA, Jordi, «L'esperança, més forta que la por» *El 9Nou d'Osona i Ripollès* [Vic; Barcelona] 4489 (10/10/2025) p. 26 = *Íbid., El Periòdic d'Andorra* [Andorra la Vella] (3/10/2025) [consulta en línia] < https://elperiodic.ad/opinion/lesperanca-mes-forta-que-la-por/>

2 HAVEL, Václav, *Sea breve, por favor: pensamientos y recuerdos. Entrevista con Karel Hvízd'ala.* Barcelona: Galaxia Gutemberg 2008, 179.

3 HAN, Byung-Chul, *L'esperit de l'esperança. Contra la societat de la por.* Barcelona: Herder 2024, 5 i 140.

assenyalant sobretot les situacions que afecten el món present, siguin de guerra, desordre, crisi, radicalització social, desigualtat, injustícia política o de crueltat relacional. L'esperança, malgrat tota desesperança (Rm 4,18), continua essent més forta que no pas la por, de la mateixa manera que els núvols més foscos provoquen les pluges més profitoses. Sostenia Illa:

> És l'hora que tots i totes els qui creiem en la democràcia i en les seves institucions, en el diàleg i la cooperació internacionals, en la pau, en els valors humans, en la política noble, en Europa, en la cultura i en la ciència, demostrem que som majoria. Estic convençut que ho som.
> Els discursos d'odi, la política de la intimidació i de l'amenaça, l'ús de la força i de la violència, persegueixen que la resta de ciutadans abaixem els braços i renunciem.
> Busquen que perdem l'esperança. Però no ho farem pas.
> Quan el món viu un procés de canvis profunds, entre l'esperança o la por, Catalunya tria esperança. L'esperança és el sentiment que ens condueix a l'acció per a millorar les coses.

Es mirarà aquí de recórrer els fonaments de l'esperança com a real possibilitat de fonamentar el demà amb una mínima alegria, continuant amb els textos bíblics i magisterials. Amb l'esperança com a estat d'ànim, més que una realitat, hom té la impressió que res no és impossible. Precisament un dels darrers documents del papa Francesc (+2025) fou dedicat a l'esperança, «*Spes non confundit*» (*SNC*) la butlla de convocatòria del jubileu ordinari d'aquell mateix any, que s'inicia mencionant aquella virtut teologal. En aquest cas, es tracta de la virtut teologal, la que parteix de l'actitud antropològica fonamental de confiança suara esmentada per elevar-la a la dimensió de l'experiència i la realitat de la salvació. És a dir, que des del punt de vista cristià i creient, qui té i viu en l'esperança, ja participa anticipadament de la vida divina i eterna que, a més, li serà atorgada en la plenitud escatològica; és a dir, en l'àmbit de la resurrecció.[4] Doncs citant l'apòstol Pau als Romans, justament en el capítol que parla de la salvació, tan debatut amb Luter per altra banda, sostenia el papa Francesc:

> L'esperança no pot defraudar» (Rm 5,5). Tothom espera. Al cor de tota persona hi ha l'esperança com a desig i espera del bé, fins i tot ignorant el que el demà portarà. Tot i això, la imprevisibilitat del futur fa sorgir sentiments sovint contraposats: de la confiança al temor, de la serenitat al desànim, de la certesa al dubte. Trobem amb freqüència persones desanimades, que miren el futur amb escepticisme i pessimisme, com si res no pogués oferir-los felicitat. *SNC* 1

Per contra, sense esperança, tampoc no hi ha demà. Curiosament, acostant-se

4 « Després del judici final, el mateix univers, alliberat de l'esclavitud de la corrupció, participarà de la glòria de Crist amb la inauguració dels «cels nous» i d'una «terra nova» (2Pe 3,13). S'arribarà així a la plenitud del Regne de Déu, és a dir, la realització definitiva del pla salvador de Déu d'«unir en el Crist totes les coses, tant les del cel com les de la terra» (Ef 1,10). Déu aleshores serà «tot en tots» (1Co 15,28), en la vida eterna» *Comp.* 216. BENET XVI, *Compendi del CEC*. Barcelona: Coeditors 2006, 278, 91.

l'acompliment del primer terç del segle XXI, quan semblaria que moltes necessitats bàsiques resten cobertes i que per tant no hi hauria d'haver tant de sofriment i angoixa pel futur, en canvi sembla que els més joves es troben en situacions no tant desesperades com desesperançades. Ho indicarien recents estudis mostrant com la felicitat, lligada a l'esperança, s'enfonsa precisament en els anys de joventut, quan les persones de 20 i 30 anys són més infeliços que no pas els de 40, 50 o més. Es tracta amb tota seguretat d'un abandó de les pràctiques fomentadores d'esperança. Cita l'article de *La Vanguardia* retratant aquest malestar que:

> Les dades manejades per la Societat Espanyola de Metges Generals i de Família (SEMG) són demolidores: a Espanya, més del 60% dels joves diuen haver experimentat ansietat o símptomes depressius; un 55% ha pensat en el suïcidi; un 43% dels menors de 24 anys tenen problemes per dormir amb freqüència; més d'una quarta part dels menors de 29 se senten sols.[5]

Però no n'hi ha prou en descriure la situació sinó que de sobte sobrevé la pregunta del perquè d'aital situació. En aquest àmbit, Eduard Vieta (1963), cap de psiquiatria i psicologia de l'Hospital Clínic de Barcelona, explica que, a més de les causes físiques i contextuals, com poden ser les diverses crisis socials, econòmiques i polítiques que, en definitiva afecten tothom, les noves generacions s'identifiquen per una excessiva sobreprotecció rebuda, que els impedeix posar-se les preguntes fonamentals, del com, del quan, del més enllà, de quina manera, del sentit en definitiva. No ha d'estranyar que sigui a partir d'aquestes qüestions sobre els fonaments de l'existència que Ernst Bloch engegui el seu plantejament sobre el principi esperança, ja passada la segona gran guerra, tan sols a finals dels anys 1950, en un context molt distint, materialment i mundial, diferent del contemporani, però en canvi amb semblants qüestions de fons, preguntes principals de tot plantejament vital:

> Qui som? D'on venim? On anem? Què esperem? Què ens espera?
> Molts se senten confusos tan sols. El terra tremola i no saben per què ni de què. Aquesta resumeix llur situació d'angoixa i, si es torna més determinada, arriba la por.[6]

Cal traslladar doncs les qüestions fonamentals al present, en el que les generacions Zeta (1996-2012) i Mil·lenial (1981-1996), «han desenvolupat una baixa tolerància a la

5 RIUS, Mayte, «Adiós a la curva de la felicidad: ya no toca fondo en los 50, sino en la juventud» *La Vanguardia* [Barcelona] 28/08/2025 [consulta en línia 28/08/2025]
<https://www.lavanguardia.com/vivo/20250828/11005161/adios-curva-felicidad-toca-fondo-50-juventud.html>

6 BLOCH, Ernst, *El principio esperanza.* 3 vols. (Estructuras y procesos) Madrid: Trotta 2007, I: 25.

frustració, aspecte rellevant per explicar el seu malestar emocional», conclou Vieta.[7] Consideri's aquí la cesura imposada de nul accés a les matèries humanístiques, la filosofia, la teologia, la literatura, les arts, que separa els més joves de l'aprenentatge de la capacitat de raonar d'una forma ordenada i més profunda, anant més enllà de la simple superfície de l'evidència, del rumor i de les influències subtils de les xarxes socials, sovint tòxiques i degeneratives per a la formació de la personalitat.

2. «*Adolescence*» com a mostra

Com a paràbola de la desesperança, resulta recomanable la sèrie de quatre capítols d'hora «*Adolescence*» (Ph. Barantini, 2025), on sobresurt la descripció de les noves situacions dels més joves, davant del perill de la radicalització en la seva addicció a les xarxes socials més tòxiques i de l'abandonament dels pares; vegi's aquí la delegació en l'escola de l'educació en els valors més fonamentals i bàsics, fins arribar a la dimissió del deure educador. El preadolescent fatalment protagonista es passa llargues hores sol davant l'ordinador, fins a altes hores de la nit, empassant-se missatges tòxics i devastadors que, viscuts en la seva realitat, el conduiran a la ruïna humana més absoluta, tant d'ell com del seu entorn.

Crida l'atenció que, al llarg de tot el desenvolupament de la història, ningú no toca el noi: ni els pares, ni la psicòloga, ni els mestres, ni que sigui una carícia a les espatlles, un petó o una empenta de reconeixement personal. Les relacions socials resten tallants, formals, correctes, però gens càlides. La classe a l'institut consisteix en mirar un vídeo, sense real comunicació dels professors. Els alumnes tan sols són escridassats, amenaçats i castigats recordant l'argument de «*The Wall*» de Pink Floyd (A.Parker, 1982), que cal allunyar els més joves d'una educació realment tòxica: «*We don't need more education*»; almenys aquell tipus de real contraeducació. Tant, que els investigadors se'n fan creus i canvien llurs pautes de relació personals. D'aquest caldo de cultiu en brollaran les postures i actuacions més perverses, destrossant la vida de víctimes, victimaris i llurs famílies. La conclusió la fornirà el pare de la criatura absent i tancada a la presó; desfogant-se a la seva habitació, somica una vegada i una altra: «ho hauríem d'haver fet millor!»

Podria molt ben ser aquesta una actualització contemporània de la paràbola del ric i Llàtzer (Lc 16,19-31), referent a la desídia envers el pròxim que demana atenció, afecte, respecte o reconeixement; deixadesa educativa tant i més cridanera en quant prové dels més

7 RIUS, «Adiós a la curva de la felicidad».

pròxims. Al mateix temps, aquesta tàcita demanda continua provenint àdhuc dels més joves, dels que se senten abandonats, sense cap mena d'assistència per part d'aquells que els l'haurien de prestar: deixadesa de funcions, abandonament de pautes educatives, negació de cap horitzó sobrenatural i de sentit, perquè tampoc no hi ha cap referència als valors absoluts provinents de la revelació, la fe, la pietat o la religió. Tot és perquè ha de ser, perquè està manat, perquè és bo que sigui així, però els joves es troben més abandonats que mai, sobretot en el seu esperit més profund i íntim. Com podria haver dit Ivan de «Els germans Karamàzov» (Dostoievski, 1880): en una societat sense Déu, tot és possible, perquè tot està permès. Quan Bloch efectuï el seu plantejament sobre el principi esperança, Moltmann el reconeixerà com una real herència de la pràctica religiosa, perquè «allí on hi ha esperança, hi ha religió.»[8]

Els fruits arriben doncs en l'època de la modernitat líquida, tal i com en parlava Zygmunt Bauman (+2017),[9] en què res no s'aguanta per si mateix, on tot canvia i flueix, quan ja no hi ha certeses inamovibles, sinó que cal deixar-se portar en la vida i navegar al llarg del riu del temps i dels esdeveniments. Encara Byung-Chul Han, ara ja des de la «Societat del cansament» del 2015, indicava com abundaven les patologies sorprenents de la modernitat, sobretot pel que toca a la psique i el comportament dels més joves, com ara la depressió, el trastorn per dèficit d'atenció amb hiperactivitat, el trastorn límit de la personalitat o la síndrome de desgast ocupacional, que acaben de definir el panorama psicològic d'aquests inicis de segle.[10] En aquesta anàlisi coincideix Agustí Borrell (1959), quan cita alhora Francesc Torralba (1967) a l'hora d'extreure conclusions sobre la manera de viure contemporània i llurs conseqüències en la vida de les persones particulars. Diu Torralba que «el que caracteritza la nostra època és la incertesa [...] Perquè el fet de no saber a què atenir-se genera desassossec en tots els ordres de la vida, especialment en el laboral i afectiu, però també en el social i en el polític»[11] i acaba derivant, conclou Borrell, en falta d'estabilitat emocional, social i econòmica.[12]

8 MOLTMANN, Jürgen, *Theólogie de l'espérance* (*Cogitatio Fidei* 50) París: Cerf-Mame 1973, 368.
9 BAUMAN, Zygmunt, *Temps líquids. Viure en una època d'incertesa*. Barcelona: Viena 2007.
10 HAN, Byung-Chul, *La societat del cansament.* Barcelona: Herder 2015.
11 TORRALBA, Francesc, *Món volàtil. Com sobreviure en un món incert i inestable.* Barcelona: Columna 2018, 21.24.
12 BORRELL, Agustí, «La pau és a l'interior. Serenitat i mística en santa Teresa de Jesús i en sant Joan de la Creu» *QdVC* 281 (2025) 46-57.

3. Ernst Bloch i el seu principi esperança

Des del seu ateisme marxista i militant dissident, Bloch basteix la «catedral laica de l'esperança» com l'anomena P.Laín Entralgo (+2001), «encara que massa laica i endolada.» Fins a quin punt no es tracta d'una traducció atea del cristianisme, com semblantment creu Moltmann! En el seu *Das Prinzip Hoffnung* (1954-59), Bloch defensa un millor futur per a l'ésser humà en un món transformat; quelcom que s'hauria de poder abastar mitjançant l'aplicació del comunisme i del socialisme, diu:[13]

> El marxisme no és un idealisme cap endavant, com seria la religió, sinó un materialisme cap endavant, plenitud del materialisme, sense un cel desencantat que hagués de ser traslladat a la terra.[14]

A diferència del dramatisme de Heidegger (+1976),[15] per a qui l'humà no és res més que un *Sein zum Töde* carregat d'*Angst*, Bloch sosté que l'important consisteix en aprendre a esperar; es tracta de tot un projecte educatiu i existencial que cadascú ha d'emprendre al llarg de l'existència. Bloch es nega a la resignació de la negativitat d'un món sense futur, només perquè prescindeixi de l'escatologia cristiana. Somia amb un món digne on es pugui viure, càlid, que esdevingui una llar veritable, on s'extingeixi la fam. Per a tal propòsit, convé que la humanitat mostri el millor de si mateixa, tot i que ha acabat la Segona Gran Guerra, mentre els excessos del comunisme pràctic es comencen a besllumar, com ara succeí amb la Revolució d'Hongria del 1956, coetània de *Das Prinzip Hoffnung*.

Tampoc no s'enganya, perquè per molt que les necessitats bàsiques restin cobertes i bona quantitat de mals es puguin erradicar, encara restaria la mort com a final absurd amb el que topa cada ésser humà. El filòsof de l'esperança, més que no pas laica secularitzada, havia conegut la mort de ben a prop, a qui anomena com «la destral del no-res»; aquesta se li havia endut la seva primera esposa a l'edat de vint-i-quatre anys. Escriu a propòsit Bloch:

> La desesperança és en sí, tant en sentit temporal com objectiu, insostenible i insuportable.[16]
>
> L'esperança ofega l'angoixa. Cap anàlisi existencial [...] podrà mai descobrir l'esperança com una decisió anticipada de la mort. Al contrari, l'esperança es troba projectada vers el punt de la mort com vers un punt de llum i de vida, com un punt que no representa la darrera paraula per a la frustració. Per aquesta raó du en sí sempre un contingut intencional; és a dir, que hi ha encara salvació en l'horitzó. «Allí on alena el perill, allí creix igualment la salvació», segons un vers de Hölderlin.[17]

13 BLOCH, *El principio esperanza*. I: 213-214.
14 *Íbid.,* I: 316.
15 *Íbid.,* I: 143.
16 *Íbid.,* I: 27.
17 *Íbid.,* I: 146.

En realitat, l'intent de Bloch deriva d'aquell propi de Nietzsche (+1900), en el sentit de voler construir una metafísica sense confessionalitat, sense déu, però alhora amb una esperança i moral possibles. Es tracta d'intentar dibuixar un món el màxim d'humanitzat, però circumscrit al que hom veu i experimenta, alhora que llançat vers el futur; un esdevenir que ha de restar penjat del precipici de l'esperança blochiana. Des del seu ateisme practicant i militant, el descriptor de l'esperança cerca ansiosament una manera d'eludir la mort sense comptar amb el fet religiós, tot i que les referències cristianes, talment Nietzsche, esdevenen constants en la seva obra; per molt que Bloch fos jueu de naixement.

Ell mateix recomana llegir la Bíblia amb els ulls del Manifest comunista de Marx (+1883), per a poder comprendre el món amb esperança, per molt que ell mateix no aboni la fe. Alhora afirma que Jesús de Natzaret era «algú que actua com a bo, quelcom que encara no havia succeït»[18] fins aleshores. La solució doncs, no pot venir de dalt, com del cel; no hi pot haver un do sobrenatural, com el de la fe o la mateixa esperança. Cal trobar aquí mateix, en la present existència, una forma d'afirmar la vida davant la mort, amb l'ajut d'una esperança completament intraterrenal. Bloch la troba a la seva manera, dirà: en el somriure d'un infant, l'alegria d'ajudar un necessitat, les arts, la música, l'entrada d'un vaixell al port, fins i tot en l'herència de l'esperança continguda en les més diverses religions.[19] Reservem aquesta comprovació de l'esperança realitzada i comparem-la amb aquella que pronunciarà el text de la butlla *Spes non confundit* del 2024, perquè s'hi trobaran específiques semblances.

Bloch pretén arrancar de la vida el millor que aquesta pugui donar per tal de poder abastar l'experiència d'una vida plena. Per aquest motiu, projecta el principi de l'esperança; sense, se li apareix el no-res i el sense sentit. Qualsevol experiència serà per a ell un motiu de goig i de sentit positiu. Fins i tot, davant la mort personal, havent-li preguntat en el seu llit mortuori com l'afrontaria, respongué que «encara li restava aquesta experiència», com intuint la llum al final del túnel. Alhora, va fer escriure el seu epitafi que «pensar és transcendir», en el cementiri de Tubinga on és enterrat.

En realitat, es pot dir que el valent assaig de Bloch consisteix en un intent voluntariós de viure amb dignitat davant la realitat, assumint la veritable condició humana; restant dempeus al llarg de la vida fins atènyer el seu final, sempre esperançat, amb el convenciment intern que aquesta mateixa esperança se sostingui, perquè es fonamenta en si mateixa; que val la pena de ser viscuda, en definitiva.

18 *Íbid.,* I: 96.

19 FRAIJÓ, Manuel, *Fragmentos de esperanza.* Madrid: Verbo Divino 1992, 130.

4. La resposta de Jürgen Moltmann

La proposta d'Ernst Bloch s'ha de veure com una recerca voluntarista del sentit en un món sense sentit, precisament perquè qualsevol intent acaba topant amb la mort com la destrucció de qualsevol anhel humà. No obstant, viure amb esperança és el que pot provocar una vida amb sentit intramundà, que al final potser és el que compta.

Una de les propostes més recents i populars del posthumanisme, com pot ser la de Yuval N. Harari (1976) en 2016, ja postulava l'extinció de la fam, les malalties i la guerra per obra de la simple voluntat humana, com si digués que allò que la humanitat es proposa, ho pot dur a terme, si així ho desitja.[20] No obstant, des de la publicació de l'obra, on afirmava la presumpció que l'humà podia atènyer la divinitat en forma d'eternitat, harmonia i perennitat, en canvi ja s'han patit les guerres d'Ucrània i Gaza; la fam provocada en aquella regió pels correligionaris de Harari, així com els confinaments de la pandèmia de la covid19. En realitat, hi ha una distància molt difícil de salvar entre el poder i el voler, segurament perquè per molt nobles que siguin uns ideals, no tothom els comparteix, començant pels poderosos, que semblen mantenir d'altres interessos no tan altruistes ni filantròpics.

Per contra, s'ha de reconèixer que la proposta esperança d'Ernst Bloch es dirigeix als virtuosos, als herois, fins i tot es podria dir als sobrehumans de Nietzsche, que comptin amb el triomf de la pròpia voluntat sobirana. No obstant, la majoria de la humanitat, per no dir quasi la totalitat, es troba en un terme mig o, si més no, penúltim.[21] Jürgen Moltmann, qui per cert ens va deixar el 2024, escriu la seva *Teologia de l'esperança*, emmirallant-se intensament i crítica en Bloch, alhora que li dedica directament tot un capítol al final del primer volum. Allí comença afirmant que aquella «filosofia de l'esperança vol ser, en darrer terme, una metareligió; és a dir una religió en herència (*PH*, 1521 = *RE* 193), fruit i resultat d'una pràctica viva i actuant. És a dir, que el pensament marxista de l'esperança s'ha d'entendre com un fruit cultural propi d'un context religiós, bastit per la seva pràctica, eminentment marcada pel principi esperança reivindicat. Moltmann enfoca la seva crítica argumentant que:[22]

> El veritable substrat de totes les religions, el que se'n pot heretar, és una «esperança en totalitat», és el que Bloch mira de mostrar. «On hi ha esperança, hi ha religió» i l'escatologia del cristianisme dona a pensar que ací, finalment, la veritable natura de la religió s'hauria donat a conèixer.
>
> «No tant un mite estàtic, de caire apologètic, sinó un messianisme escatològic de dimensions humanes,

20 HARARI, Yuval Noah, *Homo Deus. Una breu història del demà.* Barcelona: 62 2016, 11-12.

21 «Dona'ns a nosaltres aquest últim home, oh Zaratustra – cridaven – Fes de nosaltres aquests últims homes! El superhome ja te'l regalem! [...] Però Zaratustra es va entristir i digué al seu cor: - No m'entenen. No soc boca per a aquestes oïdes.» NIETZSCHE, Friederich, *Així parlà Zaratustra* (MOLU 27) Barcelona: 62 1994, V.

22 MOLTMANN, *Theólogie de l'espérance,* 368, npp. 6.

> partint de la pròpia definició de força explosiva» (*PH* 1404).
> Qualsevulla esperança religiosa presenta, i és ben veritat, aquesta ambigüitat de ser, per un costat, un bàlsam en l'espera d'un esdevenidor millor, essent així un argument per a l'abandonament angoixat del present. Però per l'altre costat, [aquesta esperança religiosa] presenta la capacitat d'hostatjar una potència d'esperança exercint una acció històrica i incitant a l'acció. Continua Bloch: «En les grans religions de la humanitat, la voluntat d'un món millor s'ha vist sovint traïda, abaltida per un bàlsam consolador, però alhora les ha convertides en la part més ornamentada, fins i tot la més bella de tot l'edifici» (*PH* 1390)
> Aquell qui vulgui rebre l'herència de la religió, particularment del cristianisme, n'haurà de rebre igualment l'esperança escatològica. Amb aquesta finalitat, haurà d'emportar la religió fins al fonament òntic de la qual prové. El sospir de la creació atordida aspirant a la seva alegria, a la seva felicitat i a la seva pàtria, aquest sospir que representa la font de tota religió tendeix, segons Bloch, «a la divisió de l'ésser humà; una divisió que ve a remeiar la religió; entre la seva manifestació present i la seva natura encara no present» (*PH* 1520 = *RE* 192). [23]

Amb l'herència religiosa, dec caire tan social com cultural, Bloch pot albirar la coherència del seu constructe esperança, tal com sosté Moltmann:

> Ernst Bloch dona encara un altre pas: la religió és esperança i l'esperança troba el seu fonament en la diferència òntica entre allò que és i el que encara no és; entre l'existència i l'essència; entre la realitat present i el futur; i tot plegat tant en l'ésser humà com en el cosmos.
> L'humà, en tant que ésser indefinit (*nicht festgestellt*) es presenta com un ésser «que, amb el seu món envoltant, esdevé una tasca a realitzar, un immens reservori d'esdevenir» (*PH* 135).
> En la persona humana com en el món, l'autèntic es troba suspès, en espera; amb tanta por del fracàs com amb l'esperança de sortir-se'n» (*PH* 285). [24]

> Tot plegat forma part de l'esperança, de saber que la vida es troba tan inacabada al defora com al dedins d'un mateix, que treballa en aquest enfora. Per aquest biaix, la religió, en tant que ella proposa una esperança, troba la seva font original en el fet que l'humà i el món, per essència, es troben presos d'un procés. Si Feuerbach havia escrit «*Homo homini Deus* – l'humà és un déu per a l'humà», tot pensant en la relació Jo-Tu de l'amor carnal, Bloch en canvi reprèn aquesta frase tot retorçant-la a la seva típica manera, dient *l'homo absconditus* de l'avenir, d'un avenir que no és encara ni descobert, ni finalitzat, però que es realitza nogensmenys en l'humà actual. [25]

> Totes les imatges dels déus i de l'esdevenir encerclen d'un manera cada cop més incisiva sobre l'incògnit humà i l'incògnit còsmic, el nucli de l'existència obscurament actiu en la persona i el fonament còsmic obscurament actiu en el món, mitjançant les figures del més enllà, cada cop més properes i més humanes.

23 *Íbid.,* 367-368.
24 *Íbid.,* 370.
25 *Íbid.,* 371.

> Serà tan sols quan la diferència òntica humana, la seva posició excèntrica en relació a si mateix i la diferència òntica del món seran abolides en una «pàtria de la identitat reeixida», que cessarà la religió com esperança, perquè aquesta ja s'haurà acomplert.
>
> Per Bloch doncs, Déu en tant que imatge o ídol de la humanitat es redueix, no al present sensible de l'ésser humà, ni tampoc a la seva situació social alienada i antagonista (*PH* 316) sinó a «*l'humanum* per esdevenir, encara no descobert». Aleshores Déu s'ha de considerar com «l'ideal, utòpicament hipostasiat, de l'humà desconegut» (*PH* 1515 = *RE* 188).
>
> En definitiva, la mística del cel esdevé una mística del Fill de l'Home, mentre la glòria de Déu esdevé la glòria de la humanitat deslliurada (*PH* 1533 – *RE* 205).[26]

Des del punt de vista teològic cristià, no s'hi pot estar més d'acord, almenys pel que toca a les conclusions de Moltmann com en la proposta de Bloch a l'hora d'intentar construir una esperança sense religió i sense Església, sempre que se'n reconeguin les limitacions. La proposta blochiana s'ha d'entendre en un món que ha avançat moltíssim en la seva insistència d'autonomia envers el fonament ontològic, la pràctica de la religió i en la radicació de qualsevol principi moral en Déu, seguint el principi de l'*Etsi Deus non daretur*, del legislador Hugo Grotius (+1645). A l'igual que en la resta de les dimensions humanes, cal bastir qualsevol plantejament antropològic, des de les lleis fins als principis de comportament individual, com si Déu no hi fos, tot sabent, es podria afegir, que en realitat hi continua essent, fonamentant qualsevol principi, pensament i realitat, per donar-li el seu toc d'essència i de veritat.

No obstant, la lectura de Moltmann obté al seu torn una crítica en quant al voluntarisme de l'esdeveniment del regne de Déu, com acompliment de l'esperança futura, al mateix temps que se l'acusa d'un autèntic pelagianisme. És a dir, emmirallat en Bloch, l'argumentació crítica de Moltmann, per molt que se'n distancia, presenta les seves pròpies limitacions, ja que fonamenta el progrés de l'esperança únicament en la voluntat humana, sense comptar ni amb la fe, ni amb l'acció del do de la gràcia, que supera tota expectativa. Teològicament, convé tenir presents tots els arguments i la totalitat de la realitat cristiana, tal i com conclou Pau Manent.[27]

5. La font judeocristiana

La gran aportació moderna sobre l'esperança recau en Ernst Bloch doncs, de qui Moltmann afirma que la seva obra es tracta d'una religió en herència; és a dir, d'una

26 *Íbid.*

27 MANENT BISTUÉ, Pau, «El hombre es un ente de esperanza. Reflexiones sobre la virtud de la esperanza a la luz de los escritos del teólogo luterano Jürgen Moltmann» *Revista Catalana de Teologia* [Barcelona] 50/1 (2025) p.85-110.

concreció de la pràctica vivent de l'ideal religiós, oi més no tan sols en abstracte sinó encarnat en la cosmovisió cristiana, sigui aquesta protestant o catòlica. Per tant, no serà tan insensat anar a les fonts d'on prové qualsevol afirmació, sigui la bíblica, sigui la magisterial. Vegem aquí alguns passatges principals.

5.1. La font bíblica

5.1.1. Esperança en la fe i la caritat paulines

La tradició cristiana explica que qui té fe, practica l'esperança, perquè qui té esperança, sap estimar cada dia millor, com diu Pau als Corintis (1Co 13,13), amb la condició que es perdi de vista l'egocentrisme, hedonista i narcisista natural, d'arrel antropològica, ja que, a fi de comptes, cal reconèixer que fa més feliç donar que no pas rebre (Ac 20,35). Anant doncs a la lògica contrària, es pot concloure que qui no té fe, no té esperança i qui no té esperança, tampoc no sap créixer en l'amor. En fi, per creure en el demà esdevé necessària l'esperança, fonamentada degudament en la fe i l'amor. Aquest demà no consistirà únicament en una successió física del temps, sinó en una projecció vers un ideal acomplert d'allò que es creu. Tan sols serà possible veure si hom creu, dirà el ressuscitat als seus deixebles (Jn 20,29).

Des dels primers temps, la fe, l'esperança i l'amor en forma de caritat es defineixen com les tres actituds fonamentals que resumeixen el sentit de la vida cristiana. La tradició les anomena com a virtuts teologals, perquè es tracta precisament d'actituds característiques d'aquell qui les practica i després perquè tenen quelcom de do, que superen les expectatives purament voluntarioses. D'aquí les expressions com ara que es pot viure d'esperança, que l'esperança és l'últim que es perd, perquè per molt que sembli irracional, en canvi és molt humà esperar contra tota esperança; potser el que realment torna en pregonament humà.

Aquí pren importància Pau de Tars, amb les cartes conservades per l'Església en el Nou Testament, qui articula la coherència interna d'aquesta esperança lligada a la fe i a la caritat, aquesta última entesa com l'amor practicat en perspectiva crística divina. Diu Pau en alguns dels seus passatges, com ara als cristians de Tessalònica: «[3] recordem davant de Déu, el nostre Pare, la vostra fe activa, el vostre amor incansable i la vostra esperança constant en nom del Senyor Jesucrist» (1Te 1,3). I també «[8] els que som del dia, però no de la foscor, siguem sobris, ja que anem revestits amb cuirassa de la fe i l'amor, àdhuc amb el casc de l'esperança de la salvació» (1Te 5,8; cf. Ef 6,11-17). I continua indicant que no es pot veure ni

entendre tot completament, sinó que cal projectar la fe, el cregut i el desig més enllà de les pròpies perspectives. Rebla Pau que, efectivament, «[12] en el present hi veiem de manera fosca, com en un mirall poc clar; després hi veurem cara a cara. Ara el meu coneixement és limitat; després coneixeré del tot, tal com Déu em coneix. [13] En el present es mantenen la fe, l'esperança i l'amor, tots tres; però l'amor és el més gran» (1Co 13,12-13), en el colofó de l'himne a la caritat; sorprenentment, un paràgraf on no fonamenta, sinó per elisió, les virtuts en Déu.

El mateix Pau identifica la font d'aquestes virtuts internes en l'ésser humà, que no apareixen com per art de màgia, ni tampoc per cap automatisme, ni molt menys per un voluntarisme heroic de qui les practica, a diferència del que proposen Bloch o Moltmann. Més enllà, el filòsof de Tars apunta que es tracta més aviat de dons sobrenaturals, del fruit d'un íntim contacte diví, és a dir la inhabitació espiritual de la presència divina en el cor. En realitat, es troba aquí segurament una de les grans novetats i originalitats de la fe cristiana, és a dir el punt de la inhabitació, l'afirmació que la vida de la fe no tracta únicament d'un creure, obeir o sotmetre's, sinó de permetre i fomentar la comunió de l'Esperit diví en l'esperit humà (Rm 8,16). Aquesta serà la vida de la gràcia, en què Déu no té prou de donar ordres o instruccions a la família humana com a poble seu, sinó que demana una interacció fins aleshores insospitada. Oi més quan la salvació provingui, segons el mateix Pau, d'aquesta vida de la fe duta a la pràctica gràcies a la inhabitació de l'Esperit Sant en el cor del creient (Rm 5). Per aquesta raó, Pau reconeix als de Colosses que els creients es troben «[5]moguts per l'esperança del que tenen reservat en el cel; esperança coneguda gràcies a la paraula de la veritat, que no és altra que l'Evangeli mateix» (Col 1,5; cf. Ez 36,26-27; 29,29; Is 32,15).

En conseqüència, segons el teòleg fundador del cristianisme, l'esperança s'ha d'entendre i experimentar com a conseqüència de la vida de la fe en el Crist ressuscitat, com a resultat de la inhabitació en ell de l'esperit diví, alhora que prové del contacte amb l'experiència de la veritat, transmesa per la bona notícia de l'esdeveniment personal de Jesús de Natzaret, convertit en salvació per a tots els qui creguin en ell.

5.1.2. Fonaments en l'Antic Testament

Traslladats pel teòleg de Tars, aquests pensaments no són nous, sinó que els

extreu del seu profund coneixement de l'escriptura sagrada jueva, transmissora de la saviesa mil·lenària de tot un poble, que reconeix com a font d'inspiració i de veritat. Tinguin-se per exemple unes línies provenint del segle VI aC, quan Isaïes parla de resistir a la injustícia soferta a causa dels infortunis de la història, perquè sobrepugi el bé, la justícia i la serenitat. Aleshores recomana posar-se en l'actitud d'un veritable guerrer de l'esperança, perquè «[17]cal posar-se la justícia per cuirassa i per casc, la salvació. Vestir-se amb la túnica del càstig i embolcallar-se del zel com d'un mantell, [18] perquè qui l'hagi feta, la pagui» (Is 59,17-18). Es tracta de resistir al mal, a la incorrecció i a les crueltats sofertes amb la resiliència que atorga l'esperança perquè, a fi de comptes, el bé, la justícia, la bellesa i la pau acabaran guanyant la partida. Caldrà mantenir-se en el costat correcte de la història, ja que l'esperança es realitza en la realització de la veritat, el bé i la pau, quan les virtuts de l'ideal esperançat acabin triomfant, gràcies al treball d'una força colgada i amagada en el curs del temps, que acaba decantant els esdeveniments del seu costat.

Actituds semblants demanen altres passatges bíblics, com ara es troben en el llibre de la Saviesa, que cal situar entorn del segle III aC, tocat ja de la influència hel·lènica. Diu allí: «[14]l'esperança de l'impiu és com la palla que el vent s'enduu, com les agulles de gebre que s'emporta la tempesta, com el fum que el vent esvaeix, com el record de l'hoste d'un dia, que avui ve i demà se'n va. [15] Però els justos viuen per sempre. El Senyor els guarda la recompensa, l'Altíssim vetlla per ells» (Sv 5,14-15), precisament perquè existeix la certesa de l'acompliment últim i definitiu de la promesa rebuda, servada per qui espera fonamentat en la fe i la caritat.

5.1.3. La noció bíblica [28]

En realitat, l'ideal de l'esperança com a promesa, i no tan sols com una simple il·lusió, travessa la Bíblia de cap a cap. Sens dubte Abraham n'és el primer model, de qui Pau n'afirma que «esperà contra tota esperança» (Rm 4,18), a causa de la fe en la promesa divina d'assolir un país ric per a una descendència nombrosa (Gn 15,5), quan ambdues realitats semblaven impossibles. Explica aquí Agustí Borrell que, Abraham «acollint la promesa inesperada de Déu, alça la mirada del seu present, quotidià i monòton com el de tots els seus contemporanis; esguarda el

28 Per a la continuació, Borrell, Agustí «Esperança: la vida que ve. Portal» *Butlletí ABCat* [Tarragona]146 (2025) p.1-4.

futur amb la perspectiva de les paraules divines.»[29] Crida l'atenció que es tracta d'una actitud brollant de l'interior personal per albirar una realitat promesa, encara no realitzada però vers la qual caldrà encarar totes les energies i desitjos.

Se situa Abraham entorn del 1750 aC; més ençà, al segle VII aC, en temps diferents però no menys complicats d'exili del poble jueu a Babilònia, Jeremies transforma els seus oracles en missatges d'esperança, llegint la història a partir de la promesa divina rebuda per Abraham: «vindran dies en què renovaré la vida del meu poble i els faré retornar al país» (Jr 30,3; cf. 18-19). El profeta serà algú que sabrà llegir el present sense aturar-se en la trista realitat, sinó que apuntarà més amunt, no únicament en una imaginació voluntarista, sinó fitant la diana de la promesa divina, que cal veure i entendre com a ja acomplerta, malgrat les aparents paradoxes.

Ezequiel pren el relleu de Jeremies per als deportats a Babilònia, en els inicis del segle VI aC. Lluminosa resulta la seva visió de la plana dels ossos ressecs, simbolitzant una vida sense llum ni esperança, però que únicament per la gràcia de l'acció divina, reprendran vitalitat:

> [11] Aquests ossos, fill d'home, són tot el poble d'Israel, que diu: "Els nostres ossos ja són secs, hem perdut l'esperança; per a nosaltres, tot s'ha acabat." [12] Doncs bé, profetitza i digues-los de part meva: "Mireu, jo obriré els vostres sepulcres, us en faré sortir i us faré tornar a la terra d'Israel. [13] Llavors, poble meu, quan obriré els vostres sepulcres i us en faré sortir, sabreu que jo soc el Senyor. [14] Posaré el meu esperit dins vostre, recobrareu la vida, i us establiré a la vostra terra (Ez 37,11-14).

A fi de comptes, l'acompliment de l'esperança bíblica es resol en Jesús de Natzaret com a messies, és a dir com a ungit, escollit, rei, crist del poble d'Abraham, ja renovat i acomplert (1Tm 1,1). Per aquesta raó, el seu naixement significa l'acompliment de les paraules dels profetes, segons recullen els mateixos evangelis (Mt 1,22-23; Lc 2,11). Escriu Borrell:

> Amb Jesús, el messies esperat ha vingut al món, els temps nous han arribat. Amb l'encarnació i el misteri pasqual [de la seva missió, passió, mort i resurrecció, el Senyor], obre el pas a la vida nova, perquè tothom tingui l'oportunitat de participar-hi. Tal com ho expliquen les cartes de Pau [Rm 6,4-5; Col 2,12; Fl 3,10-11], per la [vida de la] fe i del

29 *Íbid.,* 1.

> baptisme rebem la vida nova del Crist ressuscitat, en la mesura que ho permet la nostra condició física, corporal i temporal, i amb la promesa de posseir-la per a gaudir-la un dia en plenitud.[30]

Des de l'esdeveniment Jesucrist arrelat en l'experiència creient, l'esperança s'alimenta del que ja s'ha rebut com a mostra i penyora, de la participació real en la vida nova de la resurrecció. Tan sols es desitja allò que d'alguna manera s'intueix o que ja es frueix, de manera que provoca l'expectació i el desig de posseir totalment el promès i esperat. No es tracta de quelcom ja assolit, ni tampoc d'una simple projecció psicològica causada pel desig, sinó d'una realitat en la que l'esperançat, el practicant d'esperança, ja gaudeix en una tensió del sí però encara no, tal i com deixen entendre els diferents passatges del Nou Testament, paulins i no.

Citem l'inici del capítol cinquè de la carta als Romans, on Luter es va entrebancar, inserint un «sola» al davant de la fe. En aquest punt, el papa Francesc de feliç memòria, en la butlla *Spes non confundit*, de la qual en parlarem més avall, tan sols en començar reformula de forma elegant la versió de Rm 5,1 amb un «ara que ja som justos, com a creients que som»; i no «per la sola fe» ni tampoc per una fe penjada, psicològica, imaginada, sentida, il·lusionada, sinó real, transformada en vida per l'acció compresa del creient. La fe no deixa de ser una decisió ferma i decidida per la bona notícia de Jesucrist, que implica enterament l'existència, de manera que hom es compromet, amb l'ajuda de la gràcia divina, en l'acompliment del regne diví. Tan sols creient en ell, es pot esperar veure del tot acomplerta la realitat del bé, la pau, l'amor i la fraternitat.

Certament, sí però encara no. El creient posseeix el que espera, tot i que encara no en la seva enteresa, gràcies a la fe; no a una fe sola, sinó a un lliurament ferm i decidit fonamentat en les promeses divines. La fe promou l'esperança; tan sols es pot esperar el que hom creu de bell antuvi, perquè «la fe consisteix en posseir anticipadament el que s'espera, en conèixer realitats que encara no es veuen» (He 11,1), dirà la carta als Hebreus en una seva definició tan famosa com reeixida.

Oi més, l'esperança de l'acompliment de les promeses divines no afecta únicament la vida i la realitat del creient, sinó que, per extensió, arriba als quatre

30 *Íbid*., 3.

extrems de l'univers, de manera que la creació, tocada pel mal i pel pecat humans, en canvi, espera igualment la seva redempció. El cosmos esdevé subjecte d'esperança, tal com ho escriu Pau en el capítol dedicat a la vida de la gràcia, de manera que l'univers enter està cridat a participar de la plenitud de la redempció aconseguida pel Crist.

> [18] Jo penso que els sofriments del món present no són res comparats amb la glòria que s'ha de revelar en nosaltres. [19] Perquè l'univers creat espera amb impaciència que la glòria dels fills de Déu plenament es reveli: [20] l'univers creat es troba sotmès al fracàs, no de grat, sinó perquè algú l'hi ha sotmès, però manté l'esperança [21] que també ell serà alliberat de l'esclavatge de la corrupció i obtindrà la llibertat i la glòria dels fills de Déu (Rm 8,18-21; Cf. Gn 3,17; Rm 5,29; 2Co 4,17; Col 3,4; 1Jn 3,2).

La humanitat, com el món, ja han estat redimits. Ara cal que, per la interacció de la gràcia amb la voluntat humana, aquesta redempció arribi a tothom i tot arreu, de manera que esdevingui una realitat. Com ho entén Pau, es tracta d'una cooperació humano-divina proposada per assolir la realitat del que s'espera: la llibertat i la vida dels fills de Déu en un món pacificat i harmònic. Per tant, aquesta tasca no és automàtica, ni tampoc màgica, ni molt menys misteriosa, sinó que exigeix un treball tan intens com dolorós. Per aquesta raó, Pau parla dels dolors de part de l'univers, assenyalant tots els inferns existents en el món, malgrat que l'oferta del cel ja és molt present, però encara no del tot realitzada:

> [22] Sabem prou bé que fins ara tot l'univers creat gemega i sofreix dolors de part. [23] I no solament ell; també nosaltres, que posseïm l'Esperit com a primícies del que vindrà, gemeguem dins nostre anhelant de ser plenament fills, quan el nostre cos sigui redimit (Rm 8,22-23; Cf. Rm 3,24; 2Co 5,2-5; Fl 3,21).

La redempció arrenca en la creu de Crist i culmina en l'alliberament del cos carnal, encarnat i real del creient (Jn 1,14). Aleshores, l'univers enter compartirà la presència real de Déu mateix, en la seva plena comunió i realitat, que reserva a la humanitat redimida i salvada.
Comenta, a propòsit, Borrell:

> Els sofriments presents són reals, però de fet anuncien la gran alegria del naixement d'una

> nova vida. Els creients viuen amb la consciència del que han de rebre, perquè ja en tenen un tast, l'Esperit Sant, primícia de la vida del món diví al qual estem destinats. [31]

L'acompliment de l'esperança no és fortuït, ni casual, tampoc fruit de l'atzar, ni de l'acció d'un misteriós *Deus ex machina*, sinó del compromís en l'acció constant, perseverant del creient que espera, malgrat tot. Nogensmenys, aquesta és la conclusió de Romans, que es podria traduir en un ser realment redimits per l'acció del Crist, en el perllongament de la gràcia que afecta tot el món, la història i la humanitat entera. No obstant, aquesta ha de decidir encara si vol participar de la salvació, que no és automàtica, ni màgica, ni misteriosa, sinó fruit de la decisió personal de cadascun dels creients, en cooperació amb el do de la gràcia divinal. En efecte: « [24] Hem estat salvats, però només en esperança. Ara bé, veure el que s'espera no és esperança: allò que es veu, per què s'ha d'esperar? [25] Però nosaltres esperem allò que no veiem, i ho anhelem amb constància» (Rm 8,24-25; He 11,1).

A fi de comptes, a cadascú personalment i col·lectivament com a poble de Déu, convé renovar existencialment, cada dia de la vida, l'esperança de l'assoliment de la realitat de les promeses divines en el regne perquè, sens dubte, «[12] apareixerà el qui s'ha d'alçar [ressuscitat] per a governar les nacions i posaran en ell l'esperança. [Tan sols resta que] [13] el Déu de l'esperança ompli la vostra fe d'alegria i de pau perquè vesseu d'esperança gràcies a la força de l'Esperit Sant» (Rm 15,12-13; Ac 3,22; Dt 18,15; Is 11,10).

Serveixi aquest recorregut bíblic, sempre perfectible per indicar el sentit profund i complex de l'esperança. Si Moltmann explica que aquesta actitud és fruit d'una herència religiosa, caldrà tenir present la font original d'on brolla l'assertivitat de la certesa d'un demà ple i acomplert, tal i com ho anuncia el papa Francesc amb la seva butlla sobre l'esperança:

5.2. Spes non confundit (SNC)

En aquest recorregut que es presenta aquí entorn de l'esperança, ja s'ha citat des de bon inici el senyal donat pel papa Francesc en la seva butlla del 2025, titulada «l'esperança que no defrauda». És a dir, que no confon ni enganya perquè,

31 *Íbid*., 4.

deia tan sols en començar, que es tracta de quelcom comú en tot ésser humà: «tothom espera; al cor de tota persona hi ha l'esperança com a desig i espera del bé, fins i tot ignorant el que el demà portarà» (*SNC* 1). L'esperança doncs es reconeix com una actitud fonamental humana comuna que empeny vers el demà. Per aquest demà, Agustí d'Hipona indica que no hi ha específicament tres temps, passat, present i futur, sinó tres tipus de present, com són el present del passat, el present del present i el present del futur, que esdevenen significatius. Sense una realitat efectiva del present del futur, on se situa l'esperança, tampoc no es dona un veritable i sòlid present del present que doni sentit al present del passat.[32] Sense present del futur, no hi ha possibilitat de present del present, valgui el joc de paraules agustinià!

Ara bé, aquesta esperança no és gratuïta, ni automàtica, ni tampoc evident, sinó que, basant-se en el text paulí de Romans 5, el papa Francesc argumenta que es basa en la paciència i, amb ella, l'ajuda la fortalesa com a virtut cardinal, per a poder superar proves i obstacles.[33] En tot moment cal mantenir el rumb marcat per l'actitud de la fe gràcies a la perseverança, la constància en la resolució d'objectius, per atènyer finalment l'esperança, en tant que confiança que Déu finalment acabarà actuant en la vida del creient. És a dir, que l'esperança demana una condició de possibilitat efectiva com és la pròpia ascesi, una disciplina que promogui el seu manteniment, el seu cultiu i creixement per tal d'arribar a veure acomplert el que de cert hom creu i espera. Cal remarcar-ho, no d'una forma automàtica, ni misteriosa ni màgica sinó per la pràctica d'una paciència resilient atorgada per la virtut de la fe que beslluma com una realitat l'esperança projectada.

Ara bé, aquesta esperança ja no consistirà tan sols en un buit i simple esperar. El papa, com l'apòstol Pau, saben que qui espera desespera. Per aquesta raó, convé captar els signes concrets de la seva realització en el camí de l'acompliment definitiu. Aquests signes poden ser, entre d'altres, l'assoliment de la pau, l'admiració i cura de la vida, així com la solidaritat amb les persones més

32 «Ni el futur ni el passat no són. No es diu amb propietat: "Hi ha tres temps, el passat, el present i el futur", sinó que potser seria més apropiat de dir: "Hi ha tres temps, el present del passat, el present del present i el present del futur." Aquestes tres formes són en la nostra ànima i no les veig pas enlloc més: el present de les coses passades és la memòria; el present de les coses presents, la visió directa; el present de les coses futures, l'expectació. » AGUSTÍ D'HIPONA, *Confessions*. Barcelona: Cruïlla 1989, XI: 20, 297.

33 «[3] La tribulació engendra paciència; [4] la paciència, virtut provada; la virtut provada, esperança. [5] I l'esperança no enganya» Rm 5,3-4 cita bàsica de *SNC* 4.

febles i descartades de la societat (*SNC* 7-15), en tant que indicació i mostra que l'esperança es torna realitat, que no es reserva tan sols per al més enllà en l'escatologia d'una perfecció més gran i definitiva, sinó que crida a un acompliment present i comprovable. Vegi's doncs aquí la semblança de convergència amb les conclusions efectives de l'esperança que anunciava el marxista Bloch.

6. L'esperança no defrauda mai

En definitiva, l'esperança es revela com el principi que assegura el demà, apuntalant-lo segons el que d'ell s'espera. Si no hi ha demà, no hi ha esperança. Per contra, s'espera el que es creu que es pot atènyer, que es troba sens dubte a tocar dels dits sense ser posseït encara, però amb alguna mena de penyora en el camp del compromís personal, que assegura la pertinença de l'esperar.

No es tractarà per tant d'una il·lusió naïf, penjada en l'aire, sinó que cal que compti amb un fonament profund: allò que es pot esperar és digne de ser esperat, precisament perquè hom hi creu, s'hi implica la pròpia energia vital, projectant-se més enllà de si mateix. Tan sols d'aquesta forma, sense muntar castells en l'aire, l'esperança provoca la realitat que ella mateixa anuncia; nogensmenys es té la certesa que es pot abastar gràcies a les proves que se'n té. Des d'aquest punt de vista, l'esperança no consisteix en el cel de les oques, sinó en la fonamentació personal, comunitària i social del que esdevé esperable; del que finalment és dut a la realitat per una pràctica constant, pacient i resilient; tenint com a fita el que hom creu, constatable en el camí de l'assoliment de la pau, l'admiració per la vida i la cura dels més febles.

A fi de comptes, l'esperança no serà tan sols l'últim que es pugui arribar a perdre, sinó que, mentre hi haurà vida, esdevindrà la potència mateixa que impulsarà a avançar per a veure's acomplerta.

Tot espera i tremola. Arran de l'obra poètica tardana de Lluís Solà

FRANCESC CODINA VALLS

ISCRVic-UVIC-UCC

francesc.codina@uvic.cat

Resum

Aquest article parteix d'una lectura global del volum *Obra poètica tardana* de Lluís Solà, publicat el 2026, que aplega disset llibres breus de poesia, escrits entre 2018 i 2022. L'objectiu és assenyalar alguns dels conceptes més recurrents tractats en els poemes, que es distingeixen per la seva profunditat reflexiva, combinada amb una gran força lírica. Per aquesta raó l'anàlisi del contingut se centra en la visió que el poeta ofereix de la condició humana i de la relació de la humanitat amb la totalitat dels éssers. També explora els interrogants i les esperances que suscita en l'autor el fet d'experimentar la *tardania* de l'existència.

Paraules clau: Lluís Solà, poesia catalana, poesia i pensament, condició humana, espera i esperança

Abstract

This article is based on a global reading of the volume Obra poètica tardana by Lluís Solà, published in 2026, which brings together seventeen short books of poetry, written between 2018 and 2022. The aim is to point out some of the most recurring concepts treated in the poems, which are distinguished by their reflective depth, combined with great lyrical strength. For this reason, the analysis of the content focuses on the vision that the poet offers of the human condition and of the relationship of humanity with the totality of beings. It also explores the questions and hopes that the author raises from experiencing the old age, the final stage of existence.

Keywords: Lluís Solà, Catalan poetry, poetry and thought, the human condition, waiting and hope

Tardania

Publicat el març de 2026, just deu anys després de l'aparició de la seva *Poesia completa*, el darrer llibre de Lluís Solà porta un títol, *Obra poètica tardana*,[1] que pot semblar merament descriptiu. Però no ho és. Més enllà de fer referència als anys d'escriptura dels textos que s'hi apleguen, escrits entre 2018 i 2022, l'adjectiu *tardana* al·ludeix a l'etapa vital del poeta, el qual en el transcurs de la creació dels poemes va encetar la vuitantena, és a dir, la novena dècada de la vida. No són, doncs, només textos tardans respecte als recollits en el volum de *Poesia completa*, sinó que ho són també perquè es tracta de textos escrits a la tardania de la vida, des de l'experiència de la tardania, amarats de les emocions i les reflexions suscitades per aquesta experiència. Evidentment, en els 188 textos distribuïts en els disset llibres breus que integren aquest nou volum recopilatori, el lector percebrà la continuïtat del món, les visions, la paraula, el tremp i els ritmes que caracteritzen les altres etapes de la poesia de Solà, però també s'adonarà ben aviat, un cop immergit en la lectura, d'allò que té de propi i de singular, i que, en gran part, és fruit de l'experiència vital de la tardania.

Per parlar d'aquesta coloració particular que tenyeix tot el llibre potser també es podria fer servir el mot *vellesa*, però aquest terme, més aviat estàtic, fa pensar sobretot en una edat, o bé diguem-ne un estat vital, mentre que *tardania*, un terme més dinàmic, evoca el moviment final dins un curs que flueix, indeturable, just quan es fa visible i proper el punt culminant, per la qual cosa esdevé un temps d'espera neguitosa i potser, també, d'esperança en la incertesa d'un més enllà desconegut. Traspassada ja la tardor de les edats, la tardania de l'existència humana és, doncs, el moment en què l'espera de la fi es fa més conscient, en què el neguit i l'esperança s'afuen, el misteri del món i la vida s'aprofundeix, precisament ara que la ment i el cos trontollen. Tots dos, cos i ment, tremolen i esperen més que mai.

> Has d'aprendre a embogir serenament,
> amb paciència, sense rancúnia,
> ara que la tardor ja s'ha acabat

1 SOLÀ, Lluís. *Obra poètica tardana*. Pròleg de D. Sam Abrams. Barcelona: Edicions de 1984, 2026. Nota: quan se citi algun fragment d'aquest llibre al llarg de l'article, es farà servir la sigla OPT, seguida de la referència a la part del volum i a la pàgina d'on procedeix la citació.

i que la llum dins de la llum s'oculta.

(OPT, *El llamp inaccessible*, III, p. 16)

L'existent

La tardania és, doncs, un temps de fragilitat, però també, i potser per aquesta mateixa raó, és el temps més propici per a interrogar-se sobre l'enigma del perquè de l'existència: Una interrogació que abasta tant la pròpia existència personal com l'existència la de la realitat total, de què forma part cada persona humana, subjecte conscient i proveït de la paraula, però no pas independent del món, encara que sovint, víctima de l'arrogància, se'n vulgui situar enfora. La poesia tardana de Lluís Solà ens recorda amb força aquesta inserció radical de l'humà en la totalitat de «l'existent», i la nostra vinculació indefugible amb la pluralitat dels éssers. Aquest terme, *l'existent*, el caràcter general i omnicomprensiu del qual és remarcat per l'ús del masculí neutre, apareix fins a nou vegades en el volum.

La primera ocurrència es troba en la primera tirada de versos del segon dels quatre cants que formen el llibre titulat *Entremesclats vivim.* Es tracta d'un text impressionant, que, amb una forta torrencialitat retòrica i emotiva, canta la meravella del que en podríem dir, prosaicament, el nostre tram d'espai-temps dins l'univers. Un tram que s'oposa a un d'anterior, on només hi havia «el temps sense mesura / ni cants, ni sofriment, ni arribades ni adéus». Tanmateix, «ara un temple de cants i mans hi puja», un «temple ascendent i descendent», com un gran arbre, amb «el cimal gronxadís que l'existent afirma». En aquest temple-arbre de l'existent, la multiplicitat dels éssers ens envolta i ens interroga:

> Suspesos a les branques del que neix
> els éssers apareixen davant nostre,
> darrere nostre, a tots costats, arreu,
> entrellaçats i separats, amb rostres múltiples
> i un sol alè, com esfinxs, muts, interrogants,
> abalançats tothora envers nosaltres
>
> (OPT, *Entremesclats vivim*, II, p. 77)

Tanmateix, els humans no hem respost de la millor manera a la sol·licitud i a la interrogació dels éssers, «car la nostra manera d'acostar-nos a les coses / sempre

ha estat inconstant, admirada i cruel». El cant constata, i fins i tot retreu, que ens hi hem relacionat amb arrogància «prenent per força i de sobte deixant / com si estimar no fos sinó conquesta». Aquest capteniment respon a la il·lusió de creure'ns «el bell centre de les coses». En realitat, però, l'afany humà de conquesta i de possessió de la resta d'éssers és una quimera, per tal com «no ens pertanyen ni tan sols les mans o els peus, / ans són un do que ens ha florit, un do que ens guia». Finalment el cant ens convida a canviar de perspectiva i d'actitud, a respectar l'existent, que és «sagrat», i a extreure una lliçó del tot, de la multiplicitat dels éssers, entre els quals vivim entremesclats:

> I potser tot ens crida per aprendre a ser,
> no pas a ser més àgils o més poderosos,
> no pas a ser riquesa o guany,
> sinó només a ser, a ser en el ser.
>
> (OPT, *Entremesclats vivim*, II, p. 79)

No sabem

El terme *l'existent* apareix també en el títol d'un altre llibre del volum, *Giravoltant amb l'existent*. En el cant tercer d'aquest conjunt de cinc cants, la veu poètica hi adopta la primera persona del singular, en contrast amb el que ocorre en els altres quatre cants i també amb el que és habitual en tota la poesia de Lluís Solà, en què generalment la veu poètica sol investir-se d'un *nosaltres* que sembla que vulgui abastar la condició humana, més enllà de qualsevol individu i de qualsevol grup humà concret. Però ara entona aquest cant ple de preguntes i buit de respostes un jo que giravolta en el terbolí de l'existent, el qual en la primera tirada de versos s'adreça als qui ja han arribat «al terme», és a dir, als finats, als morts:

> Vet-me aquí sol, giravoltant amb l'existent,
> al peu de les marees de la llum,
> llançant el clam antic cap a vosaltres
> que una vegada fóreu i que ens ensenyàreu el crit
> i després la mudesa, que és el més difícil,
> i no podem comprendre.
>
> (OPT, *Giravoltant amb l'existent*, III, p. 142)

Als humans finats, els humans vivents els devem la transmissió o l'ensenyament de la paraula, que en el vers és al·ludida a través de la seva manifestació més primària i més associada a la vida i al començament de la vida: «el crit». Però també els devem l'aprenentatge, molt més difícil, d'allò que ve després del crit de la vida: «la mudesa» que imposa la mort i que els humans vivents «no podem comprendre». I, per més que el jo que llança el cant cridi i interrogui els finats perquè, ells que han traspassat el terme, li revelin alguna cosa «per constatar si sou, si sóc, si som, / si som sojorn o som trajecte, / escampadissa o folcat, / llum o tenebra», la mudesa dels humans traspassats és inexpugnable. Només se sent el so de l'existent:

> Us he cridat i us crido encara
> i només sento l'aigua borbollar.
>
> (OPT, *Giravoltant amb l'existent*, III, p. 143)

La invocació als qui ja han travessat el riu i ja són a l'altra riba apareix també en el segon dels vint poemes del llibre titulat *El llamp inaccessible*. Però en aquest cas el *nosaltres* amb què s'investeix la veu poètica es limita a demanar-los que ens esperin «a la contrada incomprensible» on ells han arribat. Aquí encara «ens retenen els rossinyols, / el goig esquerp i la sofrença», però hi vindrem, afirma la veu poètica, per més que ignorem si hi ha camins. El prec «espereu-nos, que no sabem» es repeteix tres cops al llarg del poema. I, justament, l'expressió *no sabem* és força recurrent en tot el volum *Obra poètica tardana*. El voler saber i el no saber són consubstancials amb l'existència humana. La constatació del no saber estira amb tanta força tràgica la poesia tardana de Lluís Solà que l'emmena vers un meravellament i una interrogació constants del món, bo i allunyant-la, però, de qualsevol voluntat d'asserenar-se o resoldre's en la fermesa d'una certitud:

> i una pregunta ens fa la vida,
> i no sabem per què vivim,
> per què morim.
>
> (OPT, *El llamp inaccessible*, II, 7, p. 59)

L'estrall

Els humans finats no són pas els únics que resten muts. La divinitat, invocada, cercada i no compareguda, també calla. El poema tretzè d'*El llamp inaccessible* és un colpidor clam espiritual, que cal situar en la tradició dels cants espirituals de March, Verdaguer, Maragall, Palau i Fabre, per citar-ne només alguns dels més meritoris. En el poema de Solà, la veu poètica hi adopta la primera persona del singular, però en aquest cas es pot pensar que es tracta d'un singular alhora concret i genèric, que expressa tant la necessitat humana general de creure en la divinitat com la intensitat personal amb què s'ha viscut i patit aquesta necessitat. Vet aquí el poema sencer:

> He parlat amb tu de moltes maneres.
>
> T`he parlat de dies i de nits,
> en la bonança i en la tempesta.
>
> T'he cridat, t'he invocat, t'he suplicat, t'he implorat,
> m'he fet les preguntes i les respostes,
> t'he explicat els pensaments, les deduccions, els raonaments, les quimeres.
>
> No m'has contestat mai.
>
> Has estat l'estrall de la meva vida.
>
> Somio en tu quan somio
> i somio en tu quan no somio.
>
> M'he tornat cec durant la nit roent
> de tant mirar endins de la tenebra.
>
> A vegades penso que no t'he sentit,
> que no he sabut escoltar-te.

No sé qui ets, però et necessito.

Potser m'esperes en un lloc imprevisible,
a prop de totes les galàxies,
amb la cabellera deslligada.

On són els teus llavis,
on són els teus genolls?

Una paraula m'hauria bastat, una sola paraula.

Ets el meu fibló i la meva follia.

El text parla ben clar, i qualsevol comentari corre un gran risc d'espatllar-ne l'efecte poètic. Però no em puc estar de fer aturar l'atenció en una de les imatges que conté, les quals pouen d'una tradició que va del *Càntic dels càntics* bíblic a la poesia mística. D'entre totes les imatges, tanmateix, sobta per la seva contundència la del vers vuitè: «Has estat el meu estrall». Un mot de significat certament fort per associar-lo a la divinitat, definit en el nostre diccionari normatiu amb uns termes força durs: «gran dany, destrucció, mortaldat...» Això podria donar peu a pensar que el vers expressa exclusivament el plany per l'ús malèvol que els humans hem fet, per desgràcia massa sovint, de la idea de Déu, per tal de legitimar poders despòtics o per justificar opressions, conquestes i guerres. Ara bé, en el nostre diccionari normatiu, hi trobem també el derivat *estrallar-se*, que vol dir «fer un esforç excessiu, un exercici violent»; és a dir, fer o fer-se un *estrall*, en una accepció que, per cert, també recull el diccionari Alcover-Moll per a aquest substantiu. Segurament, és aquest el sentit dominant que pren el mot en el poema de Solà. L'estrall és, doncs, l'esforç humà per sentir la veu divina, que sempre calla o que potser ha parlat però no s'ha reeixit a escoltar. I és també l'esforç insatisfet per saber la certesa i la naturalesa de Déu, més enllà del sentiment de la necessitat de Déu, com s'expressa en el 15è vers del poema: «No sé qui ets, però et necessito».

El mot *Déu*, en singular i majúscula, no apareix mai en la poesia tardana de Lluís Solà, però la seva presència absent i el seu silenci clamorós planen sobre més d'un poema. La veu poètica, com ja s'ha vist, s'hi adreça sempre amb un *tu* proper i indefinit, familiar i respectuós alhora, com en el poema onzè del llibre *Testimoni,* en què s'acumulen les imatges que expressen una comunicació amb la divinitat tan anhelada com impossible:

> No hi camins ni ponts entre tu i jo,
> només el desig que creix
> i que arreu branca.
>
> (OPT, *Testimoni*, III, 12, p. 114)

T'has d'estimbar

A parer meu, d'entre tots els llibres aplegats en aquest volum de poesia tardana de Lluís Solà, el que porta per títol *Neixo i moro a cada lloc* (datat el 2019), format només per set composicions, és especialment colpidor. En el primer dels poemes la integració conscient del subjecte de la veu poètica amb les realitats del món es fa plenament patent:

> neixo i moro a cada lloc
> i m'esllavisso entre les coses
>
> sóc un rec que flueix entre l'herbei,
> entre la pols, la terra,
> un rec que flueix amb el que flueix
>
> (OPT, *Neixo i moro a cada lloc*, 1, p. 205)

Ara bé, aquesta consciència extrema d'enllaçament amb la totalitat del món i tots els éssers que el poblen conviu dramàticament amb la consciència que l'esdevenir del subjecte en el món arribarà a un punt culminant d'integració completa, en què caldrà fer el salt definitiu i perdre totes les qualitats pròpies de l'ésser humà. Serà el moment de la refosa total, de la deshumanització, justament:

> a l'hora de deixar l'humà,
> de desprendre't de goig, neguit i dubte,

al darrer esgraó de la caducitat,

a punt de llançar-te sinó de ser llançat
del dalt més alt de l'alenada,

com el qui fa el salt més malgustós
i no sap on va

(OPT, *Neixo i moro a cada lloc*, 2, p. 207)

Però no hi ha res a fer. Tal com diuen els versos inicial i final del poema següent, tercer del llibre: «T'has d'estimbar», com s'estimben el mar, l'ocell i el foc. O bé, escampar-se com el riu que s'oblida d'ell mateix i al final és engolit i acollit per la gorga. Escampar-se, desfer-se, caure cap al misteri, cap a l'inconegut, cap el que manca. És un imperatiu, un trajecte que no podem esquivar. Ens cal, doncs, caminar «cap on cessen els camins» per més que ens manqui el coratge que demana aquest caminar cap l'incert, el no sabut: «El cor trontolla, / però encara manca el que ve» (així conclou el sisè poema del llibre).

En el magnífic cant que constitueix el setè i últim poema de *Neixo i moro a cada lloc* la veu poètica recupera la primera persona del plural per reprendre la qüestió de la reconciliació de la humanitat amb tot «el vivent», la natura, que ja havia aparegut al llibre *Entremesclats vivim*. D'entrada, una constatació terrible s'hi imposa: «Tot tem la nostra arrogància». Tot ens defuig: «Sí, se'ns amaga tot, éssers i déus». La reconciliació fins i tot, a aquestes alçades de la història, sembla impossible. La humanitat ha actuat amb voluntat de domini envers la resta d'éssers, constreta per la «necessitat» i la «ceguesa», més que no pas per un instint maligne. I probablement cap humà no se n'ha pogut escampar. Per això la veu poètica entona aquesta llarga frase interrogativa:

Qui ha pogut arbrar-se davant de l'existent,
aturar-se del tot i concentrar-se en el rostre,
davant del que és i resisteix, ser pupil·la
i alè d'amor i en l'arrel mirar només,

admirar sempre, pensar, somiar només,
descloure els llavis, respirar, donar-se i retre's,
en comptes d'alçar el braç i brandar la destral?
(OPT, *Neixo i moro a cada lloc*, 7, p. 210)

Tremolor i espera

El cant finalitza recordant-nos el destí dels humans, l'arribada d'aquella hora «que ja no és cap hora» i que ens transfigurarà «en l'ésser» com cap ment no pot imaginar. Un destí que, mal que ens pesi, compartim amb la resta del que és vivent. Perquè, com s'afirma a l'últim vers: «I tot és tremolor i espera».

El substantiu *espera* i el verb *esperar* tenen una presència molt important en tota la poesia tardana de Lluís Solà. En català el substantiu *espera* té un sentit més aviat passiu: qui està en una situació d'espera està experimentant un temps marcat per l'expectativa d'una cosa que ha d'arribar-li. La cosa que li arribarà pot ser desitjada o temuda, sabuda o no sabuda. Aquest és el sentit que pren també el verb *esperar* la majoria de vegades que apareix en els versos de Lluís Solà. L'altre sentit del verb, el relacionat amb el substantiu *esperança*, de vegades també s'hi insinua o s'hi endevina, però sempre a sota o a dins del primer. La tardania de l'existència humana és un temps d'espera. Tot l'existent espera. Tot el vivent espera allò que vindrà, encara que només els humans tenen la capacitat de sentir i d'expressar el neguit, les esperances i les desesperances que provoca l'espera d'allò no sabut que acabarà venint.

Un bellíssim poema breu, el setè del llibre *Testimoni*, expressa molt bé l'espera dòcil de l'existent no humà, encarnat en «els arbres de la nit», que creixen «com qui sap sense saber» i s'estan «dejuns esperant la llum». En contrast, en el poema catorzè del mateix llibre, la veu poètica abandona el to descriptiu i adopta la segona persona del singular de l'imperatiu per comminar els humans a acceptar el destí i «llançar-nos al que ens espera».

L'esperança dels humans, tal com l'expressa la veu poètica en uns versos del poema que hem qualificat de clam espiritual i que hem reproduït més amunt, en

tot cas és que tot plegat tingui un sentit, i potser fins i tot que el *tu*, l'innominat diví, ens esperi:

> Potser m'esperes en un lloc imprevisible,
> a prop de totes les galàxies,
> amb la cabellera deslligada.

Es tracta, doncs, d'una esperança dins l'espera d'allò no sabut cap al qual avancem. Una esperança sense certeses, en la incertesa. Però, d'on neix l'esperança, sinó del deler humà per donar un sentit a l'existent i a la nostra pròpia existència? Com diu un vers del segon poema del llibre *Testimoni*, «tot espera i tremola». Els humans som els éssers que patim aquesta espera i aquest tremolor de forma conscient, i els únics que podem provar de donar-ne testimoni mitjançant la paraula, aquest do insòlit que, malgrat la seva raresa, forma part de l'existent i s'ha concentrat en nosaltres.

Justament, la poesia de Lluís Solà és captivadora per la gran força que hi assoleix la paraula. Però, tot captivant-nos amb músiques verbals i imatges resplendents, aquesta seva poesia tardana ens aboca a una reflexió profunda sobre la complexitat i les contradiccions de la condició humana. I també ens convida a prendre consciència de l'actitud respectuosa i responsable que hauríem de tenir envers tot l'existent.

L'Esperança: estat d'ànim i virtut teologal

ANDREU GRAU ARAU

AUSP-ISCR Vic-UB

andreugrauarau@gmail.com

Resum

L'esperança és un estat d'ànim propi de la vida humana que la teologia cristiana acaba entenent, amb la fe i la caritat, com una virtut teologal en què el factor de la temporalitat té un lloc destacat. Partint d'obres de pensadors de diversos temps, en aquest article, després d'apropar-nos al significat de l'esperança com a estat d'ànim, l'hem analitzada com a virtut teologal, atenent, especialment, al que suposa en la creença en la resurrecció i en la visió de Déu.

Paraules clau: estat d'ànim, virtut teologal, esperança, resurrecció, visió de Déu, temporalitat.

Abstract

Hope is a state of mind inherent to human life that Christian theology—alongside faith and charity—understands as a theological virtue in which the factor of temporality plays a prominent role. Drawing on the works of thinkers from various eras, this article first examines the meaning of hope as a state of mind and then analyzes it as a theological virtue, paying particular attention to its significance regarding belief in the resurrection and the vision of God.

Keywords: state of mind, theological virtue, hope, resurrection, vision of God, temporality.

1. Un estat d'ànim

Se'ns ha fet una promesa i creiem que ens esdevindrà quelcom favorable en la nostra vida, la qual cosa provoca un estat d'ànim que anomenem esperança. Esperem quelcom o esperem algú. En *Doctrina pueril,* Ramon Llull (1232/35-1316), diu al seu fill: "Per ço cor és mon fill e és fill de ta mare, aprés la mia mort e la mort de ta mare esperes haver los nostres béns temporals."[1]

Com Tomàs d'Aquino (1224/25-1274), Francisco Suárez (1548-1617), en *De actibus qui vocantur passiones*, tractat al qual va reduir el comentari a les qüestions 1-89 de la I-II de la *Summa teològica,* inclou l'esperança entre els actes que es

1 Ramon Llull, *Doctrina pueril*, Barcelona, 1972, p. 127.

poden tenir com passions de l'ànima.[2] Adverteix el jesuïta granadí que, a la qüestió 22, Tomàs sosté que tot acte de l'apetit sensitiu s'anomena passió de l'anima; i va col·locar l'esperança en el primer lloc de les passions de l'apetit irascible, tot definit-la com aquella passió que tendeix vers un bé difícil d'aconseguir.[3] L'objecte de l'esperança no és el bé futur absolutament, sinó en tant que ardu i difícil d'aconseguir.[4] Suárez manifesta que no tot desig eficaç es pot tenir com esperança, sinó només aquell que es refereix a una cosa difícil; i insistirà a diferenciar-la del desig.[5] Tanmateix, malgrat que es consideri aquesta radical distinció en l'ordre de l'apetit irascible, en el desig natural que manifesta la nostra ànima, ja hi trobem l'esperança. Com molt bé escriurà Leonardo Boff (1938), "l'esperança és allò que encara no és, però que ja es fa present en el desig i en els anhels anticipats del cor."[6]

Ens dirà Agustín Basave Fernández del Valle (1923-2006) que, "sense temps, no hi ha esperança, però amb pur temps, tampoc."[7] Exposarà aquest filòsof mexicà la idea del professor andalús Luis Abad Carretero (1895-1971), segons la qual l'esperança suposa la consecució del que s'espera i s'alimenta d'aquesta possibilitat, però li objectarà que no doni raons d'aquest fet. Per a Basave, hi ha dues raons explicatives: (1) una garantia personal (Déu), i (2) una confiança en aquesta garantia, que implica el que Marcel havia designat com «unió supralògica

2 Vid. introducció d'Ángel Poncela a Francisco Suárez, *De actibus qui vocantur pasiones. Sobre os atos que se chaman* paixões. *De los actos que se llaman pasiones*, Porto, 2014, p. 14. Hi afegeix aquest autor en la mateixa pàgina: "esta parte de la obra del Aquinate es de naturaleza moral y tiene por objeto principal legitimar la beatitud como interpretación cristiana de la felicidad. La beatitud es el estado que el individuo humano alcanza tras la muerte física: la visión de Dios. La moral cristiana cumple una función normativa en relación a la beatitud al sancionar, positiva o negativamente, las acciones ejecutadas por los individuos en función de la distancia al fin trascendente al que está llamado como criatura racional."

3 Suárez, *op. cit.*, p. 56: *omnis actus appetitus sensitivi est, et dicitur animae passio, sic D. Thomas, quaestione illa 22 art. 1 et 2, et patet ex dictis;* p. 126: *Hactenus de passionibus concupiscentiae disputavimus, sequitur, ut de his quae irascibili D. Thomas tribuit, disseramus, e quibus spes prima est.*

4 *ST* I-II q. 40 a. 1: *Ad secundum dicendum quod obiectum spei non est bonum futurum absolute, sed cum arduitate et difficultate adipiscendi, ut dictum est* (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologica*, Torí, 1922, t. II, p. 225).

5 Suárez, *op. cit.*, p 129: *quia constat desiderium et spem esse actus diversos; tum quia contigit vehementer et desiderare aliquid sine spe obtinendi; tum quia habent contraria distincta, scilicet desperationem boni et fugam mali: ergo eorum disctinctio est ex objectis, in quibus nulla diversitas ostendi potest*; pp. 132-133: *Nam spes significat actum efficacem et absolutum: neque tamen omne desiderium efficax habet rationem spei, sed illud, quod in re aliquo modo difficili versatur.*

6 Leonardo Boff, *El parenostre. L'oració de l'alliberament integral*, Barcelona, 1983, p. 93.

7Agustín Basave Fernández del Valle, *Filosofía del hombre*, México, 1963, p. 59.

d'un retorn i d'una novetat».[8] Es tracta d'una situació potencial dirigida per una confiança optimista, conseqüència clara de la nostra temporalitat. Per a Boff, "l'aspecte més sobresortint de l'home és el seu poder-ser. Aquesta potencialitat sempre verge fa que les fites conquerides es converteixin en nous punts de partença per a un recomençament. O, si ho preferiu, aquesta potencialitat és l'esbós i l'avenç d'una nova realitat a venir. Tan sols l'home, despert o no, pot somiar en un món nou: el món de les relacions fraternals. Només ell és capaç de forjar utopies", les quals ens obren a un futur més esperançat. Segons aquest pensador brasiler, les utopies pertanyen "a la mateixa naturalesa de l'home com a ésser que es projecta, que dissenya el seu futur, que viu de promeses i d'esperances"[9], fet que justifica amb l'afirmació d'alguns antropòlegs que sostenen que "l'home es mou pel Principi-Esperança, caracteritzat per una tensió de recerca constant cap al més enllà, per la contestació de les situacions fàctiques, per l'expectativa, pel dia de demà, pels somnis d'una vida millor, d'un món sense dolor ni planys ni mort." Des de les més rudimentàries a les més evolucionades, totes les cultures tenen les seves utopies, que són com el punt d'origen de les seves esperances. Apropant-se al llenguatge teològic, Boff manifestarà que hi ha l'anhel d'arribar a convertir-nos en homes nous en un cel nou i en una terra nova, i que el Principi-Esperança mostra allò que no mor mai, puix que només mor allò que existeix.[10] L'ésser humà posseeix una insuficiència radical que, segons Basave, el duu a estar sempre esperant[11] i a estar sempre actualitzant-se, la qual cosa fa que la tingui com a quelcom més que un simple sentiment: l'esperança constitueix el sentit de la meva vida i em condueix pel vessant autèntic que estructura el meu ésser i l'ésser en general.[12]

2. La virtut teologal

Per a Tomàs d'Aquino, la virtut teologal és la que té per objecte Déu.[13] Disposa l'ànima al fi sobrenatural que la revelació promet. Al començament de la

8 Vid. *ibídem*, p. 60 i Luis Abad Carretero, *Una Filosofía del Instante*, México, 1954, p. 204.

9 Boff, *op. cit.*, p. 92.
10 Vid. *ibídem,* pp. 92-93.
11 Vid. Basave, *op. cit.*, p. 100.
12 Vid. *ibídem*, p. 99.
13 *ST* II-II q. 17 a. 5: *Virtus enim theologica est quae habet Deum pro obiecto* (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologica*, Torí, 1922, t. III, p. 96).

novena part de l'*Ars brevis*, Ramon Llull anuncia els nou temes o subjectes significats en l'alfabet proposat: *Primum subiectum est Deus, per B significatum. Secundum subiectum est angelus, per C significatum. Tertium subiectum est caelum, per D significatum. Quartum subiectum est homo, per E significatum. Quintum est imaginatio, per F significtum. Sextum subiectum est sensitiva, per G significatum. Septimum est vegetativa, per H significatum. Octavum est elementativa, per I significatum. Nonun et ultimum est instrumentalitas, per K significatum.*[14] Hi ha dues menes d'instrumentalitat: la natural i la moral: *naturaliter; sicut oculus, qui est instrumentum ad videndum. Et moraliter; sicut iustitia ad iudicandum, et martellus ad fabricandum.*[15] Tant l'instrument natural com el moral poden copsar-se pels principis i per les regles de l'Art, però segons la seva forma específica, ja que ambdós difereixen entre si; ara bé, com que a l'alfabet s'esmenten els instruments morals, Llull n'ofereix la definició, de manera que, per les defincions, pels principis i per les regles, aquell que empra l'art els pugui conèixer.[16]

Què és la instrumentalitat moral, segons Llull? Doncs, *potentia, cum qua moralis agit moraliter*, és a dir, és la potència amb què l'agent moral actua moralment. Després de presentar i definir les virtuts cardinals –justícia, prudència, fortalesa i temprança-, passa a fer-ho de les teologals: *Fides est habitus, cum quo aliquis credit id esse verum, quod non sentit nec intelligit. Spes est habitus , cum quo aliquis sperat veniam a Domino dari et gloriam, et confidit se in suo bono et potenti amico. Caritas est virtus, cum qua habens propria bona illa facit communia.*[17] Mentre que les primeres són, d'ordinari, adquirides, aquestes, per la seva naturalesa, es tenen com a infuses, ja que excedeixen la capacitat de l'home.

14 Raimundus Lullus, *Ars brevis,* Bucarest, 2015, p. 126. "El primer subjecte és Déu, significat per B. El segon subjecte és àngel, significat per C. El tercer subjecte és cel, significat per D. El quart subjecte és home, significat per E. El cinquè subjecte és imaginativa, significat per F. El sisè subjecte és sensitiva, significat per G. El setè subjecte és vegetativa, significat per H. El vuitè subjecte és elementativa, significat per I. El novè i darrer és instrumentalitat, significat per K" (*Art breu,* a Ramon Llull, *Antologia filosòfica,* trad. de Miquel Batllori, Barcelona, 1984, p. 94).

15 *Ibídem*, p. 144. *Art breu,* p. 101*:* "naturalment, com l'ull, que és l'instrument per veure; i moralment, com la justícia per a justificar i el martell per a fabricar."

16 *Ibídem*, pp. 144 i 146: *Sed quia de moralibus mentionem facimus in alphabeto, idcirco volumus definire instrumenta moralia, ut per definitiones et principia et regulas artista habeat notitiam de moralibus.* Vid. *Art breu,* p. 102.

17 *Ibídem*, p. 146. *Art breu*, p. 102*:* "Fe és l'hàbit amb el qual hom creu que és ver allò que ni sent ni entén. Esperança és l'hàbit amb el qual hom espera que Déu li doni perdó i glòria, i es confia en el seu amic bo i poderós. Caritat és l'hàbit amb el qual el qui té bens propis, els fa comuns."

Llull, en l'esmentada *Doctrina pueril*, contempla les set com camins per a arribar a la salvació.[18]

No semblen estar, però, les tres virtuts teologals en un mateix nivell d'importància. Llegim a la Primera Carta als Corintis: "Mentrestant subsisteixen la fe, l'esperança i la caritat, totes aquelles tres; però la més gran de totes elles és la caritat" (13,13), prioritat que confirma també l'autor de la *Imitatio Christi:* "I és cosa tan alta aquesta gràcia, que ni el do de la profecia ni la virtut de fer miracles, ni la més enlairada contemplació sense ella, no són de cap estima. I encara, ni la fe ni l'esperança ni cap altra virtut no us agraden sense caritat i gràcia."[19]

Trobant suport en Tertul·lià, Boff ens dirà que el parenostre demana de fer tres actes: (A) De fe: professem la nostra fe en Déu-Pare, Pare bo, a despit del seu silenci, de la distància del cel i dels sofriments que ens encerclen i escometen. (B) D'esperança: la vinguda del Seu Regne i que es faci la Seva voluntat, amb la creença ferma que el Pare regenerarà eixugui totes les deformacions de la creació perquè els homes pugun fruir del somriure de Déu, que és la pau. (C) D'amor o caritat: een dir "Pare nostre" i no només "Pare", expressem la tendresa i la intimitat de l'amor.[20] Per al nostre enteniment, explicar-se la vida sobrenatural és difícil. Com molt bé indica Boff, no ho podem verificar i només ho podrem creure. Hi trobem ajut en la fe, la qual esdevé visió beatífica de Déu i fa que la voluntat expressi la seva esperança. Podem dir que la fe és el fonament de l'esperança o que l'esperança conté la fe. Per a Joseph Ratzinger (1927-2022), la fe cristiana és mirada cap al davant o, si es vol, tanteig d'esperança; per això, esdevé autèntica esperança, ja que s'integra en el sistema de coordenades de tres grandeses: (a) la del passat o transformació realitzada; (b) la de l'actualitat de l'etern, que fa del temps diví una unitat; i (c) la del futur, que afecta Déu i el món, i fa de Déu en el món i del món en Déu el punt omega de la història.[21]

18 Vid. Llull, *Doctrina pueril,* p. 124.

19 Kempis, *Els quatre llibres de la Imitació de Jesucrist,* Barcelona, 1927, pp. 281-282. En endavant, ens referirem a aquesta obra com "el Kempis" o "la *Imitatio*". *De imitatione Christi,* p 329*: Tantum eminet haec gratia, ut nec donum prophetiae nec signorum operatio, nec quantalibet alta speculatio, aliquid aestimentur sine ea. Sed neque fides neque spes neque aliae virtutes tibi acceptae sunt sine caritate et gratia* (*De imitatione Christi*, Barcelona, 1945).

20 Boff, *op. cit.,* pp. 39-40.

21Vid. Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo,* Salamanca, 1970, p. 208.

Tot i la seva limitació temporal, puix que deixaran d'existir quan assoleixin el seu propòsit, l'esperança i la fe són essencials en la vida de l'ésser humà; només l'amor es considera etern. La fe i l'esperança desapareixeran quan hom conegui vertaderament el que ha cregut i ha esperat; però la caritat romandrà necessàriament com la virtut pròpia de la comunitat dels sants. Identificada amb Déu (*Deus charitas est*), la caritat penetra no només les altres dues virtuts teologals, sinó també totes les cardinals. Per aquest motiu, no es pot desencaixar tampoc la caritat de l'esperança.[22] Ratzinger sostindrà que, en el principi de l'amor, està també present el principi de l'esperança, el qual, superant l'instant i el seu aïllament, corre a la recerca del tot.[23] En la *Imitatio*, se'ns diu que l'obra exterior, sense caritat, no duu a cap profit; ara bé, "amb caritat, qualsevol cosa, per humil i petita que ella sigui, és tota fructuosa: perquè Déu mira més que no la cosa, el bon cor que en fer-la hom hi posa"[24] La caritat divina tot ho venç i només en Déu, que és autènticament bo, pot el creient trobar l'única esperança.[25]

3. L'esperança com a virtut teologal

Perquè l'esperança és un estat d'ànim o una passió, es pot arribar a copsar com una virtut teologal. Això es demostra pel fet que el cristià no es conforma amb el que és temporal i aspira a un bé que està absent, la qual cosa només podrà ésser si s'esforça i si obre el seu cor a l'ajut de Déu. "Fes tu el que puguis fer, i Déu ajudarà el teu bon voler", llegim en el Kempis.[26] Quan es dona aquesta situació, l'estat d'ànim es perfecciona. En definir Llull l'esperança, hem vist que partia del fet que l'home és pecador y que pot arribar a guanyar la glòria; i s'hi afegeix que qui espera confia en algú que estima, que és bo i que té poder, triple qualitat que només es dona plenament i perfecta en Déu.

Per a Jürgen Moltmann (1926-2024), una teologia de l'esperança ha de comptar amb la idea d'*anticipació*, la qual cosa només és possible en una situació o

22 Vid. Basave, *op. cit.*, p. 61.
23 Vid. Ratziner, *op. cit.*, p. 234.
24 *Imitació,* p. 34. *De imitatione Christi*, p. 42*: Sine charitate opus externum nihil prodest: Quidquid autem ex caritate agitur, quantumcumque etiam parvum et despectum, totum efficitur fructuosum.*
25 Cfr. *ibídem,* pp. 151-152. *De imitatione Christi*, p. 169.
26 *Ibídem*, p. 15. *De imitatione Christi*, p. 19: *Fac quod in te est, et Deus aderit bonae voluntati tuae.*

realitat en trànsit i en contínua conversió, com és l'església.[27] Quan des del present es pensa el futur en tant que futur, es dona una anticipació. Segons aquest teòleg protestant, l'església és, al mateix temps, objecte d'experiència i objecte d'esperança. Crist, amb la seva predicació i la seva personificació del Regne de Déu, ha fet possible que el poble de Déu es reuneixi –l'església- davant de la proximitat d'aquest regne, proximitat que es té com una autèntica promesa. La comunitat eclesial viu de la riquesa d'aquesta promesa, que sempre supera les seves realitzacions concretes, com si es tractés d'una dialèctica entre experiència i esperança, entre el que és i que s'ha anunciat que serà, entre església i Regne de Déu, entre el que es mou i el que s'ha promès com a plenitud. Per aquest motiu, afirmarà Moltmann que l'església viu de la plusvàlua de la salvació, la qual no s'esgota en les seves formes històriques concretes, i que no pot resignar-se ni conformar-se fins que aquesta promesa de Crist no s'hagi acomplert; i afegeix que la mateixa església es tindrà com "un fenomen fugaç i efímer, que en cada època de la història intenta donar testimoni de la promesa de Crist d'acord amb les necessitats d'una situació concreta."[28] L'esperança només pot realitzar-se en la història, però transcendint-la. Moltmann considera que, d'aquesta manera, "el *futurum* de l'esperança de l'església situa el *factum* de l'experiència en el procés de l'esdevenir." Si esperem, és perquè entenem-experimentem que l'església és una institució oberta i imperfecte: trànsit vers el Regne de Déu; i, aleshores, ens veiem obligats a acceptar, amb el teòleg alemany, que el punt de vista teològic present en *l'església de l'esperança* és més ampli que l'empíric de *l'església tal com existeix*, fet que ens permet d'entendre l'església històricament. La mentalitat de *l'església de l'esperança* és la que ens ha d'ajudar a reconèixer que les *possibilitats de l'església* són realitzades en *l'església històricament possible.*[29] Una vida en l'esperança ha de suposar un canvi en la vida temporal, ja que és un estat que no pot deixar de contemplar l'eternitat com a possibilitat.

Hem dit al començament del nostre escrit que esperem quelcom. L'esperança, en tant que virtut teologal, té com a objectiu quelcom futur que es

27 Cfr. Jürgen Moltmann, *La Iglesia, fuerza del espíritu*, Salamanca, 1978, p. 44.
28 Vid. *ibídem*, pp. 42-43.
29 Cfr. *ibídem*, pp. 43-44.

presenta com problema del present. L'església confia en la realització futura de (a) la resurrecció i de (b) la visió de Déu.

3.1. Esperança en la resurrecció

El cristià creu que tot no acabarà en la mort; i, per això, l'esperança, com a virtut teologal, també és esper en la resurrecció personal. Per a Pau, l'esperança és la resurrecció, realitat que encara no ens ha estat concedida. Jean Daniélou (1905-1974) ens recorda que existeix una mort doble: la del cos i la de l'ànima. La mort de l'ànima ha estat destruïda pel baptisme; però encara no ens hem alliberat de la corruptibilitat de la carn, de la qual procedeixen les nostres malalties i els nostres patiments, ni de la mortalitat física. El nostre desig és que la vida arribi a penetrar-ho tot, ja que el pes de la carn, com a subjecte de corrupció, ens és insuportable. Cal atendre la següent matisació de Daniélou: la nostra pretensió no és ser alliberats del cos, sinó que el nostre cos quedi alliberat de la servitud.[30] L'esperança no es refereix només a la salvació de les ànimes, sinó també a la redempció del món, puix que el cristià estima la matèria com a criatura de Déu; i, per aquest motiu, perquè l'estima, vol veure-la també lliure de la servitud que pateix. Sostindrà Daniélou que l'esperança de la nostra salvació personal és un deure i que la vertadera esperança està animada per l'amor.[31] El fet de no tenir el sentiment que amb la mort tot acaba accentua el sentiment d'esperança. En el que suposa la visió de la creu de Crist i la seva interiorització en el cristià, es troba la salut de l'ànima i l'esperança en la vida eterna. Només en la mort i en la resurrecció de Crist, troba el cristià la raó de la seva esperança, que és vista, en tant que virtut teologal, com esperança autèntica. Segons Moltmann, només per la memòria del Crucificat pot l'església viure en la presència del Ressuscitat i, consegüentment, viure en l'esperança d'una manera realista. La dialèctica entre esperança i experiència només podrà esdevenir relació teleològica i romandre escatològica per la tensió de la història que es va obrir tant amb la crucifixió com amb la resurrecció del Senyor.[32]

30 Cfr. Jean Daniélou, *El misterio de la historia,* San Sebastián, 1960, p. 453.
31 Vid. *ibídem*, p. 454 i 459-460.
32 Moltmann, *op. cit.*, p. 45.

Perquè hi ha esperança, es fan peticions en les pregàries, una de les quals és la vinguda del Regne. Segons Leonardo Boff, el Regne de Déu és "el missatge d'esperança i d'alegria que Jesús anuncia"; "no designa el domini territorial, sinó el poder i l'autoritat divina que actua en el món per tal de transformar-lo de vell en nou, d'injust en just, de malalt en sa."[33] No són lluny aquests expressions de la dialèctica entre experiència i esperança de què hem parlat en el capítol anterior. Com Moltmann, Boff també constata que el Regne té un sentit plenari i universal: és l'Absolut al qual estan destinats la creació i l'home.[34] "Creure en el Regne de Déu –escriu Boff- és creure en el sentit terminal i feliç de la història. És afirmar que la utopia és més real que la fatalitat dels fets. És situar la veritat del món i de l'home no en el passat ni en el present, sinó en el futur, que és quan es revelarà la seva plenitud. Per això, demanar a Déu que "vingui a nosaltres el vostre Regne" és activar les esperances més pregones del cor per a no sucumbir sota el pes dels absurds que, a nivell personal i social, ens aclaparen."[35] La petició de la vinguda del Regne que fem al parenostre és, segons el pensador brasiler, "un crit que neix del fons més íntim de l'esperança, exposada contínuament a les contradiccions; una esperança que, malgrat tot, no renuncia a veure la plena manifestació del Sentit absolut de la creació, promès per Déu."[36]

Ara bé, l'esperança no s'ha de concebre exclusivament com un fet individualista, és a dir, com a quelcom que ateny només a la nostra salvació personal. Daniélou sosté que l'angoixa per la salvació del proïsme és el que constitueix la tragèdia de l'esperança i que un dels seus aspectes constitutius és el fet de tenir com a objecte la salvació de les nacions, fet que no s'espera per a la fi dels temps, sinó en el mateix temps, és a dir, en la història present; perquè no hem d'oblidar que l'esperança es refereix al total de la creació, en la qual entren les vides particulars i el que representa el col·lectiu també com una entitat. Teològicament parlant, és cert que esperem la parusia, és a dir, la vinguda del Senyor. Daniélou entén que l'esperança té com a objecte la salvació de tots els homes, i puntualitza, donant importància al fet comunitari o eclesial, que només en la mesura que jo em

33 Boff, *op. cit.*, p. 97.
34 Vid. *ibídem*, p. 98.
35 *Ibídem,* p. 103.
36 *Ibídem*, pp. 104-105.

veig entre ells es refereix a mi personalment.[37] Escriu Leonardo Boff: "Sempre hi ha hagut profetes entestats a revifar l'esperança: un dia, ens diuen, Déu vindrà per restituir totes les coses al seu estat original i per conduir-les a una perfecció jamai somniada. L'Antic Testament és ple d'aquests presagis optimistes: "El Senyor serà Rei per sempre!" (Ex 15,18); "Jo soc Jahvè, que soc aquí" (Ex 3,14); "Sabràs que Jo soc Jahvè" (Is 29,23; Jr 16,21; 54 vegades en Ezequiel). Són promeses que nodreixen l'esperança tot i que no modifiquen substancialment les condicions de la realitat conflictiva. Ara bé, totes aquestes afirmacions volen remarcar que Déu no és indiferent a les súpliques i a les llàgrimes que pugen de la terra al cel. Ell és aquí i consolidarà el seu Regne."[38] El cristià contempla l'esperança com un sentiment de futur que ja ha esdevingut present. "Cal entendre el Regne com un procés, present i creixent en la persona de Jesús, en les seves paraules, en les seves pràctiques alliberadores –demana Boff-; al mateix temps, resta obert de cara al futur, en el qual assolirà la plenitud. Hem de preparar-nos; ningú no pertany al Regne per drets hereditaris. Hem de canviar el sentit de la vida (conversió). El Regne de Déu ha de prevaler sobre el regne de Satanàs i sobre les estructures diabòliques vigents. Per això, és inevitable el conflicte i la crisi. Tots els homes són instats a prendre decisió. Els pobres són els primers destinataris; en ells recolza el nou ordre. No a causa de les Seves disposicions morals, sinó pel fet de ser el que són: les víctimes de la fam, de la injustícia, de l'opressió. Amb el seu Regne, Jesús vol posar fi a aquesta situació inhumana. En el Regne no hi haurà pobres ni pobresa."[39]

3.2. La visió de Déu

Per a Tomàs d'Aquino, l'objecte principal de l'esperança, en tant que virtut teologal, és Déu.[40] Teològicament parlant, l'esperança també es té com la voluntat de veure Déu.[41] La finalitat del cristià és el repòs en Déu. "En tot i sobre tot, ànima meva –llegim en el Kempis-, cal que reposis sempre en el Senyor, puix dels Sants és

37 Cfr. Daniélou, *op. cit.*, p. 454 i 458-460.
38 Boff, *op. cit.*, p. 94.
39 *Ibídem,* pp. 99-100.
40 *ST* II-II q. 17 a. 5: *Et sic patet quod spei, inquantum est virtus, principale obiectum est Deus. Cum igitur in hoc consistat ratio virtutis theologicae quod Deum habeat pro obiecto, sicut supra dictum est, manifestum est quod spes est virtus theologica* (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologica*, Torí, 1922, t. III, p. 97).

41 Vid. *Imitació*, pp. 195-196. *De imitatione Christi*, pp. 223-224.

Ell l'Etern repòs"; i més endavant: "feu que brillin vostres meravelles perquè glorificada en sia vostra destra; puix no tinc esperança ni refugi sinó en Vos, mon Déu i mon Senyor!"[42] No és, però, només una visió o un repòs que hom espera que es tindrà amb la resurrecció, sinó una visió que comença amb el rebuig de tot allò que no et duu a aquella felicitat autèntica que es troba en la vida angèlica, tal com va escriure l'autor de la *Imitatio*: "Cap bé temporal no et pot assaciar car per fruir d'ells no fores pas creada; i, ni que posseïssis tots els bens creats no et farien feliç ni benaurada; ans en Déu, qui tot ho ha creat, tens tota la teva benaurança i tota la felicitat; no de la manera que els mundans l'entenen, sinó com l'esperen els fidels del Crist, i ja per endavant assaboreixen els espirituals i nets de cor qui, ja en el món, fan vida angèlica."[43] Qui té posada l'esperança en els homes o en qualsevulla cosa temporal és un foll.[44] L'esperança en els homes és vana, però la salvació i la seguretat dels justos és en Déu.[45] L'esperança, doncs, es demostra en la confiança en la gràcia de Déu, que ajuda els humils i trepitja els presumits. "Els sants i amics de Déu i tots els devots de Jesucrist –llegim en el Kempis- mai no feren cas de les glòries de la terra ni complagueren els sentits, mes tota sa esperança i tot el seu anhel anaven dirigits als béns del Cel."[46]

Daniélou veu l'esperança com la perfecta confiança en Déu, la qual està amassada d'humilitat i de confiança; i és una espera confiada i pacient, sense cap mena d'ansietat.[47] "Mantén-te ferm, perseverant –es dirigeix el Senyor al lector dels fulls de la *Imitatio*-; sigues home fort, ple d'esperança, que ja et vindrà el consol en ser-ne hora. Confia en Mi, espera segur que Jo vindré i em cuidaré de tu."[48] Posar l'esperança en Déu és garantia de no ser enganyat: "La naturalesa es para en l'home exterior, mes la gràcia penetra la vida interior. Aquella, tot sovint, ve que s'enganya;

42 *Ibídem,* pp. 180 i 218. *De imitatione Christi,* p. 207: *Super omnia et in omnibus requiesces, Anima mea, in Domino semper, quia ipse est Sanctorum aeterna requies;* p. 253: *Contere eas in virtute tua, ostende magnalia tua, ut glorificetur dextera tua: quia non est spes alia, nec refugium mihi, nisi in te, Domine Deus meus.*

43 *Ibídem*, p. 169. *De imitatione Christi*, p. 192: *Non potes aliquo bono temporali satiari, quia ad haec fruenda non est creata. Et, si omnia bona crata haberes, non adhuc felix et beata esse posses: sed in Deo qui cuncta creavit, tota beatitudo tua et felicitas consistit: non qualis videtur a mundi amatoribus, sed qualem exspectant Christi fideles, et praegustant mundi corde ac spirituales, quorum conversatio est in coelis.*

44 Vid. *ibídem*, p. 15. *De imitatione Christi*, p. 18.

45 Vid. *ibídem*, p. 240. *De imitatione Christi*, p. 283.

46 *Ibídem,* p. 60. *De imitatione Christi*, p. 69: *Sancti autem Deiet omnes devoti amici Christi non attenderunt quae carni placuerunt, nec quae in hoc tempore floruerunt, sed tota spe et intentione ad aeterna anhelaverunt.*

47 Cfr. Daniélou, *op. cit.*, pp. 448-449 i 452.

48 *Imitació*, p. 205. *De imitatione Christi*, p. 237: *Sta firmiter et perseveranter. Esto longanimis et vir fortis: Veniet tibi consolatio in tempore suo. Exspecta me, exspecta: «veniam et curabo» te.*

aquesta per no veure's enganyada espera en Déu nostre Senyor"; i "ni tot el món fer ensuperbir podria aquell a qui la Veritat ha pres per seu. Ni de tots els llavis la lloança mouran del bon camí el qui en Déu ha posat tota l'esperança."[49]

4. Temporalitat i esperança

Tomàs d'Aquino afirmava que les virtuts teologals no havien de ser un terme mitjà entre dos vicis, com ho eren les morals; tanmateix, no sembla que aquest sigui el cas de l'esperança: de la mateixa manera que la virtut moral, que consisteix a mantenir la passió i la voluntat en un terme mitjà raonable, l'esperança es troba entre dos vicis: la presumpció, com a excés, i la desesperació, com a defecte.[50] Acomplir amb aquesta virtut teologal garanteix que l'estat d'ànim sigui el que ha de ser: ni més ni menys, ni per excés ni per defecte; dit d'una altra manera, aquesta virtut estableix la mesura que el cristià ha de fer de la realitat; no acomplir-hi suposa, doncs, no posseir la voluntat d'apropar-se a Déu o, dit d'una altra manera, tenir ganes d'ofendre'l. Presumpció i desesperació són pecats contra l'esperança. Es comet el pecat de presumpció en dos casos: (a) quan un presumeix que obté per les seves pròpies forces la vida eterna, i (b) quan un l'espera només de la misericòrdia de Déu, sense posar cap treball per part seva. La presumpció del primer cas és la pròpia dels orgullosos i dels superbs. "Et cal tenir gran confiança d'aconseguir l'eterna benaurança –s'avisa en el Kempis-, mes no convé que et vegis ben segur, perquè no t'enlleeixis ni t'ensuperbeixis."[51] En tant que virtut, l'esperança és l'efecte d'un esforç personal que, tanmateix, reconeixem insuficient si aspirem a posseir l'excel·lència, i, per aquesta raó, es demana l'ajut de la divinitat. Entendre l'esperança com un do-exercitació ens aparta de manifestacions superbes i d'actituds passives amb les quals mai no podríem capir el sentit de la promesa del Ressuscitat, com tampoc no ho podríem desconfiant en aquesta promesa, causa de la desesperació. Suárez escriurà que tant Tomàs com Gaietà

49 *Ibídem*, pp. 211 i 164. *De imitatione Christi*, p. 243: *Natura exteriora hominis respicit, gratia ad interiora se convertit. Illa frequenter fallitur, ista in Deo sperat, ut non decipiatur*; p. 186: *non eum totus mundus erigit, quem veritas sibi subiicit: nec omnium laudantium ore se movebit qui totam spem suam in Deo firmavit.*

50 *ST* II-II q. 17 a. 5: Sed spes consistit in medio praesumptionis et desperationis (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologica*, Torí, 1922, t. III, p. 97). Vid. també Basave, *op. cit.,* p. 60.

51 *Imitació*, p. 73. *De imitatione Christi*, pp. 84-85: *Spem bonam retinere debes quod ad palmam pervenies; sed securitatem capere non oportet, ne torpeas aut eleatus fias.*

admeten que la desesperació és el moviment positiu contrari a l'esperança o, el que és el mateix, l'allunyament material del bé al qual conduïa l'esperança.[52]

L'angoixa és conseqüència de la nostra temporalitat; per això, diem que trobar-nos en el temps és una situació oscil·lant, arriscada i angoixant; i és llavors quan ens adonem de la necessitat de la paciència si volem aconseguir el que només era possibilitat. La impaciència s'oposa a l'esperança. Immediatament després de la definició de caritat en l'*Ars brevis*, Llull ens ofereix la de paciència: *est habitus, cum quo patiens vincit, et non vincitur.*[53] L'esperança resta relacionada amb la paciència: qui espera és pacient i qui té paciència sempre espera. En el Kempis, s'ofereix un perfil de la personalitat del pacient: "No és pas veritable pacient el que sols admet el sofriment en la mesura que li sembla i segons, encara, de qui ve. El veritable pacient no mira si és d'un superior, d'un igual o d'un inferior, si la prova li ve d'un home indigne o, al revés, d'un sant baró, sinó que, indiferent a tota creatura, en arribar-li una contrarietat, l'accepta sempre de bon grat com a vinguda de les mans divines i l'estima per un guany desmesurat"[54]; i més endavant: "Feu-ho, Senyor, tal com dieu, i que fugin davant vostra presència tots els mals pensaments. Heus ací el meu únic consol i esperança: acollir-me a Vós en totes les tribulacions confiar en Vós, invocar-vos de l'íntim del meu cor i esperar amb paciència que Vós m'envieu vostre consol."[55] La paciència fa possible que les esperances no es frustrin i que la decepció que pugui ocasionar el fet que passi quelcom diferent que el que s'havia previst sigui superable.

Al final de l'article "Rousseau, Voltaire y Nietzsche", del seu llibre *Contra esto y aquello*, Miguel de Unamuno (1864-1936) havia escrit: "Els individus i els pobles, després d'errabunds divagacions pels més estranys camps, tornen sempre als eterns principis de l'eterna fe i de l'esperança eterna que són la substància de la

52 Suárez, *op. cit*., p. 137: *nam S.Thomas et Cajetanus, supra art. 1, volunt desperationem esse motum positivum contrarium spei, id est, recessum materialem ab illo bono ad quod spes ferebatur.*
53 Llull, *Ars brevis,* p. 146. *Art breu*, p. 102: "Paciencia és l'hàbit amb el qual el pacient venç i no és vençut."
54 Vid. *Imitació,* pp. 175-176. *De imitatione Christi*, p. 201: *Non est verus patiens qui pati non vult, nisi quantum sibi visum fuerit, et a quo sibi placuerit. Verus autem patiens non attendit a quo. Utrum a praelato suo an ab aequali aut inferiori: utrum a bono et sancto viro, vel a perverso et indigno exerceatur: sed indifferenter ab omni creatura, quotiescumque ei aliquid adversi acciderit. Totum hoc gratanter de manu Dei accipit, et ingens reputat lucrum.*
55 *Ibídem,* p. 190. *De imitatione Christi*, p. 217: *Fac, Domine, ut loqueris, et fugiant a facie tua omnes iniquae cogitationes. Haec spes et unica consolatio mea: ad te in omni tribulatione confugere. Tibi confidere, ex intimo invocare, et patienter consolationem tuam exspectare.*

vida espiritual."[56] Com a estat d'ànim i com a virtut teologal, i malgrat l'existència de situacions adverses, sembla difícil perdre l'esperança.

56 Miguel de Unamuno, *Contra esto y aquello*, Madrid, 1963, p. 82.

L'esperança metafísica en Sant Tomàs d'Aquino[1]

ABEL MIRÓ I COMAS

Universitat Internacional de Catalunya/Institut Superior de Ciències Religioses de Vic

direccio@iscrvic.org

Resum

En aquest article s'exposa la doctrina de Sant Tomàs sobre l'«esperança metafísica» mitjançant la original interpretació que n'ofereix el metafísic català Jaume Bofill i Bofill. En un primer moment, s'explicita des de quina perspectiva s'interessa Bofill pel temps: no com una «noció» o «concepte», sinó com una «vivència». A continuació, s'examina el primer nivell de consciència, que consisteix en la recepció d'un «datum-excitant» a través dels sentits externs (determinació «formal») i en el coneixement de la pròpia operació sensorial mitjançant el «*sensus communis*» o «consciència sensitiva», que dóna lloc a la vivència de l'«ara», de l'«instant» (determinació «de presència»). El «datum» originari és enriquit per les tres facultats internes que Sant Tomàs designa conjuntament amb el nom de «*phantasia*» (la «imaginació», la «memòria sensible» i la «cogitativa»): adquireix la consistència d'un concret-singular, d'un «*suppositum*» o subjecte, i la «imaginació reproductora» l'«allibera» de la indeterminació en la qual està enfonsat convertint-lo en «exemple» d'una sèrie d'individus semblants. Si considerem l'objecte sensible, no segons l'aspecte «formal» o «representatiu», sinó pel cantó de la vivència o consciència de les percepcions sensitives que tenim d'ell (en altres paraules, pel cantó «de la presència»), veurem que l'«ara» que determinava el «datum-estímul» originari s'allibera en el moment que s'inscriu en un continu, en una successió; això, que és obra de la «memòria sensible» pressuposa no únicament una «conservació» de les vivències precedents; requereix, endemés, una projecció cap al futur, una mena de certesa de la continuació del continu temporal, de la «futurició». Aquesta certesa, que pressuposa l'influx de la «memòria espiritual», és el que Bofill anomena «esperança metafísica».

Paraules clau: temps, memòria, Tomàs d'Aquino, Jaume Bofill, Metafísica

1. Aquest text està basat en la comunicació presentada als *Col·loquis de Vic* de l'any 2025.

Abstract

This article presents the doctrine of Thomas Aquinas on "metaphysical hope" through the original interpretation offered by Jaume Bofill i Bofill. First, it explains from which perspective Bofill is interested in time: not as a "notion" or "concept", but as an "experience". Next, it examines the first level of consciousness, which consists of the reception of a "datum-stimulus" through the external senses ("formal" determination) and in the knowledge of the sensory operation itself through the "*sensus communis*" or "sensitive consciousness", which gives rise to the experience of the "now", of the "instant" (determination of "presence"). The original "datum" is enriched by the three internal faculties that Thomas Aquinas designates together with the name of "*phantasia*" (the "imagination", the "sensitive memory" and the "cogitative"): it acquires the consistency of a singular concrete, of a "*suppositum*" or subject, and the "reproductive imagination" "frees" it from the indeterminacy in which it is immersed, turning it into an "example" of a series of similar individuals. If we consider the sensible object, not according to its "formal" or "representative" aspect, but from the point of view of the experience or consciousness of the sensitive perceptions that we have of it (in other words, from the point of view of "presence"), we will see that the "now" that determined the original "datum-stimulus" is freed at the moment that it is inscribed in a continuum, in a succession. This, which is the work of "sensitive memory", presupposes not only a "conservation" of previous experiences; it also requires a projection into the future, a kind of certainty of the continuation of the temporal continuum. This certainty, which presupposes the influence of "spiritual memory", is what Bofill calls "metaphysical hope".

Keywords: time, memory, Thomas Aquinas, Jaume Bofill, Metaphysics

1. El temps «viscut»

Abans d'entrar a exposar la doctrina de Bofill sobre el «temps» i la seva íntima connexió amb l'«esperança», convé precisar des de quina perspectiva aborda el filòsof barceloní el problema de la temporalitat: «ens interessem pel temps com a dimensió entitativa del subjecte, no per la "noció" o "concepte" de "temps"»[2]. No es tracta aquí d'estudiar el «temps» com un objecte deslligat del subjecte cognoscent, com una cosa situada fora d'ell —externa—, respecte la qual el seu enteniment està en potència; ben al contrari, Bofill es proposa estudiar el temps en la mesura que és «viscut» o «sentit» per nosaltres, a guisa d'«experiència vital».

Aquesta manera de procedir, si bé sol considerar-se una reacció de l'existencialisme o la fenomenologia contra la «metafísica dogmàtica» anterior a la crítica, en realitat, Bofill la pren d'un autor a qui els existencialistes i els fenomenòlegs considerarien un «dogmàtic»; la pren de sant Tomàs d'Aquino. En efecte, pel filòsof italià, el coneixement no s'explica per l'influx que la cosa entesa exerceix sobre l'enteniment, que el rebria passivament, de forma anàloga a com el vitrall rep la llum del sol, o la gerra, l'aigua.

Com s'explica, doncs, el coneixement? Diu Fra Tomàs: «el qui entén i allò entès [*intelligens et intellectum*], en la mesura que d'ells en procedeix un únic efecte que és l'enteniment en acte [*intellectus in actu*], *són un sol principi d'aquest acte que és l'entendre* [*intelligere*]; i afirmo que d'ells dos [del qui entén i d'allò entès] se'n fa una sola cosa, en la mesura que allò entès s'uneix a qui entén [...] per mitjà d'una semblança»[3]. No entenem allò intel·ligible en potència, sinó allò intel·ligible en acte, i ho entenem en la mesura que és u amb el subjecte que ho està entenent; l'escissió entre subjecte i objecte només existeix quan els dos estan en potència. L'acte de conèixer no és el resultat d'una conjunció entre dos principis —el qui coneix i allò conegut—; és, més aviat, la unitat d'aquests dos en l'ànima del cognoscent. Ho explica l'Aquinat comentant a Aristòtil: «allò sensible en acte és el sentit en acte, i allò intel·ligible en acte és l'enteniment en acte»[4]. Allò conegut no pot trobar-se mai «davant» del cognoscent, com «contraposat» a ell; no és mai, en

2. BOFILL, Jaume, «Consideracions sobre el temps, mode de presencialitat», en: Ídem, *Obra filosòfica*, Barcelona: Ariel, 1968, pp. 237-244, p. 237.
3. SANT TOMÀS, *De Veritate*, q.8, a.6, in c.
4. ÍDEM, *Summa Theologiae*, I, q.14, a.2.

definitiva, un *ob-iectum*, és a dir, «allò que jau» «al davant», «oposant resistència».[5] Allò conegut és conegut precisament en la mesura que no és un objecte; solament coneixem allò que està implantat en la nostra vida.

L'activitat especulativa, en el seu sentit més autèntic, és una activitat «viscuda», una «experiència vital». Per fer Metafísica, certament, es requereix una abstracció que s'aplica sobre les «imatges sensibles»; però allò del qual es fa abstracció és la materialitat de la cosa, no la vida del subjecte abstraient. Si bé el resultat de tota abstracció és una «essència universal», obtinguda de despullar les «imatges sensibles» dels principis materials individuants incrustats en elles,[6] aquesta «essència» passa a existir en un enteniment concret pertanyent a un home singular de carn i ossos,[7] per la qual cosa la persona cognoscent mai no contempla l'«essència universal» aïllada o en el buit, com si estigués situada en una mena d'espai euclidià, sinó connectada a un seguit de vivències, entre les quals es troba la del «temps».

A això es refereix Bofill quan diu: «el temps és viscut, per nosaltres, en unitat amb el seu concepte»[8]. El temps, pel fet d'ésser una «dimensió entitativa del subjecte», un aspecte que pertany a l'estructura metafísica de l'home, es deixa sentir en la pròpia especulació filosòfica sobre el temps; és a dir, el concepte de «temps» és pensat per nosaltres *en* el temps. La vivència del temps acompanya al nostre coneixement conceptual sobre el temps.

En lloc de pretendre reduir el temps a un objecte «pur», a una «essència universal», Bofill es proposa fixar la seva atenció sobre «el temps estrictament "viscut" o "sentit" en tant que constitueix un mode de presencialitat; una manera de sentir-se present el "jo" a ell mateix i, amb ell, la totalitat de la seva circumstància»[9].

5. «La filosofia ha d'estar mancada d'objecte, car res no ha d'esdevenir objecte per a ella, res no ha d'ésser objectivat [...]. Conèixer partint de l'home i en l'home és precisament no objectivar; a més, el Logos solament es revela quan jo estic en mi, és a dir, en esperit. Tot allò que, per a mi, és objecte, està desproveït de sentit, car el sentit no resideix en altra cosa que en allò que és en mi i que s'ha produït amb mi, és a dir, en el món espiritual [BERDIÀEV, Nikolai, *De la destination de l'homme*, París: Édicions «Je Sers», 1935, p. 19]».

6. Cf., SANT TOMÀS, *Quaestio disputata de anima*, a.2, ad 5.

7. Com indica Gaietà, l'«essència universal» ha de considerar-se en dos sentits: «en l'ésser [*in essendo*]» i «en la representació [*in rapraesentando*]». Per un en cantó, l'«espècie intel·ligible», pel fet d'existir en «aquest» enteniment i no en cap altre, diem que és «individual», però al mateix temps, per la seva relació amb la cosa externa a l'ànima de la qual és una semblança, diem que és «universal» [Cf., GAIETÀ, *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria*, ed. M.-H. Laurent, Torí: Marietti, 1934, cap. IV, cap. 8, n. 78, p. 117].

8. BOFILL, Jaume, «Consideracions sobre el temps, mode de presencialitat», op. cit., p. 237.

9. Ibíd., p. 237.

Tenim aquí enunciada la tesi central de Bofill sobre el temps: el temps és un «mode de presencialitat», és a dir, la manera que el subjecte cognoscent humà té de sentir-se present a si mateix en la successió d'actes que configuren el procés de la seva vida. Ara bé, com que la consciència posseeix diversos nivells, també resulta possible distingir diverses capes en la nostra vivència del temps. Encara que Bofill n'estudiï tres, nosaltres només ens ocuparem de les dues primeres.

2. El temps i el primer nivell de la consciència

El nivell més elemental de la consciència consisteix en la recepció passiva d'un contingut sensible que Bofill anomena «datum-excitant»[10]. «Datum», perquè es tracta d'un contingut rebut, provinent de «fora de l'ànima», del món corpori; i «excitant», perquè fa que els sentits propis passin de «sentir» en potència a «sentir» en acte. Aquesta percepció, malgrat la seva elementalitat, no és una mera «facticitat en brut»; presenta ja una certa estructura. Ho explica Bofill a partir d'un exemple: «així, ço que esdevindrà ulteriorment per la consciència un "full de paper", és tan sols, però és ja, en aquest primer moment, "rectangle blanc"; "ací-ara", "immutació-estímul". "Rectangle blanc": no evidentment com una "essència" o "qualitat objectiva", ni tan sols com una figura geomètrica definida, sinó com un pur contorn limitatiu de la vivència subjectiva, prèviament per tant a tota oposició intencional pròpiament dita»[11]. En el nivell purament «sensorial» del coneixement, s'hi troba ja una «certesa de presencialitat», un «sentir que sento», que fa possible en el subjecte la vivència de l'«ara», que aquí, en aquest nivell, ha d'entendre's com «una simple "momentaneïtat", un "instant", correlatiu d'uns "hi ha" que no remeten a res distint d'ells»[12]. Si en veure aquest «rectangle blanc» no percebés que l'estic veient, tampoc podria posseir la vivència de l'«ara», de l'«instant». Perquè aquesta vivència sigui possible, a més dels sentits propis o externs, és necessari que intervingui aquella facultat per la qual podem «percebre les accions dels sentits propis, com quan, per exemple, sentim que veiem o escoltem»[13]; és necessari, en

10. Ídem.
11. Ídem.
12. Ídem.
13. SANT TOMÀS, *Sentencia libri De anima*, III, lect. 3, n. 584.

definitiva, que intervingui aquella funció de la sensibilitat interna que els escolàstics anomenaven «*sensus communis*» o «consciència sensible».[14]

3. El temps i el segon nivell de la consciència

En un segon nivell de consciència, la imaginació sintetitza i integra els diversos continguts rebuts a través dels sentits externs en una «representació sensible», «imatge» o «*phantasma*», que expressa de manera intencional la realitat sensible. A més, la potència cogitativa «projecta» sobre la «imatge» que ha elaborat la imaginació —i que serà presentada a l'enteniment perquè n'extregui l'essència universal de l'objecte material— el caràcter de «concret singular», de «subjecte individual», de «*suppositum*».[15] En aquest estrat de la vida conscient, el «datum-

14 «Correspon al "*sensus communis*" el judici de discreció [*discretionis judicium*] al qual es refereixen totes les aprehensions dels sentits [*omnes apprehensiones sensuum*]; gràcies a ell, també es perceben les accions dels sentits, com quan algú es veu a si mateix veure [*sicut cum aliquis videt se videre*]. Això, en efecte, no pot realitzar-se mitjançant el sentit propi, que no coneix altra cosa que la forma per la qual és immutat; en aquesta immutació es perfecciona la visió i, al mateix temps, d'ella se'n segueix una altra immutació dirigida al "*sensus communis*", que percep la visió [ÍDEM, *Summa Theologiae*, I, q. 78, a.4, ad 2]».

«El qui es veu a si mateix veure [*qui videt se videre*] sent la seva sensació i, semblantment, aquell qui s'escolta a si mateix escoltar [*qui audit se audire*]; i això passa en tots els casos semblants en els quals algú se sent a si mateix obrar [*aliquis sentit se operari*] [ÍDEM, *Sententia libri Ethicorum*, lib. IX, lect. 11]».

Joan de Sant Tomàs, de la consciència del propi acte dels sentits externs o perifèrics, n'extragué una conclusió precipitada: que aquest acte de consciència pertany als mateixos sentits externs. Així interpretà expressions de l'Aquinat com «*sensus cognoscit se sentire* [*De Veritate*, q.1, a.9]» o bé «*aliquis videt se videre* [*Summa Theologiae*, I, q. 78, a.4, ad 2]». L'insigne tomista no afirma que els sentits externs siguin el terme de la seva pròpia operació *in actu signato*, és a dir, de manera directa, car el terme directe de la sensació és *exclusivament* l'objecte sentit (allò «blau» o «dolç» o «suau»); segons ell, l'acte de la pròpia sensació seria percebut, juntament amb l'objecte sensible, de manera *indirecta* i com *obliqua*, és a dir, *in actu exercito*. Es tractaria d'una «consciència concomitant», que acompanyaria a tot acte de conèixer.

Aquesta posició ha estat desestimada més modernament pel dominic Manuel Barbado Viejo, que nega la impossibilitat de qualsevol sentit de girar-se sobre el seu propi acte, tant de manera directa com indirecta. Aquesta interpretació sembla la més fidel a la posició originària de Sant Tomàs [Cf., BARBADO, Manuel, «La conciencia sensitiva, según Santo Tomás», a: *La Ciencia Tomista*, any XVI, núm. 89, pp. 170-203].

15. «El carácter de "supositalidad" […] es ciertamente un "proyecto", es decir, algo proyectado activamente por la imaginación en virtud de su radicación en la conciencia sensible, sin lo que no sería posible, ni la percepción actual de lo dado a los sentidos, ni la ulterior reconstrucción imaginativa, desde la que los objetos pueden ser reconocidos como sujetos permanentes en el mundo real [CANALS, Francesc, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, Promocions Publicacions Universitàries, 1987, p. 404]».

És convenient remarcar ací que Bofill i Canals, en aquest punt, segueixen la manera de parlar de Sant Tomàs, segons la qual la paraula «imaginació» o «fantasia», no posseeix únicament un significat específic, que designa una potència concreta de la sensibilitat interna, sinó un de genèric, que expressa totes les facultats sensitives internes, exceptuant el «*sensus communis*». En el següent passatge, l'Aquinat diu explícitament que la raó particular o enteniment passiu (o sigui, la cogitativa) és exactament el mateix que la memòria sensible i la imaginació: «L'enteniment que Aristòtil anomena passiu, que és una raó particular, és el mateix que la facultat cogitativa, la memòria i la imaginació [SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 51, a.3]».

Com ja feren notar els comentaristes, era corrent en el llenguatge dels antics, utilitzar les paraules fantasia o imaginació, ja sigui per a significar una sola facultat específica o bé per a designar-ne diverses. Així ho expressa Domingo Báñez: «Per la paraula "*phantasia*", Aristòtil entenia les tres facultats interiors de l'ànima, amb l'única excepció del "*sensus communis*". Ja que "*phantasia*" és una paraula genèrica, que es distingeix en tres espècies, una de les quals, per la precarietat de la paraula, es designada amb el mateix nom que el gènere

estímul» que ofereix la sensibilitat externa es transforma en un «terme que es destaca ja "davant" de la consciència i que diu raó de "cosa", de "concret singular". El "concret singular" constitueix un contingut de consciència notòriament més ric que el "datum-estímul" del moment anterior: és un cert "unum" dotat de consistència ni que sigui merament empírica; la consciència que s'hi refereix [si bé no deixa d'ésser sensible] és ja "intencional"»[16]. Les determinacions que afecten a la «cosa» sentida o «concret singular» poden ésser de dos tipus: «formals» o bé «de presencialitat».

Comencem per les primeres: «Aquestes determinacions són viscudes, inicialment, per la consciència "en la cosa", absorbides en la cosa, en la seva individualitat concreta; són estrictament pertinença de la cosa»[17]. La «cosa», considerada com a subjecte o substrat de determinacions formals d'ordre sensible, no és en ella mateixa quelcom determinat, sinó indeterminat: un «quelcom» qualsevol, un «hoc». Per vèncer aquesta situació d'ambigüitat, i fer avançar el procés d'enriquiment cognoscitiu que estem exposant, és necessari que intervingui la «imaginació reproductora»: «Per ella, la cosa individual comença a ésser viscuda "en tant que" qualificada; volem dir, no en tant que ella "individualitza" la forma, sinó en tant que la forma l'"especifica" a ella. En altres mots: [la cosa] pren, ni que sigui només virtualment, la significació d'"exemple d'una sèrie possible"»[18]. Fins aquí, la imaginació no fa altra cosa que repetir l'«això», que reiterar, degudament sintetitzats, els continguts rebuts pels actes de la sensació: «el moviment imaginatiu simplement "reproductor" no ha afectat la "forma" com a tal: no hi ha hagut una "transformació" de l'objecte, ans s'ha limitat a una multiplicació totalment uniforme: aquest full blanc, un altre, un altre, etc.; en altres mots, no ha traspassat el nivell de la quantitat numèrica»[19]. Adverteix Bofill que la «imatge sensible» formada per la «imaginació reproductora» no és encara la que es comporta com a suport de la consciència «essencialitzadora», com a vehicle de la idea a través de la qual l'enteniment expressa allò que la cosa és; no és encara, dit d'altra manera, la «representació sensible» que l'enteniment agent despullarà de les seves

[BÁÑEZ, Domingo, *In Summa Theologiae*, I, q. 78, a.3, dub. 5]».

16. BOFILL, Jaume, «Consideracions sobre el temps, mode de presencialitat», op. cit., p. 238.
17. Ídem.
18. Ídem.
19. Ibíd., p. 239.

determinacions individuals i materials, quedant-se únicament amb la seva essència intel·ligible: «No es troba en la "imaginació reproductora" la perfecció última de la imaginació. Aquesta l'ateny quan, per submissió a la intel·ligència, esdevé "imaginació creadora" en sentit estricte, és a dir, vehicle de la "idea"»[20]. La imaginació exerceix, segons es desprèn d'aquí, una funció «mediatriu», necessària perquè el procés d'«interiorització» de la realitat culmini en l'activitat intel·lectual.[21]

4. La memòria sensible i les determinacions de presencialitat

Quan el «datum-estímul» ha adquirit la consistència de la «cosa», hem vist que aquesta surt de la seva indeterminació o inestabilitat en la qual es trobava, gràcies a l'activitat de la imaginació, que realitza associacions, síntesis, unitats «formals» a partir dels continguts rebuts per la sensibilitat externa. Fins aquí hem parlat de les determinacions d'ordre formal del «concret singular», ¿què s'esdevé, però, amb les determinacions d'ordre presencial?, ¿què passa amb l'«ara» primitiu que determinava el «datum-empíric» com a «present» en el moment que aquest ha adquirit el caràcter de la «cosa», del «concret singular», d'«això»? Respon Bofill: «De manera simètrica al que hem vist en la línia de les determinacions formals, també en aquesta línia de les determinacions de presencialitat la "cosa" ens és donada de manera intrínsecament inestable. En efecte: res no exigeix, en ella, que es doni precisament en aquest "ara", i no en un altre; o recíprocament, que sigui precisament "això" i no una altra cosa el que ocasioni, "ara", la immutació sensorial»[22].

20. Ídem.

21. «Quan les coses es representen a la ment humana a través d'algunes espècies, aquest procés cal que es realitzi segons l'ordre de la naturalesa [*secundum naturae ordinem*]: en primer lloc, convé que les espècies siguin representades pels sentits; en segon lloc, per la imaginació; i en tercer lloc, per l'enteniment possible, que és alterat per les espècies dels fantasmes [*immutatur a speciebus phantasmatum*] mitjançant la il·luminació de l'enteniment agent. A la imaginació, però, no s'hi troben les formes de les coses sensibles tal i com són rebudes pels sentits, sinó que són transformades de diverses maneres: o bé segons alguna alteració corporal o orgànica (com succeeix als dorments i als furiosos) o bé segons l'imperi de la raó, pel qual els fantasmes són disposats en vistes a l'operació d'entendre [*secundum imperium rationis disponuntur phantasmata in ordine ad id quod est intelligendum*]. De la mateixa manera que segons la diversa ordenació d'unes mateixes lletres en resulten diversos significats, segons la diversa disposició dels fantasmes [*secundum diversam dispositionem phantasmatum*] en resulten a l'enteniment diverses espècies intel·ligibles [SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 173, a.2]».

22. BOFILL, Jaume, «Consideracions sobre el temps, mode de presencialitat», op. cit., p. 239.

La determinació formal de la «cosa» per part de la potència imaginativa depèn del contingut de les sensacions en acte, i aquest, al seu torn, de l'afecció que l'objecte exerceix sobre els òrgans de la sensibilitat; d'aquí resulta que la superació de la indeterminació formal de la «cosa» està lligada, en certa mesura, a la inèrcia de la matèria. Per «alliberar» la «cosa» d'aquesta dependència, tenim la «imaginació reproductora», que inscriu la «cosa» en una sèrie, en un continu del qual n'és un «exemple», possibilitant així la seva repetició fins i tot en absència de l'activitat sensorial que li ha donat origen. Doncs bé, la vivència de l'«ara», igual que la determinació formal de l'«individu», també està lligada a la inèrcia de la matèria: és quan la realitat externa immuta l'òrgan de la sensibilitat que el cognoscent es percep a si mateix experimentant aquesta sensació. El cognoscent no pot escollir quan experimentar aquesta vivència ni tampoc que vagi associada a «aquesta» cosa o bé a «aquella» altra; tot això depèn de la influència d'agents externs a nosaltres, respecte als quals el cognoscent està totalment en potència. En la línia de la presencialitat, és també per l'influx d'agents materials que la «cosa», l'«això», queda fixat en l'«ara».

Per alliberar l'«ara» d'aquesta fixació, Bofill diu que és convenient, com en el cas de les determinacions formals, «inscriure'l en un "continu"»[23]. Però matisa que aquesta «fixació» no pot ésser realitzada per la imaginació, que és una facultat representativa i, com a tal, encarregada de fixar la «cosa» en un continu «formal», en una sèrie de la qual n'és un exemple. La facultat sensible que «allibera» a l'«ara» de la inèrcia de la matèria és la «memòria sensible», que es caracteritza per retenir —en lloc d'«imatges»— «vivències» o, en altres paraules, l'impacte que les coses reproduïdes per la imaginació ha produït en el subjecte: «El seu acte es perfecciona, no pas en la referència intencional a una "forma", sinó en l'estabilització d'un "sentiment"; sentiment que no ha d'entendre's, ací, com un estat "afectiu" (amor, odi, joia o tristesa) sinó estrictament com un "sentir la presència" de les coses, per la immutació que, en virtut d'aquesta presència mateixa, produeixen en el subjecte: «no serà el continu "formal" de la "imaginació", sinó el continu "presencial" de la "memòria"»[24].

23. Ídem.
24. ÍDEM, «Esperança i tradició», a: *Convivium*, 1974, núm. 41, pp. 105-11, p. 107.

La memòria és qui estabilitza l'«ara» en un continu «presencial»; la captació de la «presència», en ella, no té lloc segons el mode «puntual» de l'«instant», com en el primer nivell de consciència, sinó que es presenta com a «durada»: «D'aquí prové la constitutiva referència de la memòria al "temps", ella és el "temps originari". Reté les coses per llur dimensió d'"existència"; la qual, al nivell anímic que ara considerem, es presentarà com a "durada". D'ací la típica referència de la memòria al "passat com a passat"»[25]. L'«ara» adquireix la determinació de «present» en l'acte de la sensació i la de «passat» en la mesura que aquesta «certesa de presencialitat» és retinguda per la «memòria sensible».

5. Memòria i esperança

Ja tenim explicat com apareixen en el «continu temporal» les «determinacions presencials» de «present» i de «passat», però encara resta una incògnita: com s'origina la del «futur»? Respon Bofill: «No es pot parlar de "temps" sense parlar de futurició. Sense entrar aquí a fons en aquest tema, limitem-nos a notar que el simple "durar" no basta, per ell sol, per a aquesta ampliació "prospectiva" del present que anomenem "futur"»[26].

La «memòria sensible», si bé permet que un «ara» del passat «segueixi essent present» al subjecte, no permet explicar, tanmateix, la projecció d'aquest continu temporal al «futur»: «Allò que podríem dir, amb la tradició agustiniana, "memòria del futur"; suposa la incidència d'altres dimensions del subjecte sobre les que hem anat estudiant»[27]. Aquí Bofill, encara que no ho digui explícitament, s'està referint a un influx de la «memòria espiritual» sobre la «memòria sensible»; si no existís aquest influx, el subjecte restaria incapaç d'obrir-se a un horitzó temporal futur i, en conseqüència, restaria impedit per a realitzar qualsevol mena de projecte vital, d'activitat lliure. La «memòria espiritual» no l'interpreta Bofill com una facultat, sinó com aquella autopresència que pertany a la ment en virtut de la seva mateixa subsistència al marge de la matèria; gràcies a aquesta memòria, descoberta per Sant Agustí,[28] el subjecte cognoscent pot percebre's a si mateix «en la mesura que té

25. Ídem.
26. ÍDEM, «Consideracions sobre el temps, mode de presencialitat», op. cit., p. 240.
27. Ídem.
28. Aquesta íntima possessió de si, que possibilita la vivència de la temporalitat (el record del passat i l'expectació del futur) Sant Agustí anomena la «*memoria sui*»: «pertany a la naturalesa de la ment el veure's a si

ésser [*secundum quod habet esse*]»[29] o, dit diferent, pot percebre's a si mateix a manera d'«ens».

Gràcies a aquest influx de la «memòria espiritual», la «presència de si» que està a la base del nostre «durar intern» adquireix un caràcter nou, deixa d'ésser una mera «presència fenomènica», com la que és pròpia de la «consciència sensible», per a esdevenir una «presència ontològica»: «Ens cal, en efecte, prendre nota que una presencialitat ontològica i no merament fenomènica inclou una dimensió no considerada encara per nosaltres, però que aquí esdevé essencial: l'"estar" present deixa d'ésser purament "de fet", per adquirir el sentit fort que el terme "*stare*" pot tenir en llatí, i que conserva l'"*stand*" anglès; un "*perdurar*" i no sols un "*durar*". Perquè el "perdurar" inclou *un mode intern de necessitat* que el simple "durar" no connota, i pel qual resisteix i s'imposa a l'acció corrosiva del temps»[30]. Aquest caràcter de necessitat que adquireix el «durar intern» per la incidència de la «memòria espiritual» sobre la «memòria sensible» és, precisament, allò que Bofill anomena «esperança metafísica»; esperança que no ha de confondre's ni amb la passió ni amb la virtut teologal que porten el mateix nom: «això és precisament l'"esperança" entesa en sentit ontològic, com a fonament de la futuració; la certitud, la seguretat, el domini del subjecte, en raó d'una "*virtus essendi*" radical, enfront de les circumstàncies canviants»[31]. L'«esperança» és la dimensió de «força», de «poder», d'«energia», de «tenacitat», que pertany a l'«ésser» de l'ens personal. L'examen del temps «viscut», com mostra Bofill, ens mena inevitablement a l'«esperança».

Abel Miró i Comas

Puigcerdà, 21 de juliol del 2026

mateixa, i així, quan es pensa [actualment] a si mateixa [*quando se cogitat*], torna sobre la seva pròpia presència, no mitjançant un moviment espacial, sinó per una conversió incorpòria. Ara bé, quan no es pensa [actalment] a si mateixa [*quando vero non se cogitat*], certament no està davant de la seva mirada, ni aquesta està informada per ella, però, tanmateix, es coneix a si mateixa com si ella fos per a si mateixa memòria de si [*sed tamen noverit se tamquam ipsa sit sibi memoria sui*] [SANT AGUSTÍ, *De Trinitate*, XIV, 6, 8]».

29. SANT TOMÀS, *De Veritate*, q.10, a.8, in c.

30. BOFILL, Jaume, «Consideracions sobre el temps, mode de presencialitat», op. cit., pp. 240-241.

31. Ibíd., p. 241.

K. Esperança oberta

JOSEP MOLIST RIFÀ

Institut Superior de Ciències Religioses de Vic

molist.josep@gmail.com

Resum

L'article pretén oferir algunes pistes pellucades d'aquí i d'allà, resultat d'un diàleg entre diferents autors que ens permet posar en relació l'obra de Franz Kafka i el seu context cultural amb l'art de la novel·la -per dir-ho amb l'expressió de Kundera-, a través d'una mirada post-postmoderna i des d'una perspectiva hermenèutica oberta. Una aproximació a la fabulació kafkiana, al seu substrat rabínic, a l'espai fronterer dels relats parabòlics, a una teologia narrativa amb o -potser- sense Déu, on l'espera mostra la tensió de l'existència i on el relat literari es revela com a figura de la raó postmoderna.

Paraules clau: Franz Kafka, esperança, postmodernitat, teologia negativa, oblit de Déu.

Abstract

The article aims to offer a few scattered clues gathered from here and there, the result of a dialogue between different authors that allows us to relate the work of Franz Kafka and its cultural context to the art of the novel -to use Kundera's expression- through a post-postmodern lens and from an open hermeneutic perspective. It is an approach to Kafkaesque fabulation, to its rabbinic substratum, to the borderland space of parabolic narratives, to a narrative theology with -or perhaps without- God, where waiting reveals the tension of existence and where literary narrative revealed as an open metaphor, a figure of postmodern reason.

Keywords: Franz Kafka, hope, postmodernity, negative theology, forgetfulness of God

1. Kafka a Praga. Paisatge i clima cultural

Sens dubte, Franz Kafka és un autor original, singular i experimental. Borges el va definir com el més gran escriptor clàssic d'un segle tumultuós i estrany. Les lectures i interpretacions de la seva obra són moltes, la literatura sobre aquest autor és immensa, inabastable. La crítica literària reflecteix l'impacte d'un escriptor que va experimentar amb la narració des d'una mirada innovadora.

Kafka, nascut l'any 1883 en el si d'una família de jueus benestants de Praga, és inseparable del paisatge d'una ciutat amb aura, la capital de l'antic regne de Bohèmia. En la seva joventut portà una vida senzilla i metòdica. Funcionari públic, treballava fins a les dues de la tarda i escrivia fins a altes hores de la nit. Les tardes eren per a ell un temps de relacionar-se amb els amics, en les tertúlies literàries dels escriptors en llengua alemanya, al cafè de l'Arc, de passejar pels carrers laberíntics de la ciutat. Kafka va participar de l'ambient cultural propi dels jueus centreeuropeus. Un clima cultural més viu a Berlín i Viena que a Praga, però que despertà en ell l'interès per tot allò que tingué a veure amb els jueus inculturats en el món germànic. Kafka es mostrà sempre distant tant del sionisme germinal com de la pràctica religiosa, com també ho feren molts dels seus amics. Va mantenir i compartí l'amistat amb personatges com Max Brod, Oscar Pollak o el director de teatre jiddish, Jischak Löwy.

Kafka i la generació dels nascuts després de 1880 devien experimentar tota aquella dolça i inquietant decadència d'aquell món que subsistia sobre el vast imperi que anava des de la Vall del Po fins als Carpats, constituït en el seu moment per protegir Europa dels turcs.

Praga, amb els seus carrers i places, la pujada al castell, aquell racó convertit en l'espai íntim on Kafka escrivia, fou el *Bearn* de Kafka, encara que són diversos els escenaris del seu pelegrinatge. I és que Praga té el que els italians en diuen *fascino*. Mònica Zgustova, l'escriptora txeca establerta a Catalunya, en el seu *Jardí d'Hivern*, ens ofereix una mirada nostàlgica i entranyable d'aquella ciutat única.

Segons Milan Kundera, Kafka és qui va inaugurar una nova orientació ja postproustiana de la novel·la. En la seva narrativa, l'autor no es pregunta per les motivacions interiors que determinen el comportament de l'home, sinó quines són

les possibilitats de l'home en un món en què els condicionants externs s'ha tornat tan demolidors que els mòbils interiors ja no compten.[1] Kundera considera *El Castell* com una *Ilíada* moderna de la mateixa manera que la trivialitat quotidiana d'un dia en la vida de Bloom és convertida per Joyce en una *Odissea* moderna. Es tracta, segons Kundera, d'una *Ilíada* i una *Odissea* somniades sobre el revers del món èpic, ja inaccessible.[2]

2. El risc de la interpretació. Alguns apunts bibliogràfics

Tal com va observar Hannah Arendt, interpretar a Kafka revela, segurament, més dels intèrprets, que del mateix autor[3]. Dins la immensitat d'hermeneutes de l'obra de Kafka cal destacar els primers i els qui van ser més propers a l'autor, els qui el van projectar. És sabut que Max Brod fou l'amic a qui Kafka confià la destrucció de la seva obra no publicada en vida. Cosa que, naturalment, Brod no va fer i, al contrari del que li havia formalment encarregat Franz Kafka, va portar a terme l'edició primer de les tres novel·les incomplertes. Fins aquell moment, Kafka era conegut poc més enllà dels ambients intel·lectuals de Praga i Viena. A Alemanya no ho fou fins després de la Segona guerra mundial. En canvi, alguns escriptors francesos i anglesos l'havien descobert abans de la guerra.

A les primeries, la interpretació del sentit de les novel·les i del conjunt de l'obra de Kafka que va gaudir de més popularitat va ser la que s'ha anomenat la interpretació teològica. Segons Max Brod, el tema central de l'obra de Kafka era la connexió entre el món humà i el diví: *El Procés* representava el judici de Déu, mentre que *El Castell* mostrava les dificultats de trobar-se en la seva misericòrdia: *El Castell* representava la gràcia i *El Procés*, la justícia. Una altra línia d'interpretació en farà una lectura sòcio-política: la incertesa i l'angoixa existencial i la confrontació amb la burocràcia tirànica de les societats modernes. Altres, encara, havien posat en primer terme la seva biografia o apuntaven a la dificultat de l'escriptura. Però potser l'aproximació a l'obra de Kafka més suggestiva serà la que

1 KUNDERA, Milan, *El arte de la novela*, Tusquets, Barcelona 2004, pp. 35-37.
2 ÍDEM, *El telón. Ensayo en siete partes*. Tusquets, Barcelona 2009, p. 130.
3 Aquesta i altres consideracions sobre l'obra de Kafka es troba en la segona versió d'aquest article que l'autora va publicar el 1948 i que en Jordi Llovet va incorporar en l'edició espanyola de les obres completes publicada a Galaxia-Gutenberg, i que es troba entre les pàgines 173 i 193 del primer volum.

intentarà investigar la dimensió filosòfica-existencial, situada en el context sòcio-polític-ideològic i des de la perspectiva inclusiva del substrat cultural jueu.

De la immensa bibliografia d'estudis, avui ja clàssics, sobre l'obra de Kafka es considera imprescindible el de Heinz Politzer, i el de Georg Lukács en l'àmbit marxista. Recentment, amb el títol *El Siglo de Kafka,* s'ha publicat el recull de conferències que, en motiu dels cent anys de la seva mort, va organitzar la Residencia de Estudiantes entre el mes de març i el mes de maig de 2024 a Madrid. En aquest recull hi trobem articles d'autors actuals com Massimo Cacciari, Francisco Jarauta, Jordi Llovet qui, per altra banda, va ser l'editor de l'obra completa de Kafka en castellà, publicada per Galàxia-Gutenberg i el Círculo de Lectores l'any 1999, on podem trobar els articles de referència obligada, de Hannah Arendt i de Walter Benjamin.

Interessants són també dos llibres de ja fa uns anys que posen en relació la cultura hebrea, especialment el món cultural Jiddish amb les arrels cabalístiques en la narrativa de Kafka, intuïdes per Gershom Scholem, estudiós de la càbala, que va veure en Kafka un reflex de la recerca del sentit en una època nihilista: *Kafka e la Cabbalà*, de Karl E. Grönzinger, i *Kafka. Letteratura ed Ebraismo,* de Giuliano Baioni Estudis exegètics lliures interessants són els de Pietro Citati i Roberto Calasso. En tots ells, hi podem retrobar les relacions del món narratiu de Kafka amb l'estètica, la filosofia i la mística jueva. En aquest sentit, és il·luminador un estudi publicat per Taurus l'any 1983, un petit tresor de paper esgrogueït i olor de resclosit, digne d'habitar en un cementiri de llibres oblidats, on s'hi llegeix que, ja Kafka i Rilke, ambdós nascuts en els darrers temps de la monarquia dels Habsburg, formularen el problema de l'existència en els termes dels límits del llenguatge. Els autors d'aquella biografia d'una època cultural, Allan Janik i Stephen Toulmin, destaquen que la desesperança expressada per Rilke i Kafka per allò que és irracional de l'existència parla d'una manera especial del món de la primera postguerra. Potser perquè, en els darrers anys del vell imperi ja es podia entrellucar el que seria l'Europa de després de la Gran Guerra: Només es podia viure en silenci, perquè la societat mateixa s'havia enfonsat. En aquest mateix sentit, Robert Musil, que no era de Praga, però compartia amb Kafka la preocupació per la incapacitat

del llenguatge per explicar als altres el ser íntim dels homes, esdevé un contrapunt precís per al nostre autor.[4]

3. El substrat cultural jueu

El rerefons cabalístic, el caràcter ocult i introvertit de la narrativa de Kafka que Gershom Sholem va veure molt clar, podria tenir un sentit religiós que, segons la majoria d'autors, es trobaria en el subsòl. Perquè, tal com és sabut, la formació religiosa de Kafka va ser superficial. Tenia un coneixement de les Sagrades Escriptures i la tradició, però no havia aprofundit -tal com ho feien els jueus practicants de Praga- en el *Talmud*. I no fou fins cap al final de la seva curta vida que va començar a estudiar hebreu. La seva relació amb el culte jueu fou, doncs, escassa. Com a curiositat -ho relatava ell mateix- durant la seva infantesa, quan en ocasió de les festes grosses del calendari hebreu anava a la sinagoga amb el seu pare, s'hi avorria i s'adormia. En els *Diaris*, explica que, quan treien els rotllos de la Llei, les boles dels extrems li semblaven dos titelles decapitats.

Amb tot i això, George Steiner observà que la novel·la realista, el racionalisme i el naturalisme havien desterrat el sentiment religiós de la novel·la moderna. I que l'obra de Kafka, com també Joyce, Mann i Lawrence responen a una altra fase de la novel·la dins la nebulosa del que és l'estètica del segle XIX. Steiner atribueix aquest canvi o revolució que farà possible la fabulació kafkiana a la influència, tant de la narrativa nord-americana com de la russa de Dostoievski.[5] Complementant aquesta notícia, Giuliano Baioni en l'assaig ja esmentat, es mostra convençut que l'imaginari de Kafka prové de les llegendes d'una tradició oral dels relats hassidiacs que Kafka transformà en el que Francisco Jarauta anomena una «poderosa màquina de metàfores».

En el recull suara esmentat de les conferències organitzades per la Residencia de Estudiantes, l'erudit professor Jarauta, tenint com a punt de referència a Massimo Cacciari i la imatge del "llindar" com a lloc simbòlic, focalitza el viatge (la pelegrinació) i l'espera final com a representació en què tot el pelegrinar de Kafka

4 JANIK, Allan. TOULMIN, Stephen, *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid 1983, pp. 147-148.
5 STEINER, George, *Tolstói o Dostoievski*, Siruela, Madrid 2002, pp. 38,39 i 243

s'orienta fins arribar al seu límit. La llegenda *Davant la llei*, incorporada a *El Procés*, conta la situació del camperol davant la porta oberta del tribunal, custodiada per un guardià. L'home farà el possible per accedir-hi, per accedir a la llei. Però no se'n surt. Al final, quan l'home s'acosta a l'hora de la mort, pregunta al guardià com és que ningú més que ell pretenia passar el llindar. El guardià li confessa que aquella porta era només per a ell. I ara el guardià la tancarà. D'aquesta manera el guardià clausura el temps d'espera. Jarauta interpreta que el tancament de la porta significa el final d'una visió relacionada amb la idea de la salvació. En aquell moment la història humana cau en la tristesa i la nit. L'espera ha suspès el temps. D'aquesta manera, el pelegrinatge s'enfonsa en la impossibilitat de sentit.[6]

La novel·lística de Kafka, però, allunyada dels moviments literaris i de classificacions estètiques, reflecteix i esdevé el símptoma d'una moment i d'una mirada on l'experiència de l'escriptor i la consciència moderna convergeixen, tal com ens ha fet veure Steiner i, a la vegada, ens obre una perspectiva d'interpretació que connecta amb la consciència lingüística del pensament europeu i l'anomenada crisi del fi de segle, vinculada a l'esfondrament d'un món i dels seus fonaments intel·lectuals i morals. Es tracta d'una mirada que també podem identificar en la narrativa de Stefan Zweig, en Walter Benjamin, i en molts d'altres autors de l'esfera cultural germànica, precedents del que s'ha conegut com el pensament postmodern, una forma estètica de pensar, sense pretensions, que ha descobert la literatura com a espai democràtic i de comunicació, a vegades de-constructiu, on no s'hi esperen grans relats, on la racionalitat es reconeix dèbil i, on l'imaginari esdevé el relat en el que vivim, un espai de frontera, la porta de la llei, un àmbit arriscat, estimulant, creatiu, metàfora integral, inclusiva, on l'home pot percebre la totalitat de l'existència i on, d'aquesta manera, la novel·la i el relat literari es constitueixen com a figures del raonar i l'en-raonar postmodern.

4. La novel·la reveladora

Milan Kundera, nascut a la mateixa Praga de Kafka, referent de l'estètica postmoderna, descrivia la novel·la com la gran forma de la prosa en què l'autor,

6 JARAUTA, Francisco (et Al), *El Siglo de Kafka. Publicaciones de la Residencia de Estudiantes*, Madrid 2025, pp. 115-116.

mitjançant els egos experimentals (personatges), examina fins al límit alguns dels grans temes de l'existència.[7] I segons ell, la novel·la estaria destinada a ocupar el terreny (la metafísica concreta de la vida de l'home) que la filosofia no va saber pensar.[8] Kundera definia la novel·la com una alquímia divina nascuda amb la modernitat, que té la seva raó de ser en la ironia i l'humor i esdevé una protecció del tràgic. Segons l'autor de *La insostenible lleugeresa del ser*, el pensament autènticament novel·lístic és experimental, semblant a la manera de fer filosofia de Nietzsche.[9]

Des d'una perspectiva teològica, el P. Elmar Salmann, benedictí prussià, hereu d'aquesta tradició intel·lectual centre-europea, ha escrit de la novel·la que és el petit sagrament de la modernitat, en el qual ens reflectim, ens comprenem, ens alienem de nosaltres mateixos i ens retrobem. Un univers integral, a vegades potser més genial que la filosofia, fortament antiideològic, que no pretén mostrar altra cosa que la incomprensibilitat del món. La novel·la com un arxipèlag del món integral, és un exercici de coneixement concret i precisió, de democràcia, de cruïlla de punts de vista, a vegades al marge de les opinions de l'autor, que recull la fenomenologia de la vida, recrea al món, un joc obert, inconclusiu, que reflecteix el naixement i la descomposició del subjecte modern.[10]

5. Un altre context: La influència dels pensadors jueus en el món intel·lectual europeu

Per altra banda, per comprendre'ns en la fascinació kafkiana, Salmann ens ha fet veure i ha descrit com el pensament hebreu determina el nostre inconscient: Tot allò que determina d'una manera totalment natural la visió europea-occidental dels valors i del món té una configuració jueva: el socialisme, la psicologia del profund, l'escola de Frankfurt, el dia-logisme de Levinas i Buber. I és que el pensament jueu en el nostre segle significa: la impossibilitat d'una perspectiva central, d'un centre de la història, impossibilitat d'escriure una història dels vencedors. I especialment

7 KUNDERA, Milan, *El arte de la novela*, *o.c.* p. 158.
8 ÍDEM, *Els Testaments traïts*, Destino, Barcelona 1994, p. 158.
9 ÍDEM, Els Testaments traïts, *o.c.* pp. 162-170.
10 SALMANN, Elmar, La teologia è un romanzo, Paoline, Milano 2000, pp. 16-28.

Kafka, amb la seva mirada des de Baix, des de l'òptica de la víctima ferida. I com això es pot veure també en els pensadors de l'Escola de Frankfurt. Tot el que s'analitza, es mira des de l'altra banda: quan algú afirma alguna cosa amb massa convicció, s'hi reflecteixen els interessos, la cosa que amaga, quina posició ambiciona ocupar, què és el que pretén sufocar.

És evident, doncs, que el pensament hebreu ha influït de manera significativa la mentalitat postmoderna i la mirada de la realitat en la cultura occidental actual. No solament perquè molts dels pensadors, científics, economistes, músics, actors filòsofs i escriptors provenien de famílies jueves, sinó perquè ells mateixos, els jueus secularitzats, han estat, -afirma Salmann-, els descobridors de la postmodernitat. En ells descobrim com la percepció de la realitat focalitza i atorga un valor absolut a l'atenció exacte del moment, a la immediatesa, mentre relativitza el tot. És per aquest motiu que, des de la perspectiva de la mentalitat postmoderna, no es pot esperar res que sigui sencer, que tingui valor absolut, que doni un sentit al tot.[11]. Per això mateix, no és estrany que en la realitat de la consciència social s'hagi dissolt la idea mateixa de salvació. I això explica, no solament l'emergència de l'agnosticisme, de l'oblit de Déu, i un camí obert cap al nihilisme, un retorn als herois sofrents (Prometeu, Sísif, Edip). Aquesta literatura -Kafka en serà un testimoni-, relata implícitament, a través de les projeccions, la racionalització de les desil·lusions i, sobretot la negativitat.[12]

6. Encara, una perspectiva jueva secularitzada: Llenguatge i silenci

George Steiner pensava que la recepció de Kafka ha estat tan multitudinària perquè l'autor ha proporcionat a la imaginació moderna algunes de les seves formes principals de percepció i identitat, a banda de que el laberint dels seus significats s'obre a l'amplitud de vies de la sensibilitat moderna.[13]

Steiner qualificava Kafka com un profeta en sentit literal, que profetitza la forma contemporània del desastre de l'humanisme occidental que Nietzsche i Kierkegard

11 ÍDEM, *Passi e passagi nel cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede*, Cittadella Editrice, Assís 2009, pp. 37-38.
12 Ibíd., *o.c.* pp. 149-150.
13 STEINER, George, *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Gedisa, Sevilla, 2006, pp. 140-141.

havien predit. La protologia dels relats kafkians revela el caràcter angoixat i el bloqueig de l'home que topa contínuament amb els límits que assetgen la seva consciència alienada, condemnat a la pèrdua de la llibertat, a la impossibilitat d'arribar a una clarividència de sentit.

El relat de ficció permet a l'home postmodern percebre la totalitat del tot, convertint-se en símbol del tot, revelant-se com un espai en el que pot entrar a respirar.[14] Potser per això, la fabulació kafkiana de les paràboles suggereix l'obertura cap a l'espai fronterer del llenguatge, allà on el simbòlic revela el misteri i la seva indicibilitat. Perquè la literatura transforma el món, el llenguatge i la humanitat en una metàfora.

7. Kafka, fabulador apàtrida

«Només sóc literatura i no puc ni vull ser una altra cosa», va escriure Kafka a la seva promesa Felice Bauer en una carta datada el dia 1 de novembre de 1912. Una auto-definició difosa en les reflexions dels seus *Diaris* en què afirma i contextualitza el territori de la seva existència, que no és altra que la literatura.

L'estètica narrativa, pàtria de l'apàtrida, l'escriptura necessària, la distòpia de l'esperança desesperançada, l'absència de la gràcia, topen amb els límits existencials del llenguatge. Els anhels de l'home contemporani coercit per un sistema social burocratitzat -no solament el de la complexa burocràcia feudal de l'Imperi Austrohongarès que ressona en les seves novel·les-, o el del castell nazi, sinó també per la burocràcia orquestrada pels sistemes dels estats moderns totalitaris o no, que el seguiren. Heus aquí la connexió de l'autor amb les preguntes inherents de l'home que, malgrat tot pensa, i amb la sensibilitat inhibida de la humanitat desorientada dins els laberints de la història.

8. El silenci de K. Un profeta en el llindar

Els profetes, bíblics o seculars, intueixen a través d'una mirada crítica, atenta a la realitat concreta, a la interpretació dels moviments conductuals i a la psicologia de

14 GUARDINI, Romano, *L'opera d'arte*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 34-35.

les masses tot allò que amaguen les paraules i callen els silencis, allò que el convencionalisme social legitima i la foscor que les nuvolades porten. No es resignen al silenci recomanat pels benpensants, a la invisibilitat imposada subtilment pels poders repressors. Alcen la veu, reivindiquen, són incompresos, experimenten la limitació d'un argumentari que pugui convèncer, perceben l'aprisió. I quan ja no els volen sentir, s'expressen en metàfores, paràboles que els permeten acostar-se a l'altra riba del llenguatge, indicar el camí que porta a la meta, motivació de l'esperar, encara que l'horitzó es manifesti impossible, insondable, inabastable. Potser per això, les novel·les de Kafka resten inconcluses. O, potser perquè l'ésser humà s'està negant, alienant a si mateix. L'evolució dels noms en els personatges podria simbolitzar-ho. De Karl Rossmann a *El desaparegut* o *Amèrica*, passant per Joseph K., arribant ja, simplement a K. La dissolució de la identitat del ser, reduïda a una lletra i, -encara-, finalment, a un insecte. Després de l'Holocaust, alguns autors va poder interpretar la narrativa kafkiana com un indicador profètic de la dissolució de la cultura jueva europea. L'esperança, ha estat el fonament de la motivació del poble hebreu: «L'any que ve a Jerusalem», exclamaven els jueus piadosos en acabar les celebracions festives. Un poble que sembla aspirar eternament a arribar a la terra promesa, i que té en la literatura kafkiana un contrapunt poètic. La teologia negativa hauria vist en les paràboles kafkianes aquell horitzó salvífic, expressat des de la inversió i la dialèctica del negatiu, encara que sense la gràcia sobrenatural. I seria en l'àmbit estètic, on la sensibilitat postmoderna ha pogut connectar amb l'escriptor de Praga. La bellesa del paisatge literari pot salvar a un apàtrida, a un desarrelat, des-ubicat, un quasi-nàufrag, abocat a l'oblit de Déu, conscient d'una culpa que no albira com poder redimir, en una mena de tensió insuportable que solament troba consol en l'escriptura, en la construcció de metàfores. En aquest context comprenem que Kafka sigui considerat un exponent de la mística contemporània, entesa a la manera de Wittgenstein.

> Era cap al tard quan K. arribà. Una neu espessa cobria el poble. No es veia res del turó, boira i foscor l'embolcallaven, ni tampoc la més tènue claror indicava el gran castell. K. s'aturà

> una bona estona al pont de fusta que duia del camí ral al poble, i amb els ulls alçats esguardà aquell buit aparent.[15]

Som allà on érem. El relat restarà inacabat, incomplet, obert a la possibilitat: Llindar del Principi, esperança.

15 Així comença El Castell. La traducció correspon a la primera edició de l'obra en català, que fou a càrrec del vigatà Lluís Solà, publicada l'any 1971, per edicions Proa. Existeix una traducció més recent a càrrec de Joan Ferrarons, en l'edició que Club Editor va fer-ne l'any 2019.

Esperança encarnada: professionals de suport entre iguals en salut mental

MÒNICA SALA VILARDELL

Universitat Internacional de Catalunya (UIC)

m.sala.vilardell@gmail.com

Resum

Aquest article proposa una lectura ontològica de l'esperança en salut mental a partir del pensament de Byung-Chul Han. Més enllà d'un recurs motivacional, l'esperança s'entén com una obertura del temps que neix de la negativitat i es desplega relacionalment. Els professionals de suport entre iguals poden transcendir el paper de transmissors per esdevenir figures d'esperança encarnada, i sota certes condicions propiciar un «naixement simbòlic»: un desplaçament existencial en què el futur torna a esdevenir pensable i habitable per a l'altre.

Paraules clau: salut mental; professionals de suport entre iguals; recuperació; esperança encarnada; Byung-Chul Han; naixement simbòlic.

Abstract

This article proposes an ontological reading of hope in mental health drawing on the thought of Byung-Chul Han. Beyond its use as a motivational resource, hope is understood as an opening of time that arises from negativity and unfolds relationally. Peer support specialists can transcend the role of mere transmitters to become embodied figures of hope and, under certain conditions, foster a "symbolic birth": an existential shift in which the future once again becomes thinkable and habitable for the other.

Keywords: mental health; peer support specialists; recovery; embodied hope; Byung-Chul Han; symbolic birth.

Introducció

L'experiència del patiment psíquic pot alterar profundament la manera d'habitar el món. Més enllà de qualsevol etiqueta clínica, hi ha moments en què la identitat es veu erosionada i l'horitzó vital es contreu fins al punt que el futur desapareix. En aquests moments, l'esperança no és un estat d'ànim accessori, sinó una qüestió estructural: afecta la possibilitat mateixa de començar.

En el paradigma de la recuperació, l'esperança és reconeguda com a condició central per sostenir una vida amb sentit més enllà del sofriment.[1] Tanmateix, aquesta centralitat sovint no va acompanyada d'una elaboració conceptual precisa: què suposa «tenir esperança»?

Des dels anys noranta, els professionals de suport entre iguals (*Peer Support Specialists*, PSS) —persones amb experiència de patiment psíquic que acompanyen processos de recuperació— s'han consolidat com una figura clau del paradigma de la recuperació. En el context català, la seva incorporació és encara incipient i desigual.[2]

La literatura descriu habitualment els PSS com a generadors d'esperança.[3] En aquest article sostenim que no només la transmeten, sinó que poden encarnar-la i esdevenir veritables figures d'esperança.

En diàleg amb la literatura sobre recuperació i suport entre iguals, proposem una lectura ontològica de *L'esperit de l'esperança*[4] per pensar aquesta possibilitat i les condicions que la fan viable. La pregunta que guia l'article és doble: com pot

1 ANTHONY, William A. «Recovery from mental illness: The guiding vision of the mental health service system in the 1990s». *Psychosocial Rehabilitation Journal*, 16, núm. 4 (1993), p. 11-23; LEAMY, Mary et al. «Conceptual framework for personal recovery in mental health: Systematic review and narrative synthesis». *The British Journal of Psychiatry*, 199, núm. 6 (2011), p. 445-452; DAVIDSON, Larry; GONZÁLEZ-IBÁÑEZ, Àngels. «La recuperación centrada en la persona y sus implicaciones en salud mental». *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 37, núm. 131 (2017), p. 189-205.

2 CANO PRIETO, Ivan. *Adaptació i aplicació a la Catalunya Central del model de recuperació a persones amb trastorn mental sever*. Tesi doctoral. Vic: Universitat de Vic – Universitat Central de Catalunya, 2024; EIROA-OROSA, Francisco José; SÁNCHEZ-MOSCONA, Cecilia. «Implementación de la figura de agente de apoyo entre iguales en salud mental: Una perspectiva internacional en el contexto de su implementación en Cataluña». *Salud Colectiva*, 19 (2023), e4252; PRAT VIGUÉ, Gemma et al. «Training peer support workers in mental health care: A mixed methods study in Central Catalonia». *Frontiers in Psychiatry*, 13 (2022), art. 791724.

3 COOPER, Ruth E. et al. «The effectiveness, implementation, and experiences of peer support approaches for mental health: A systematic umbrella review». *BMC Medicine*, 22, núm. 1 (2024), art. 72; DAVIDSON, Larry; BELLAMY, Chirell; GUY, Kimberly; MILLER, Rebecca. «Peer support among persons with severe mental illnesses: A review of evidence and experience». *World Psychiatry*, 11, núm. 2 (2012), p. 123-128; KVIA, Aasa; SELBEKK, Anne Schanche; SAGVAAG, Hildegunn. «Connection, hope, and reciprocal valuation: Experiences of participating in the peer-led course "Recovery is up to you"». *Nordic Studies on Alcohol and Drugs*, 42, núm. 1 (2025), p. 80-98.

4 HAN, Byung-Chul. *L'esperit de l'esperança*. Barcelona: Herder, 2024.

comprendre's l'esperança que emergeix en el suport entre iguals? I sota quines condicions pot sostenir-se sense reduir-se a una retòrica institucional desvinculada de l'experiència?

L'article ofereix una lectura aplicada de *L'esperit de l'esperança* al camp de la salut mental. Introdueix la noció interpretativa de «naixement simbòlic» i desenvolupa un marc d'anàlisi en cinc dimensions —subjectiva, narrativa, relacional, institucional i social— per analitzar l'esperança encarnada i els seus límits. Metodològicament, es tracta d'un article teòric-conceptual d'orientació humanística basat en una hermenèutica aplicada, que reconstrueix la gramàtica temporal, narrativa i relacional de l'esperança en Han i la posa en diàleg amb la recerca sobre recuperació i suport entre iguals.

Finalment, en coherència amb les humanitats aplicades, l'article inclou l'annex divulgatiu *Figures d'esperança*. Es tracta d'una proposta de transferència que tradueix la recerca a un registre vivencial per facilitar l'autocomprensió i la cura del sentit del rol dels PSS en la seva pràctica quotidiana.

1. L'esperança en salut mental: centralitat i buit interpretatiu

Nombrosos estudis assenyalen que el suport entre iguals contribueix a incrementar l'esperança mitjançant processos d'identificació, validació i modelatge de trajectòries de recuperació possibles.[5] Aquesta afirmació s'inscriu en un marc més ampli: la literatura sobre recuperació invoca l'esperança amb freqüència com a condició necessària del procés.

Tot i això, quan s'analitza amb deteniment, s'observa que el terme funciona sovint com a pressupòsit compartit més que com a categoria conceptual desenvolupada. Aquesta manca d'elaboració es manifesta especialment en la tendència a operativitzar l'esperança com a variable vinculada a resultats clínics o indicadors d'empoderament.

Aquest desplaçament n'ha afavorit la legitimació institucional, però també pot comportar el risc de reduir-la a instrument i de desposseir-la de la seva densitat ontològica. Sabem que l'esperança «funciona»; no sempre sabem què és. Aquesta

5 COOPER, Ruth E. et al., *op. cit.*; DAVIDSON, Larry et al., «Peer support among persons with severe mental illnesses», *op. cit.*; KVIA, Aasa et al., *op. cit.*

indeterminació es fa especialment visible en el cas dels professionals de suport entre iguals, sovint descrits com a generadors d'esperança sense que s'expliciti què implica exactament aquesta funció.

Aquest fenomen s'inscriu en la tensió entre paradigmes que estructuren la salut mental contemporània. El model biomèdic privilegia la remissió simptomàtica i tendeix a interpretar els trastorns greus en clau de cronicitat; el paradigma de la recuperació, en canvi, qüestiona aquest determinisme i reobre la possibilitat d'una vida amb sentit malgrat la persistència del patiment.[6] És en aquest gir on l'esperança adquireix un paper estructurant.

Deegan situa l'esperança en l'experiència viscuda com a manteniment del possible malgrat el límit; Anthony la converteix en principi organitzador dels serveis; i el marc CHIME en sistematitza la centralitat.[7] Tot i això, la literatura continua oscil·lant entre el registre experiencial, el marc estructural i la lògica d'efectivitat, sense una clarificació ontològica.

No és casual que l'esperança sigui descrita com un concepte «nebulós».[8] Aquest caràcter difús esdevé especialment problemàtic en l'àmbit del suport entre iguals. L'esperança és sovint atribuïda als PSS com a qualitat central del seu rol sense una clarificació conceptual proporcional.

Si l'esperança no pot ser compresa només des del registre funcional o instrumental, cal situar-la en un marc capaç d'interrogar-ne l'estatut ontològic. La tradició filosòfica contemporània —amb autors com Gabriel Marcel o Ernst Bloch — ens recorda que l'esperança no és simplement una disposició psicològica, sinó una manera d'habitar el temps i la relació amb els altres.[9] En aquesta línia, la proposta recent de Byung-Chul Han ofereix un marc especialment fecund per articular aquesta dispersió conceptual.[10]

6 DAVIDSON, Larry; GONZÁLEZ-IBÁÑEZ, Àngels. «La recuperación centrada en la persona y sus implicaciones en salud mental», *op. cit.*; ORGANITZACIÓ MUNDIAL DE LA SALUT. *Suport individualitzat entre iguals per a persones amb experiència viscuda*. Ginebra: OMS, 2019; Barcelona: Generalitat de Catalunya, 2022.

7 DEEGAN, Patricia E. «Recovery: The lived experience of rehabilitation». *Psychosocial Rehabilitation Journal*, 11, núm. 4 (1988), p. 11-19; DEEGAN, Patricia E. «Recovery as a journey of the heart». *Psychiatric Rehabilitation Journal*, 19, núm. 3 (1996), p. 91-97; ANTHONY, William A., *op. cit.*; LEAMY, Mary et al., *op. cit.*

8 MURPHY, Joan et al. «Exploring individuals' experiences of hope in mental health recovery: Having a sense of possibility». *Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing*, 31, núm. 4 (2024), p. 617.

9 MARCEL, Gabriel. *Homo viator: Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 2005 (1945); BLOCH, Ernst. *El principio esperanza*, vol. I. Madrid: Trotta, 2007 (1954).

10 HAN, Byung-Chul, *op. cit.*

2. Byung-Chul Han: esperança ontològica

A *L'esperit de l'esperança*, Han contraposa por i esperança com dues maneres d'habitar el temps. La por no és només un afecte, sinó un dispositiu de clausura: fixa la mirada en l'amenaça i redueix l'acció a mera reacció defensiva. Per això afirma que «on hi ha por, la llibertat és impossible».[11] La por comprimeix el futur i el converteix en pronòstic.

L'esperança, en canvi, no promet resultats ni ofereix garanties, sinó que reobre l'horitzó i restitueix orientació: «l'esperança és l'única que ens posa en camí. Ens ofereix sentit i orientació, mentre que la por impossibilita la marxa».[12] Entesa així, la contraposició entre por i esperança no és merament teòrica. Des d'aquesta lectura podem interpretar situacions com el patiment psíquic on el futur tendeix a quedar clausurat.

Aquesta obertura no neix de la tranquil·litat ni de l'estabilitat, sinó en contacte amb la negativitat. Han sosté que «l'esperança més íntima neix de la desesperació més profunda».[13] No es tracta d'afegir un to positiu a una situació adversa, sinó d'una intensitat que pot emergir quan el sentit sembla col·lapsar. L'esperança pot irrompre en la ferida mateixa com a obertura del temps.

Entesa així, considerem que aquesta proposta no implica romanticitzar el sofriment, sinó reconèixer que la negativitat no té necessàriament l'última paraula. En un registre narratiu, Arthur W. Frank ha mostrat com el «narrador ferit» no parla des de la superació total del dolor, sinó des d'una ferida encara oberta que, en ser relatada, pot esdevenir font de sentit i de relació.[14] D'aquesta manera, l'esperança no s'oposa a la ferida, sinó que pot emergir en el mateix acte de narrar-la.

A partir d'aquí, Han, seguint l'estela de Marcel, distingeix amb claredat l'esperança de l'optimisme o del pensament positiu.[15] Tant l'optimisme com el pessimisme projecten un futur previsible, ja determinat. L'esperança, en canvi, «ens permet escapar de la presó del temps tancat».[16] No prediu ni assegura; manté

11 HAN, Byung-Chul, *op. cit.*, p. 17.
12 *Ibídem*, p. 18.
13 *Ibídem*, p. 19.
14 FRANK, Arthur W. «Why wounded storytellers need to be vulnerable readers». *Narrative Works*, 11, núm. 1 (2022), p. 61-72.
15 MARCEL, Gabriel, *op. cit.*, p. 46.
16 HAN, Byung-Chul, *op. cit.*, p. 23.

obert allò que encara no és. En aquest sentit, en contextos de patiment psíquic, aquesta distinció és decisiva: si l'esperança es redueix a actitud positiva, pot convertir-se en una nova exigència; entesa com a obertura ontològica, no demana negar la fragilitat, sinó sostenir un futur possible enmig d'ella.

Tampoc no és una concepció solipsista. A diferència del pensament positiu —centrat en l'autogestió individual—, Han subratlla que «l'esperança no li gira l'esquena a les negativitats de la vida. Les té presents. A més, no aïlla les persones, sinó que les vincula i reconcilia».[17] L'esperança, com en Marcel, no és un exercici interior tancat en el jo, sinó un moviment que crea món compartit i culmina en la relació. A partir d'aquest marc, proposem que aquesta dimensió relacional és especialment significativa en el suport entre iguals, on l'esperança es fa visible en la trobada entre experiències compartides.

Aquesta obertura del temps troba en la narració la seva forma privilegiada. Sense continuïtat narrativa, l'experiència es fragmenta i el futur es bloqueja.[18] Per això Han pot afirmar que «l'esperança és eloqüent: narra» i que «desenvolupa una narrativa que guia les accions».[19] Narrar no és explicar un cas, sinó restituir un fil temporal que permet continuar. L'esperança no és, doncs, un sentiment interior aïllat, sinó una estructura narrativa que fa habitable el temps.

Des d'aquesta lectura, aquesta dimensió narrativa adquireix una rellevància particular en el suport entre iguals, on el relat de l'experiència viscuda pot reobrir l'horitzó del possible per a qui escolta.

El pas més radical del plantejament de Han és ontològic. En diàleg amb Heidegger, proposa entendre l'esperança, igual que l'angoixa, com un «mode ontològic bàsic»:[20] no una emoció vinculada a objectes concrets, sinó una tonalitat fonamental que configura la nostra manera de ser en el món. Entesa així, l'esperança no és un estat d'ànim passatger ni una disposició psicològica circumstancial, sinó una estructura existencial que modela la relació amb el temps, amb els altres i amb la pròpia finitud.

17 *Ibídem*, p. 24.
18 HAN, Byung-Chul. *La crisi de la narració*. Barcelona: Herder, 2023.
19 HAN, Byung-Chul. *L'esperit de l'esperança*, *op. cit.*, p. 18 i 48.
20 HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2003 (1927); HAN, Byung-Chul. *L'esperit de l'esperança*, *op. cit.*, p. 119.

Han reformula aquesta herència heideggeriana. Si per a Heidegger l'existència autèntica s'articula en la confrontació solitària amb la mort, Han subratlla que «per a Heidegger, tot gira sempre només a l'entorn del jo».[21] L'esperança, en canvi, no culmina en l'aïllament existencial, sinó en la relació: és constitutivament vinculant.

Aquest desplaçament culmina en un gir decisiu. Si per a Heidegger la mort estructura l'horitzó últim de sentit, per a Han la clau fonamental de l'esperança és la «vinguda al món» com a naixement.[22] En ressonància amb la noció arendtiana de natalitat, entesa com la capacitat humana de començar alguna cosa nova, l'esperança s'arrela en aquest poder de començament.[23]

En conjunt, l'esperança apareix en Han com una obertura ontològica del temps que neix en la negativitat i sosté el poder de començament. No es tracta d'un simple estat afectiu, sinó d'una «forma de vida» que configura la relació amb el temps i amb els altres.[24] A partir d'aquest marc, proposem llegir el suport entre iguals com un espai on aquesta obertura pot fer-se visible en pràctiques concretes d'acompanyament.

3. Professionals de suport entre iguals: *esperança encarnada*

Tot i que Han no aborda el camp de la salut mental ni la pràctica del suport entre iguals, el seu marc ontològic ofereix categories fecundes per reinterpretar aquesta experiència. Si l'esperança no és un recurs motivacional, sinó una manera d'habitar el temps orientada al començament, el suport entre iguals no només pot generar esperança. Pot també encarnar-la en la relació concreta d'acompanyament.

La recerca empírica mostra que el suport entre iguals contribueix a despertar esperança mitjançant diversos processos —relat d'experiència viscuda, connexió interpersonal, modelatge o suport emocional—.[25] Tanmateix, des del marc ontològic exposat, la qüestió no és només quins mecanismes intervenen, sinó què significa que una persona pugui esdevenir lloc d'esperança per a una altra.

21 HAN, Byung-Chul. *L'esperit de l'esperança*, *op. cit.*, p. 121-122.
22 *Ibídem*, p. 140.
23 ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2009 (1958).
24 HAN, Byung-Chul. *L'esperit de l'esperança*, *op. cit.*, p. 117.
25 COOPER, Ruth E. et al., *op. cit.*; DAVIDSON, Larry et al., «Peer support among persons with severe mental illnesses», *op. cit.*

La hipòtesi que guia aquesta secció és que el PSS pot encarnar esperança: no com a exemplaritat moral ni com a cas d'èxit, sinó com a vida que, havent travessat la negativitat, manté obert el temps i el fa novament disponible per a l'altre.

Per explorar aquesta possibilitat, analitzem l'esperança encarnada a través de cinc dimensions —subjectiva, narrativa, relacional, institucional i social— que permeten comprendre com aquesta obertura pren forma en el suport entre iguals i sota quines condicions pot sostenir-se.

Aquestes dimensions no són jeràrquiques, sinó interdependents, i convergeixen en la possibilitat del naixement simbòlic, que introduïm com a clau interpretativa per pensar la reobertura del temps en l'experiència de recuperació. L'exposició segueix un recorregut que va de les dimensions més íntimes de l'experiència del PSS cap a les condicions estructurals que la fan possible o la limiten, amb el naixement simbòlic com a possibilitat emergent que articula aquest desplaçament.

3.1. Dimensió subjectiva: travessar la negativitat

La dimensió subjectiva de l'esperança encarnada parteix del fet que els professionals de suport entre iguals han travessat en primera persona experiències de negativitat radical. Aquesta experiència viscuda no és un element accessori, sinó una condició constitutiva que possibilita que puguin esdevenir figures d'esperança per a altres.

Moltes trajectòries de PSS estan marcades per experiències de clausura radical. Deegan descriu una existència «entre els morts vivents», on el futur sembla definitivament tancat.[26] Altres estudis recullen vivències semblants: la sensació que «estaré malament sempre més»[27] o la persistència de la por en els processos de recuperació.[28] La negativitat no és aquí una categoria teòrica, sinó una experiència corporal d'un món clausurat.

26 DEEGAN, Patricia E. «Recovery as a journey of the heart», *op. cit.*, p. 93.
27 CARMONA, Viviana R.; RUBIO, Rosa M. «Significaciones del malestar psíquico en espacios de apoyo mutuo y activismo: Una historia de vida». *Quaderns de Psicologia*, 25, núm. 3 (2023), e1991, p. 10.
28 MURPHY, Joan et al., *op. cit.*

En aquest context de clausura, l'esperança pot comprendre's —seguint Han— no com una emoció puntual ni com una disposició optimista, sinó com una obertura interior que irromp enmig de la ferida i reconfigura la relació amb el temps.

És en aquesta experiència límit on pot emergir el moviment contrari: un «poder començar». No nega la ferida, sinó que la travessa. Diversos testimonis descriuen aquest gir com una reconfiguració del jo, encara que no lineal.[29] A la llum de Han, pot interpretar-se com l'irrompre d'una obertura que restitueix món des de dins de la desesperació.

Aquesta lectura no implica cap romanticització del sofriment. El dolor continua essent un mal; qualsevol eventual fecunditat no prové d'ell mateix, sinó de la manera com és assumit i significat. Quan aquesta obertura s'estabilitza en el temps, pot esdevenir nucli identitari, i l'exercici del rol de PSS pot reforçar aquesta configuració. El sentit d'utilitat, la consolidació identitària i la integració del patiment com a part de la pròpia història[30] mostren que l'esperança ja no és un estat d'ànim passatger, sinó una manera de situar-se davant el futur.

La ferida no desapareix, sinó que continua present com a part de la pròpia història i segueix modulant la relació amb el temps i amb els altres. És precisament aquesta experiència la que permet que el PSS no ofereixi una esperança abstracta, sinó una esperança viscuda: una esperança que neix d'haver experimentat un futur que semblava tancat.

Així es defineix la dimensió subjectiva de l'esperança encarnada: no com un recurs extern ni com una superació lineal del dolor, sinó com un canvi en la manera d'habitar el temps, en què el futur torna a ser pensable sense negar la ferida.

3.2. Dimensió narrativa: quan l'esperança parla

Quan aquesta obertura interior es consolida com a estil de presència, no resta confinada a la interioritat: demana forma. I aquesta forma és la dimensió narrativa de l'esperança: permet reconfigurar el temps viscut i restituir la continuïtat

29 KVIA, Aasa et al., *op. cit.*; MCLURE, James. «A lived experience transformation of mental illness to mental health: Inspiring a movement of hope». *Australasian Psychiatr*y, 33, núm. 5 (2025), p. 806–808; ANTHONY, William A., op. cit.
30 KVIA, Aasa et al., *op. cit.*, p. 95; PRAT VIGUÉ, Gemma et al., *op. cit.*, p. 16.

trencada de l'experiència. Com recorda Han, «l'esperança és eloqüent: narra».[31] No perquè expliqui una història d'èxit, sinó perquè restitueix la continuïtat allà on el patiment havia introduït ruptura.

Moltes trajectòries de patiment psíquic estan marcades per una fractura biogràfica. Ingressos, diagnòstics, símptomes o experiències institucionals poden interrompre el fil del relat personal i reduir la vida a una successió d'episodis sense connexió. Deegan descriu com el present pot quedar reduït a una «successió de moments no relacionats».[32] Carmona i Rubio mostren com la identitat pot quedar absorbida per l'etiqueta diagnòstica.[33] En aquest context, el futur no només esdevé incert: es torna impensable.

El gir no consisteix simplement a «explicar la pròpia història», sinó a reconfigurar-la com a procés obert. Kvia et al. sintetitzen aquest moviment com el fet de «redescobrir i decidir qui vols ser».[34] Posar en paraula el patiment no l'esborra, però el reinscriu en una trama temporal que ja no està clausurada. Murphy et al. assenyalen que l'esperança implica «imaginar el que encara no ha passat però és possible»;[35] aquest gest pressuposa que el temps ha recuperat la seva direcció i que el relat no està definitivament fixat.

Tot i que sovint es diu que l'eina principal del PSS és «explicar la seva història de vida», aquesta formulació és insuficient. No es tracta només d'exposar una biografia ni d'oferir un itinerari de superació. Seguint Han, la qüestió és més profunda: activar la força narrativa pròpia de l'esperança. La narració no és aquí un recurs terapèutic accessori, sinó la forma mateixa en què l'esperança es fa present. El que es posa en joc no és la informació sobre un passat, sinó la possibilitat que el relat continuï.

En aquest sentit, el PSS no és narratiu perquè parla de si mateix, sinó perquè la seva presència obre un temps narratiu compartit en què el sentit pot recompondre's. La seva història no funciona com a model normatiu ni com a prova d'èxit, sinó com a testimoni que el temps no està segellat. Allà on la història havia

31 HAN, Byung-Chul. *L'esperit de l'esperança*, *op. cit.*, p. 18.
32 DEEGAN, Patricia E. «Recovery as a journey of the heart», *op. cit.*, p. 93.
33 CARMONA, Viviana R.; RUBIO, Rosa M., *op. cit.*, p. 14.
34 KVIA, Aasa et al., *op. cit.*, p. 91.
35 MURPHY, Joan et al., *op. cit.*, p. 625.

quedat reduïda a diagnòstic o a fractura, la narració reactiva el temps i torna a fer pensable el futur.

A diferència d'alguns enfocaments de la recuperació que entenen la narració sobretot com a eina de significació o reorganització cognitiva, la proposta que aquí adoptem —en diàleg amb Han— sosté que la narrativitat no és només un mitjà de l'esperança, sinó una de les seves expressions constitutives.

3.3. Dimensió relacional: un nosaltres que desfà la vergonya

La dimensió relacional de l'esperança encarnada es manifesta en el fet que aquesta obertura del temps només esdevé plenament efectiva quan és compartida amb un altre. No es consolida en solitud, sinó en la trobada. Si en el nivell més íntim apareix com a obertura interior, i en el nivell narratiu com a restitució del temps, aquí es concreta en l'experiència compartida. No es tracta només de continuar el propi relat, sinó de fer-lo habitable amb algú.

Com hem vist, Han suggereix que l'esperança no és un acte autosuficient, sinó un moviment que es dona en un món compartit. A diferència de la solitud de l'angoixa heideggeriana —que exposa el subjecte al buit—, l'esperança implica sempre un horitzó relacional. Aquesta intuïció ajuda a comprendre la singularitat del suport entre iguals: el PSS no ofereix tècniques ni protocols, sinó presència. La seva trajectòria no funciona com a comparació («jo vaig poder, tu també»), sinó com a alteritat que obre possibilitat.

Deegan mostra que veure algú amb experiència pròpia en un rol professional pot suscitar un «potser jo també puc».[36] Murphy et al. descriuen els PSS com a «models d'esperança»,[37] però, en el marc d'aquest article, és més precís entendre'ls com a portadors d'un temps obert. No transmeten una expectativa concreta, sinó la vivència que el futur no està definitivament clausurat.

Aquesta obertura només esdevé possible en un marc de reconeixement. Moltes persones amb diagnòstic greu han experimentat formes d'invisibilitat o

36 DEEGAN, Patricia E. «Recovery as a journey of the heart», *op. cit.*, p. 96.
37 MURPHY, Joan et al., *op. cit.*, p. 623.

estigmatització que erosionen la identitat. Sentir-se «vist» és condició de dignitat.[38] El PSS reconeix des de dins: no interpreta el patiment com a anomalia radical, sinó com a part de la condició humana. Testimonis recollits per Carmona i Rubio expressen aquest efecte amb senzillesa: «descobrir que no soc un bitxo rar».[39]

En aquest moviment, la vergonya pot començar a dissoldre's. Kvia et al. indiquen que compartir amb algú amb «lluites similars» redueix l'aïllament i obre espai per a l'esperança.[40] La vergonya —vinculada a una identitat danyada— no desapareix per voluntat, sinó en relació. La trobada amb el PSS desactiva la lògica del defecte individual i restitueix una experiència d'humanitat compartida. Kotera et al. descriuen aquest fenomen com a «humanitat comuna»: el reconeixement que el patiment no és excepció, sinó part de la vida.[41]

En aquest sentit, l'esperança no flueix unidireccionalment del PSS cap a la persona acompanyada. És una dinàmica recíproca. Veure petits desplaçaments —un gest de confiança, una mínima reobertura del temps— alimenta també l'esperança del mateix PSS i consolida la seva identitat. Es configura així una cultura del nosaltres[42] en què la vulnerabilitat deixa de ser estigma i esdevé espai compartit.

La relació entre PSS i persona acompanyada no s'organitza, doncs, segons una jerarquia entre qui «ja ha arribat» i qui «encara no», sinó com una trobada entre dues vides vulnerables. És en aquest espai on l'esperança esdevé tangible: no com a promesa abstracta, sinó com a experiència concreta que el temps pot continuar.

3.4. Conseqüència emergent: el naixement simbòlic

És en aquest espai relacional —on la interioritat s'ha fet relat i el relat s'ha fet temps compartit— que pot emergir, en l'experiència de la persona acompanyada, el que proposem anomenar un «naixement simbòlic». No es tracta d'una curació sobtada ni d'un gir espectacular en la trajectòria vital, sinó d'un desplaçament

38 *Ibídem*, p. 625.
39 CARMONA, Viviana R.; RUBIO, Rosa M., *op. cit.*, p. 8.
40 KVIA, Aasa et al., *op. cit.*, p. 89.
41 KOTERA, Yasuhiro et al. «Common humanity as an under-acknowledged mechanism for mental health peer support». *International Journal of Mental Health and Addiction*, 22, núm. 3 (2024), p. 1096-1102.
42 KVIA, Aasa et al., *op. cit.*, p. 90.

discret en la manera d'habitar el temps. Allà on el futur apareixia clausurat, pot començar a insinuar-se de nou com a possible.

Han assenyala que la clau fonamental de l'esperança és «la vinguda al món com a naixement».[43] Aquesta afirmació no remet només al fet biològic de néixer, sinó a la possibilitat ontològica que alguna cosa nova irrompi en el món. Cada naixement és, en aquest sentit, inauguració. Si l'esperança manté obert el possible, el naixement n'és la figura més radical.

A partir d'aquesta lectura, proposem entendre com a *naixement simbòlic*[44] aquell moment en què, en el context del suport entre iguals, la persona acompanyada torna a percebre el món com habitable. La ferida no desapareix. Però el món deixa de presentar-se com a absolutament tancat. No és un esdeveniment objectivable ni un resultat mesurable. Es tracta d'un canvi en la relació amb el temps: la negativitat deixa de ser absolutament tancada i el relat ja no queda reduït al diagnòstic o a la fractura.

En termes arendtians, la natalitat no designa només el començament biogràfic, sinó la capacitat humana d'iniciar allò que no estava determinat. El naixement simbòlic que proposem n'és una transposició en clau de recuperació: no equival a un «nou jo» triomfant, sinó a la reaparició d'una capacitat d'inici quan el subjecte havia quedat fixat pel diagnòstic, l'estigma o la fractura biogràfica. Això permet entendre l'esperança no com a expectativa de resultat, sinó com a recuperació del poder d'engegar una història que no estava tancada.

El PSS no produeix aquest naixement ni el garanteix. La seva funció no és generar transformacions, sinó sostenir les condicions en què aquestes poden esdevenir pensables. La seva presència —una vida ferida que continua oberta— pot fer imaginable allò que, fins aquell moment, semblava impossible. En aquest sentit, el naixement simbòlic no designa un mecanisme causal, sinó una experiència interpretativa: el pas d'un temps clausurat a un temps novament disponible. No

43 HAN, Byung-Chul. *L'esperit de l'esperança*, *op. cit.*, p. 140.

44 Entenem aquí el *naixement simbòlic* com una lectura aplicada del recomençament existencial en el context de la recuperació en salut mental. Aquesta formulació ressona amb la concepció de Han de l'esperança com a «vinguda al món» en forma de naixement i amb la noció arendtiana de natalitat, desenvolupada principalment en clau política a *La condició humana*. Vegeu HAN, Byung-Chul. *L'esperit de l'esperança*, *op. cit.*, p. 140; ARENDT, Hannah, *op. cit.*

implica un canvi de contingut (tenir objectius), sinó un canvi de règim temporal: del futur segellat al futur disponible.

La recerca empírica descriu sovint l'esperança com a «catalitzador» de transformació.[45] Des de la perspectiva que aquí adoptem, el que es catalitza no és simplement motivació o optimisme, sinó una reconfiguració del sentit. El naixement simbòlic dona nom a aquesta revifada vital que pot produir-se quan el patiment deixa d'ocupar tot l'horitzó i esdevé part d'una història que encara pot continuar.

Aquesta formulació no pretén universalitzar ni idealitzar el rol del PSS. No tots els encontres generen desplaçaments significatius, ni tota experiència de suport condueix a una reobertura del temps. Precisament per això parlem de possibilitat i no de resultat. El naixement simbòlic és fràgil, contingent i dependent de context. Però quan es produeix —encara que sigui de manera mínima— transforma la manera com una persona es torna a situar en el món.

3.5. Condicions institucionals i socials: potència i fragilitat

Aquest naixement simbòlic no es produeix en el buit, sinó en un entramat institucional i social que pot fer-lo possible o bé neutralitzar-lo. L'esperança encarnada no és només una experiència subjectiva o relacional, sinó també una qüestió estructural: depèn de les condicions que sostenen o clausuren l'obertura del temps.

En termes de Han, aquesta tensió pot comprendre's com el contrast entre estructures que obren el temps i estructures que el tanquen.[46] Si la por redueix el futur a pronòstic, les institucions poden reproduir aquesta clausura o bé esdevenir espais on el possible es manté obert. Així, la potència del PSS és inseparable de la seva fragilitat.

En la dimensió institucional, l'esperança es manifesta en la capacitat dels PSS de transformar els serveis des de dins. La seva funció no es limita a acompanyar persones, sinó que també pot modificar els llenguatges, les expectatives i les

45 MURPHY, Joan et al., *op. cit.*, p. 617.
46 HAN, Byung-Chul. *L'esperit de l'esperança*, *op. cit.*, p. 33.

pràctiques dels equips. El PSS encarna allò que la institució sovint proclama: que la recuperació és possible, no com un ideal abstracte, sinó com un precedent vivent. La literatura mostra que la seva presència pot afavorir una major empatia i una creença més sòlida en la recuperació, desplaçant el marc de la cronicitat cap al de la possibilitat.[47]

En la dimensió social, en canvi, l'esperança adquireix una projecció més àmplia: desafia els imaginaris col·lectius sobre el patiment psíquic. En contextos marcats per l'associació entre diagnòstic i irreversibilitat, el PSS dona cos a una idea contraintuïtiva: és possible viure amb vulnerabilitat sense quedar-hi reduït.[48] La seva presència contribueix així a qüestionar les identitats imposades pel diagnòstic i obre la possibilitat de repensar col·lectivament què significa viure amb patiment psíquic.

Tanmateix, aquesta mateixa potència és estructuralment fràgil. La institucionalització del rol pot comportar processos de cooptació i tokenisme: d'una banda, la seva integració en termes que desactiven el seu potencial transformador; de l'altra, una presència merament simbòlica que legitima el discurs de la recuperació sense alterar pràctiques ni relacions de poder. En aquests casos, el rol esdevé principalment ornamental.[49]

A aquests riscos institucionals s'hi afegeixen tensions internes. El mandat d'exemplaritat —la pressió perquè el PSS es presenti com a figura estable o «recuperada»—[50] contradiu el fonament mateix de l'esperança encarnada, que no neix d'una vida resolta, sinó de la capacitat de sostenir una obertura malgrat la ferida.[51] Igualment, la condició híbrida del PSS —entre experiència viscuda i professionalització— constitueix tant la seva força com la seva fragilitat. Quan aquesta hibridació no és reconeguda institucionalment, pot derivar en una tensió constant entre autenticitat i adaptació a les lògiques del sistema.

47 COOPER, Ruth E. et al., *op. cit.*, p. 34; DAVIDSON, Larry et al., «Peer support among persons with severe mental illnesses», *op. cit.*, p. 127.

48 CARMONA, Viviana R.; RUBIO, Rosa M., *op. cit.*, p. 16.

49 COOPER, Ruth E. et al., *op. cit.*, p. 40-41; DAVIDSON, Larry et al., «Peer support among persons with severe mental illnesses», *op. cit.*, p. 127; EIROA-OROSA, Francisco José; SÁNCHEZ-MOSCONA, Cecilia, *op. cit.*, p. 16; GONZÁLEZ-MAÑAS, Diana; CORREA-URQUIZA, Martín. «Saberes profanos y justicia epistémica en salud mental: análisis crítico del agente de apoyo entre iguales en el Estado español». *Salud Colectiva*, 22 (2026), e6041, p. 4.

50 POREMSKI, Daniel et al. «The impact of peer support work on the mental health of peer support specialists». *International Journal of Mental Health Systems*, 16 (2022), art. 51, p. 5; PRAT VIGUÉ, Gemma et al., *op. cit.*, p. 15.

51 HAN, Byung-Chul. *L'esperit de l'esperança*, *op. cit.*, p. 19.

Això obliga a evitar qualsevol idealització de l'experiència viscuda. Haver patit no confereix, per si sol, autoritat ni garanteix la capacitat d'acompanyar altres. En aquest sentit, no es pot assumir que qualsevol persona amb experiència viscuda «hauria» de convertir-se en PSS.[52] L'esperança pot prendre formes diverses, i el rol del PSS n'és només una expressió possible, no l'única ni la natural. Presentar el PSS com a destí gairebé obligat de l'experiència viscuda corre el risc d'instrumentalitzar la ferida i d'invisibilitzar altres maneres legítimes d'encarnar l'esperança.

En conjunt, aquests límits mostren que la possibilitat que el PSS actuï com a figura d'esperança depèn de condicions concretes. Sense aquestes, no «funciona pitjor», sinó que deixa de ser figura d'esperança. Quan això passa, es dificulta també la possibilitat del naixement simbòlic. En canvi, quan existeixen estructures que sostenen aquesta obertura, el PSS pot desplegar la seva funció pròpia: fer visible que el temps pot reobrir-se i que altres formes d'habitar el món són possibles.

Conclusió: figures d'esperança

Aquest article proposa desplaçar l'esperança en salut mental cap a una obertura ontològica del temps que neix en la negativitat i es desplega relacionalment. Des d'aquest marc, els PSS transcendeixen el paper de transmissors per esdevenir figures encarnades: presències que sostenen el possible allí on el futur semblava clausurat pel diagnòstic o l'estigma.

Per aproximar-nos a aquesta experiència, hem proposat cinc dimensions interdependents —subjectiva, narrativa, relacional, institucional i social— juntament amb la noció de naixement simbòlic, que apunta a una possible reconfiguració de la relació amb el temps. Es tracta, tanmateix, d'una proposta oberta, que requereix ser contrastada amb l'experiència empírica, l'escolta de narratives en primera persona i el diàleg amb altres tradicions filosòfiques i humanístiques.

Pensar l'esperança en clau existencial no és un exercici accessori, sinó una via necessària per comprendre què està en joc quan, en contextos de patiment psíquic, el futur sembla clausurat. En aquest horitzó, el suport entre iguals es revela com

52 POREMSKI, Daniel et al., *op. cit.*, p. 5.

una pràctica privilegiada: una forma d'acompanyament que, des de la ferida compartida, pot reobrir el temps en l'altre.

Bibliografia

ANTHONY, William A. «Recovery from mental illness: The guiding vision of the mental health service system in the 1990s». *Psychosocial Rehabilitation Journal*, 16, núm. 4 (1993), p. 11–23.

ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2009 (1958).

BLOCH, Ernst. *El principio esperanza*, vol. I. Madrid: Trotta, 2007 (1954).

CANO PRIETO, Ivan. *Adaptació i aplicació a la Catalunya Central del model de recuperació a persones amb trastorn mental sever*. Tesi doctoral. Vic: Universitat de Vic – Universitat Central de Catalunya, 2024. Disponible a: http://dspace.uvic.cat/handle/10854/7842 [Consulta: 8 març 2026].

CARMONA, Viviana R.; RUBIO, Rosa M. «Significaciones del malestar psíquico en espacios de apoyo mutuo y activismo: Una historia de vida». *Quaderns de Psicologia*, 25, núm. 3 (2023), e1991.

COOPER, Ruth E. et al. «The effectiveness, implementation, and experiences of peer support approaches for mental health: A systematic umbrella review». *BMC Medicine*, 22, núm. 1 (2024), art. 72.

DAVIDSON, Larry; BELLAMY, Chirell; GUY, Kimberly; MILLER, Rebecca. «Peer support among persons with severe mental illnesses: A review of evidence and experience». *World Psychiatry*, 11, núm. 2 (2012), p. 123–128.

DAVIDSON, Larry; GONZÁLEZ-IBÁÑEZ, Àngels. «La recuperación centrada en la persona y sus implicaciones en salud mental». *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 37, núm. 131 (2017), p. 189–205.

DEEGAN, Patricia E. «Recovery: The lived experience of rehabilitation». *Psychosocial Rehabilitation Journal*, 11, núm. 4 (1988), p. 11–19.

DEEGAN, Patricia E. «Recovery as a journey of the heart». *Psychiatric Rehabilitation Journal*, 19, núm. 3 (1996), p. 91–97.

EIROA-OROSA, Francisco José; SÁNCHEZ-MOSCONA, Cecilia. «Implementación de la figura de agente de apoyo entre iguales en salud mental: Una perspectiva internacional en el contexto de su implementación en Cataluña». *Salud Colectiva*, 19 (2023), e4252.

FRANK, Arthur W. «Why wounded storytellers need to be vulnerable readers». *Narrative Works*, 11, núm. 1 (2022), p. 61–72.

GONZÁLEZ-MAÑAS, Diana; CORREA-URQUIZA, Martín. «Saberes profanos y justicia epistémica en salud mental: análisis crítico del agente de apoyo entre iguales en el Estado español». *Salud Colectiva*, 22 (2026), e6041.

HAN, Byung-Chul. *La crisi de la narració*. Barcelona: Herder, 2023.

HAN, Byung-Chul. *L'esperit de l'esperança*. Barcelona: Herder, 2024.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2003 (1927).

KOTERA, Yasuhiro et al. «Common humanity as an under-acknowledged mechanism for mental health peer support». *International Journal of Mental Health and Addiction*, 22, núm. 3 (2024), p. 1096–1102.

KVIA, Aasa; SELBEKK, Anne Schanche; SAGVAAG, Hildegunn. «Connection, hope, and reciprocal valuation: Experiences of participating in the peer-led course "Recovery is up to you"». Nordic Studies on Alcohol and Drugs, 42, núm. 1 (2025), p. 80–98.

LEAMY, Mary et al. «Conceptual framework for personal recovery in mental health: Systematic review and narrative synthesis». *The British Journal of Psychiatry*, 199, núm. 6 (2011), p. 445–452.

MARCEL, Gabriel. *Homo viator: Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 2005 (1945).

MCLURE, James. «A lived experience transformation of mental illness to mental health: Inspiring a movement of hope». *Australasian Psychiatry*, 33, núm. 5 (2025), p. 806–808.

MURPHY, Joan et al. «Exploring individuals' experiences of hope in mental health recovery: Having a sense of possibility». *Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing*, 31, núm. 4 (2024), p. 617–627.

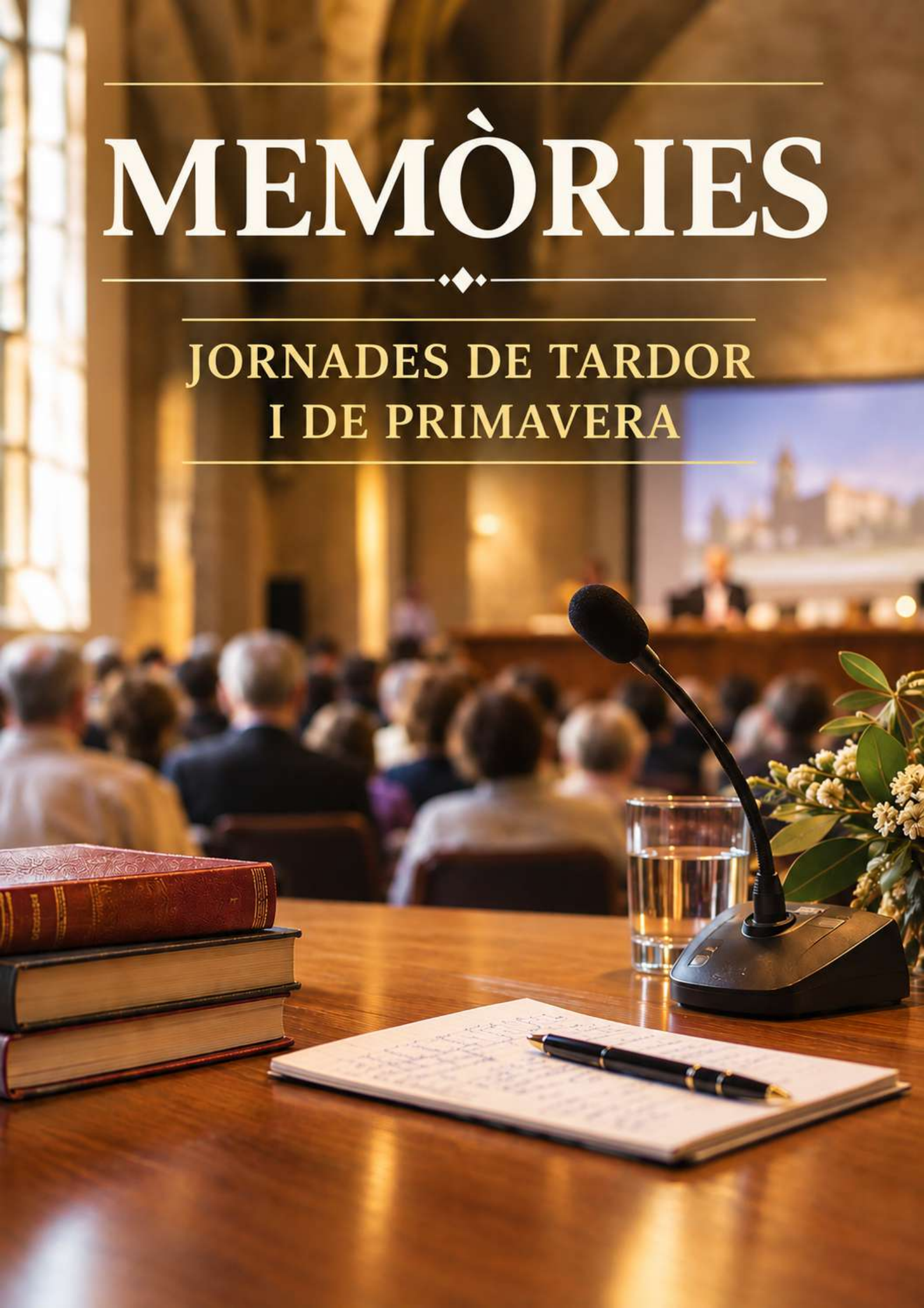
ORGANITZACIÓ MUNDIAL DE LA SALUT. *Suport individualitzat entre iguals per a persones amb experiència viscuda*. Ginebra: OMS, 2019; Barcelona: Generalitat de Catalunya, 2022. Disponible a: https://federacioveus.org/ [Consulta: 8 març 2026].

POREMSKI, Daniel; KUEK, Jia Hui Lee; YUAN, Qian; LI, Zhi; YOW, Kai Lin; EU, Pei Wen; CHUA, Hwee Chin. «The impact of peer support work on the mental health of peer support specialists». International Journal of Mental Health Systems, 16 (2022), art. 51.

PRAT VIGUÉ, Gemma et al. «Training peer support workers in mental health care: A mixed methods study in Central Catalonia». *Frontiers in Psychiatry*, 13 (2022), art. 791724.

MEMÒRIES

JORNADES DE TARDOR I DE PRIMAVERA



Jornada de Tardor

Presentació del llibre

Compendio de filosofía tomista

del Dr. Eudald Forment



Vic, 11 de desembre de 2025

Intervenció d'Abel Miró Comas a la presentació del llibre *Compendio de filosofia tomista* d'Eudald Forment Giralt

ABEL MIRÓ COMAS

Director ISCRVic

Excel·lentíssim i Reverendíssim Mons. Romà Casanova, bisbe de Vic i moderador de l'Institut; altres autoritats, membres del Consell d'Institut, professors, alumnes, amics tots.

1. Un verb del cor

El Dr. Eudald Forment, segons manifestà recentment el prestigiós tomista mexicà Manuel Ocampo Ponce, és ara mateix el millor especialista a nivell mundial en el pensament de sant Tomàs d'Aquino. El llibre que avui presentem, però, no és únicament l'obra d'un «especialista» en Sant Tomàs. És fonamentalment l'obra d'un mestre tomista. El signe distintiu d'un mestre —allò que el diferencia d'un simple especialista o erudit— és que no ensenya únicament amb el seu pensament i amb els seus discursos, sinó amb tota la seva vida, car en ell el pensament i la vida estan íntimament connectats. El llibre que avui presentem és una emanació vital, o per dir-ho amb el llenguatge de Sant Tomàs, un «verb del cor». Això és el primer que m'agradaria dir en aquesta intervenció: el *Compendio de filosofía tomista* del Dr. Forment és un «verb del cor» o, per dir-ho amb més exactitud, l'exteriorització d'un «verb del cor».

Però, què hem d'entendre per «verb del cor»? Per respondre, acudim a un autor per qui el professor Forment professa una gran veneració, Josep Torras i Bages: «Sant Tomàs, al parlar del verb intel·lectual de l'home, quan sembla que es refereix al verb de més intensa intimitat, més conjunt amb l'esperit qui el conté, parla del *Verbum cordis*, el verb del cor, que és, segons el sant Doctor, l'operació més alta a què pot arribar la intel·ligència en si mateixa, puix aleshores posseeix una similitud de l'essència [de la cosa], i allí acaba i fineix tota la força del nostre enteniment, perquè el verb del cor és no sols la concepció de l'enteniment [és a dir,

quelcom que forma l'ànima espiritual i que roman en ella], sinó l'expressió o realització d'ella [és a dir, de l'essència de la cosa»[1].

El verb del cor és un «verb intel·lectual», és a dir, un concepte que forma el nostre enteniment quan està entenent quelcom en acte. El Dr. Forment ho explica amb gran claredat en el *Compendio*: «Con el concepto dicho mentalmente o expresado interiormente, se manifiesta la realidad, se dice lo que las cosas son. En este sentido, puede decirse también que estas realidades son lo entendido, lo declarado por el concepto»[2]. Sempre que entenem, diem interiorment allò que estem entenent. Doncs bé, el concepte a través del qual el vivent espiritual es revela a si mateix d'una manera més perfecta, més plena, és el que anomenem —segons la interpretació de Torras i Bages— un «verb del cor».

Si bé la facultat que forma el verb és l'enteniment, en aquesta operació intervenen, de manera auxiliar, totes les facultats cognoscitives i apetitives. Tota la vida humana s'ordena a l'emanació de la «paraula interior», que és manifestada exteriorment a través de la «paraula de la veu» o de la «paraula escrita»: «Tenim, doncs, que en la concepció del verb hi contribueixen totes les facultats intel·lectuals i apetitives de l'ànima humana, però que sobre el concepte de verb intel·lectual hi ha el verb del cor, que és l'últim de la potència humana, segons Sant Tomàs, perquè és l'operació perfecta [...] puix com afirma l'Angèlic, aquest verb no sols l'home el forma, l'engendra, sinó que el pareix, *dicit*, escriu l'Angèlic, li dóna ja una existència en certa manera pròpia, encara que sempre accidental»[3].

El «verb del cor», per un cantó, està íntimament lligat a la vida de l'home —en un cert sentit, el cognoscent comunica al verb mental la seva pròpia vida—, però, al mateix temps, és manifestació de la cosa entesa. Doncs bé, el Dr. Forment ha trobat en el tomisme el «camí recte» que porta, no únicament a uns coneixements interessants, sinó a satisfer l'anhel més profund que està inscrit al cor de l'home: l'anhel de perfecció, l'anhel de felicitat, que resideix en la CONTEMPLACIÓ DE LA VERITAT, i no d'una veritat qualsevol, sinó d'aquella que és la font de tota altra veritat, en definitiva, en la contemplació de la Veritat que és Déu.

1 TORRAS I BAGES, Josep, «Del verb artístic», a: ÍDEM, *Estètiques. Obres completes*, vol. XV, Balmes, Barcelona, 1936, p. 152.
2 FORMENT, Eudald, *Compendio de filosofía tomista*, San Román, Madrid, 2025, p. 56.
3 TORRAS I BAGES, Josep, «Del verb artístic», op. cit., pp. 152-3.

Permetin-me que llegeixi un fragment del llibre que presentem. En ell, veuran que la veritat no és únicament el fi últim de les creatures espirituals, sinó en general de totes les coses:

> La ordenación a Dios es universal, porque todas las criaturas tienden a Dios como a su fin último. Cada una de ellas lo podrá alcanzar según la medida en que participa de la semejanza divina. Hay, por tanto, distintos modos en que las criaturas alcanzan a Dios.
>
> Las criaturas espirituales, los ángeles y las almas humanas, alcanzarán a Dios como fin último, con sus facultades espirituales, el entendimiento y la voluntad, por ser una semejanza específica o imagen imperfecta de Dios.
>
> Todas las criaturas, incluso las que carecen de entendimiento, están ordenadas a Dios como a su último fin, y cada una de ellas lo alcanza en la medida en que participa de la semejanza divina, es decir, entendiendo con su propia operación a Dios.
>
> Con el conocimiento de Dios, se consigue así una semejanza más perfecta.[4]

El tomisme permet a l'home obeir, en la mesura que li és possible en la vida present, aquesta tendència a conèixer Déu.

El tomisme no és, per tant, un sistema de pensament, en el sentit que únicament perfeccioni un aspecte particular de l'home, l'intel·lectual, deixant al marge tots els altres. El tomisme és una guia, que ajuda a conduir l'home sencer, en totes les seves dimensions, cap allò que constitueix el fi suprem de la seva vida, la veritat.

La fidelitat a Sant Tomàs no coarta la nostra llibertat personal, no suprimeix la nostra espontaneïtat, la nostra individualitat única i irrepetible, convertint-nos en reproduccions estandarditzades d'un mateix model. Cal dir exactament el contrari. Com més fidel és un intel·lectual a Sant Tomàs, més ell mateix serà, en la seva vida personal i en la seva obra.

Per això, aquest llibre és, per una banda, una obra molt fidel a Sant Tomàs. Es tracta d'una síntesi unitària i prodigiosament clara de més de seixanta anys d'estudi del tomisme. Però per altra banda —i sense que això que hem dit sigui obstacle—, és també una obra molt personal, perquè la doctrina que recull, és una via per a satisfer les aspiracions més pregones de l'esperit de l'autor i, de fet, de cada home singular.

4 Forment, Eudald, *Compendio de filosofía tomista*, op. cit., p. 160.

2. Un comentarista, no un repetidor

Hi ha quelcom que el Dr. Forment, en el seu magisteri oral i en la seva obra escrita, sempre ha defugit; això és l'originalitat. Per justificar aquesta seva posició —que avui pot resultar xocant—, sol remetre's a una carta que Torras i Bages dirigí al vicerector del Seminari de Vic, comentant el «*Motu proprio*» de Pius X "*Doctoris Angelici*"». En aquest document, el Papa demana que als seminaris i universitats catòliques s'adopti com a text d'estudi i d'explicació la *Summa Theologica* de Sant Tomàs. Comenta Torras i Bages:

> El texto es la base y el fundamento de todo estudio serio. Los grandes hombres que la Providencia ha suscitado para dirigir la inteligencia humana hacia la Verdad han de ser considerados los verdaderos maestros: por esto en las antiguas escuelas, al que explicaba, al que llamamos ahora profesor, se le titulaba lector, considerándose un intérprete de las fórmulas científicas que habían dictado Aristóteles, Platón o santo Tomás. Así los alumnos estaban en trato inmediato con los grandes pensadores, y con su contacto aprendían a pensar, y las ideas madres en que se fundan sus doctrinas pasaben al espíritu de los alumnos con toda su fecundidad.[5]

L'intel·lectual és, fonamentalment, un «comentarista». Com resulta obvi, el bisbe de Vic no tenia una gran estima per l'esperit d'«originalitat»: «El sistema de que cada profesor pretenda gozar del privilegio de originalidad es contrario a la realidad de las cosas. Son pocos los que han nacido para maestros, y la mayor parte de los hombres debemos contentarnos con ser discípulos»[6].

Ara bé, ¿això significa que el Dr. Forment és un mer «repetidor» de la doctrina de sant Tomàs?, ¿és el llibre que tenim entre mans una reiteració de les paraules del Doctor Angèlic? La resposta és no per dos motius. En primer lloc, perquè comentar o interpretar no és el mateix que repetir (els comentaris de Gaietà, a la *Summa Teològica* no són una mera repetició del seu contingut, com tampoc no ho són els comentaris de la *Summa contra gentils* de Silvestre de Ferrara, o bé els comentaris que el Dr. Forment va fer d'aquesta mateixa obra en el seu llibre *Sabiduría tomista*). I en segon lloc, perquè, en moltes ocasions, el que fa el Dr. Forment és extreure del tresor de la doctrina tomista quelcom que està

5 Torras i Bages, Josep, «Carta sobre el "Motu proprio" de Pío X "Doctoris Angelici nemo"», en: Ídem, Obres Completes, vol. VII, Publicacións de l'Abadia de Montserrat, pp. 397-8.
6 Ibíd., p. 398.

virtualment contingut en ella, encara que no hagués estat explícitament afirmat per l'Aquinat.

3. L'amor matrimonial és etern

M'agradaria que veiéssim un exemple, entre els molts que es troben en el llibre, d'aquestes aportacions «originals» als estudis tomistes, originals no en el en sentit d'innovadores, sinó en el sentit que estan originalment contingudes —encara que no explícitament— en la doctrina de Sant Tomàs.

Parlant del fi últim de la vida humana, que és la visió beatífica, la contemplació de Déu a la glòria, comenta el Dr. Forment:

> En esta contemplación […] se daría el fin último del hombre. Aunque con ella [el hombre] tendría la plenitud perfecta de amor unitivo con Dios, precisa Santo Tomás, que se continuaría amando o contemplando a los allegados y a los amigos y ahora con mayor plenitud. Se conservaría y aumentaría el mismo amor honesto y en el mismo orden que en la tierra, porque sostiene santo Tomás que lo sobrenatural no elimina lo natural, sino que lo presupone, lo sana de sus males, lo perfecciona y eleva al orden sobrenatural.
>
> Así sucedería con el amor matrimonial, el mayor grado humano de amor de amistad, cuya unión era buscada por los románticos. Como no era posible, en esta vida, la contemplación perfecta en el amor, los amantes de los autores románticos tenían que morir para lograrla. Claramente se advierte en Alejandro Dumas, en su obra *Cecilia de Marsilly*, o en la ópera *Tristán e Isolda* de Richard Wagner sobre la famosa leyenda medieval.
>
> Como los románticos, sostiene santo Tomás que esta contemplación beatificante, no solo no se da en la vida terrena, sino que además es imposible que se pueda encontrar en ella, ni, por tanto, la felicidad perfecta. Sin embargo, como sería posible en la otra, puede esperarse.
>
> En la otra vida, por consiguiente, podría haber matrimonio, en cuanto se conservaría uno de sus dos fines, el amor matrimonial, pero no se daría la relación carnal para la procreación, el otro fin, tal como responde Cristo a la pregunta insidiosa de los saduceos, basada en la ley del levirato sobre el mismo: "serán como los ángeles en los cielos" (Mt 12, 25). El amor verdadero es eterno.[7]

Més endavant, diu sobre el mateix tema:

> El amor de amistad, en el orden humano, se da con plenitud en el matrimonio, porque, como decía también el Estagirita, la amistad es "mutua benevolencia y comunicación

7 Forment, Eudald, *Compendio de filosofía tomista*, op. cit., p. 166.

> en las operaciones de la vida". La vida comunicada es la propiamente humana, la vida personal. En el amor conyugal, se intercambian pensamientos, voluntades y afectos, y lo más íntimo y profundo de la persona.
>
> El amor de amistad matrimonial exige esta unión o identidad. Por eso se dice en la Escritura: "serán dos en una sola carne" (Gn 2, 24). El poeta español José de Valdivielso, amigo de Lope de Vega, lo expresó concretamente, al referirse a un pleno amor matrimonial, en el siguiente verso: "y vivieron transformados él en ella y ella en él"; y es de esperar que también en la otra vida, pero ya en Dios.
>
> En esta amistad completa entre un hombre y una mujer, se da la mayor contemplación interpersonal que se puede dar en la vida temporal del hombre y es de esperar que se continúe en la vida eterna. La amistad matrimonial es para siempre. El amor conyugal es eterno.
>
> Podría decirse además que esta explicación no elimina ningún aspecto romántico. No se posterga la actitud romántica. Si el romanticismo se caracteriza por el predominio del sentimiento, la ternura, la subjetividad, la intimidad, la espontaneidad, el idealismo, el individualismo, todo ello se da en el amor conyugal y potenciado al máximo.[8]

Ara bé, les particularitats de l'home i de la dona no s'enfronten de manera dramàtica, com si hi hagués una antítesi entre els dos: «Sin antítesis [hombre y mujer] se integran ordenadamente en la dualidad complementaria humana, y esta unidad en Dios. Con ello, se consigue en el plano natural la mayor felicidad posible, que pueden alcanzar el hombre y la mujer»[9].

El Beat Ramon Llull, en el seus *Proverbis d'ensenyament*, deia: «Si tu vols ésser de tu teu, / primerament sies de Déu»[10]. D'acord amb això i amb la doctrina tomista descoberta pel Dr. Forment, podem afegir: com més siguin els esposos siguin de Déu, més seran d'ells mateixos i més seran l'un de l'altre, perquè s'unificaran en la causa comuna dels dos.

Per acabar, m'agradaria fer dues coses. En primer lloc, tenir unes paraules d'agraïment pel Dr. Forment, pel seu mestratge i perquè m'ha permès de ser present en aquesta taula; pel Dr. Paredes, l'editor del llibre, que ha vingut des de Madrid; pel Sr. Bisbe, que ens honra presidint aquest acte; i per tots els assistents. I, per últim, els voldria recomanar vivament la lectura d'aquest llibre. És el fruit madur de més de seixanta anys d'estudi ininterromput de Sant Tomàs. És el millor

8 Ídem.
9 Ibíd., p. 244.
10 LLULL, Ramon, *Mil proverbis. Proverbis d'ensenyament* (ed. Francesc Tous), Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2018.

llibre que conec per iniciar-se a la doctrina de l'Aquinat. És una obra destinada a esdevenir un clàssic dins del tomisme. A més, no només és aconsellable per als principiants, sinó també per a tothom que vulgui obtenir un coneixement més profund, més vital, de la síntesi filosòfica del Doctor Angèlic. Perquè en l'obra que presentem, la doctrina filosòfica de Sant Tomàs esdevé una emanació vital, un «verb del cor». Moltes gràcies.

Presentació del llibre *Compendio de filosofia tomista* d'Eudald Forment

EUDALD FORMENT GIRALT

Universitat de Barcelona

Agradezco al Excmo. Señor obispo Romà, al Ilmo. catedrático D. Javier Paredes al Ilmo director Institut de Ciencias Religiosas del Arzobispado de Vic (ISCRVic), vinculado a la Facultad de Teología de Cataluña, D. Abel Miró, por sus palabras y por este homenaje a Santo Tomás de Aquino en la celebración el llamado «trienio tomista», en el que se recuerdan el setecientos aniversario de su canonización (18 de julio de 1323), el setecientos cincuenta aniversario de su fallecimiento (7 de marzo de 1274), y el ochocientos aniversario de su nacimiento (1225), y que se pueda contribuir con la presentación de mi último libro *Compendio de filosofía tomista*.

1. Origen de la obra

En mi intervención trataré cuatro temas: el origen de la obra; el contenido del libro; la utilidad del tomismo y la finalidad de la publicación.

El origen inmediato de haber preparado y escrito *Compendio de Filosofía tomista.* es de la propuesta de D. Javier Paredes a escribir un resumen completo y ordenado de todo el pensamiento filosófico o meramente racional de Santo Tomás, y que, por supuesto, con toda honradez, sin rebajarlo ni adulterarlo, estuviese al alcance de todos. Es cierto, tal como me dijo, que, por lo general, es desconocido. No sólo porque se ha silenciado, sino también porque antes se había difundido que era un autor antiguo y que ya no tenía interés, excepto para los historiadores, ni tampoco, por tanto, ninguna utilidad para nosotros.

El papa san Pablo VI, en su *Carta Lumen Ecclessiae*, escrita con ocasión de otro centenario del Aquinate, el VII Centenario de su muerte, había escrito que: «el recelo o aversión que se siente hacia santo Tomás deriva de un contacto superficial y discontinuo con su doctrina, más aún, del hecho de que no se leen ni se estudian sus obras» (n. 2).

Frente a esta situación que ha continuado y hasta aumentado, e incluso el prejuicio y la desconfianza se ha convertido en ignorancia, se ha publicado el libro. Ya lo indica con lenguaje artístico la portada del mismo. Su autora la conocida ilustradora Tina Walls, que acaba de publicar los *Nombres de la Virgen* y *Vida Santos. Carlo Acutis* Y con la intención de remover los recelos ante una obra de filosofía y de santo Tomás de Aquino, tan ignorado, con su peculiar y genial estilo tierno y delicado y tierno ha expresado muy bien que el pensamiento tomista es accesible para todos. La razón es porque es de sentido común, y consecuentemente verdadero. La verdad no es para un grupo de escogidos, no es una gnosis propia de hombre selectos superiores, sino que es un bien universal. El papa intelectual san Pablo VI, en la carta citada afirma también que a Santo Tomás «pueda llamarse con todo derecho "apóstol de la verdad"» (n. 10).

El tema de su cuidada y detallada ilustración, que eligió Tina Walls, con una suavidad y ternura –que como me ha dicho un lector de la obra recuerda a Fra Angélico, el mejor retratista del Aquinate– es el de un suceso capital de su vida, que relató un testigo del mismo, tal como explico en el libro. Ya casi al final de la corta vida de santo Tomás, –murió a los cuarenta y nueve años–, tal como se refiere en las actas del proceso de canonización guglielmo di Tocco, *Hystoria beati thomae de Aquino,* Universidad de Montreal, Montreal, 1987*)*, mientras oraba en la capilla de San Nicolas del convento dominico de Nápoles, cerca del día de la festividad del santo –el seis de enero de 1273–, se oyó una voz que procedía del crucifijo de la misma que le decia : «Tomás has escrito bien de mí; ¿Qué recompensa quieres?». A lo que replicó: «Señor, no otra sino a ti». No le pidió sabiduría, ni prudencia, ni discernimiento como Salomón, que lo hacía con la buena intención de gobernar a su pueblo, sino algo infinitamente superior, a Cristo, Dios y hombre.

2. Contenido del libro

En cuanto al contenido del libro, se podría decir que es la exposición de santo Tomás de la realidad de las cosas, de lo verdadero, porque la verdad es lo que las cosas son. La filosofía realista de Santo Tomás es fruto de la racionalidad o del entendimiento auténtico o realista, que es el que conoce las cosas tal como son, no lo imaginado o deseado. Además, como decía el Aquinate: «El estudio de la filosofía no es para saber lo que opinaron los hombres, sino cuál es la verdad de las cosas»

(*Com. al libro de Aristóteles sobre el cielo y el mundo,* I, lec. 22), que es el lema de este libro. No es la exposición de distintas opiniones filosóficas, sino lo que es y qué sentido tiene toda la realidad.

En la inmensa obra escrita del Aquinate, sin embargo, está asumida toda la tradición filosófica verdadera, tanto de la cultura clásica como la cristiana, porque por fidelidad a la verdad no rechaza ninguna verdad. Uno de los motivos, como dice el mismo es que: «La verdad, quienquiera que la diga procede del Espíritu Santo, que infunde la luz natural y mueve a la inteligencia y a la expresión de la verdad» (*Suma teológica* I-II, q. 109, a. 1, ad 1).

La publicación, como indica su título, es un compendio, una recopilación breve, pero completa de lo más esencial de la filosofía de Santo Tomás. Por tanto, de sus respuestas, meramente racionales, sin acudir a las verdades de la fe, a las cuestiones primordiales que siempre se ha planteado el hombre. Entre otras: la existencia de Dios, lo que es el mundo, que es el hombre, la existencia de su alma espiritual e inmortal, el puesto del hombre en el mundo, la escala de los seres que se descubre en el mismo, por qué el hombre es persona, y una individualidad única irrepetible y estimable por sí misma.

También desde el plano de la razón, y en una segunda parte se trata, después de conocer el por qué existimos se pasa a determinar el para qué, cual es nuestra finalidad que deberá proporcionarnos la felicidad anhelada. Para ello, se examinan los errores, que se pueden cometer al elegir libremente otros fines, que se toman como los más importantes y fines primordiales y definitivos–por ejemplo, los bienes sensibles, el placer, las riquezas, el poder, la ciencia, el arte, el deporte, etc…–, y que sin ser malos en sí mismos no son la finalidad última del hombre.

En cuanto al estilo del libro, he de decir que, para que fuese lo más sencillo e inteligible para todos, en primer lugar, me he abstenido de las citas y las consiguientes notas a pie de página. En segundo lugar, lo he divido en dos partes, estructuradas en capítulos muy cortos, de cuatro o cinco páginas, a su vez dividido en tres apartados en cada uno, que pueden leerse independientemente de los demás. En tercer lugar, he utilizado una terminología no especializada y muy cercana al lenguaje corriente, pero sin perder precisión y ser fiel totalmente a las tesis, explicaciones y argumentaciones de Santo Tomás.

Creo que con ello se proporciona la visión tomista de toda la realidad desde la razón natural, independientemente de la que nos ofrece la fe cristiana, aunque este panorama es totalmente compatible con ella. Se explican y fundamentan todas las tesis de Santo Tomás, y no sólo las propias sino también de todas las otras verdades, que asume, de otros muchos pensadores

Este fundamento es su original doctrina del «esse»(ser), que he intento exponer en el libro con la mayor claridad que he podido y gracias a las observaciones de don Javier. No lo he podido omitir, porque si no se entiende el «ser» de santo Tomás, no se entiende verdaderamente nada de su pensamiento filosófico y teológico.

Decía de su obra san Juan Pablo II, en su encíclica *Fides et ratio*, que es «verdaderamente la filosofía del ser y no del simple parecer» (n. 44), y que, podríamos decir que, por ello, es la filosofía «más alta que se haya alcanzado nunca" (n. 78). Además, que, con ella, Santo Tomás alcanzó «cotas que la inteligencia humana jamás podría haber pensado» (n. 44).

3. Utilidad del tomismo

En tercer lugar, respecto a su utilidad, afirmaba, un papa precedente, Pío XI en una encíclica dedicada integralmente a santo Tomás, titulada *Guía de los estudios* –escrita en el seiscientos aniversario de su canonización–, que: «Para evitar los errores, que son la causa primera de las miserias de nuestros tiempos, es preciso permanecer fieles, hoy más que nunca, a las doctrinas del Aquinate. Pues totalmente destruye santo Tomás los errores modernistas en cualquiera de sus manifestaciones (…) Sobradamente se explica por qué los modernistas temen tanto como a ningún otro Doctor de la Iglesia como a Tomás de Aquino».

Por ello, continuaba el Papa: «Del mismo modo que se les dijo a los egipcios cuando estaban grandemente necesitados: "Íd a José" (Gen 41, 55), para obtener de él abundancia de trigo y poder alimentar sus cuerpos, del mismo modo hoy, a todos los que tienen hambre de verdad, les decimos: "Id a Tomás" para que os de él, que tiene tanta abundancia, el pasto de la sana doctrina y el alimento de las almas para la vida sempiterna". Es un alimento que está al alcance de todos por su modo "breve, fácil y claro"».

Comentaba seguidamente: «Tal alimento está disponible y alcance de todos. Así se atestiguó bajo juramento en el proceso de canonización: "En la clara y lúcida doctrina de este Doctor florecieron innumerables maestros, religiosos y seglares gracias a su estilo conciso, sencillo y claro e incluso laicos y hombres de poca inteligencia desean tener sus escritos"» (n. 10). Testimonio que se dio cuando todavía no hacia cincuenta años de su muerte.

Decía también el llamado «papa de las encíclicas» que: «Su doctrina acerca de la ciencia metafísica, aunque frecuentemente impugnada todavía por una crítica acerba e injusta, retiene íntegramente toda su fuerza y esplendor, como el oro, que por ningún ácido se disuelve». Y a continuación citaba estas palabras del papa san Pío X, dichas nueve años antes: «A quienes se dedican a enseñar la filosofía y la sagrada teología, si se apartan de las huellas de santo Tomás, principalmente en cuestiones de metafísica, no será sin graves daños» (n. 4). Palabras proféticas, que repetía muchas veces el Dr. Francisco Canals, mi maestro.

No es extraño que, por todo ello, el tomismo sea «sano», como se dice en el texto citado, ya que nutre y vivifica al alma. Queda confirmado, porque, en primer lugar, ayuda conservar o aumentar su sentido común. En segundo lugar, como decía el papa Pío XI, de santa memoria, en la encíclica citada, sirve para evitar los errores que son la causa principal de las «miserias mundo moderno», tan extendidas hoy en día, En tercer lugar, es un utilísimo alimento espiritual del alma para la vida eterna.

4. Finalidad de la publicación

Se ha publicado *Compendio de filosofía tomista*, para que se conozca y difunda el tomismo, que tanto bien hará como les confieso que ha hecho en mi vida. Si me permiten les referiré una experiencia personal. Providencialmente casi desde mi adolescencia no sólo me ha sido muy útil, sino también me ha hecho muy feliz el conocer y seguir la inmensa obra de santo Tomás, con la ayuda imprescindible Francisco Canals Vidal , primero en sus clases y después como colaborador en su actividad docente en la Universidad de Barcelona y por supuesto como amigo del alma. También de otros amigos tomistas dominicos, que he tenido la suerte de conocer y tratar, que han sido Abelardo Lobato, O:P: (1925

-2012); Juan José Gallego (1940-2022) Antonio Royo Marín, O.P. (1913-2005); Quintín Turiel, O.P. (1933-2005); Armando Bandera, O.P. (1920-2002); Victorino Rodríguez, O.P. (1926-1997); y Teófilo Urdánoz, O.P.(1912-1987).

Una segunda confidencia para corroborar la anterior –que conté en una reciente entrevista sobre el libro a José Luis Moxó, de «Religión en libertad»–, según la expresión del tomista, Etienne Gilson, en las obras de Santo Tomás se siente uno como pez en el agua, y fuera de ellas en seco. De ahí que, al igual que otros tomistas, toda mi vida ha transcurrido en su feliz compañía, y por ello, he querido con mi libro ayudar a descubrir esta felicidad y compartir la alegría que comunica la verdad del tomismo.

Finalmente, una última revelación personal: hay dos temas que trato en la obrar a los que les doy gran importancia, porque han orientado especialmente mi vida, como me doy cuenta ya en la cima de la misma. El primero es la doctrina libertad, de Santo Tomás, que no sólo permite desvelar mucho de su misterio, sino también vivirla. Porque, como decía también Gilson ser tomista es ser por fin un hombre libre. Se comprende, porque ser un espíritu libre no consiste en no tener a Dios ni a maestros, sino tener a Dios por maestro, que libra de todas las tiranías culturales, que esclavizan al hombre y que han difundido la hostilidad e indiferencia hacia el tomismo.

El segundo es el del amor conyugal. En un mundo materialista y secularizado, que ha vuelto a la idolatría con los dioses del poder, de la fama, del sexo y del dinero, y que le esclavizan, se ha olvidado el amor de benevolencia. Y más aún el de amistad o benevolencia mutua, que,en su grado más completo, dentro del orden natural, se da en el amor matrimonial. De ahí que haya dedicado el libro a mi mejor compañía, a Helena Costa Carrera (1949-2021), mi esposa durante casi cincuenta años, digo mal porque es mi esposa para siempre, porque como afirma santo Tomás, y explico en el libro, el amor, el amor matrimonial, es, como todo verdadero amor, eterno. Muchas gracias.

Vic, 11 de diciembre de 2025

Eudaldo Forment

Jornada de Primavera

Conferència
La influència de Torras i Bages sobre Gaudí

a càrrec del Dr. Armand Puig Tàrrech



Vic, 7 de maig de 2026

La influència de Torras i Bages sobre Gaudí[1]

ARMAND PUIG TÀRRECH

Agezia della Santa Sede per la Valutazione e la Promozione della Qualità delle Università e Facoltà Ecclesiastiche (AVEPRO)

arpt@tinet.org

Resum

En aquesta conferència, es repassen els contactes personals de Gaudí amb Torras i Bages quan aquest era prevere i va ajudar Gaudí a superar una profunda crisi espiritual (1894); també s'examina el mestratge doctrinal, polític i espiritual que el bisbe de Vic exercí sobre l'arquitecte. Un signe de l'estima que Gaudí tenia pel Doctor Torras i Bages el trobem en el fet que, després de la seva mort, li dediqués un monòlit de 24 metres que havia d'anar a la Façana de la Passió de la Sagrada Família. En aquest monòlit, el bisbe de Vic hi apareix escrivint la seva darrera pastoral: *La ciència del patir*.

Paraules clau: Josep Torras i Bages, Antoni Gaudí, Sagrada Família, Façana de la Passió, problema del dolor, Barcelona

Abstract

This conference reviews Gaudí's personal contacts with Torras i Bages when he was a priest and helped Gaudí overcome a profound spiritual crisis (1894); it also examines the doctrinal, political and spiritual mastery that the Bishop of Vic exercised over the architect. A sign of the esteem that Gaudí had for Doctor Torras i Bages is found in the fact that, after his death, he dedicated a 24-meter monolith to him that was to go on the Passion Façade of the Sagrada Família. In this monolith, the Bishop of Vic appears writing his last pastoral: *The Science of Suffering*.

Keywords: Josep Torras i Bages, Antoni Gaudí, Sagrada Família, Passion facade, the problem of suffering, Barcelona

1 Conferència pronunciada pel Dr. Armand Puig i Tàrrech, el dia 7 de maig de 2026, a la Jornada de Primavera de l'Institut Superior de Ciències Religioses de Vic. L'acte tingué lloc a la Sala Torras i Bages del Seminari de Vic. La transcripció de la conferència ha estat realitzada pel Sr. Jordi Simon, secretari administratiu de l'ISCRVic.

Introducció

Jo sóc aquí per parlar de Torras i Bages i Vic, i també, molt especialment, per parlar de Gaudí i Torras i Bages i Vic, intentant posar la ciutat on som ara dins del context dels dos venerables. El nostre país acostuma a mirar les coses amb ulleres de baixa intensitat i, per això, hem quedat tots molt sorpresos de veure que Gaudí el coneix tothom —tothom, vull dir, fora d'aquí, és a dir, que el coneix el món sencer. No diré que tots els països el coneguin de la mateixa manera: a Itàlia, per exemple, una gran majoria el coneix perfectament; a França, menys; al Japó, molt; a Alemanya, molt, i així podríem seguir.

Precisament vaig tenir una conferència, una roda de premsa, aquest dimarts passat, i vaig quedar parat de veure que hi havia un enorme gruix d'agències internacionals que s'interessen per Gaudí, per Barcelona, per Catalunya, per la Sagrada Família, i per tant, per nosaltres. El que passa és que Gaudí és un desconegut encara, com també ho era per a la meva persona ara fa 15 anys, perquè tot i ser fill de la Selva del Camp —i, per tant, molt a prop d'on Gaudí va néixer, és a dir, Reus—, aleshores em semblava que era una figura important en el món de l'arquitectura i poca cosa més. Això va quedar totalment capgirat pel fet de participar en la Positio, a partir del 2019. La Positio, com ja sabeu, és el document oficial que la Santa Seu demana perquè la Congregació de les Causes dels Sants procedeixi a l'eventual declaració de venerabilitat —que és la que va fer el 14 d'abril de l'any passat el Papa Francesc, de grata memòria per tots— i a l'eventual beatificació, que no sabem quan vindrà, tot i que podria ser que no tardés tantíssim. Davant d'això, em vaig sentir obligat i amb el deure moral de continuar aquella primera intuïció del 2010, que era *La Sagrada Família segons Gaudí. Comprendre un símbol*,[2] un primer títol, amb un altre títol, que és aquest: *Antoni Gaudí, vida i obra*.[3] La Lliga Espiritual de la Mare de Déu de Montserrat va tenir la pensada d'oferir-me o, millor dit, de proposar-me com a premi de l'any 2025. Agraeixo molt aquest honor i que el senyor Joan Maluquer (president de la Lliga) sigui avui aquí, com també la llicenciada Concepció Huerta.

2 PUIG I TÀRRECH, Armand, *La Sagrada Família segons Gaudí. Comprendre un símbol*, Edicions 62, Barcelona, 2010.
3 ÍDEM, *Antoni Gaudí, vida i obra*, Pòrtic, Barcelona, 2026.

M'agradaria insistir en una idea abans apuntada pel senyor Bisbe: els sants es troben entre ells, és a dir, es reconeixen.

Com i quan es van conèixer Gaudí i Torras i Bages? Francament, no ho podem saber. Podem aventurar, com a hipòtesi, que potser va ser al voltant de la parròquia de la Concepció, on Torras hi celebrava l'Eucaristia. Gaudí vivia a prop i hi anava sovint: allà, en aquella església bonica, antiga, gòtica, recol·locada a la seva ubicació actual des del centre de la ciutat de Barcelona, en aquesta parròquia —dèiem— podrien haver-se trobat. Però també és cert que ja abans podrien haver-se trobat a través dels escrits del futur Prelat, perquè Gaudí era un gran lector.

Un símptoma d'això és que, els últims anys de la seva vida, cada nit es posava una infusió de farigola o timó als ulls; ho feia servir com a col·liri, per purificar, perquè els seus ulls blaus-verds havien treballat molt i, per aquest motiu, estaven cansats. Una prova d'aquest cansament és l'accident mortal: es produeix per una falta de percepció seva de la velocitat amb què anava el tramvia que baixava, cosa que va provocar que el tramvia el tirés per terra.

Tota aquesta qüestió dels ulls, de la vista, la comentem per posar de manifest que Gaudí havia llegit molt i que Torras era un gran escriptor. Portava unes ulleres ben grosses també. Estem davant de dues persones que estimen els llibres i que saben que els llibres són l'eina fonamental per a tantíssimes coses: la transmissió del coneixement, l'elevació de l'esperit, la cultura, etc. Són, en l'àmbit intel·lectual, dos personatges amb moltes afinitats. A un servidor li ha semblat oportú dividir aquesta exposició del mestratge de Torras i Bages sobre Gaudí mitjançant alguns capítols o seccions; l'objectiu de la nostra conferència és provar que aquest mestratge, realment, va existir.

1. Una influència de caràcter «literari»

El mestratge del futur prelat vigatà mai no va formalitzar-se en el termes d'un context acadèmic, perquè ni Torras va ser mai professor, ni Gaudí va ser mai alumne de Ciències Eclesiàstiques. En aquell moment, l'única institució de Barcelona on s'ensenyava Teologia era el Seminari diocesà. No hi va haver ocasió

perquè Gaudí pogués anar a les classes de Teologia o de Filosofia del Seminari; ara bé, sí que va anar a la Universitat de Barcelona.

Allà sí que va assistir a algunes classes de manera lliure. Si va pagar la matrícula, no ho sé, però que va escoltar Llorens i Barba, Milà i Fontanals i altres, segur. Perquè a més de ser un gran lector, Gaudí era un gran inquiet, un intel·lectual inquiet, que buscava conèixer, escatir, aprofundir i li interessava tot allò que considerava important.

Com tots els genis, Gaudí era selectiu i, per tant, si una cosa li semblava inútil, no l'estudiava, li posaven un 5 i s'ha acabat (o fins i tot un 4). En canvi, si una cosa li interessava, com ara la geometria, li posaven un 10. La presència de Gaudí, com a oient, a algunes classes de professors insignes de la Universitat de Barcelona, posa de manifest que entenia el valor que té la intel·lectualitat, igual que Torras. El Doctor Torras va escriure opuscles i llibres en quantitats ingents i, després d'ascendir a l'episcopat, cartes pastorals; a això cal sumar-hi la seva ensenyança oral: va parlar, va predicar, era orador, etc.

O sigui, són dos homes que es troben, inicialment, en aquest discurs intel·lectual. I després, en un altre discurs que és molt important: el discurs de la fe, és a dir, el discurs de les conviccions creients.

Encara que un servidor coneix més Gaudí que no pas Torras, em sembla plausible que el primer moment en què van connectar, automàticament, podria ser la Tradició Catalana. També podria ser algun altra cosa: hi ha un moment, per exemple, en què Torras escriu que el temple de la Sagrada Família «serà un dels majors i més elegants de la cristiandat dedicats a Sant Josep»[4]. Aquesta paraula, Gaudí la va acollir amb gran entusiasme. Perquè diu: «té raó, és una església *elegant*».

I ara tanqueu els ulls: penseu en la nau de la Sagrada Família i digueu-me si és o no és veritat. I això que Torras no havia vist la nau, que estava encara per fer. Convé parar esment a aquesta circumstància. Nosaltres podem dir que és elegant, perquè l'hem experimentat de prop. Torras no, però ja va entendre que, si s'havia

4 TORRAS I BAGES, Josep, «Mes en honor del Patriarca Sant Josep, Patró de la Iglésia», a: ÍDEM, *Obres Completes*, Selecta, Barcelona, 1948, p. 783.

de posar un adjectiu a allò que feia Gaudí, aquest era la paraula «elegant». Es tracta d'una categoria estètica que s'aplica al classicisme, als grecs, als romans a mitges i, després, per trobar quelcom anàleg ja ens n'hauríem d'anar a Reims tot passant per Taüll; però, sobretot, el terme «elegant» ha d'aplicar-se als grecs. La Sagrada Família, dins de la nau, és hel·lènica.

En aquesta mateixa línia, ja Maragall va parlar d'establir analogies entre Atenes i Barcelona. I Torras coneixia perfectament els clàssics —la filosofia particularment—, els coneixia potser a través de Tomàs d'Aquino, del neotomisme sobretot, però era un polígraf, un home que havia llegit molt, i que, precisament per això, sabia molt bé què volia dir la bellesa a Atenes, a Corint i on fos.

2. El mestratge espiritual de Torras i Bages. La crisi de 1894

Anem a veure amb més detall com s'articula el mestratge de Torras i Bages sobre Gaudí. Després d'una primera influència «literària», difícil de precisar —perquè, francament, em veig incapaç de dir amb total seguretat quan i on es van conèixer personalment Gaudí i Torras, tot i que sembla plausible que fos, com he suggerit, a l'entorn de la parròquia de la Concepció—, els períodes següents són bastant més senzills de resseguir.

Ara hem de situar-nos al 1894. Tenim d'aquest any una prova fefaent de la relació Gaudí-Torras. Aquella quaresma, Gaudí s'autoimposà un dejuni quaresmal rigorosíssim que el portà pràcticament a les portes de la inanició —de la mort no ho sé, però de la inanició segur, i de la inanició a la mort hi ha un pas petit. Torras i Bages, en aquell moment, l'estirà de dins del pou i li digué: «Don Anton, si us plau, aquest no és el camí; heu d'emprendre el camí correcte i bo», i li indicà en què consistia. Així doncs, el 1894, arran d'aquest fet, la relació quedà concretada en termes de mestratge espiritual, perquè només qui exerceix un mestratge espiritual sobre un altre li pot dir certes coses com les que acabem de referir. Fins aleshores, Gaudí no tenia pare espiritual.

El mestratge espiritual de Torras es perllongà fins al 1899, fins al moment en què Torras fou nomenat bisbe de la diòcesi de Vic. Llavors, es veié obligat a dir a

Gaudí que prengués com a director o mestre espiritual el pare Lluís Maria Valls, de l'Oratori de Sant Felip Neri, atès que ell, essent bisbe de Vic, no podia demanar a Gaudí que prengués cada setmana el tren per venir-lo a veure. Òbviament, això Torras no li podia demanar. Però la solució que li donà, al cap d'uns quants anys, es convertí en un punt ferm de la vida de Gaudí. L'arquitecte, molts dies, per no dir cada dia —els diumenges no, però sí molts dies d'entre setmana— anava a Sant Felip Neri. No vol dir que es veiés cada dia amb el pare Valls o amb el pare Mas —qui després, quan el pare Valls es va morir, seria el seu successor—, però naturalment Gaudí es confessava i es dirigia amb ells. Torras havia considerat que això era el que l'artista havia de fer, i així mateix ho féu.

Però del 1894 al 1899, durant aquests cinc anys, a mi em sembla que és bastant fàcil inferir —tenint en compte l'episodi del 18 de març del 1894, diumenge de Rams a la tarda, que és quan Torras digué a Gaudí: «Don Anton pareu i anem per un altre costat»—, que el mestratge espiritual de Gaudí va anar a càrrec del futur bisbe de Vic. Però, anem a veure: què va passar exactament aquell dia? La història la sabem pel testimoni presencial de Ricard Opisso, que és un dibuixant fill de Tarragona que als anys cinquanta explicà l'episodi a *La Vanguardia*, acompanyant-lo, fins i tot, amb un dibuix. En el dibuix, es veu a Gaudí literalment extenuat. La pregunta interessant és: davant la seva obstinació de perseverar amb el dejuni, per què els amics van anar a buscar Torras i Bages? Un motiu és que vivia a prop, tan senzill com això: vivia al Passatge Permanyer. O sigui, estem a la zona.

I un cop entrà el sacerdot a la sala, què passa aquí? Doncs que encertà el diagnòstic: «Gaudí té una crisi d'autosuficiència». Però, per què autosuficiència? Perquè Gaudí havia dit: «jo acabaré la Sagrada Família en 10 anys». Això només pot afirmar-ho algú que té una idea molt alta d'ell mateix, que sap que té un ofici, i que es pensa que el qui porta el timó de la seva vida és ell mateix.

Però el qui mana a la nostra vida no és el jo, mana el Tu, en tot cas, és a dir, mana Déu. Ell, que s'havia pensat que la seva vida havia de ser la d'un arquitecte famós, que es passejava amb la gent de l'alta societat barcelonina, que anava al Liceu, que en certa manera vivia com un dandi, s'adonà, de sobte, que la vida és molt dura. S'havien mort alguns amics seu —el bisbe Grau, per exemple— i, a

banda d'això, se sentia enfonsat, perquè a la Sagrada Família no hi havia tampoc diners i, aleshores, ell no podia fer absolutament res.

Estem assistint a una crisi espiritual provocada per qüestions purament humanes, però que portà Gaudí a quedar sense futur. No és una depressió psíquica, és una autoconsciència de la pròpia buidor que necessita ser omplerta per un missatge realment espiritual. No és un problema de psicòleg, és un problema de mestratge espiritual.

Torras es presentà a la casa de l'arquitecte i, veient la situació —l'escena era un autèntic poema: l'habitació estava descuidada, mig bruta, i ell vestit amb unes polaines de color marró, amb la gavardina com a coberta, els ulls migs tancats i la boca oberta—, veient tot això, doncs, dirigí aquest missatge a Gaudí: «Don Anton, heu d'abandonar immediatament aquest dejuni tan estricte i posar-vos a treballar en la vostra missió. I quina és la vostra missió? És la de dur a terme aquella obra que Déu us ha encomanat, que ha de servir per a bé de tothom, de l'Església, del món catòlic i de la humanitat sencera. És a dir, en el fons, teniu una missió en aquesta vida. Per tant, res de morir-vos, heu de tirar endavant!» Naturalment, Gaudí entengué això i seguí el consell del mestre. Perquè, si bé és cert que tenia molt mal gènit —això ho diu ell, per tant respectem-li la paraula—, al mateix temps era dòcil, obedient, a la voluntat de Déu, quan li arribava a través d'algú a qui concedia autoritat; i aquest algú, en el cas que ens ocupa, era Torras i Bages. Li féu tan de cabal que durant quatre anys, fins al 98 —del 94 al 98— no emprengué cap altra obra arquitectònica; es dedicà íntegrament a la Sagrada Família. I com és que s'hi pogué dedicar? Perquè una senyora que es deia Isabel Bolet, que tenia molts diners, començà a fer donatius importantíssims a la Sagrada Família, i el seu marmessor, quan ella morí, continuà fent-los i encara els augmentà.

Això féu possible que posessin els fonaments de la Façana del Naixement, que fessin la capella del Roser, una mica de claustre, i també l'absis, que arribà fins als cinquanta metres. La cripta ja estava feta el 1885. L'obra, a partir d'aquesta embranzida, començà a treure pistó. Això fou possible perquè, durant tot aquest temps hi hagué, per part de Gaudí, una dedicació absoluta, plena, total a la Sagrada Família. Tot això, en darrer terme, fou un resultat de la «desmundanització» de l'artista, una conseqüència de les paraules de Torras i Bages, que propiciaren la

seva represa interior. Es recupera, tira endavant: el 98 ve la Casa Calvet, i després, a partir d'aquí i fins al 1912-14, tota la resta de grans construccions de Gaudí, com el Parc Güell (el Palau Güell ja estava construït des del 88), la Casa Batlló, la Pedrera, etc. També llavors es comença a construir la Cripta de la Colònia Güell.

Gaudí es refà tant que tornà a explotar, com havia explotat ja entre el 83 i el 93. En aquest sentit, Gaudí era un arrauxat. Torras era més assenyat i, per això, Gaudí li feia cas en tot, perquè trobava en ell un punt d'equilibri, del qual, per si mateix, estava desproveït.

I sabeu per què? Quan parla dels artistes, diu una cosa molt bonica. Jo ho interpreto així: l'art és tan potent que eleva i embriaga fins al punt de desequilibrar a la persona. I per això, l'artista necessita el contrapès del dolor i del sofriment. Les paraules textuals de Gaudí, segons Bergós, són: «L'artista no s'ha de desequilibrar amb l'elevació de l'art, sinó que ha de passar dolor i dificultats». És un pensament realment esplèndid aquest. No s'aplica a tots els artistes, però sí als grans artistes. Recordo que, quan vaig anar a veure el Museu Bach a Leipzig, va impressionar-me de veure la partitura de l'*Art de la fuga*, que és, si no m'equivoco, a 6 o 7 veus, una cosa impossible, tot de notes amunt i avall, i de sobte, tot d'una, Bach traça una ratlla i s'acaba. Per què? Doncs perquè l'art és molt dur. Hi ha el perill d'embriagar-se.

Gaudí fa aquesta reflexió que em sembla molt interessant: ell ha rebut el do de fer bell i bonic tot el que toca, i alhora ha estat colpejat per la mort de familiars i amics fins al punt de quedar-se sol (recordem que no havia pogut casar-se). Ha tastat aquesta elevació profunda i, al mateix temps, els sofriments i penúries de la vida present.

Tot això, com explicaré més endavant, està vinculat amb el famós monument de Gaudí a Torras i Bages. Aquest monument és una cosa realment insòlita. Espereu-vos una miqueta i ja arribarà.

3. El Cercle Artístic i la Lliga Espiritual

Una altra prova incontrovertible del mestratge de Torras i Bages sobre Gaudí és la presència de l'arquitecte al *Cercle Artístic de Sant Lluc* (fundat el 1893, i del qual Torras i Bages n'era conciliari), i a la *Lliga Espiritual de la Mare de Déu de Montserrat* (fundada pel propi Torras i Bages el 1899). D'aquesta última institució, Gaudí va arribar a ser-ne president el 1906.

En relació amb el *Cercle Artístic de Sant Lluc*, permeteu-me una petita nota a peu de pàgina que és realment interessant. Els col·legues de Gaudí a aquesta institució, qui eren? Eren artistes d'anomenada, entre els quals es troben els germans Llimona, per exemple, que eren artistes de primera fila.

Ara bé, per què no van treballar a la Sagrada Família els germans Llimona? Curiós, no? Al Rosari de Montserrat, després que Gaudí en mig marxés, va intervenir-hi Josep Llimona. Però a la Sagrada Família no hi ha escultures de Llimona. Qui és, doncs, l'escultor de la Sagrada Família? En Matamala.

Llorenç Matamala era un modelista, és a dir, algú que feia models a partir persones reals: els posava guix i reproduïa exactament el nas, els ulls, les orelles, tot el que hi havia. Resulta palès que Gaudí era del morro fort, també. Pensava que la part escultòrica de la Sagrada Família havia de ser hiperrealista.

Un artista autèntic mai no és hiperrealista. Uns ulls són uns ulls, però uns ulls representats per un artista, han passat pel filtre de la seva visió de la realitat. Per les escultures de la Sagrada Família, Gaudí extreu els motllos de guix a partir de persones reals, segons explica Opisso. Però, per què? Doncs perquè hi havia una voluntat d'expressar el model de la realitat humano-divina. Per assolir aquest objectiu, li va semblar que no havia d'anar a buscar cap, ni que fos petita, reelaboració artística d'un personatge concret (pensem, per exemple, en l'escultura d'aquell Soldat Romà que tenia sis dits a cada peu, ja que el model de qui van extreure el motlle de guix, un home gegantesc, posseïa aquesta deformitat) .

4. El mestratge polític de Torras i Bages

Bé, ara hem de situar-nos al 1899. Torras, després d'una acció providencial per part del ministre Duran, arriba a l'episcopat. Cosa que és un gran bé i un gran do per a tots.

Nostre Senyor es val d'intermediaris humans. I en aquest cas és claríssim, perquè Torras, per la seva participació a les Bases de Manresa, estava connotat.

El Bisbe Torras era un gran escriptor, no necessitava ajuda. Dic això per posar de relleu la generació a la qual pertanyia. És una generació fortíssima, intel·lectualment parlant. Aquesta gent de la Renaixença, juntament amb altres eclesiàstics com Ignasi Casanovas, el Canonge Collell o Carles Cardó, que es mouen els primers decennis del segle XX, configuren una Catalunya, eclesialment parlant, molt potent. I aquí hem de lamentar terriblement el que passa el 36. Perquè al 36, a més de les morts i de la persecució, decapita tota aquesta generació.

A banda del mestratge espiritual i doctrinal que Torras i Bages exerceix sobre Gaudí, tan a partir dels seus escrits com de la relació personal, m'agradaria posar l'accent sobre el seu mestratge polític. En aquest sentit, el bisbe Torras, si l'entenc bé, era algú modern. No se li fa justícia si se'l cataloga com un conservador de barretina i poca cosa més. No, era un modern. És a dir, era algú que havia entès que l'Església havia de ser en el món i que havia de dialogar amb el món. En categories neotomistes, d'acord. Però la posició no era la de Sardà i Salvany, sinó que es trobava a les antípodes d'aquesta. Res d'intransigència, res d'integrisme. Era algú que sabia molt bé que en la societat catalana el que no es podia fer era amagar el cap a sota terra com l'estruç; no, ell entrava en el terreny social, en el terreny públic, en el terreny humanístic o artístic.

Torras i Bages, com tots els de la seva generació, era, en el fons, deutor d'una llum impressionant que es va obrir el 1891; estic parlant de l'encíclica *Rerum Novarum*. El que va comportar la *Rerum Novarum* és gairebé incomprensible. Perquè tot d'una apareix la doctrina social de l'Església, amb un document de primera fila.

I l'Església recupera el pols de la modernitat. Després vindrà el modernisme religiós —tornem a tirar enrere, d'acord—, però la recuperació del pols de la modernitat és la *Rerum Novarum*. En aquesta òrbita hem de situar el catolicisme social que Torras practicà i ensenyà.

També Gaudí, amb en Güell i companyia, és fill d'això. Jo voldria fer una reivindicació de Torras com a modern aquí. Perquè és urgent fer-li justícia. Després, és un devocional, d'acord; fa novenes i tot, d'acord. Però, per què ho fa? Perquè era l'espiritualitat de l'època. També Gaudí feia novenes i trisagis.

Entenguem això: políticament parlant, aquesta generació d'eclesiàstics fills de la Renaixença es mou en una afirmació de la catalanitat. En *La Tradició Catalana*, l'adjectiu no és secundari; és una presa de partit.

I Gaudí s'afilera amb aquesta concepció de la catalanitat, que implica una fusió de la fe amb la pàtria. Tota la generació de Torras coincideix en aquest punt. Les opcions polítiques estrictament dites de cadascú poden canviar, es poden modular, però evidentment que tots els membres d'aquesta generació estan convençuts que l'Evangeli té alguna cosa a dir en l'àmbit polític, social, econòmic, etc. I això després d'un Pius IX, que havia tancat les portes a un posicionament de l'Església en aquests temes.

De cap manera no ha de pensar-se que els membres d'aquesta generació vagin en contra del magisteri pontifici: Torras és un pro-pontífex total, Gaudí un altre. És a dir, no han de pensar-se les coses de manera maniquea: tots dos són partidaris del Papa, però alhora tenen la *Rerum Novarum* davant, que és del Papa, i com que és del Papa no la deixen perdre, al contrari, és magisteri.

5. La relació personal Gaudí-Torras. L'estada a Vic del 1910

La darrera part de la conferència la dedico al tema de la relació personal Gaudí-Torras. No tenim moltes cartes, n'hi ha relativament poques.

Després hi ha la ciutat de Vic. A Vic va passar el mateix que a Reus. Resulta que el 1910 Gaudí dissenyà dos fanals per la Plaça Major; al cap d'uns quants anys diuen que no serveixen per res i els retiren. Una cosa semblant passa a Reus, on

dissenyà un esbós amb dos fanals que havien de situar-se a la Façana de la Misericòrdia; al cap de dos anys no li deixen continuar l'obra.

Gaudí, el 1910, passà un cert període —no sé si un mes o tres, perquè les fonts aquí varien— a casa de la vídua d'un farmacèutic. Torna a estar fatigat, i el bisbe Torras se n'ocupà. Casanovas li havia enviat una carta dient-li: «tinguem cura perquè don Anton no està gaire fi; està tot exhaurit, ajudem-lo»; i de fet, tant era així que al cap d'un any, el 1911, li agafaren les febres de Malta, que expliquen l'anada de Gaudí a Puigcerdà, on esperava recuperar-se. A banda d'això, hi ha un altre tema interessant en relació amb la ciutat de Vic, que és quan pels volts del 1900 —sembla que el 1906— Torras consultà a Gaudí què li semblaven les pintures que Sert projectava per la catedral.

Gaudí, ho haig de dir així, perquè històricament és així, no es va mostrar especialment entusiasmat, tampoc no va dir, s'han de cremar (ja les van cremar després). Per dir-ho resumidament: a Torras li van semblar bé, a Gaudí no tant.

Però el Prelat vigatà li tenia un gran afecte, i el tenia per un gran home. Li deia: «arquitecte de mèrit, home de talent i voluntat recta, que judica segons veritat, és a dir, que tot el que pensa ho diu». Una vegada li van preguntar per la catedral de Burgos i no us dic el que va respondre. De Gaudí pot predicar-se el que diu el refrany: «Gent del camp, gent del llamp».

A tot això, ha de sumar-se el tema de la Seu de Manresa, ja que quan la van haver de remodelar, van cridar Gaudí; aquest va anar-hi i va indicar als canonges tot el que havien de fer. L'arquitecte de Manresa que dirigia les obres ho va seguir tot, de manera que la remodelació de la Seu és fonamentalment gaudiniana, amb alguns petits canvis.

6. El monument de Gaudí a Torras i Bages

Però resta encara la pregunta més seriosa, la darrera: com és que hi ha un projecte de Gaudí tan rellevant que porta per títol «Monument a Torras i Bages»? Gaudí no fa monuments a ningú, només a Nostre Senyor. Per què li dedica aquest monument al bisbe Torras i Bages després de la mort? Evidentment perquè el

mestratge existeix, si no, no li dedicaria, i perquè és un mestratge que té projecció personal. El bisbe Torras, el 27 de gener del 1916, va firmar la *Ciència del Patir*, punt i final, i mor el 7 de febrer successiu. Per tant, la *Ciència del Patir* és un text del llit de mort.

Això Gaudí el va deixar corprès. Primera qüestió. Després, la segona qüestió és que Gaudí, el 1911, havia estat en perill de mort. En aquell moment Gaudí va entendre la Passió de Crist, precisament per l'experiència de mort que ell estava fent. I la *Ciència del Patir* és un text que no s'allunya de les grans teologies del Nou Testament sobre la Creu (pensem, per exemple, en el segon capítol de la *Primera Carta als cristians de Corint*). Tinc la impressió que en aquell moment i en aquell text Gaudí hi llegeix la Passió de Jesús, la passió de Torras i la seva pròpia passió.

Aquesta coincidència provoca un reconeixement per part de Gaudí, que es tradueix en una proposta de monument, que és el que ell sap fer, és a dir, arquitectura. Hi ha tres creus en aquest monument, que en total ha de fer 24 metres, 2 x 12, dos cops 12, això ja és Gaudí. El fust és de paraboloides, evidentment Gaudí.

Aquí, a dins d'una mena de trípode, el bisbe hi està representat escrivint *La Ciència del Patir*. És una escena terriblement personal, no és l'exaltació de ningú, és senzillament la plasmació d'un text que ell considera que el representa i que el conforta. Gaudí va pujar a Vic pel funeral, això ho sabem segur.

Sabem, a més, que aquest monument el va afegir al llenç on havia representat la Façana de la Passió. Aquí, situà el monument en un lateral, però amb la idea que fos col·locat al mig. Es tracta d'una idea molt agosarada: vol posar al mig un monument de 20 o 25 metres. Imagineu-vos com pot tapar la perspectiva! Això només pot explicar-se com una reacció de gran afecte, perquè Gaudí era molt sensible, era molt personal amb tot, i li agafà aquesta mena de reacció de gran afecte pel bisbe Torras, perquè ell considerava que havia mort com Jesús havia mort.

A banda de l'afecte personal, per entendre la importància que concedia al monument, és indispensable tenir en compte una altra qüestió: el tema del sacrifici. Una sentència molt bonica del propi Gaudí: «La vida és amor, i l'amor és

sacrifici». La mística de Gaudí és la de l'amor oblatiu. És una ofrena a Déu, una donació de si mateix. Per l'arquitecte de la Sagrada Família, l'amor no és la recerca de l'autosatisfacció, sinó la voluntat de sortir del propi jo, d'abandonar qualsevol vanitat. Ell no busca res més, diu, que «la disminució del propi jo». Tot això són frases de Gaudí recollides per Joan Bergós. Hem de fer-li confiança.[5] Gaudí no cerca cap compensació, només la disminució del jo; en això consisteix obrar purament per amor. Vet aquí la «*via amoris*», la via de l'amor que implica el sacrifici: renunciar a un mateix i buidar-se d'un mateix. Això és Evangeli pur.

No està parlant d'un sacrifici sacrificial, allò de la mortificació, que com més mal fa, millor. No és aquesta història. No ho és. És molt més profund el que diu Gaudí. L'acceptació del sacrifici implica no rendir-se davant del dolor que tot esforç comporta, perquè per a Gaudí no hi ha res que tingui mèrit, si es fa sense esforç ni sacrifici. Tot costa. I, per tant, el sacrifici és l'única manera que tenim de tirar endavant. Diu el bisbe de Vic a la *Ciència del Patir*: «El patir ensenya; i qui no el conegués no coneixeria la vida en tota la seva realitat, perquè el sofriment és part imprescindible de la vida»[6]. I, encara: «el sacrifici és necessari per a la perfecció humana i, de conseqüent, sense sacrifici no hi pot haver felicitat»[7]. Aquesta postura, per la mentalitat d'avui, és una paradoxa. Avui, la felicitat és concebuda com l'absència total de sacrifici. Com menys sacrifici, més felicitat. Fins que t'agafa el càncer, oi? És un engany.[8]

El sacrifici, per Gaudí, és entès no només com a negació del propi jo, sinó també com a afecció pel propi treball, acompanyada d'una consciència de la pròpia fragilitat. Per Gaudí, el sacrifici està estretament vinculat amb el treball. Un exemple: quantes solucions tenen les naus de la Sagrada Família? Tres. Això significa que durant molt de temps va estar buscant la millor solució; va trigar quatre anys o cinc a tenir-la. Això també implica sacrifici. I és així com es pot arribar a l'alegria de l'esperit. Voleu un altre exemple? Quan va fer la Torre de Sant

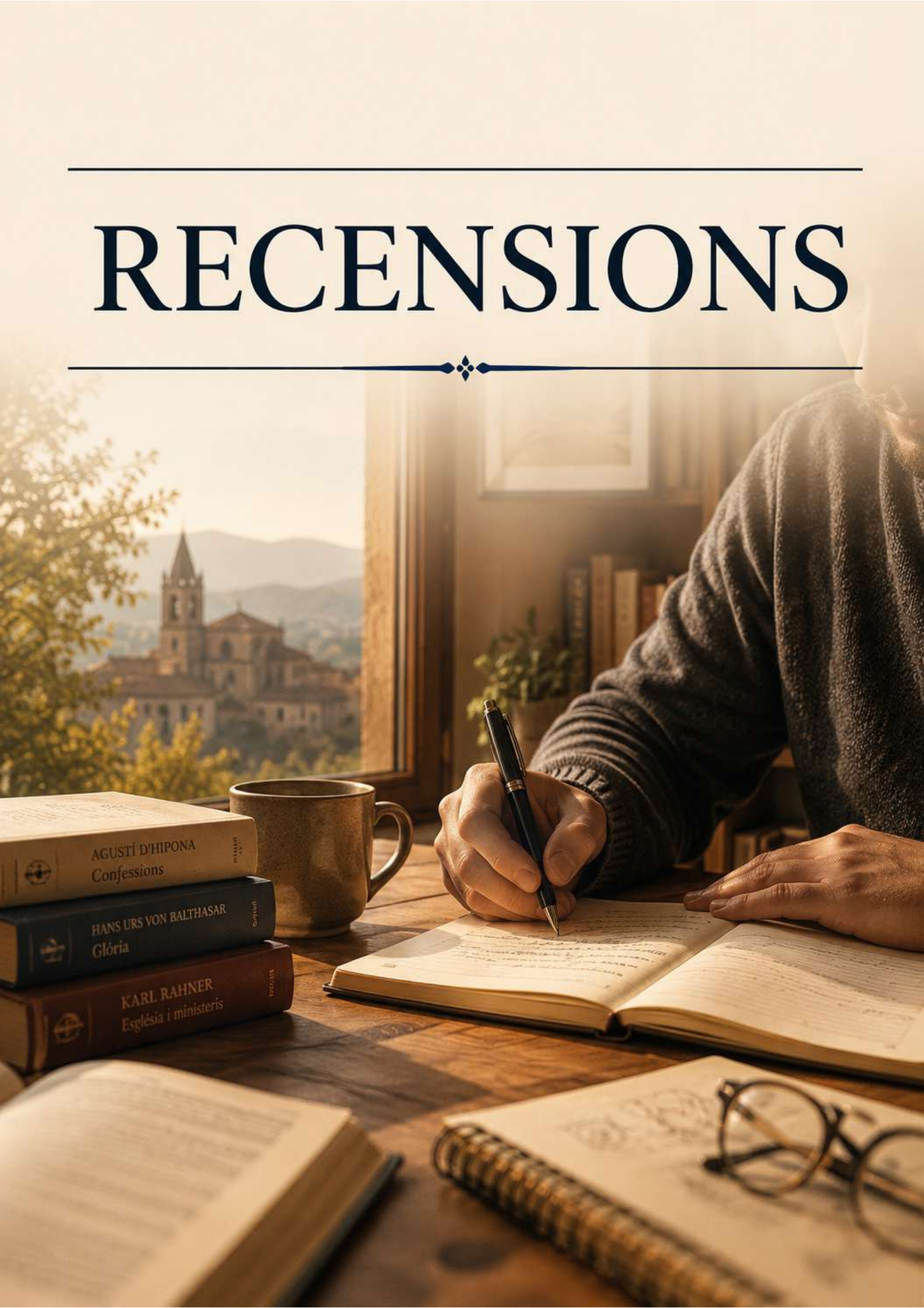
5 Aquestes sentències es troben recollides en el llibre: PUIG BOADA, Isidre (Ed.), *El pensament de Gaudí. Compilació de textos i comentaris*, Dux, Barcelona, 2004.
6 TORRAS I BAGES, Josep, «La ciència del patir», a: ÍDEM, *Obres Completes*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, p. 400
7 Ibíd., p. 401.
8 Cf., MIRÓ I COMAS, Abel, «La influencia de Josep Torras i Bages sobre Antoni Gaudí», a: *Cristiandad*, junio-julio 2026, núm. 1139-1140, pp. 15-19.

Bernabé, l'única que va veure en vida, l'endemà, el dia de Sant Andreu, van treure totes les bastides i es van quedar tots a baix, mirant cap amunt; aleshores Gaudí digué a un dels seus treballadors: «Fa goig, no? Veieu? Això és la felicitat».

L'experimentació de la bellesa és felicitat, però sense sacrifici no hi arribes. Amics, jo penso que hem arribat al final. Abans, però, m'agradaria fer una darrera consideració o, millor dit, una exhortació, una crida: hi ha una tesi doctoral recent sobre la doctrina política de Torras i Bages (la del doctor Miquel Bordas); sobre això existeixen tesis. Ara bé, que jo sàpiga no s'ha escrit cap tesi sobre Gaudí i Torras i Bages. Naturalment, si algú es llancés a fer-la, faria un bon servei, perquè si bé és cert que Grau és un bisbe que il·lumina Gaudí amb els seus ensenyaments, que Campins il·lumina Gaudí amb els seus ensenyaments, tanmateix, Torras està posat estratègicament en dos moments claus de la seva vida, i la prova la tenim en el monument, que és un reconeixement del caràcter decisiu que ha tingut el mestratge de Torras i Bages sobre la vida d'Antoni Gaudí.

Vic, 7 de maig de 2026

RECENSIONS


AGUSTÍ D'HIPONA
Confessions
HANS URS VON BALTHASAR
Glòria
KARL RAHNER
Església i ministeris

Ressenya del llibre *Els convidats de pedra* de Joan Garcia del Muro

ANDREU GRAU ARAU

AUSP· ISCRVic·UB

Dividit en divuit capítols i un epíleg, com molt bé diu el seu subtítol, és un assaig sobre l'auge de la indiferència, entesa com una "actitud intel·lectual que dilueix l'alteritat, que la perverteix de tal manera que la converteix en no-res." Perduda la noció d'alteritat, "s'esvaeix, automàticament, qualsevol resta de dignitat, de respecte pels altres: no són més que objectes del meu món" (p. 156). Els altres són un problema i pensem que ens priven d'arribar a la felicitat; el que cal, doncs, és desconnectar-se de les altres persones, temptativa que cada vegada es pronuncia més (vid. p. 100). Ceguesa, amnèsia, somnambulisme... Garcia del Muro rastreja de quina manera Occident ha fet una cultura de la indiferència que acaba afavorint una mena de totalitarisme tou que es presenta en àmbits de la vida comunitària (vid. p. 31).

L'altre molesta i limita la nostra autonomia vital. Els sentiments que es fonamenten en la solidaritat restringeixen la meva llibertat a favor de l'altre. És normal, aleshores, que es pensi que "l'autèntica llibertat rau en la desconnexió emocional. Només pot ser lliure qui es despreocupa totalment del dolor de l'altre, qui no es veu afectat per l seva vulnerabilitat" (p. 44). Aquest sentiment negatiu s'ha accentuat amb les que es té com a destructor de l'ordre establert, natural o provocat, com ha estat la pandèmia o és ara l'emigració. Veiem els altres com una total amenaça i fàcilment els identifiquem amb delinqüents, quan, en realitat, són víctimes. La indiferència per aquestes persones, en els totalitarismes, es converteix en un assumpte d'estat; i el primer que es fa és negar la seva existència, deshumanitzant i desexistencialitzant (vid. pp. 53-59 i 230). En el capítol vuitè, s'hi introdueix una nova baula en aquesta cadena conceptual de la indiferència: el fàstic. De ser una impressió física desagradable, passa a convertir-se en la causa del menyspreu de l'altre; en quelcom que s'encomana; en una de les vies més directes de la crueltat (pp. 114-116). "El fàstic –llegim- no és odi; però és una sensació tan

intensa que fa gairebé inútil qualsevol intent de fer entrar en raó la persona que el pateix." Quan estem dominats pel fàstic, quan considerem nauseabunds tots els integrants d'un determinat grup social, ètnic, polític, religiós o sexual, ja se'ns pot venir amb arguments sobre el respecte, la solidaritat o la dignitat humana, que no ens afectaran. No podem parlar de la deglució a algú que experimenta nàusees, ni d'assimilació a algú que només desitja l'exclusió; i no només sentim el fàstic per l'emigrant o per l'indigent, sinó per l'altre que defensa idees contràries a les meves (vid. pp. 117-118).

En un món globalitat i dirigit per les noves tecnologies, curiosament encara no s'ha superat el tribalisme. Un sentiment empàtic profundament tribal ens duu a excloure tots aquells qui no formen part de la pròpia tribu, caient en un totalitarisme empàtic (vid. p. 26). Garcia del Muro s'atreveix a contradir les tesis del filòsof nord-americà Richard Rorty, qui "defensa que la clau per superar la indiferència seria crear lligams que ens vinculessin amb els altres, incloure els altres en el nosaltres. No hi estic d'acord: crec que la solució no pot partir d'un enfocament que manté l'escissió que hi ha entre un "nosaltres" i un "ells". [...] La solució no és intentar ampliar el "nosaltres", ampliar la tribu, com proposa Rorty, atès que la indiferència neix en gran part, justament, de la definició d'un "nosaltres" que exclou els qui en queden fora" (p. 235).

Un dels símptomes inquietants del nostre moment és la barbàrie empàtica, que no és més que una barbàrie dolça d'aquells qui estan convençuts que els bàrbars són els altres (vid. pp. 18 i 34). Els estudis antropològics ens ensenyen que hem anat de la hominització a la humanització i de la barbàrie a la civilització; però, al final, es dona l'efecte contrari: passem de la civilització a la barbàrie. Es pregunta l'autor: "és, potser, que estàvem equivocats i la nostra civilització no ens hi ha immunitzat tant com pensàvem? És, potser, que alguns dels trets de la nostra cultura han pogut fins i tot arribar a afavorir un pas, doncs, que no ha estat tant un sortir de la cultura, com el desplegament pervers d'alguns *ítems* presents en la nostra cultura?" (p. 156). Si no hem sabut o no hem pogut superar la barbàrie, necessàriament acabem pensant que la seva llavor és present en la nostra civilització (vid. p. 157).

Conseqüència del tribalisme i de la barbàrie és el genocidi. "La llavor necessària que cal sembrar per poder començar un genocidi –escriu el nostre autor- és la desindividualització dels qui en seran les futures víctimes: se'ls converteix en una categoria general. Amb això es dilueix l'empatia i es genera un clima d'indiferència envers la seva sort que obre el pas a la fase següent: l'aniquilació física" (p. 174). I sembla interessant la dada que s'hi afegeix: "La professora de la Univesity College London Julia Shaw analitza aquest fenomen des de la perspectiva de la neurociència. En el seu llibre *Fer el mal*, arriba a afirmar que la deshumanització és una cataracta cortical que origina «una percepció borrosa en què deixem de ser capaços de veure en realitat els altres»." Ens plantegem preguntes: per què responsabilitzem la víctima de la seva pròpia desgràcia?; és una manera de desentendre'ns d'allò que molesta la nostra felicitat?; o és quelcom natural, quelcom que ens ve de sèrie per a ratificar-nos com a individus? (vid. p. 218). Eliminar els estereotips, superar el tribalisme, recuperar l'humanitarisme, mostrar compassió, tornar a un nou estat de civilització contra la barbàrie i acceptar l'altre fora dels nosaltres: a tot això, hi hem d'arribar.

Garcia del Muro ens ofereix la descripció d'un dels perfils propis del nostre moment: el de l'observador passiu: "no és culpable de l'agressió, però la seva decisió de mantenir-se de mans plegades fa que tampoc sigui innocent. Fer el mal i tolerar el mal no són dues categories tan diferents com podria semblar." La seva innocència és fictícia o, millor dit, *innocència culpable*: "*innocència culpable* és un oxímoron: complementem un mot amb un altre que hi és contradictori. Justament aquest és el problema de l'espectador: es considera innocent però se sap culpable" (p. 64). També signe de la nostra època és el discurs evasiu, sobretot el polític, que es caracteritza "per l'omnipresència de fórmules que s'adeqüen més a allò que sona bé, a allò que encaixa dins el sentimentalisme de les bones intencions, que a criteris d'actuació seriosos i efectius. Bona part dels discursos d'intel·lectuals mediàtics i polítics, més que reflectir reflexions fonamentades, sembla que obeeixen el desig d'afalagar sentimentalismes buits. Es mostren molt empàtics: es refereixen a la pròpia inquietud o afirmen sentir-se amoïnats, com si l'essència d'allò que passa i allò que interessa els ciutadans fos els seu estat d'ànim. És una translació hàbil, molt en consonància amb els temps que corren; l'anàlisi dels esdeveniments ha

estat substituït per la constatació de les pròpies reaccions emocionals. La realitat, hostil, freda i complexa, ha estat substituïda per la calidesa d'un món ideal en què, nominalment, tot és perfecte. D'aquesta manera, el pensament –la crítica, el dubte, la raó, la ironia, el compromís- cedeix el lloc a una mena de discurs insuls i estandarditzat que podria caracteritzar-se com a típic d'un concurs de redacció de preadolescents. Discurs que, lluny d'estimular la reflexió profunda i el compromís personal, sembla unilateralment dirigit a promocionar una ceguesa empàtica suau i còmoda que impermeabilitza consciències i les fa indiferents al dolor dels altres" (p. 202). No va ser el responsable dels forns crematoris que va enganyar els veïns, sinó que van ser ells que es van autoenganyar (vid. p. 182). No érem ja al començament de la post-veritat, tema tractat pel nostre autor en el seu llibre *Goodbye, veritat*?

En els valors educacionals, hi podem trobar una sortida d'aquesta situació. Hem de deixar clar que l'odi a l'estranger no és un impuls natural, sinó l'efecte de determinats models culturals que tenen el seu origen en l'educació (vid. p. 77). Potser alguns professionals de l'educació posin en dubte el títol del capítol nou: "L'educació, una aventura ètica", però el creiem encertat si es pren la professió amb ganes i optimisme. Per al nostre autor, l'objectiu de l'educació és que l'estudiant no s'acomodi als poders desespiritualitzadors, sinó que els reconegui i els distingeixi. L'educació ens ha de permetre combatre la fredor deshumanitzadora, arribar a l'emancipació personal i fer possible que es visqui l'aventura ètica (vid. pp. 143-148). L'autor no s'està de defensar la necessitat de l'estudi de la filosofia en l'ensenyament secundari. Sense filosofia, cada vegada l'acte de tancar els ulls i fer desaparèixer les tragèdies humanes esdevindran el més normal (pp. 84-88).

Com en totes les seves obres anteriors, dedicades a temes actuals, en *Els convidats de pedra*, Joan Garcia del Muro recorre a fonts diverses: llibres, pel·lícules, notícies de diari, articles de revista, sèries televisives, intervencions de mediàtics... Les telecomunicacions són al seu abast i servei; i demostra de nou que és un autèntic receptor d'informació i, en el bon sentit de la paraula, un hàbil manipulador del que li arriba per a il·lustrar el que vol intel·ligentment tractar.

Podríem dir que, per a les seves meditacions, sap fer un bon ús del que entendríem com una enciclopèdia global actual de coneixements, reals o ficticis.

En l'Epíleg, s'hi recullen bàsicament tots els conceptes treballats i relacionats i se'ns diu quina ha de ser la sortida a aquesta crisi humana provocada per la indiferència: "la manera d'enfrontar-nos a la tragèdia de la indiferència envers el patiment dels més desfavorits no pot consistir només a promoure l'empatia. És insuficient: com més desfavorits, més lluny cauen d'aquell "nosaltres" màgic que activa el sentiment d'empatia. No superarem la barbàrie pot-moderna promocionant un sentiment tan clarament tribal. Ens cal pensament. La funció de l'escola, crec, no és indicar als infants el que han de sentir, sinó fer-los pensar. Ajudar-los a descobrir que la compassió no és només una emoció que sents o no sents, sinó una obligació moral que comporta el deure d'actuar. Que no pertany a l'àmbit privat de les emocions, sinó al dels principis morals. Que no és tribal, sinó universal" (pp. 254-255). Només en una cultura de l'empara es podrà reduir la indiferència, sobretot aquella que es mostra envers el dolor de l'altre; i això significa que no n'hi ha prou amb «sentir-se» empàtic, sinó que cal pensament i actuació (vid. pp. 16-17). Les reflexions que hom llegirà en aquest llibre es poden tenir com un autèntic fàrmac contra expressions malaltisses, com la de "prioritat nacional", que potencien actualment que l'altre es percebi no com una persona, sinó com un enemic.[1]

1 Sobre aquesta qüestió, recomanem la lectura de la carta dominical: "Primer les persones", de Xabier Gómez Garcia, bisbe de Sant Feliu de Llobregat, publicada en el *Full Dominical* del bisbat de Sant Feliu de Llobregat de 19 de juliol de 2026.

ANUARI

Notícies de l'ISCRVic



Recull de les principals notícies de l'activitat de l'Institut

Inauguració del nou curs dedicat al jubileu de l'Esperança



L'Institut Superior de Ciències Religioses de Vic (ISCRVic) va inaugurar el curs acadèmic 2025-26 el 9 d'octubre, amb la participació d'alumnat i professorat. L'acte va començar amb una celebració eucarística i va continuar amb la lliçó inaugural, titulada *Jubileu: del so del xofar al batec de l'Església*, a càrrec del Dr. Xavier Romero Galdeano.

Durant l'acte es va presentar la memòria del curs anterior i es va destacar especialment la posada en marxa del Màster en Humanitats Cristianes, una de les principals novetats del nou curs.

La lliçó inaugural va aprofundir en els orígens bíblics i el significat del jubileu, així com en la seva dimensió teològica i pastoral. Romero el va presentar com una oportunitat de renovació interior i comunitària. L'acte es va cloure amb la intervenció del bisbe de Vic, Mons. Romà Casanova, que va destacar l'esperança en Crist com a eix del jubileu i com una dimensió essencial de la missió de l'Institut.

Abel Miró i Comas és nomenat nou director de l'institut

L'Institut Superior de Ciències Religioses de Vic (ISCRVic) va iniciar una nova etapa amb el nomenament d'Abel Miró i Comas com a nou director, en substitució de Marc Sureda Jubany.

Vinculat al Bisbat de Vic i a l'Ateneu Universitari Sant Pacià, l'Institut afronta nous reptes en els àmbits de la teologia, la filosofia, les humanitats i l'apostolat.



Doctor en Filosofia per la Universitat de Barcelona i especialista en filosofia medieval, metafísica i pensament tomista, Miró ha desenvolupat una àmplia trajectòria docent i investigadora.

Actualment és professor a la Universitat Internacional de Catalunya i col·labora amb la Universitat de Barcelona i l'Institut Superior de Ciències Religioses de Vic. Ha estat també professor convidat en diverses universitats d'Europa i Amèrica.

En aquesta nova etapa, el nou director reivindica el valor de les humanitats cristianes com una proposta oberta a tothom, cristians i no cristians, i com un espai de recerca de la Veritat que integra disciplines com la història, l'arqueologia, la literatura, la filosofia, la història de l'art, les llengües clàssiques i la teologia.

Amb prop de 30 anys de trajectòria al servei de la formació universal en Humanitats, l'Institut Superior de Ciències Religioses de Vic reafirma el seu compromís d'"apropar la riquesa cultural i espiritual de la tradició cristiana a tota persona interessada", prenent com a referent el caràcter acadèmic, eclesial i de diàleg amb la societat contemporània.

La Jornada de Tardor es dedica a Sant Tomàs d'Aquino



L'Institut Superior de Ciències Religioses de Vic va celebrar l'11 de desembre la seva tradicional Jornada de Tardor 2025, dedicada enguany a la figura de Sant Tomàs d'Aquino, amb motiu dels 800 anys del seu naixement. La jornada va reunir més d'una trentena de persones interessades en aprofundir en el pensament filosòfic i teològic del gran autor medieval.

Durant l'acte, el bisbe de Vic, Mons. Romà Casanova, va agrair al Dr. Marc Sureda Jubany la seva tasca al capdavant de l'ISCRVic durant més de vuit anys i va donar la benvinguda al nou director, Dr. Abel Miró Comas, animant-lo a continuar impulsant la formació humanística i teològica del centre. També va intervenir el Dr. Javier Paredes i Alonso, editor del llibre; el Dr. Eudald Forment, el seu autor; i el Dr. Abel Miró.

Un dels moments centrals va ser la presentació del llibre *Compendio de filosofía tomista*, del Dr. Eudald Forment i Giralt, una obra que ofereix una síntesi pedagògica del pensament de Sant Tomàs. La presentació va posar especialment en relleu la relació entre fe, raó i recerca de la veritat, un dels eixos fonamentals del pensament tomista. La jornada es consolida com un espai de reflexió, formació i diàleg sobre les grans figures del pensament cristià.

VII Conferència Torrasiana sobre *La Tradició Catalana*



El divendres 6 de febrer de 2026, l'Oratori de Sant Felip Neri de Vic va acollir la VII Conferència Torrasiana, organitzada per la Causa Torras i Bages i l'Institut Superior de Ciències Religioses de Vic (ISCRVic).

La conferència, titulada *La Tradició Catalana: el seu missatge i els seus reptes*, va anar a càrrec del frare caputxí, historiador i arxiver Valentí Serra.

En la seva intervenció, el frare caputxí va destacar la vigència del pensament del bisbe Josep Torras i Bages, especialment de la seva obra *La Tradició Catalana*, en què el bisbe de Vic reivindica el paper de l'Església en la configuració de la cultura i l'esperit catalans.

El conferenciant de la VII Conferència Torrasiana va abordar també els reptes actuals de la relació entre la fe, la tradició i la identitat col·lectiva.

Valentí Serra va assenyalar que el pensament del bisbe Josep Torras i Bages pot continuar oferint elements de reflexió i d'orientació davant les incerteses de la societat contemporània actual.

Presentació de *La Carta als Hebreus segons el papir més antic*



El Temple Romà de Vic va acollir el 12 de març de 2026 la presentació del llibre *La Carta als Hebreus segons el papir més antic*, una nova obra del professor de l'ISCRVic Dr. Rodolf Puigdollers, elaborada conjuntament amb el Dr. Jordi Cervera. El llibre ofereix una nova traducció de la Carta als Hebreus a partir del manuscrit més antic conservat, aportant una aproximació filològica i històrica al text del Nou Testament. En la presentació, el Dr. Ignasi Roviró va conduir l'acte i va destacar el valor acadèmic i teològic de la publicació.

L'acte s'emmarca en el compromís de l'ISCRVic amb la recerca, la docència i la difusió del pensament teològic i bíblic, i va oferir als assistents l'oportunitat de conèixer de prop el procés d'elaboració de l'obra i de dialogar amb els seus autors.

La presentació, organitzada per l'ISCRVic i en col·laboració amb el Patronat d'Estudis Osonencs, reafirma el compromís de l'Institut amb la recerca bíblica, la formació teològica i la divulgació del coneixement, reafirmant també la voluntat de promoure la reflexió acadèmica i el debat cultural al servei de la comunitat.



Obertura de nous canals a Instagram i a Youtube

L'Institut Superior de Ciències Religioses de Vic (ISCRVic) ha posat en marxa durant el curs 2025-2026 dos nous canals, un d'Instagram i un altre de YouTube per tal d'ampliar la difusió dels seus continguts acadèmics i divulgatius.

En el cas del canal de YouTube, s'oferiran conferències, classes obertes, entrevistes, actes institucionals i altres recursos audiovisuals vinculats a la Teologia, la Bíblia i les Humanitats.

Aquesta iniciativa reforça el compromís de l'ISCRVic amb la comunicació, l'accessibilitat al coneixement i la presència digital, permetent seguir les seves activitats des de qualsevol lloc.

Actualment, el canal de YouTube ja compta amb tres vídeos penjats: les Jornades de Tardor i de Primavera del curs 2025-26 i la presentació del llibre sobre la Carta als Hebreus.

Us convidem a visitar el canal de YouTube per estar al dia de les noves publicacions en aquest enllaç: https://www.youtube.com/@ISCRVic i a Instagram podeu seguir-nos en aquesta adreça: https://www.instagram.com/iscrvic.

Us recordem que també estem presents a Facebook i ens podeu trobar i seguir en aquest enllaç que ve a continuació: https://www.facebook.com/iscrvic.

Armand Puig participa a la Jornada de Primavera parlant de la relació entre Josep Torras i Bages i Gaudí



L'Institut Superior de Ciències Religioses de Vic (ISCRVic) va celebrar el 7 de maig la seva Jornada de Primavera, dedicada enguany a estudiar la influència del bisbe Josep Torras i Bages sobre l'arquitecte Antoni Gaudí.

La conferència va anar a càrrec del Dr. Armand Puig, especialista en la figura i l'obra de Gaudí i ha publicat recentment *Antoni Gaudí. Vida i obra* (2024). Puig és prevere, doctor en Ciències Bíbliques i actual president de l'Agència de la Santa Seu per a l'Avaluació i la Promoció de la Qualitat a les Universitats i Facultats Eclesiàstiques (AVEPRO), amb seu a Roma.

Durant la seva intervenció, Puig va aprofundir en la relació intel·lectual i espiritual entre Torras i Bages i Gaudí, especialment en l'acompanyament que el futur bisbe de Vic va oferir a l'arquitecte durant una profunda crisi espiritual l'any 1894.

La jornada va posar de manifest la importància del mestratge doctrinal i espiritual de Torras i Bages en el pensament de Gaudí i en la dimensió religiosa i simbòlica de la seva arquitectura. També es va destacar el projecte de monòlit que Gaudí va dedicar al bisbe i que està previst que s'ubiqui prop de la façana de la Passió de la Sagrada Família.

L'institut acull la sessió d'investidura de professors del centre a l'Acadèmia Hispanoamericana de Doctors



L'Institut Superior de Ciències Religioses de Vic (ISCRVic) va acollir el divendres 5 de juny, al Seminari de Vic, una sessió solemne de l'Acadèmia Hispanoamericana de Doctors, en què es va reconèixer la trajectòria acadèmica i intel·lectual de diverses personalitats del món universitari.

Durant l'acte, es va conferir el títol de Doctor Honoris Causa al Dr. Eudaldo Forment Giralt, en reconeixement a la seva destacada trajectòria.

Un dels moments més destacats de la sessió va ser la incorporació de cinc professors de l'ISCRVic com a nous Acadèmics de Número: el Dr. Rodolf Puigdollers, el Dr. Josep Castanyé, fundador de l'Institut, el Dr. Andreu Grau, el Dr. Antoni Prevosti i el Dr. Josep Maria Montiu de Nuix.

L'ISCRVic, a més, va signar un conveni de col·laboració amb l'Acadèmia, que es concreta en la revista present.

Jornada sobre Balmes i Torras i Bages al Temple Romà



El divendres dia 19 de juny hi va haver una Jornada dedicada a Balmes i Torras i Bages organitzada conjuntament amb el Patronat d'Estudis Osonencs al Temple Romà de Vic. En aquesta jornada hi van intervenir professors de l'institut com el Dr. Josep Castanyé i el mateix director el Dr. Abel Miró. El Dr. Castanyé va parlar del Catolicisme i el Protestantisme en l'obra de Balmes i el Dr. Miró va parlar sobre Torras i Bages i la Metafísica del dolor. El matí va estar dedicat a la figura de Balmes i la tarda a Torras i Bages. Al matí hi van participar el Dr. Xavier Baró, el Dr. Josep Castanyé i el Dr. Ignasi Roviró, i a la tarda, la Dra. Marta Crispi, el Dr. Abel Miró i el Dr. Conrad Vilanou.

Tancament de curs a Manresa amb la presentació de dues noves assignatures sobre *Ciència i Fe* i *Salut i Salvació*



L'Institut Superior de Ciències Religioses de Vic (ISCRVic) va cloure el dijous 11 de juny el curs acadèmic 2025-26 a la seva seu de Manresa, al Casal de l'Església.

L'acte va servir també per presentar dues de les noves assignatures previstes per al curs 2026-27, a través de dues breus intervencions a càrrec de professors de l'Institut.

El professor Ricard Lázaro va presentar l'assignatura *Ciència i Fe* amb una microxerrada sobre els cometes i els eclipsis i la seva possible utilitat per establir la cronologia de determinats esdeveniments històrics, com ara el naixement de Jesucrist. En aquesta assignatura, es fa una visió panoràmica de científics que han estat creients i, molts d'ells, laics devots, sacerdots i religiosos catòlics; i també es parla de la relació de la ciència amb la fe, els miracles, la religió i Déu.

Per la seva banda, el professor Jordi Castellet va presentar *Salus: Salut i Salvació*, una assignatura que aborda la relació entre la pràctica religiosa, la vida espiritual i una concepció equilibrada i plena de la salut i el benestar.

Una cinquantena de persones participen a les microxerrades de cloenda del curs 2025-2026 a Vic



L'Institut Superior de Ciències Religioses de Vic (ISCRVic) va celebrar el dijous 18 de juny l'acte de cloenda del curs acadèmic 2025-26, amb una tarda dedicada a la divulgació i a la convivència entre alumnat, professorat i persones vinculades al centre.

L'activitat va reunir prop de 50 participants i va incloure dues microxerrades sobre alguns dels continguts de la nova oferta acadèmica. El professor Antoni Pladevall va presentar una aproximació a la poesia grecollatina i al seu llegat en la tradició literària occidental. L'objectiu central de l'assignatura és subratllar la riquesa, la bellesa i la perennitat de la poesia grecollatina. Per altra banda, el professor Andreu Grau va introduir els assistents en els escrits apòcrifs de l'Antic Testament i el seu valor històric i literari. Són una sèrie de llibres semblants als canònics que reflecteixen el pensament del poble jueu entre els dos segles anteriors de l'era cristiana i el posterior.

Després de les intervencions, els participants van compartir el tradicional berenar de germanor al Pati de l'Ós, en un espai de trobada i convivència que va posar el punt final al curs.

Formació, diàleg i recerca
per a una fe que pensa



Ciències Religioses
Institut Superior Vic

Ronda Camprodon, 2 - 08500 Vic
www.iscrvic.org secretaria@iscrvic.org
Telèfon 93 886 15 55