

NOTAS Y COMENTARIOS

LOS ESPACIOS DE CULTO COMO EXPERIENCIA EDUCATIVA (II): FUNDAMENTACIÓN ARQUITECTÓNICA. LA BASÍLICA DE LA SAGRADA FAMILIA DE BARCELONA, UN EJEMPLO PARADIGMÁTICO

PLACES OF WORSHIP AS AN EDUCATIONAL EXPERIENCE (II): ARCHITECTURAL BASIS. THE BASILICA OF THE SAGRADA FAMILIA IN BARCELONA, A PARADIGMATIC EXAMPLE

ÁNGEL JESÚS NAVARRO GUAREÑO
FPCEE Blanquerna (Universitat Ramon Llull)
Orcid: 0000-0002-3393-5342.
angeljesusng@blanquerna.url.edu

ELOI ARAN SALA
FPCEE Blanquerna (Universitat Ramon Llull)
Orcid: 0000-0003-1155-7990
eloias@blanquerna.url.edu

ANNA DE MONSERRAT VALLVÈ
FPCEE Blanquerna (Universitat Ramon Llull)
Orcid: 0000-0002-2240-7085
annamv@blanquerna.url.edu

FRANCESC XAVIER MARÍN TORNÉ
FPCEE Blanquerna (Universitat Ramon Llull)
Orcid: 000-0002-9915-5023
xaviermt@blanquerna.url.edu

ANNA EVA JARABO FIDALGO
FPCEE Blanquerna (Universitat Ramon Llull)
Orcid: 0000-0001-6822-2361
anaevajf@blanquerna.url.edu

Recibido el 5 de octubre de 2021 / Aprobado el 15 de noviembre de 2021

Resumen: El presente artículo expone la riqueza espacial que tienen los espacios religiosos de culto, tanto por su significancia en la trama urbana como por el mismo diseño del edificio, dando muestra especial del magnífico ejemplo paradigmático que a este respecto representa la Basílica de la Sagrada Familia de Barcelona. El propósito principal es manifestar la necesidad de recuperar y reactualizar el uso de los espacios sacros, como espacios educativos vigentes. Esta tesis se establece, en este segundo artículo, desde una fundamentación arquitectónica, habiendo abordado previamente la perspectiva pedagógica y siendo este segundo artículo un eslabón para la perspectiva teológica, que avalan que los espacios de culto son unos espacios extraordinarios y únicos para generar y desarrollar auténticas experiencias educativas llenas de significado y de oportunidades para la educación del siglo XXI.

Palabras Clave: Arquitectura sacra; Basílica de la Sagrada Familia; Espacio de culto; Propuestas educativas.

Abstract: This article presents the spatial richness of religious places of worship, both due to their significance in the urban fabric as for the design of the building itself, with the Basílica of the Sagrada Família in Barcelona being a magnificent paradigmatic example in this regard. The main purpose is to show the need to recover and update the use of holy places as current educational spaces. This thesis is established, in this second article, from an architectural basis, having previously addressed the pedagogical perspective. Thus, this second article represents a link to the theological perspective, which supports that the places of worship are extraordinary and unique spaces to generate and develop authentic educational experiences full of meaning and opportunities for education in the 21st century.

Keywords: Basilica of the Sagrada Família; Educational proposals; Holy architecture; Place of worship.

Introducción

El presente artículo sigue inquiriendo acerca de las posibilidades pedagógicas que ofrece el espacio de culto que ya habían sido esbozadas en un primer artículo anterior, centrándose ahora en la fundamentación desde la misma arquitectura. A tal efecto, se plantea una primera aproximación a la arquitectura sacra como expresión del anhelo de orden en el vivir humano que echa raíces en el pensamiento de Heidegger, Rykwert y Augé. Posteriormente, se centra en el objeto sacro en relación al territorio haciendo especial énfasis en su analogía con la naturaleza, así como también la crítica a ésta por parte de Dianich. En un tercer apartado se pone ya en diálogo la arquitectura sacra cristiana con el programa litúrgico que la fundamenta como experiencia lúdica y educativa siguiendo el pensamiento de Guardini. Finalmente, estos tres mismos puntos son retomados en un apartado final dedicado a la Basílica de la Sagrada Familia, donde se destaca también la relación del templo con el método pedagógico de María Montessori.

1. La arquitectura como expresión del anhelo de orden en el vivir humano

En una visión inmanentista y moderna de la arquitectura, esta se reduce a mera construcción. Ciertamente, no hay arquitectura real sin concreción física, pero el aparejo de la materia se ordena como un medio hacia un fin que es el propio habitar humano, consciente de lo efímero de su paso por la tierra. Esta observación, apuntada por Heidegger¹, vale tanto para las moradas de los hombres como para otras tipologías; ya sean vinculadas a un programa funcional, como puentes, aeropuertos o centros escolares; o bien a un programa simbólico, como los propios templos y los monumentos. Incluso, según Rykwert², hay una extrapolación de escala que nos permite señalar la idea de ciudad como el intento de implementar el orden celeste, el *cosmos*, en el *caos* terrenal. De ahí la sistemática ordenación, por ejemplo, de las ciudades romanas en torno a un plano horizontal definido por los ejes del *Cardo* y el *Decumano*, y la matriz protectora de la comunidad, la inviolable y sacra muralla; mientras que el plano vertical se define por la conexión de

¹ Martin Heidegger. *Construir, habitar, pensar*. Madrid: Ed. La oficina de arte y ediciones, 2015.

² Joseph Rykwert. *La idea de Ciudad*. Madrid: Hermann Blume, BBA, 1985.

las realidades trascendentales celestes, el plano terrenal y el submundo a través del *axis mundi*, situado en el centro de la ciudad y donde se encontraba el *mundus*, una cavidad que conectaba con el *in-feros*, lo inferior o “lo que está debajo”; raíz etimológica de nuestro “infierno”, donde se depositaban los restos de los padres fundadores de la comunidad, haciendo de la ciudad la “tierra patria”. Este mismo esquema de cardinalidad y verticalidad se reproduce en diversas culturas, como en la misma organización de la Ciudad Prohibida de Pekín o las utópicas descripciones del Paraíso perdido Gn 2,10-14 y la Ciudad Celeste del final de los tiempos Ap 21³.

Frente a esta visión de espacio construido con sentido —a saber, con una direccionalidad, o “hacia dónde”, y con un relato comunitario, o un “porqué”— parecerían contraponerse los lugares propios de la sobremodernidad, paradójicamente bautizados como los “no-lugares” por el antropólogo Augé⁴. Estos no-lugares se definen por tres excesos, o desbordamientos, que caracterizan esta nueva etapa histórica del hombre contemporáneo: el exceso del tiempo, el exceso del espacio y el exceso del individualismo. El exceso del tiempo se muestra en la crisis de la idea de progreso y el fin de los grandes relatos que daban sentido a una historia que ahora se percibe acelerada, a golpe de eventos imprevistos. En cuanto al exceso del espacio, este es correlativo al empequeñecimiento del planeta y pone en crisis la idea de lugar antropológico, lugar de sentido para una comunidad. La *sobremodernidad* relativiza la idea de la ciudad mítica y, a cambio, ofrece un ámbito de vida que se caracteriza por la relación anónima y contractual: «Los no lugares son tanto las instalaciones necesarias para la circulación acelerada de personas y bienes (vías rápidas, estaciones de enlace, aeropuertos) como los mismos medios de transporte o los grandes centros comerciales, o también los campos de tránsito prolongado donde hacen estancia los refugiados del planeta»⁵. Finalmente, sobre el exceso de individualismo, el autor indica que el mundo se singulariza a partir del ego y, por tanto, queda desdibujada toda referencia comunitaria, reducida bajo expresiones como “homogeneización” o “mundialización” de la cultura.

A resultas de las contraposiciones de sentido espacial expuestas, cabe preguntarse si ha desaparecido la necesidad antropológica de buscar un orden en la arquitectura y el habitar humano. La respuesta, evidentemente,

³ Silvia Martínez Cano. *Caminar por lo sagrado*. Madrid: Ed. Khaf, 2011.

⁴ Marc Augé. *Los no-lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la Sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa, 2006.

⁵ Augé, 2006, 41

es que el hombre sigue inquiriendo por aspectos trascendentales inherentes en su propia constitución antropológica, pues no deja de soñar otro mundo posible: va al cine, hace poesía o sale a deambular por calles y caminos. A escala urbana surgen espacios de culto en las autopistas, conocidas también como *auto-capillas*, cuando no se incorporan ya en centros comerciales o aparecen espacios de meditación en aeropuertos, universidades o estadios de fútbol. Incluso, a escala doméstica, el antropólogo y teólogo Melloni⁶ apunta: «Necesitamos el silencio como práctica espiritual. En la sociedad futura, los arquitectos diseñarán casas con un espacio para la meditación».

Lejos de su desaparición, el espacio del trascendente —ya sea explícitamente religioso, destinado a un determinado culto, o propio de lo que se ha venido a llamar “espiritualidad laica”— se encuentra presente en todo intento colectivo e individual de otear un horizonte de sentido en el vivir humano, pues todo ordenamiento remite al ser de la persona, tal como indicaba el escritor Ernesto Sábato: «La presencia del hombre se expresa en el arreglo de una mesa, en unos discos apilados, en un libro, en un juguete. El contacto con cualquier obra humana evoca en nosotros la vida del otro, deja huellas a su paso que nos inclinan a reconocerlo y a encontrarlo»⁷.

2. La arquitectura sacra como elemento constitutivo del territorio humano

La expresión del anhelo de un orden trascendental en el habitar humano expuesto en este primer apartado, conduce ya propiamente a los objetos de arquitectura sacra: ermitas, templos, catedrales, capillas o “humilladeros” en los cruces de caminos, por citar algunos ejemplos.

Planteando el diálogo de la arquitectura sacra en referencia al territorio, surge una primera aproximación con los elementos de la naturaleza, pues es el recurso común en el diseño de los espacios de las diferentes tradiciones religiosas. La montaña, el bosque, el camino, la gruta o el río son ejemplos de la rica diversidad de posibilidades que ofrece la naturaleza para el diseño del espacio religioso de ayer y de hoy. Por ello, no es de extrañar que se parta de estos elementos iniciáticos en las experiencias docentes focalizadas

⁶ Javier Melloni. SJ. *El virus es el portador de un mensaje severo que hemos de saber escuchar*. *El País*, 23 diciembre 2020.

⁷ Ernesto Sábato. *La resistencia*. Barcelona: Seix Barral, 2007, 19.

específicamente en el diseño de espacios sacros contemporáneos en escuelas de arquitectura⁸, aunque hay que destacar que las posibilidades metafórico-espaciales del ámbito natural en el habitar humano también encuentran recorridos paralelos en el campo de la psicología y la fenomenología del espacio⁹ o, incluso, en el de la pedagogía¹⁰. Cada uno de estos elementos naturales evoca en el hombre diversos aspectos de su dimensión trascendente: la verticalidad en montañas y bosques, replicados en estructuras piramidales, minaretes, campanarios y pagodas; el refugio de la cueva o el cielo estrellado, replicados en cúpulas, ábsides y grandes espacios cubiertos; el recorrido del sendero, replicado en el ritmo de columnatas y espacios procesionales, etc.

Si bien la naturaleza ofrece una primera lectura que vincula la expresión del anhelo humano de lo trascendente a la arquitectura sacra, esta no se agota ni se reduce en el hecho natural o la cambiante visión cosmológica. Cada tradición religiosa plantea también sus propios requisitos funcionales y simbólicos que ofrecen también una lectura de la comunidad desde su composición y actividad social, como se puede observar en la representación de los gremios y en capillas laterales de las catedrales, hasta la narración de su peculiar propuesta salvífica en el inmenso legado artístico, aunque éste sea entendido como un “mal endémico”¹¹. Es más, Arboix-Alió¹² ha desarrollado la vinculación de los espacios sacros al crecimiento urbano de grandes ciudades como Barcelona. La ciudad crece con y a través de los centros de culto, pues también Dios vive en la ciudad.

De tal modo el objeto sacro se vincula a la comunidad de creyentes, que este se convierte en una carta de presentación injertada en la trama urbana: la iglesia, en minúscula, habla de la Iglesia, en mayúscula, la “asamblea de fieles”, pues ese es el significado de *ecclesia*; así como también lo son respectivamente una sinagoga o una mezquita para el conjunto de la sociedad secular. El estudio de la arquitectura sacra ofrece la posibilidad de compren-

⁸ Soledad García Morales. *La construcción del espacio religioso. Una experiencia docente en la Escuela de Arquitectura de Madrid*. Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea 2, nº1 (2009): 108-129.

⁹ Gastón Bachelard. *La poética del espacio*. 8ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

¹⁰ Isabel Cabanellas y Clara Eslava. *Territorios de la infancia. Diálogos entre arquitectura y pedagogía*. Barcelona: Graó, 2005.

¹¹ Juan Plazaola. SJ. *Historia y sentido del arte cristiano*. Madrid: BAC, 2010.

¹² Alba Arboix-Alió. *Esglésies i construcció de la ciutat*. Barcelona: Editorial. Ajuntament de Barcelona, 2018.

sión y, consecuentemente, de diálogo y tolerancia entre diferentes “visiones de sentido” en la actual pluralidad de la “sociedad-puzle”.

La reivindicación del espacio sacro como elemento de reflexión teológica, especialmente eclesiológica, ha sido desarrollado por¹³, quien reivindica lo característico del espacio sacro de raíz cristiana más allá de lo proto-religioso:

Es fácil entonces escucharlo (al arquitecto) afirmar que su intención es la de ofrecer al hombre una sensación de aquel “sagrado”, *fascinosum et tremendum*, que los estudios de antropología cultural y la psicología de lo profundo nos han dilucidado, pero con el cual, en realidad, el cristianismo no tiene mucho que ver y del que, más bien, Cristo ha intentado liberar al hombre. (...) La imagen de la montaña sagrada, la oscuridad de la gruta, el arquetipo del seno materno y otros factores de este tipo están, en realidad, muy lejos del sentido propio de la Iglesia cristiana¹⁴.

3. El espacio de culto como ámbito abierto al juego y la gratuidad

Finalmente, a pesar de haber expuesto la intrínseca relación del espacio construido con el espacio significado, cabe apuntar el espacio de culto en relación a la pedagogía como ámbito de juego y gratuidad; a saber, de espacio que, como otras disciplinas humanísticas, reclama *La utilidad de lo inútil*¹⁵. Valga como ejemplo prototípico la imagen de una piedra levantada y puesta en posición vertical en medio del paisaje, pues es la descripción de lo que en la tradición bíblica se denominó *Betel*, que en hebreo significa “Casa de Dios”, en recuerdo de la piedra que sirvió de almohada en el sueño de Jacob Gn 28,18-19. Levantar una piedra en el paisaje podría ser entendido, hoy en día, como una actuación gratuita de *land art*, pero en este juego de transformación de los elementos más cercanos de la naturaleza, similar a quien acumula piedras para señalar un camino, se apunta ya un significado trascendente: la necesidad de anclar el recuerdo en el espacio.

¹³ Severino Dianich. *La Iglesia y sus Iglesias. Entre teología y arquitectura*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013.

¹⁴ Severino Dianich. *La Iglesia y sus Iglesias. Entre teología y arquitectura*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013, 28 y 30.

¹⁵ Nuccio Ordine. *La utilitat de l'inútil*. Barcelona: Quaderns Crema, 2013.

Formalmente, la divinidad no tiene necesidad de templos ni espacios de culto, pues ¿para qué querría una “casita”, aunque sea un palacio, aquel quien es el Señor del Universo? 2 Sam 7, 4-7. Yendo al final de los tiempos, en la descripción de la Jerusalén Celeste, se afirma: «No vi ningún santuario en la ciudad» Ap 21,22. No está de más recordar que es la expulsión de los mercaderes del templo de Jerusalén lo que precipita la decisión de acabar con Jesús, Mc 11,18, que el primer mártir de la Iglesia es condenado por su crítica al templo de Jerusalén, Ac 7,48 o que los extraños primeros cristianos son considerados ateos por parte del mundo pagano, por no tener templos ni altares. Ahora bien, cuando en el Evangelio de Juan, los primeros discípulos preguntan a Jesús dónde habita, este les responde, y son las primeras palabras del Jesús histórico en este relato, con un enigmático «Venid y veréis» Jn 1,39; hecho que apunta ya a un encuentro con la divinidad donde el espacio y el tiempo son la propia experiencia personal, el “aprendizaje significativo” por usar términos pedagógicos, con el mismo Cristo.

Desde esta perspectiva experiencial, y más teniendo en cuenta la figura del Jesús histórico como un “maestro itinerante”, aún podemos preguntarnos si hubo alguna especie de “aula” o espacio de aprendizaje que pueda servir de referencia, pues ciertamente sí que hubo un lugar donde “habitó” con sus discípulos. Según los evangelios sinópticos (Mt, Mc, Lc) podríamos afirmar que Jesús tiene “una casa”, una base de operaciones, por decirlo con palabras más contemporáneas. Es su lugar de descanso, así como sitio de referencia para los habitantes de Cafarnaúm y escuela particular para los apóstoles. Si tomamos, por ejemplo, el evangelio de Marcos, encontramos que en el relato de la curación de un paralítico se sobreentiende que Jesús tiene o habita una casa concreta: “Algunos días después volvió Jesús a entrar en Cafarnaúm. *Al saber que estaba en casa (...)*” Mc 2,1. Allí prosigue su labor del Reino de Dios, ya sea curando al paralítico o bien explicando en pequeño comité el sentido de las parábolas: “Cuando Jesús dejó a la gente *y entró en casa*, sus discípulos le preguntaron sobre esta enseñanza” Mc 7,17; o respondiendo a las preguntas de los discípulos: “Luego *Jesús entró en una casa*, y sus discípulos le preguntaron aparte: ¿Por qué nosotros no pudimos expulsar ese espíritu?” Mc 9,28 y haciendo preguntas a los mismos: “Llegaron a la ciudad de Cafarnaúm. *Estando ya en casa*, Jesús les preguntó: ¿Qué veníais discutiendo por el camino?” Mc 9,33.

Si a esta confirmación doméstica añadimos que el escenario de la última cena del Señor acontece también en “una habitación grande, dispues-

ta y arreglada” Mc 14,15 tenemos ya los elementos suficientes para una “iglesia doméstica”, o el espacio de aprendizaje y culto necesarios para llevar a cabo el mandamiento del memorial, Lc 22,19 tal como sucedió con las primeras comunidades cristianas. No es de extrañar, pues, que los primeros grandes templos del cristianismo, a semejanza de la idea de *qahal* —asamblea del Pueblo de Dios— de las sinagogas de los judíos, no siguiera prototipos clásicos de los templos paganos, sino que usara una tipología civil como eran las basílicas romanas, una evolución del prototipo del mercado griego. En verdad, se modificaron aspectos de la basílica romana para introducir relatos espaciales cosmológicos representativos de la nueva fe cristiana, como el hecho de suprimir ábsides laterales y dirigir la oración comunitaria, precisamente, hacia el oriente - tomando el sol naciente como símbolo de la esperanza en la resurrección y venida de Cristo -, hasta incluso se culminó esta evolución en las cúpulas centrales y la planta en cruz de las iglesias bizantinas, pero la “*Domus Dei*” no se desligó completamente de la “*Domus Ecclesiae*”.

Recordando la función última de una iglesia, esta es ser la “casa de los sacramentos”, el lugar donde acontece la comunicación de Dios con y en su pueblo. Por ello, el espacio de culto en el cristianismo es un *espacio litúrgico*. Sobre qué es *liturgia* basta apuntar la definición del Magisterio de la Iglesia, pero sobre el sentido último del programa eclesial del edificio con relación a la pedagogía resulta de extremo interés recordar las palabras de Guardini:

Vivir litúrgicamente, movido por la gracia y orientado por la Iglesia, es convertirse en una obra de arte, que se realiza delante de Dios Creador, sin otro fin que el *ser y vivir* en su presencia: es cumplir las palabras del Divino Maestro que ordenan *que nos hagamos como niños*; es renunciar a la artificiosa y falsa prudencia de la edad madura que en todo pretende hallar un resultado práctico, y *jugar* como David lo hacía delante del Arca de Alianza. (...) Aquí tenemos, pues, planteado el problema de *educar*, de preparar la vida de la liturgia; de enseñar al alma a no buscar con demasiados afanes en todas las cosas el fin útil, a no ser excesivamente finalista, a no sobrepasar los términos de una sabia prudencia y “adulterz”; en una palabra, de *enseñar a vivir* y nada más¹⁶.

¹⁶ Romano Guardini. *El espíritu de la liturgia*. Cuadernos Phase, 100. Barcelona: Ed. CPL, 1999, 71.

4. La basílica de la Sagrada Familia como espacio educativo

Retomemos los tres puntos anteriores poniéndolos en diálogo con la Basílica de la Sagrada Familia para ahondar en su comprensión pedagógica, dando por sentados los aspectos pedagógicos propios que se derivan de su vertiente material, especialmente la geometría matemática. Hemos hablado, primeramente, de la actividad arquitectónica como anhelo de orden en el vivir humano y, por ello, resulta paradigmático cómo un edificio tan singular puede reintroducir los conceptos expuestos en “La idea de ciudad”¹⁷ en la malla prototípica de ensanche urbano aséptico e isomorfo de Idelfonso Cerdà, que aparece citado en todo manual de urbanismo que se precie.

Con la Basílica de la Sagrada Familia, se injerta en la trama de Barcelona un elemento que indica “otro orden de lectura” de la ciudad y el cotidiano, que es la lectura de lo trascendente. Por ello, no es de extrañar la reciente aparición de artículos como el de Miquel Molina, director adjunto del periódico *La Vanguardia*, llevando por título «¿En qué momento se nos fue de las manos la Sagrada Família?» donde se advierte del impacto visual del templo en el *skyline* de la ciudad. Quizás no sea tanto que el templo de la Sagrada Familia “se nos haya ido de las manos”, las nuestras, sino que el templo es una invitación a escala metropolitana para ponerse “en manos de Dios”, si es que esta es aún una propuesta inteligible para los posmodernos conciudadanos contemporáneos que habitan ya en los no-lugares¹⁸.

Independientemente de la lectura creyente de la situación, escala y verticalidad del edificio, la Basílica de la Sagrada Familia se puede presentar en paralelo a los ejemplos expuestos para el aprendizaje de la composición urbana expuestos por Robert Venturi en la obra de referencia *Complejidad y contradicción en la arquitectura*. Por ejemplo, para hacer caer en la cuenta que el diseño de un edificio puede responder a diversas escalas de proyecto, se hace referencia a un edificio civil, como el Ayuntamiento de Brujas, Bélgica, que responde a la plaza que lo rodea pero simultáneamente también, con la presencia de su inmensa torre, a la ciudad entera que representa¹⁹.

Cabe anotar otro aprendizaje relacionado con la ordenación urbana que proviene de la mano de Kevin Lynch en *La imagen de la ciudad*, donde se da a entender que el entorno urbano es susceptible de ser releído en clave de

¹⁷ Joseph Rykwert. *La idea de Ciudad*. Madrid: Hermann Blume, BBA, 1985.

¹⁸ Augé, 2016.

¹⁹ Robert Venturi. *Complejidad y contradicción en la arquitectura*. Barcelona: Gustavo Gili, 1978, 48-49.

recorrido experiencial a través de sendas, bordes, barrios, nodos y mojones; de forma que: «Un escenario físico, vivido e integrado, capaz de generar una imagen nítida, desempeña asimismo una función social. Puede proporcionar la materia prima de los símbolos y recuerdos colectivos para la comunicación del grupo»²⁰. La Basílica de la Sagrada Familia cumple a la perfección su función de dotar de contenido espacial y simbólico a la imagen de la ciudad de Barcelona pues, solamente relacionado con su nombre, ya encontramos un barrio entero, los parques colindantes del templo, o la misma Avenida Gaudí, creada como eje de perspectiva privilegiada al conjunto.

Se ha apuntado, en segundo lugar, la arquitectura sacra como elemento constitutivo del territorio humano. La primera aproximación simbólica, la que parte de la analogía entre la naturaleza y la espiritualidad, es de una riqueza desbordante en el edificio que nos ocupa. Por ejemplo, la relación del conjunto de sus torres respecto al perfil de la Montaña de Montserrat, referente espiritual del pueblo catalán, es más que evidente; así como también se puede considerar el conjunto arbóreo de las columnas del templo como anhelo o retorno al Paraíso perdido; una idea que Antoni Gaudí explicitó al rodear el templo del claustro perimetral, puesto que “paraíso”, en persa, significa precisamente “jardín”. También encontramos referencias al jardín cerrado del Cantar de los Cantares y a la Resurrección en la parte interior del gran tímpano de la fachada de la Pasión. Así podríamos proseguir a lo largo de sus numerosos espacios o de los mismos elementos ornamentales y su significancia; por citar solo uno, los reptiles —símbolo del mal— que son expulsados de la “nueva Jerusalén gaudiniana” (Ap 21) y bajan por la parte exterior del ábside.

Por otro lado, aunque la Basílica de la Sagrada Familia cumpla abundantemente esta vinculación educativo-simbólica con los elementos naturales, en ningún caso puede entrar en la crítica a los espacios “naturalistas” citada anteriormente, puesto que las referencias propias del espacio de culto cristiano también son diáfanos, y aquí se abre otro campo de juego educativo. A la planta de cruz latina tradicional, que significa espacialmente la asamblea como “cuerpo de Cristo”, hay que añadir las doce torres perimetrales —símbolo apostólico—, con su torre mariana y las cinco centrales que, como en la arquitectura cristiana oriental, actúan a modo de “Pantocrátor urbano”, a saber: Cristo rodeado de los cuatro evangelistas. Tal es la identificación entre el templo y la comunidad cristiana que, en la fachada de la Pasión, el lancero “hiere la piedra del templo” clavando su lanza como si la clavase en

²⁰ Kevin Lynch. *La imagen de la Ciudad*. 5ª ed. Barcelona: Gustavo Gili, 2001, 102.

el costado del mismo Cristo. En cuanto a su interior, tampoco cabe dudar que todo se dispone para la celebración del culto cristiano; desde los elementos trinitarios en su eje central, hasta la creación de las galerías para el coro en las naves laterales o los mismos vitrales. La sorprendente desnudez interna del templo, si se compara con la retórica apologética exterior, conduce a un aprendizaje donde el acento pasa de lo doctrinal o cognoscitivo, a lo vivencial y mistagógico; donde lo primordial es facilitar la experiencia y el encuentro a los que invita el misterio cristiano.

Valga esta invitación a la vivencia del culto para enlazar con el tercer aspecto presentado: el espacio de culto como ámbito abierto al juego y la gratuidad. Es sobradamente conocida la relación de Antonio Gaudí con el Movimiento Litúrgico; uno de los máximos representantes del cual fue Romano Guardini, de quien ya hemos dejado constancia de su visión de la liturgia como lugar lúdico por antonomasia. Es en el Movimiento Litúrgico donde encontramos también el eslabón de enlace entre la arquitectura de Gaudí y la génesis posterior de la arquitectura religiosa contemporánea, ya con el lenguaje propio del Movimiento Moderno de la arquitectura, en personajes destacados como Rudolf Schwarz.

Probablemente, a resultas de la activa participación de Antoni Gaudí en el Primer Congreso Litúrgico de Montserrat de 1915, donde impartió una ponencia la maestra de la Escuela Montessori de Barcelona, Ana Maccheroni, se cambió el método pedagógico de Andrés Manjón por el de María Montessori ese mismo año en las escuelas para los obreros del Templo de la Sagrada Familia, siendo pues una de las primeras escuelas Montessori en el Estado Español. A falta del escrito de la ponencia de la maestra Ana Maccheroni, sí ha quedado constancia del efecto producido en los asistentes: «En un ala de los claustros dio también conferencia interesantísima D^a Ana Maccheroni, profesora de Barcelona, según método Montessori; trató de la educación litúrgica de los niños, y fue vivamente aplaudida, especialmente por la claridad de conceptos y por su fe religiosa»²¹.

Tanto la ondulada, pequeña y “provisional” escuela para los hijos de los obreros - referente constructivo para arquitectos posteriores como los mismos Le Corbusier o Félix Candela - como la misma Basílica de la Sagrada Familia, ofrecen las condiciones y el ambiente necesarios que María Montessori pedía crear para la educación religiosa de los niños: «El niño debe poder penetrar también en la vida sobrenatural a su manera. ¡Incluso delante de Dios el niño ha de ser niño! (...) Debemos hacer todos

²¹ VV.AA. *Revista Montserratina*, 103. (1915): 357

los esfuerzos posibles para crear las *condiciones idóneas* para satisfacer estas necesidades de forma adecuada. Probablemente *habrá que crear un ambiente muy distinto*, probablemente será necesaria también una buena adaptación de la actitud personal»²². Como último apunte de este apartado, a modo de puente también hacia el tercer artículo que versará sobre la perspectiva teológica de los espacios de culto como experiencia educativa, abrimos otra reflexión llevados de la mano de Montessori: el edificio sacro - especialmente la Basílica de la Sagrada Familia - entendido como “El libro abierto”, puesto que es el título de otro de los escritos inéditos de la pedagoga que han visto luz recientemente²³.

Según la autora, el libro del Misal estaba cerrado a los niños antes que apareciera el Movimiento Litúrgico, el cual se afanó para devolver el Misal a los fieles, con numerosas traducciones a lenguas vernáculas y explicaciones, para adultos y también para niños. ¿Cómo hacer, pues, para que la Sagrada Escritura sea abierta a los niños? ¿Cómo reproducir aquel *tolle lege* (abre y lee) que movió a la conversión de San Agustín en la iglesia de San Ambrosio de Milán?. La autora señalaba «Nuestros esfuerzos deben dirigirse a *unir el corazón del niño al texto sagrado, dejándolo luego solo con Dios*. Debemos orientarlo con indicaciones y enseñanzas hacia la comprensión del rito del altar; pero sin que, una vez llegados allí, tenga que recurrir a nosotros como guía necesaria. La Biblia nos enseña: Cuando el pequeño Samuel oía que lo llamaban durante la noche, corría junto a Elí, pero este lo rechazaba en nombre de la fe. “Si alguien te llama, responde: Habla, Señor, que tu siervo escucha”»²⁴.

Esta invitación de unión cordial e íntima a la Sagrada Escritura se refleja muy bien en la Basílica de la Sagrada Familia. Como apunta el creador de *Living Stones*, Jean-Paul Hernández SJ, el templo gaudiniano es toda una “Biblia labrada en piedra”²⁵, exuberante a modo de retablo urbano en su exterior y de una austeridad cisterciense en su interior. Así pues, el templo se presenta a su vez como “El libro abierto” y el espacio de oración solitaria con el Señor que reclamaba Montessori.

²² Maria Montessori. *Dios y el niño y otros escritos inéditos*. Barcelona: Herder, 2016, 143.

²³ Montessori, 2016.

²⁴ Montessori, 2016, 161.

²⁵ Jean-Paul Hernández. *Antoni Gaudí: La palabra en la piedra*. Bilbao: Sal Terrae, 2010.

Referencias documentales y bibliográficas

Arboix-Alió, Alba. Barcelona. *Esglésies i construcció de la ciutat*. Barcelona: Editorial. Ajuntament de Barcelona, 2018.

Augé, Marc. *Los no-lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la Sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa, 2006.

Bachelard, Gastón. *La poética del espacio*. 8ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

Cabanellas, Isabel; Eslava, Clara. *Territorios de la infancia. Diálogos entre arquitectura y pedagogía*. Barcelona: Graó, 2005.

Dianich, Severino. *La Iglesia y sus Iglesias. Entre teología y arquitectura*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013.

Fernández, Gaspar. *Liturgia cósmica: l'espai sagrat ahir i avui*. *Revista Qüestions de Vida Cristiana* 254 (2016): 145-150.

García Morales, Soledad. *La construcción del espacio religioso. Una experiencia docente en la Escuela de Arquitectura de Madrid*. *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea* 2, nº1 (2009): 108-129. <https://doi.org/10.17979/aarc.2009.2.1.5041>

Guardini, Romano. *El espíritu de la liturgia*. Cuadernos Phase, 100. Barcelona: Ed. CPL, 1999.

Heidegger, Martin. *Construir, habitar, pensar*. Madrid: Ed. La oficina de arte y ediciones, 2015.

Hernández, Jean-Paul. *Antoni Gaudí: La palabra en la piedra*. Bilbao: Sal Terrae, 2010.

Lynch, Kevin. *La imagen de la Ciudad*. 5ª ed. Barcelona: Gustavo Gili, 2001, 5º.

López Arias, Fernando. *Proyectar el espacio sagrado. Qué es y cómo se construye una iglesia*. Pamplona: Ed. Eunsa, 2018.

Martínez Cano, Silvia. *Caminar por lo sagrado*. Madrid: Ed. Khaf, 2011.

Melloni, Javier. SJ. *El virus es el portador de un mensaje severo que hemos de saber escuchar*. *El País* (23 diciembre 2020) <https://elpais.com/ideas/2020-12-23/el-virus-es-el-portador-de-un-mensaje-severo-que-hemos-de-saber-escuchar.html> (Consultado el 24 de febrero 2021).

Molina, Miquel. *¿En qué momento se nos fue de las manos la Sagrada Familia?* La Vanguardia (29 abril 2021). <https://www.lavanguardia.com/local/barcelona/20210429/7414490/que-momento-manos-sagrada-familia.html> (Consultado el 31 de agosto de 2021).

Montaner, Josep Maria. *Las formas del siglo XX*. Barcelona: Gustavo Gili editor, 2002.

Montessori, María. *Dios y el niño y otros escritos inéditos*. Barcelona: Herder, 2016.

Ordine, Nuccio. *La utilitat de l'inútil*. Barcelona: Quaderns Crema, 2013.

Plazaola, Juan. SJ. *Historia y sentido del arte cristiano*. Madrid: BAC, 2010.

Rykwert, Joseph. *La idea de Ciudad*. Madrid: Hermann Blume, BBA, 1985.

Sábato, Ernesto. *La resistència*. Barcelona: Seix Barral, 2007.

Venturi, Robert. *Complejidad y contradicción en la arquitectura*. 2ªed. Barcelona: Gustavo Gili, 1978.

VV.AA. *Revista Montserratina*, 103. (1915): 357

RESEÑAS

AA.VV. (a cura di), *Nuovo Dizionario Teologico Interdisciplinare* (FMF) 553; **Cohen, Leonardo (Ed.)**, *Narratives and Representations of Suffering, Failure, and Martyrdom. Early Modern Catholicism Confronting the Adversities of the History* (RSV) 547; **Cordovilla, Ángel**, *Teología de la salvación* (FMF) 554-555; **Dale Bruner, Frederick**, *The Letter to the Romans. A Short Commentary* (RSV) 548; **Gandía Barber, Juan Damián**, *El Consentimiento matrimonial. Apuntes «ad usum scholarum»* (MAEA) 573-574; **González Faus, José Ignacio**, *La inhumanidad. Reflexiones sobre el mal moral* (FMF) 556-557; **Guijarro, Santiago**, *Metodología exegética del Nuevo Testamento* (AMM) 549-550; **Haught, John, F.**, *Ciencia y fe. Una nueva introducción* (AMM) 575-576; **Long, D. Stephen**, *La bondad de Dios. Teología, Iglesia y orden social* (RFMF) 558; **Martínez Gordo, Jesús**, *Entre el Tabor y el Calvario. Una espiritualidad «con carne»* (BPA) 577-578; **Merelo Romojaro, Paula**, *Adultos vulnerados en la Iglesia* (MAEA) 579-580; **Núñez Beltrán, Miguel Ángel (coord.)**: *Synodicon Baeticum IV. Constituciones sinodales de la Abadía de Alcalá la Real y de las diócesis de Jaén y Málaga* (VFB y JARD) 581; **Otaduy, Javier**, *Parte general del Derecho canónico. Normas, actos, personas* (MAEA) 582-583; **Ravasi, Gianfranco**, *Espiritualidad y Biblia* (FMF) 559-560; **Reasoner, Mark**, *Five Models of Scripture* (RSV) 551; **Ruiz, Begoña**, *Protección de menores. Guía para formadores* (MAEA) 584-585; **Sesboüé, Bernard**, *Comprender la Eucaristía* (LQG) 561; **Sesboüé, Bernard**, *El hombre, maravilla de Dios. Ensayo de antropología cristológica* (FMF) 562-563; **Schmemmann, Alexander**, *Introducción a la teología litúrgica. A la luz de la tradición de la Iglesia ortodoxa* (JMSC) 564-568; **Somavilla Rodríguez, Enrique**, *La Iglesia y la sinodalidad. XXIV Jornadas Agustonianas* (BPA) 586-587; **Torres Pérez, Pepa**, *Teología en las periferias. De amor político y cuidados en tiempos de incertidumbre* (BPA) 588-589; **Uríbarri Bilbao, Gabino**, *El Hijo se hizo carne. Cristología Fundamental* (FMF) 569-570; **Wozna, Antonina María**, *Némesis: modelo de justicia en Mary Daly* (BPA) 571-572; **Wozna, Antonina María**, *Ser madre: ¿opción, destino o vocación? Espacio teológico de la maternidad* (BPA) 590-591; **Zundler, Dorothee**, *Dekalog und Tefillin im Ijobbuch? Eine sprach – und Literaturwissenschaftliche Studie zu Ij 31* (RSV) 552.