

# CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación  
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
Universidad de Murcia

Volumen XXIX  
Enero-Junio 2013  
Número 55

## SUMARIO

### ESTUDIOS

<b>Wilson Z. Vásquez V.</b> <i>Qo 4,17-5,6. Elementos estilísticos-estructurales y retóricos</i> .....	1-30
<b>Santiago Madrigal, SJ.</b> <i>Vaticano II: un Concilio para el siglo XXI</i> .....	31-52
<b>Gabriel Richi Alberti</b> Una relectura de la constitución <i>Lumen gentium</i> a cincuenta años de la apertura del Concilio Vaticano II .....	53-70
<b>Alejandra I. Pinto Soffia</b> <i>Algunas precisiones terminológicas y analíticas del concepto de traspaso (übergehen) entre el ser y la nada en el libro del Ser de la Ciencia de la Lógica hegeliana, con proyecciones en la interpretación del Sermón LII de Maestro Eckhart</i> .....	71-88
<b>Jorge Gerardo Morales Arráez</b> <i>La paternidad en El taller del orfebre, Esplendor de paternidad y Tríptico Romano</i> .....	89-121
<b>Julián Gómez de Maya</b> <i>Concurrencia de los «studia linguarum» mendicantes al orto universitario</i> .....	123-170
<b>Indalecio Pozo Martínez</b> <i>La Compañía de Jesús en Caravaca. Testimonios sobre la fundación, emplazamientos y obras en el colegio e iglesia</i> .....	171-227
<b>NOTAS Y COMENTARIOS</b>	
<b>Bernardo Pérez Andreo</b> <i>“Cuando todo podía derrumbarse”. El Evangelio de Marcos según Xabier Pikaza</i> .....	229-235
<b>Gonzalo Fernández</b> <i>Una nota sobre la historicidad del martirio de Santa Martina</i> .....	237-240
<b>Francisco Víctor Sánchez Gil</b> <i>Historia moderna y contemporánea de la Orden franciscana</i> .....	241-249
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	251
<b>LIBROS RECIBIDOS</b> .....	285

# CARTHAGINENSIA

**Revista semestral de Estudios e  
Investigación publicada por el  
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
y la Universidad de Murcia**

**Volumen XXIX  
Enero-Junio 2013  
Número 55  
ISSN 0213-4381  
<http://www.itmfranciscano.org>  
E-mail:  
[carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)**

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesial y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

## **Consejo de Redacción**

Director: F. Martínez Fresneda. Consejo: M. Álvarez Barredo (Exégesis bíblica - Murcia. España), M. Carbajo Núñez (Moral - Roma. Italia), M. A. Escribano Arráez (Derecho canónico - Murcia. España), A. Gómez Cobo (Exégesis bíblica - Murcia. España), F. Henares Díaz (Dogmática - Murcia. España), L. Oviedo Torro (Teología Fundamental - Roma. Italia), J.L. Parada Navas (Moral - Murcia. España), B. Pérez Andreo (Filosofía - Murcia. España), P. Riquelme Oliva (Historia - Murcia. España), R. Sanz Valdivieso (Patrología - Murcia. España).

## **Secretaría y Administración**

M. A. Escribano Arráez. P.I. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

## **Consejo Asesor**

J. Andonegui (Filosofía - Bilbao. España), P. Bonilla (Dogmática - Quito. Ecuador), M. Correa Casanova (Exégesis bíblica - Santiago. Chile), S.R. da Costa (Pastoral - Petrópolis. Brasil), H.J. Klauck (Exégesis bíblica - Chicago. USA), M. Lázaro Pulido (Filosofía - Oporto. Portugal), F. López Bermúdez (Ciencias medioambientales - Murcia. España), F. Manns (Arqueología bíblica - Jerusalén. Israel), L.C. Mantilla (Historia - Bogotá. Colombia), T. Matura (Franciscanismo - Avignon. Francia), V. Battaglia (Dogmática - Roma. Italia), B. Monroy (Dogmática - Monterrey. México), M.P. Moore (Teología Fundamental - Buenos Aires. Argentina), F.V. Sánchez Gil (Historia - Murcia. España), D. Sánchez Meca (Filosofía - Madrid. España).

La suscripción para 2013 es de 40 € para España y Portugal, y 60 \$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$.

CARTHAGINENSIA, was founded in 1985 as an organ for the cultural and scientific expression of Murcia's Theological Institute a Centre affiliated with the School of Theology of Antonianum's Pontifical University. The magazine deals with the different subjects taught at the Institute: Theology, Philosophy, Spanish and American History, Franciscanism, Christian Humanism and Thought, as well as with current issues in the fields of ecumenism, ethics, morals, law, anthropology, etc.

## **Editorial Staff**

Director: F. Martínez Fresneda. Consejo: M. Álvarez Barredo (Exégesis bíblica - Murcia. España), M. Carbajo Núñez (Moral - Roma. Italia), M. A. Escribano Arráez (Derecho canónico - Murcia. España), A. Gómez Cobo (Exégesis bíblica - Murcia. España), F. Henares Díaz (Dogmática - Murcia. España), L. Oviedo Torro (Teología Fundamental - Roma. Italia), J.L. Parada Navas (Moral - Murcia. España), B. Pérez Andreo (Filosofía - Murcia. España), P. Riquelme Oliva (Historia - Murcia. España), R. Sanz Valdivieso (Patrología - Murcia. España).

## **Secretary and Administrator**

M. A. Escribano Arráez. P.I. Beato Andrés Hibernón, 3. E30001 MURCIA.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Director at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Subscription rates for 2013: Spain and Portugal, 40 €; abroad \$ 60, postage and handling included. Single or back issues: 20 € or \$ 30.

D.L.: MU-17/1986

Impreso en Selegráfica, S.A. Pol. Ind. Oeste. C/. Uruguay, parcela 23/2. SAN GINÉS (Murcia)

# CARTHAGINENSIA

**Revista semestral de Estudios e Investigación  
publicada por el Instituto Teológico de Murcia OFM y  
la Universidad de Murcia**

**Biannual Review published by the Theological  
Institute of Murcia OFM and The University of Murcia**



**Volumen XXIX - Enero-Junio - Número 55**



## RESUMEN - SUMMARY

WILSON Z. VÁSQUEZ V., <i>Qo 4,17-5,6. Elementos estilísticos-estructurales y retóricos</i> .....	1-30
--	------

La sección exhortativa 4,17-5,6 representa uno de los centros teológicos de Qohelet y una de las unidades mejor acabadas de su obra en lo que toca a su composición literaria y retórica. A este respecto, el presente análisis atiende tanto a la forma y estructura como al contenido de unidad: al análisis textual hecho a partir de categorías estilístico-formales y su ocasional descripción retórica bajo terminología tradicional, sigue el análisis estructural de las estrofas basado en las repeticiones léxico-sintácticas y semánticas estructurantes. Todo ello precede a la explicitación interpretativa del *ethos* esencial del conjunto entorno a la relación Dios-hombre.  
*Palabras clave:* Qohelet, Antiguo Testamento, Dios y hombre.

### *Qo 4.17 to 5.6. Stylistic-Structural and Rhetorical Elements*

The exhortative section in 4.17 to 5.6 is one of the centers of the theological message of Qohelet and one of the finest and completed parts of his work on literary composition and rhetoric. In this respect, the analysis serves both the form and structure being the content of the whole work: the textual analysis made from stylistic-formal categories and its occasional rhetorical description under traditional terminology, then follows by the structural analysis of the verses based on the repetitions lexical-syntactic and semantic structuring. All of this comes before the explicit interpretation of the essential ethos of the environment that set the relationship between God and man.

*Keywords:* Qohelet, Old Testament, God and Man.

SANTIAGO MADRIGAL, SJ, <i>Vaticano II: un Concilio para el siglo XXI</i> .....	31-52
--	-------

El artículo trata de ofrecer el legado eclesiológico del Vaticano II. Según Congar la característica general del Concilio es que «por primera vez en su historia secular, la Iglesia se definió a sí misma (o, en todo caso, ella se describió) en la constitución dogmática *Lumen gentium* y en otras constituciones, decretos o declaraciones». La Iglesia fue un tema predominante en aquellos cuatro otoños conciliares que transcurrieron entre 1962 y 1965. Ahora bien, la idea de Iglesia y de su misión ha de buscarse en la constitución dogmática sobre la Iglesia y en el resto de los documentos. Se presenta una visión general del Concilio, y se hace recurriendo principalmente a los relatos de dos laicos que estuvieron allí, dos testigos de excepción: Jean Guitton, el primer y único observador laico en el Vaticano II durante el primer período de sesiones, y Pilar Bellosillo, auditora laica presente en el Concilio desde el tercer período de sesiones.

*Palabras clave:* Concilio Vaticano II, Eclesiología, Pueblo de Dios.

### *Vatican II: A Council for the 20th Century*

The article tries to offer the ecclesiological of the Vatican II. According Y. Congar the general characteristic of the Council is that “for the first time in its secular history, the Church defined itself (or, in any case, she described herself) in the Dogmatic Constitution *Lumen Gentium* and other constitutions, decrees and declarations”. The Church was the dominant theme in these four conciliar periods that runs between 1962 and 1965. Now, the idea of the Church and its mission is to be sought in the Dogmatic Constitution on the Church and the rest of the documents. We present an overview of the Council, using mainly the stories of two layperson who were there present, two exceptional witnesses namely: Jean Guittou, the first and the only lay observer at the Vatican II during the first session, and Pilar Bellosillo, a lay auditor present at the Council during the third session.

*Keywords:* Vatican II Ecclesiology, the People of God.

GABRIEL RICHI ALBERTI, *Una relectura de la constitución Lumen gentium a cincuenta años de la apertura del Concilio Vaticano II* ..... 53-70

A cincuenta años de la apertura del Concilio Vaticano II es oportuno preguntarse si se trató efectivamente de un concilio eclesiológico. El artículo ilumina cómo la trayectoria teológica del Vaticano II va de la revelación (el misterio de la Trinidad y de la encarnación redentora) al mundo. El punto de convergencia es el misterio de Jesucristo tal y como se ofrece históricamente a los hombres en el misterio de la Iglesia. A partir de dicho enfoque se expone una hipótesis de estructura de la constitución *Lumen gentium* y tres de sus argumentos centrales (la sacramentalidad de la Iglesia, la “communio” como forma de la Iglesia, y su naturaleza mariana).

*Palabras claves:* Concilio Vaticano II, eclesiológica, sacramentalidad, comunio, María.

*A Reinterpretation of the Constitution Lumen Gentium Fifty years after the opening of Vatican II*

Fifty years after the opening of Vatican II is relevant to ask whether it was indeed an ecclesiological Council. The article illuminates how Vatican II theological trajectory goes from revelation (the mystery of the Trinity and of the redemptive Incarnation) into the world. The focal point is the mystery of Jesus Christ as it is historically offered to men in the mystery of the Church. From this approach it is set out a hypothesis of a structure for the Constitution *Lumen gentium* and three of his central arguments (the sacramental nature of the Church, the “communio” as a form of the Church, and its Marian nature).

*Key Words:* Vatican II, ecclesiology, sacramentality, comunio, Mary.

ALEJANDRA I. PINTO SOFFIA, *Algunas precisiones terminológicas y analíticas del concepto de traspaso (übergehen) entre el ser y la nada en el libro del Ser de la Ciencia de la Lógica hegeliana, con proyecciones en la interpretación del Sermón LII de Maestro Eckhart* ..... 71-88

El presente trabajo intenta demarcar terminológica y analíticamente el concepto de “traspaso” (Übergehen) en la lectura de la primera sección de la Lógica de Hegel, en lo relativo al ser y la nada. Situándolo en la lógica de la alteridad del Libro del Ser de La Ciencia de la Lógica. Se abordará este concepto para establecer una interpretación con categorías hegelianas de lo planteado por Maestro Eckhart en el Sermon LII.

*Palabras clave:* traspaso, alteridad, lógica del ser, dialéctica hegeliana, Maestro Eckhart.

*Some clarifications of terminology and analytical concept of “transfer” (Übergehen) between Being and Nothingness in the book of Being of the Hegelian Science of Logic, with projections in the interpretation of the Sermon LII of Meister Eckhart.*

This paper attempts to make terminological and analytical demarcation of the concept of “transfer” (Übergehen) in the reading the first section of Hegel’s logic, with regard to *Being* and *Nothingness*. Situating it in the logic of *Otherness* from the Doctrine of *Being* from the Science of Logic. It addresses this concept to establish an interpretation of the Hegelian categories proposed by Meister Eckhart in the Sermon LII.

*Keywords:* Transfer, Otherness, Logic of Being, Hegelian dialectic, Meister Eckhart.)

JORGE GERARDO MORALES ARRÁEZ, La paternidad en *El taller del orfebre, Esplendor de paternidad y Tríptico Romano* . . . . . 89-121

La crisis de la paternidad que vivimos en la actualidad es, en el fondo, una crisis de esperanza. Principalmente en Europa, hay una extraña falta de deseo de futuro. Los hijos, que son el futuro, son vistos como una amenaza para el presente; se piensa que nos quitan algo de nuestra vida. No se les experimenta como una esperanza, sino como un límite para el presente. El mismo hecho tanto de la falta de voluntad cuanto de la incapacidad para afrontarlo, indica la enorme debilidad espiritual y moral en que estamos inmersos, que la familia y la Iglesia están llamadas a superar. Las reflexiones que Karol Wojtyla realiza en sus obras dramáticas y poéticas, son un precioso legado para los padres de familia de hoy, que les invita a reflexionar sobre su identidad y la identidad de sus familias, teniendo en cuenta las dificultades de la sociedad contemporánea, y a evidenciar la grandeza de la vocación a la paternidad, a la que toda persona es llamada.

*Palabras clave:* crisis de la paternidad, obra literaria de Karol Wojtyla, llamada a la paternidad, imagen de Dios.

The crisis of parenthood we live in today is, at the very core, a crisis of hope. There is a strange lack of desire for the future particularly in Europe. The children, who are supposed to be the future, are already seen as the threat to the present; it is being thought that children take away something from the parents’ lives. Parents do not experience them as the source of hope anymore, but rather something that delimits their activity at the present. The unwillingness and the inability to cope this reality indicate the enormous spiritual and moral decline in which we are in, a situation

where the family and the Church must overcome. The reflections that Karol Wojtyła had written in his dramatic plays and poetry are precious legacies for today's parents, inviting them to reflect on their identity and the identity of their families, taking into account the problems of contemporary society, and demonstrating the greatness of parental vocation to which every person is called to.

*Keywords:* Crisis of Parenthood, Literary Work of Karol Wojtyła, Vocation to parenthood, Image of God.)

JULIÁN GÓMEZ DE MAYA, *Concurrencia de los «Studia linguarum mendicantes» al Orto universitario* ..... 123-170

Las emergentes universidades bajomedievales fueron sin disputa el producto de diversos intereses y proyectos culturales en confluencia, al margen de su formalización pontificia, regia o municipal. Un nuevo factor se incorpora al proceso durante la segunda mitad del siglo XIII: la empresa evangelizadora asumida por las jóvenes órdenes mendicantes, que requiere la dotación de *studia linguarum* como plataforma formativa para la posterior predicación a infieles. Entre los dominicos fue su promotor san Raimundo de Peñafort, lumbrera de los canonistas, mientras que a inspiración del beato Raimundo Lulio, muy próximo al franciscanismo, aunque actuando por cuenta propia, se fundan nuevas escuelas de lenguas orientales, algunas constitutivamente vinculadas a las universidades. Tras los hechos inequívocos, resta probar el hipotético concurso, a veces aducido por cierta bibliografía, de tales estudios particulares en la génesis de otros ya generales.

*Palabras clave:* escuelas de lenguas, universidades, dominicos, franciscanos, Raimundo de Peñafort, Raimundo Lulio.

The universities that emerged at the late medieval period were undoubtedly the result of diverse interests and cultural projects in convergence, regardless of their papal, royal or municipal approval. A new factor is incorporated into this process during the second half of the thirteenth century: the evangelization initiatives were assumed by the young mendicant Orders that requires the establishment of *studia linguarum* as the learning platform for the subsequent preaching with the infidels. Among the Dominicans, its promoter St. Raymond of Peñafort, luminary of the canonists port, while the inspiration of Blessed Raymond Lully, close to the Franciscans, but acting on their own, founded new schools of oriental languages, some constitutively linked to universities . After showing the indisputable facts, we test the hypothetical contribution, sometimes argued by some literatures of those centers of studies in the beginning of other universities.

*Key words:* schools of languages, universities, Dominicans, Franciscans, Raymond of Penyafort, Raymond Lully.)

INDALECIO POZO MARTÍNEZ, *La Compañía de Jesús en Caravaca. Testimonios sobre la fundación, emplazamiento y obras en el colegio e iglesia.* ..... 171-227

Aunque en 1507 el concejo de Caravaca ya había solicitado y obtenido licencia del papa Julio II para fundar un monasterio de franciscanos en la vieja ermita de San

Bartolomé, lo cierto es que aquella patente no se puso en ejecución y habrá que esperar todavía hasta 1566, para que la Orden de San Francisco reciba autorización para fundar casas de religión en Cehégín, Moratalla y Caravaca. De manera que cuando comienzan las gestiones para procurar la instalación en Caravaca de la Compañía de Jesús, aún no se ha establecido ninguna orden religiosa y la villa sólo cuenta con clérigos seculares para celebrar la sagrada misa, predicar y procurar el adoctrinamiento de la población. De todo el proceso de creación de la primera comunidad jesuítica en la ciudad de Caravaca trata este fundado artículo.

Palabras clave: Caravaca, Diócesis de Murcia, Compañía de Jesús.

*The Society of Jesus in Caravaca. Testimonies about the foundation, the establishment and the works of the school and church.*

Although in 1507 the council of Caravaca already had the request and obtained permission from Pope Julius II to found a Franciscan monastery in the old chapel of St. Bartholomew, the truth is that it was not put into execution until 1566. In that year, the Franciscan Order obtained the permission to found religious houses in Cehégín, Moratalla, Caravaca. So when the first steps were made for the installation of the Society of Jesus in Caravaca, there were no any other religious order established and the town had only secular clergy to celebrate the holy Mass, to preach and to teach the doctrines to people. This article is about the whole process of creating and foundation of the first Jesuit community in the town of Caravaca.

*Keywords:* Caravaca, Diocese of Murcia, Society of Jesus.

## AUTORES

GONZALO FERNÁNDEZ. Profesor de Historia Antigua. Facultad de Letras. Área de conocimiento de Historia Antigua. Universidad de Valencia. Dirección: Avda. de Blasco Ibáñez, 28. E-46010 Valencia. E-mail: [gonzalo.fernandez@uv.es](mailto:gonzalo.fernandez@uv.es)

SANTIAGO MADRIGAL, SJ. Profesor de Teología Dogmática. Facultad de Teología. Universidad Pontificia de Comillas – Madrid. Correo-e: [smadrigal@teo.upcomillas.es](mailto:smadrigal@teo.upcomillas.es)

JULIÁN GÓMEZ DE MAYA. Profesor de Historia del Derecho de la Universidad de Murcia. Dirección: Calle Santo Cristo, s/n. Universidad de Murcia, Departamento de Historia Jurídica y Ciencias Penales y Criminológicas, 30001, Murcia.

Correo-e: [juliangomezdemaya@yahoo.es](mailto:juliangomezdemaya@yahoo.es)

JORGE G. MORALES ARRÁEZ, Facultad de Teología de la Universidad Eclesiástica San Dámaso. Correo-e: [jorgegmorales@yahoo.es](mailto:jorgegmorales@yahoo.es)

BERNARDO PÉREZ ANDREO. Profesor de la Facultad de Teología Fundamental de la Universidad Pontificia Antonianum. Dirección: Plaza B.A. Hibernón,1. E-30003 Murcia. Correo-e: [b.perezandreo@gmail.com](mailto:b.perezandreo@gmail.com)

ALEJANDRA I. PINTO SOFFIA. Facultad de Filosofía. Universidad Católica de Valparaíso. Dirección postal: Lastarria 70 depto 402. Email: [aleinpinto@gmail.com](mailto:aleinpinto@gmail.com)

INDALECIO POZO MARTÍNEZ. Historiador. Dirección: Carretera Granada, 44, 2º. E-30400 Caravaca de la Cruz (Murcia). Correo-e: [indaleciopozo@hotmail.com](mailto:indaleciopozo@hotmail.com)

GABRIEL RICHI ALBERTI. Catedrático de eclesiología en la Facultad de Teología de la Universidad Eclesiástica San Dámaso. Dirección: Universidad Eclesiástica San Dámaso, c/ Jerte 10, 28005 Madrid. [griichi@sandamaso.es](mailto:griichi@sandamaso.es)

FRANCISCO VÍCTOR SÁNCHEZ GIL OFM. Profesor de Historia de la Iglesia en el Instituto Teológico de Murcia OFM. Dirección: C/ Dr. Fleming, 1. E-30003 Murcia.

Correo-e: [vsanchezgil@pfranciscanos.e.telefonica.net](mailto:vsanchezgil@pfranciscanos.e.telefonica.net)

RAFAEL SANZ VALDIVIESO OFM. Profesor de Sagrada Escritura y de Patrología en la Facultad de Teología de la PUA y del Instituto Teológico de Murcia OFM. Dirección: Sta. Catalina del Monte. Los Caños, s/n. E-30151 Santo Ángel (Murcia).

Correo-e: [verdadyvida@regmurcia.com](mailto:verdadyvida@regmurcia.com)

WILSON Z. VÁSQUEZ V. OFM. Profesor de Sagrada Escritura.

Correo-e: [zarko\\_ofm@yahoo.es](mailto:zarko_ofm@yahoo.es)

### Qo 4,17-5,6

## ELEMENTOS ESTILÍSTICO-ESTRUCTURALES Y RETÓRICOS

Il est bon d'être lassé et fatigué par l'inutile recherche du vrai bien,  
afin de tendre les bras au Libérateur.  
(B. PASCAL, *Pensées*, 422).

#### I. A MANERA DE INTRODUCCIÓN

La sección exhortativa 4,17-5,6 representa sin duda uno de los centros temático-teológicos de Qohelet, y, como se verá en detalle, también una de las unidades mejor acabadas de su obra en lo que toca a su composición literaria y retórica. A este respecto, el presente análisis, inscrito en la línea metodológica del así llamado por Muilenburg "rhetorical criticism",<sup>1</sup> atiende tanto a la forma y estructura como al contenido de la unidad: al análisis textual hecho a partir de categorías estilístico-formales (apartado III: formas verbales, subordinación, orden de palabras, elisiones sintáctico-semánticas), y su ocasional descripción retórica bajo terminología tradicional, sigue el análisis estrófico-estructural basado en las repeticiones léxico-sintácticas y semánticas estructurantes (apartados IV-V: estrofas y stanzas en construcción paralela). Todo ello precede a la explicitación interpretativa del *ethos* quintaesencial del conjunto en torno a la relación hombre-Dios.

#### II. OBSERVACIONES CRÍTICO-TEXTUALES

##### 4,17

- a Guarda tus pasos cuando vayas al templo de Dios: שומר דגליך<sup>1</sup> כאשר<sup>2</sup> תלך אל בית האלהים  
b (y) acercarse a escuchar וקרוב לשמוע מותח<sup>3</sup> הכסילים ובה  
es mejor que dar sacrificio los necios,  
c porque no saben que hacen mal. כי אינם יודעים לעשות רע

##### 5,1

- a No te apresures con tu boca, y tu corazón no se apure אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר  
en emitir palabra delante de Dios, להוציא דבר לפני האלהים  
b porque Dios está en los cielos y tú estás en la tierra. כי האלהים בשמים ואתה על הארץ  
c Por eso, que sean pocas tus palabras. על כן יהיו דבריך מעטים

##### 5,2

- a Pues viene el sueño en mucha preocupación כי בא החלום ברב ענין  
b como el discurso de un necio en muchas palabras. וקול כסיל ברב דברים

##### 5,3

- a Cuando hagas un voto a Dios no tardes en cumplirlo, כאשר חדר נדר לאלהים אל תאחר לשלמו  
b porque no hay complacencia en los necios. כי אין חפץ בכסילים  
c Cumple el voto que hagas. את אשר חדרת שלם

<sup>1</sup> Cf. J. MUILENBURG, «Form Criticism and Beyond», *Beyond Form Criticism. Essays in Old Testament Literary Criticism* (ed. P. R. HOUSE) (SBTS 2; Winoka Lake, IN 1992) 49-69.

- 5,4 Mejor que no hagas voto *a* que lo hagas y no lo cumplas. טוב אשר לא תדר משתדוד ולא תשלם
- 5,5
- a* No hagas que tu boca te haga pecar: אל תהן את פיך להשיא את בשרך
- b* (y) no digas delante del mensajero: ואל תאמר לפני המלאך<sup>5</sup> כי שגגה היא
- "¡(esa) fue una equivocación!",
- c* para que no se enfade Dios por tu boca למה יקצף האלהים על קולך  
y destruya la obra de tus manos. וחבל את מעשה ידך
- 5,6
- a* Pues en muchos sueños *[entra]* absurdidad *(es)* כי ברב חלמות וחבלים ודברים הרבה  
y muchas palabras.
- b* *Más bien* teme a Dios. כי את האלהים ירא

1. Muchos *mss* y versiones respaldan el Q רגלך. Si bien esta forma *singular* es coherente con el uso común en contexto admonitivo (cf. *Pr* 1,15; 3,23; 3,26; 4,27; 25,17), existe al menos un caso en que la forma *dual* (en construcción, רגלי) es objeto del verbo שמר (cf. *ISm* 2,9).<sup>2</sup> Como observa Dahood, la presencia de רגלך podría explicarse por la tendencia general en período post-exílico al uso de la *scriptio plena* aun para el singular.<sup>3</sup> Además, siendo רגלך la forma esperada en contexto admonitivo, no se explicaría por qué el TM pudo haber conservado la forma menos común si ésta no fuera realmente original; por otro lado, es comprensible suponer el cambio רגלך > רגלי en favor de la forma más extendida (v. g. Targum) en lugar del procedimiento inverso hacia la forma dual más bien extraña (en combinación con שמר). En todo caso, el sentido del texto permanece el mismo: "guarda tu/s pie/s...".<sup>4</sup>
2. La forma באשר presenté en *nomn mss* parece estar siendo asimilado literalmente al sintagma relativo év φῖ usado por la LXX. Pero mientras este sintagma griego "esclerotizado", equivalente a év τῷ χρόνῳ εν φῖ<sup>5</sup>, introduce una proposición circunstancial temporal ("mientras/cuando", "al tiempo de"; en ingl. "as"), correspondiente al uso hebreo de באשר<sup>TM</sup>, la forma באשר expresa casi exclusivamente el "estado de lugar" que la LXX normalmente traduce con οὐ, "(en) donde" (cf. *Gn* 21,17; *Je* 17,8; *ISm* 23,13; *2Re* 8,1; *Jb* 39,30; *Rut* 1,16,17). באשר parece responder, pues, a una intención correctiva posterior. Además, como se verá, en fuerza del paralelismo estructural existente entre 4,17-5,2 y 5,3-6, la proposición

<sup>2</sup> Seow considera otros casos en que la forma *dual* es atestada en contexto oracional: *Sal* 31,9; 40,3; 56,14; 119,59 (cf. C. L. SEOW, *Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 18; New York 1997) III, 193).

<sup>3</sup> Cf. M. J. DAHOOD, «Canaanite-Phoenecian Influence in Qoheleth», *Bib* 33 (1952) 39.

<sup>4</sup> A. Pinker propone, sin embargo, una interpretación bastante suya sobre רגלך. Descartando רגלך (¡por ser éste, junto a שמר, una *hâpax legomenon*!), apela a los *mss* y a las versiones que respaldan la forma רגלי. Su revocalización en רגלי permitiría, según él, tener una frase bien formulada y pleno sentido: "watch your follower", ya que –continúa– "the reality in Qohelet's days makes it quite likely that the phrase also refers here to spying, tailing, or sleuthing, which was a major concern in the Ptolemaic period" (cf. A. PINKER, "Intrusion in Ptolemaic Reality in Cultic Practices in Qoh 4:17", [http://www.jhsonline.org/Articles/article\\_123.pdf](http://www.jhsonline.org/Articles/article_123.pdf) [acceso: 01.11.2012 | 17ss]).

<sup>5</sup> Cf. F. POGGI, *Corso Avanzato di Greco neotestamentario* (Milano 2009) 190.

temporal con באשר viene corroborada por su correspondiente en 5,3, al inicio del segundo miembro paralelo, sin variantes textuales.

3. La LXX traduce ὑπὲρ δόμα (< מִמֶּתַח) en lugar בְּתַח (α' y θ' sólo δόμα):

(a) Φύλαξον πόδα σου... καὶ ἐγγύς τοῦ ἀκούειν· Guarda tu pie... [y] acercándote a escuchar.  
 (b) ὑπὲρ δόμα τῶν ἀφρόνων / θυσία σου... Más que el don de los necios tu sacrificio,...

La LXX lee el infinitivo absoluto בְּקָרֹב<sup>6</sup> como adverbio dependiente del verbo principal שָׁמַר (a), y con ello aísla una oración comparativa (b) en la que uno de los miembros comparados es el sustantivo δόμα (< בְּתַח); finalmente personaliza la instrucción añadiendo el pronombre σου. La LXX supone, pues, la forma תַּחְתָּהּ, pero ésta como la presencia del sufijo pronominal de 2ps (v. g. י- ) carecen de una ulterior atestación manuscrita. Sus enmendaciones responden, a la sazón, a una lectura pro-sacrificial del versículo.<sup>7</sup>

4. Ciertos manuscritos griegos, la versión Siriaca y el Targum leen σὺ (= אַתָּה) y no הוּא (= Theodotio, la Vulgata y Jerónimo). Esto mismo sucede en relación a הוּא<sup>TM</sup> del v. 5,6b (a la que se añade también la Vulgata: *tu vero*)<sup>8</sup>. Aunque el pronombre personal “tú” enfatiza literariamente la esperada oposición entre los necios y lector implícito a quien se dirige admonitivamente el autor (BHQ<sup>9</sup>, Lauha<sup>10</sup>), el uso del marcador de objeto con nombres determinados (הַאֲלֵהִים), aunque innecesario, es muy común,<sup>11</sup> y el epilogista parece entenderlo así (cf. 12,13).<sup>12</sup> Lo mismo vale para el caso en que la partícula precede al relativo אשר, ya que éste puede ser determinado en cuanto al sentido;<sup>13</sup> así, en 5,3c, אשר está referido al voto concreto que se llegue a hacer.<sup>14</sup> Y en los otros tres casos en que Qo hace uso de אשר precedido de הוּא, éste es, a la sazón, evidentemente marcador de objeto (cf. 2,12;

<sup>6</sup> Sin embargo, a juzgar por los casos en el que el infinitivo absoluto expresa una circunstancia o una determinación de carácter adverbial relativa al verbo precedente, éste es por norma *asindético* (cf. JOÜON – MURAOKA, *Gramática del Hebreo Bíblico*, 123r; también 177g). Lo mismo es válido para la sintaxis del adverbio griego: el καὶ de (a) es innecesario.

<sup>7</sup> La postura del Qo en relación a los sacrificios y sus actores depende sobre todo de la lectura tanto de 4,17b (β): מִתַּח הַבְּטִילִים זָבַח (cf. *infra*, apartado 4.1.1), como de 4,17c: כִּי אֵינֶם יִדְעִים לַעֲשׂוֹת דָּבָר [cf. A. SCHOORS, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words. A Study of the Language of Qoheleth. II, OLA* 143 (2004) 134s; e *infra*, apartado 3.2.1].

<sup>8</sup> Para una aproximación detallada al problema textual, cf. A. SCHOORS, *The Preacher Sought*, I, *OLA* 41 (1992) 26s. En relación a las variantes griegas σὺ/σὺν/σὺ ὄν sobre las que, por ejemplo, Goldman (ed. BHQ) organiza su comentario crítico-textual, me parece oportuno atender a Schoors para quien “these are innersseptuagintal corruptions which do not say anything about the Hebrew Vorlage” (p. 27).

<sup>9</sup> Para Goldman, “it has a good literary value”. Cf. Y. GOLDMAN, *BHQ*, 83\*.

<sup>10</sup> Cf. A. LAUHA, *Kohelet* (BKAT; Neukirchen 1978) XIX, 96.

<sup>11</sup> El 97% de los casos con nombres propios, según Malessa (citado en JOÜON – MURAOKA, §125f, n. 20).

<sup>12</sup> El v. 12,13 (= 5,6b), הֲאֵת הָאֱלֹהִים יָדָא, no ofrece variantes. La versión griega (τὸν θεὸν φοβῶν) no incluye el pronombre personal σὺ allí donde literariamente no lo cree necesario, a diferencia de 5,6b, donde lo espera naturalmente. Así, ésta parece seguir criterios de traducción más bien literario-estilísticos que textuales.

<sup>13</sup> Cf. JOÜON – MURAOKA, §125g.

<sup>14</sup> Un ejemplo semejante se halla en Lv 5,16, וְיָדָא אֲשֶׁר הִשָּׂא בֶן הַקָּדָשׁ יִשְׁלַח, un texto con el que la sección 4,17-5,6 guarda alguna conexión. En él הוּא es inequívocamente marcador de objeto.

4,3; 7,13). Con todo, la sensibilidad literaria que lee el pronombre personal en ambos versículos (v. g. G<sup>Mss</sup>, Lauha), no trastoca el sentido del texto.

5. La LXX (y la versión Siriaca) lee  $\pi\rho\acute{o}\ \pi\rho\sigma\acute{o}\tau\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$  (= לפני האלהים) en lugar de לפני המלאך. Por un lado, el cambio האלהים > המלאך<sup>TM</sup>, sea por temor a irreverencia del nombre divino (McNeile),<sup>15</sup> sea por evitar su antropomorfización (Jastrow, Whitley),<sup>16</sup> no da suficiente cuenta del uso—sin variantes—de לפני האלהים en 5,1. Por otro, a pesar de Whitley y Schoors,<sup>17</sup> el cambio en sentido inverso: המלאך<sup>TM</sup> > τοῦ θεοῦ (האלהים), bien podría haber seguido una preocupación interpretativa: a fin de dejar en claro que la excusa emitida delante del מלאך era tanto como excusarse delante de Dios mismo (cf. 5,5c), la LXX habría modificado המלאך *asimilándolo* al v. 5,1 precedente (Salters).<sup>18</sup>

Aun si para Fox—como la LXX— la lectura de האלהים parezca *literariamente* preferible, porque “its *repetition* gives a tighter structure to the passage”,<sup>19</sup> el uso de “la palabra” al que tanto 5,1 como 5,5 hacen referencia, responde a contextos diferentes: es evidente que la palabra *oracional* a la que alude 5,1 no pueda ser sino *dirigida* a Dios (לפני האלהים); pero no aquella sobre la que versa la admonición 5,5b, cuyo fin es, en efecto, otro: la *excusa* no puede ser “dicha” (האמר) sino ante un agente diverso (לפני המלאך). De ahí que la simple asimilación asumida por criterios literarios y/o interpretativos—sin más—no hace justicia a la intencionalidad discernible de cada unidad admonitiva.

6. Pocos manuscritos y las versiones orientales presentan el constructo plural מְשִׁי en lugar de la forma singular del TM y el códice cairensé, sin cambio de sentido.

<sup>15</sup> Cf. A. H. MCNEILE, *An Introduction to Ecclesiastes* (Cambridge 1904) 68 y 143;

<sup>16</sup> Cf. M. JASTROW, *A Gentle Cynic* (Philadelphia 1919) 216s; C. F. WHITLEY, *Koheleth: his language and thought* (BZAW 148; Berlin 1979) 48s.

<sup>17</sup> Schoors cree—con Whitley— que si מלאך fuera la lectura original, no se explicaría por qué “las versiones” habrían hecho el cambio en favor de אלהים (cf. A. SCHOORS, *The Preacher Sought*, II, 105s). Vale la pena notar con Salters que sólo la LXX se constituyen en variante alternativa atendible, ya que la versión siriaca la sigue aun cuando a veces el TM es evidentemente original.

<sup>18</sup> Cf. R. B. SALTERS, «Notes on the History of the Interpretation of Koh 5 5», *ZAW* 90 (1978) 97s; del mismo modo C. L. SEOW, *Ecclesiastes*, 197.

<sup>19</sup> Cf. M. V. FOX, *Qoheleth and His Contradictions* (Sheffield 1989) 212. Las cursivas son mías.

## III. OBSERVACIONES ESTILÍSTICO-FORMALES

## 3.1 Formas volitivas

Con la forma imperativa שְׁמַר se inicia evidentemente un *cambio de perspectiva* que contrasta con el género “Ich-Erzählung”<sup>20</sup> –sea éste “real” o ficticio– de los capítulos anteriores caracterizado por el uso abundante de la forma (*waw*) *qatal* para el relato de experiencias pasadas en primera persona singular.<sup>21</sup> El repentino cambio de estilo ha llevado a Castellino a ver en él el criterio formal fundamental para una división del libro en dos partes (1,1-4,16 y 4,17-12,12),<sup>22</sup> aunque éste no sea el caso desde el punto de vista del contenido.<sup>23</sup> Con todo, 4,17a inaugura ciertamente una nueva sección en la que por primera vez el autor dirige una serie de órdenes positivas (formas imperativas y una yusiva) y negativas (formas yusivas en 2ms precedidas de אַל) dispuestas alternadamente, a saber:

4,17a	שְׁמַר
5,1a (α-β)	אַל תְּבַהֵל - וְ... אַל יִמְהַר
5,1c	יִהְיֶה
5,3a	אַל תֵּאָחֵז
5,3c	שָׁלֵם
5,5a	אַל תִּהְיֶה - וְאַל תֵּאָמַר
5,6b	יִרָא

## 3.2 Subordinación

3.2.1 Tres oraciones subordinadas causales con כִּי<sup>24</sup> (4,17c, 5,1b, 5,3b) y una de finalidad negativa con לְמַעַן<sup>25</sup> (5,5c) completan y estructuran sintáctica y estilísticamente cada una de las, así constituidas, cuatro exhortaciones que responden al tipo binomial

<sup>20</sup> El género “Ich-Erzählung”, o relato en primera persona, es propio del estilo autobiográfico que, según Loretz, daría al libro una cierta unidad organizativa [cf. O. LORETZ, *Qohelet und der Alte Orient* (Breisgau 1964) 112s; también O. LORETZ, «Zur Darbietungsform der “Ich-Erzählung” im Buche Qohelet», *CBQ* 25 (1963) 46-59].

<sup>21</sup> Isaksson analiza la cadena de las formas sufijadas usada prominentemente en los cc. 1, 2, 3, 7 y 8. Por lo que respecta sobre todo a los capítulos 1-4, la forma *qatal*, precedido o no de *waw*, asumiría el aspecto del *tempus historicum* para la descripción de un proceso a través de la consecución de los eventos que lo constituyen [cf. B. ISAKSSON, *Studies in the Language of Qoheleth* (SSU 10; Uppsala 1987) 43-68].

<sup>22</sup> Cf. G. R. CASTELLINO, «Qohelet and his Wisdom», *CBQ* 30 (1968) 16s.

<sup>23</sup> Para una crítica de la propuesta de Castellino, cf. A. G. WRIGHT, “The Riddle of the Sphinx: The Structure of the Book of Qoheleth”, *CBQ* 30 (1968) 319s.

<sup>24</sup> Cf. JOÛON – MURAOKA, §170d; también A. SCHOORS, «The Particle כִּי», *OTS* 21 (1981) 264-67.

<sup>25</sup> El valor conjuntivo de לְמַעַן para la introducción de una oración subordinada final negativa, “para que no...”, sugerido por algunos autores [cf. A. SCHOORS, *The Preacher Sought*, I, 137s; R. GORDIS, *Kohelet – The Man and His World* (New York 1951) 239], podría corroborarse por el contexto exhortativo *admonición-motivación* en el que aparecen (cf. también los vv. 7,16-17). Así, con Nel, aún si se acepta el valor interogativo de la motivación con *lammâ*, ésta ciertamente adopta valor resultativo-descriptivo [cf. P. J. NEL, *The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs* (New York 1982) 49]. El único caso en que לְמַעַן parece asumir sin duda valor interogativo está precedido de un *waw* (consecutivo) que inicia enfáticamente un nuevo sintagma (cf. 2,15).

*admonición-motivación sapiencial (Mahmwort)*<sup>26</sup>: 4,17, 5,1, 5,3 (a-b) y 5,5. Las oraciones motivacionales con כִּי son nominales, lo cual se conforma al uso argumentativo de *Qo* a través de puntos de partida *de facto*.<sup>27</sup>

Este modo de argumentación *factitivo* que la nominalidad de la oración vehicula, y el valor estrictamente *motivacional* de la oración introducida por כִּי<sup>28</sup>, señalan ambos, en tanto constituyentes del estilo de la admonición argumentada, el criterio semántico de cada segundo miembro exhortativo. Esto es particularmente válido por lo que respecta a la lectura de la difícil motivación de 4,17c: כִּי אִינֶם יִדְעִימָה לַעֲשׂוֹת רָע, cuyo sentido parece escapar a más de uno<sup>29</sup>: ésta debe efectivamente motivar la admonición para la cual existe (“escuchar [es mejor] que el dar los necios sacrificio”. 4,17b) por medio de la exposición de una constatación de principio (como, por ejemplo, “los necios obran mal”, cf. 7,17; 7,25; 10,2). Pero la traducción al parecer natural “porque [los necios] no saben hacer mal”, en el sentido de no saber *cómo* hacerlo (Fox),<sup>30</sup> no propone sino un argumento contrario. Obviamente no motiva la admonición. Y su lectura *irónica*, en el sentido trópico/retórico del término<sup>31</sup>—la proposición intentaría afirmar lo que precisamente niega<sup>32</sup>—, aunque posible, hace oscuro el valor argumentativo de la constatación motivante.<sup>33</sup>

Las enmiendas propuestas al texto orientadas justamente a superar la contradicción de argumento carecen lamentablemente de evidencias manuscritas.<sup>34</sup> Ahora bien, siempre en atención al criterio de la motivación *factitiva*, una solución que textual y lingüísticamente creo viable es la ya anticipada por Seow<sup>35</sup> y Rose<sup>36</sup> construcción כִּי + un

<sup>26</sup> Sobre la estructura gramatical de la admonición sapiencial bimembre, cf. P. J. NEL, *The Structure and Ethos*, 18-82.

<sup>27</sup> Según Schoors, “the matter of fact situations” (cf. A. SCHOORS, *The Preacher Sought*, I, 152).

<sup>28</sup> La fuerza motivacional de כִּי (causal) de la estructura exhortativa *bimembre*, descarta, en mi opinión, otros posibles valores de la partícula [v. g. la de conjunción temporal propuesta por R. FIDLER, «Qoheleth in “The house of God”: Text and intertext in Qoh 4:17-5:6 (Eng. 5:1-7)», *HS* 47 (2006) n. 30].

<sup>29</sup> Fox admite traducir sin comprender el sentido de la frase [cf. M. V. FOX, *Qohelet and His Contradictions*, 211; así mismo en *A Time to Tear Down and a Time to Build up. A Rereading of Ecclesiastes* (Grand Rapids, MI 1999) 231].

<sup>30</sup> “For they do not know how to do evil” (cf. M. V. FOX, *Qohelet and His Contradictions*, 210).

<sup>31</sup> Esto es, en cuanto figura de invención por la que se opera una inversión semántica *antinómica*: “se niega un punto de vista presentado explícitamente al tiempo que se afirma el otro, el implícito, que sustituye al primero (se dice lo contrario de lo que se piensa)” [cf. A. E. SOPENA, «El concepto de ironía: de tropo a ambigüedad argumentativa», *Revista de Filología Francesa* 12 (1997) 460].

<sup>32</sup> Ésta parece ser, por ejemplo, la interpretación que se halla detrás de la propuesta de corrección de la BHS (כִּי לֹא יָדְעוּ לַעֲשׂוֹת רָע): “they do not know how to keep from doing evil” (NRSV); esto es, ‘sólo saben hacer mal’. Así se hace explícito lo que, según la BHS, *Qo* habría intentado comunicar implícitamente.

<sup>33</sup> Sin embargo, cabe acoger un sentido de lo irónico (el socrático-discursivo) por el que en el “no saber (cómo) hacer mal” (Fox) sea posible la existencia simultánea de dos puntos de vista *contradictorios*: “se pone en cuestión el punto de vista explícito pero haciéndolo coexistir con el implícito con el fin de mantener la ambigüedad” (cf. A. E. SOPENA, «El concepto de ironía», 460); y con ello la expresión del valor ilocutivo de *burla*. En esta comprensión, con Lohfink, “der Satz war ironisch gewesen” [en «Warum ist der Tor unfähig, böse zu handeln? (Koh 4,17)», *SBAB* 26 (1998) 93]. Es, pues, probable re-leer 4,17c como expresión “ironizante” de la ineptitud propia de los necios: “[gli] stupidii] sono tali perché neppure si accorgono che stanno agendo in maniera sbagliata” [cf. L. MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato*. Studi su Qohelet (Bologna 2001) 249].

<sup>34</sup> Para una síntesis de estas enmiendas e interpretaciones, cf. C. L. SEOW, *Ecclesiastes*, 194s; R. GORDIS, *Kohelet*, 237s; A. SCHOORS, *The Preacher Sought*, I, 182s.

<sup>35</sup> Cf. C. L. SEOW, *Ecclesiastes*, 195.

<sup>36</sup> Cf. M. ROSE, *Rien de nouveau: Nouvelles approches du livre de Qohéleth* (OBO 168; Göttingen 1999) 343s.

*infinito constructo* (לִעֲשׂוֹת) con valor *nominal* en función de objeto del verbo *cognoscendi* יָדַע<sup>37</sup> para la expresión del conocimiento que se tiene *sobre* o *respecto a* algo.<sup>38</sup> Un ejemplo de ello se halla en el *Sal 69,6a*, אָהָה יָדַעַת לְאִילָתִי, “tú conoces sobre/acerca de mi locura” = tú sabes que soy loco; *en*. “you know of my folly” (Seow), y no “*how*”<sup>39</sup>. Así, similarmente *4,17c*: רַע אֵינִם יוֹדְעִים לַעֲשׂוֹת רַע, “no saben [los necios] sobre/de *el* hacer mal” = no saben que hacen mal.<sup>40</sup> Ahora bien, que no sepan que hacen mal significaría o que no se dan cuenta de estar haciendo mal (A. Schökel, Rose)<sup>41</sup> –por condición moral (Lauha, Schoors)<sup>42</sup> o por defecto innato (Gordis, Lohfink)<sup>43</sup>–, o que se niegan a reconocer el mal que hacen.<sup>44</sup> En todo caso, el equivalente a vivir en un (auto) engaño; en una ignota o negada ignorancia incapaz de percibir el sin sentido (הַבֵּל) de una religiosidad que busca sosegar –ej. sacrificialmente– la “ira” (cf. *5,5c*) de un Dios que actúa libremente en el mundo (cf., por ejemplo, *3,14-15*; *9,1*; *11,5*) en ejercicio propio de su divinidad: “Dios está en el cielo y el hombre en la tierra” (*5,1b*).<sup>45</sup>

3.2.2 Fuera del uso de la forma *preposición + infinitivo constructo* para la introducción de una oración subordinada temporal<sup>46</sup> (cf. p. ej. *Qo 5,10*), es peculiar de la sección el uso alternativo clásico de la partícula כִּאֲשֶׁר + *yiqtol* (2ms, aspecto general-factitivo<sup>47</sup>) reservado a los versículos *4,17a* y *5,3a*.<sup>48</sup> Es de notar además que las

<sup>37</sup> Muchos infinitivos constructos con función de objeto están generalmente precedidos por ל (cf. JOÜON – MURAOKA, §124e).

<sup>38</sup> Como observa Rose, citando a R. N. Whybray, la construcción halla paralelo gramatical en HM con la idea de “with regard to”: “respecto a” (cf. M. ROSE, *Rien de nouveau*, 344). Y Serrano, por su parte, considera otros ejemplos (*Gn 39,6* y *1Re 1,11,18*) en los que este sentido parece hacer parte de la misma forma verbal. Así, la expresión negativa (לֹא יָדַע) de los casos por él aducidos equivaldría a la falta de conocimiento/interés *sobre* algo [cf. J. J. SERRANO, *Qohélet* (La Sagrada Escritura.AT: Madrid 1969) IV, 558].

<sup>39</sup> La oración אָהָה יָדַעַת לְאִילָתִי sólo forzosamente podría ser leída con sentido modal (*how*) con la que Schoors dice traducirse “siempre” la construcción con יָדַע (cf. A. SCHOORS, *The Preacher Sought*, II, 135).

<sup>40</sup> Ya Jerónimo: “quia nesciunt quod faciunt malum”.

<sup>41</sup> “Que obran mal sin darse cuenta” [cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Eclesiastés y Sabiduría* (Madrid 1975) 37]; “ils ne savent pas qu’ils font le mal” (cf. M. ROSE, *Rien de nouveau*, 343).

<sup>42</sup> Lauha interpreta ל como expresión de una circunstancia que acompaña a la acción principal (cf. GESENIUS, §114o; P. JOÜON – MURAOKA, §124o) y traduce: “denn ihr Mangel an Erkenntnis läßt sie Böses tun” (cf. A. LAUHA, *Kohélet*, 96), en línea de la cual Schoors propone: “they are ignorant in/when doing bad” (cf. A. SCHOORS, *The Preacher Sought*, II, 134s y 170).

<sup>43</sup> Según Lohfink, los ignorantes no estarían ni siquiera en capacidad de darse cuenta de que hacen mal [cf. N. LOHFINK, *Qohélet* (Brescia 1997) 77]; “because they lack the brains to do evil!”, según Gordis (cf. R. GORDIS, *Kohélet*, 238). Así también la propuesta de Jastrow: “for they do not know enough to do any harm” (cf. M. JASTROW, *A Gentle Cynic*, 216).

<sup>44</sup> Seow equipara la expresión “to know of doing evil” a “to recognize doing evil”, en virtud de la equivalencia existente entre יָדַע y כָּרַח (cf., por ejemplo, *Dt 33,9*; *2Sm 7,20*; *Jr 3,13*). Compara, además, la expresión con la académica *la mudā arna* usada en un ilustrativo texto paralelo a *Qo 4,17c* (cf. C. L. SEOW, *Ecclesiastes*, 195).

<sup>45</sup> Así, con L. GORSSEN, “(Ce) bonheur n’est pas à la portée de l’effort humain: il est entièrement dépendant du bon plaisir de Dieu” [en «La cohérence de la conception de Dieu dans l’ecclésiaste», *ETHL* 46 (1970) 321].

<sup>46</sup> Cf. B. K. WALTKE – M. O’CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN 1990) 643, n. 38.7a.

<sup>47</sup> Cf. B. ISAKSSON, *Studies in the Language of Qohélet*. With Special Emphasis on the Verbal System (SSU 10; Uppsala 1987) 130s.

<sup>48</sup> Se deben excluir: el v. *8,16*, construido con una forma *qatal* (1cs) que hace parte del continuo “Ich-Erzählung”; y el v. *8,7*, que no corresponde a la conjunción temporal “cuando” (cf. A. SCHOORS, *The Preacher Sought*, I, 144s).

subordinadas así constituidas siguen un orden sintáctico invertido (*quiástico*) respecto a las formas verbales imperativas (positiva y negativa) de las que respectivamente dependen: V - כִּאֲשֶׁר / כִּאֲשֶׁר - V, ambas métricamente iguales.

Por lo que respecta a los usos de כִּי restantes (cf. 5,2a, 5,6a.b y 5,5b), éstos no son estrictamente subordinantes y asumen funciones diversas.

### 3.3 Figuras de construcción

Dos construcciones afectan a la estructura “ideal” del funcionamiento oracional. Aunque su valoración propiamente retórica es innegable, en tanto fenómenos formales, constituyen aún parte de la *sintaxis figurada*<sup>49</sup> de la sección:

#### 3.3.1 Orden de palabras: Objeto-Verbo.

Aunque el fenómeno de la “anticipación” puede ser considerado característico del libro<sup>50</sup>, el orden O-V, en particular, está favorecido por el contexto sintáctico-estilístico en que *Qo* asume perfil argumentativo-persuasivo. Así, en la presente sección de admoniciones argumentadas, dos casos introducidos por el marcador de objeto אֵת<sup>51</sup>, en el v. 5,3c, אֵת אֲשֶׁר תִּדְרֶה שְׁלֹם, y en el v. 5,6b, אֵת הָאֱלֹהִים יִדָּא (כִּי), permiten *acentuar* por posposición los imperativos שְׁלֹם (“¡cumple!”) y יִדָּא (“¡teme!”), ambos en momentos significativos: el primero recoge en sí –en positivo– el núcleo exhortativo de la tercera admonición (v. 5,3a-b); y el segundo cierra conclusivamente la entera sección admonitiva.

Otro caso O-V se halla en 5,1b (β), וְלִבְךָ אֵל יִמְדֶה, el cual forma *quiásticamente* un paralelo sinonímico interno con 5,1a (α), אֵל תְּבַהֵל עַל פִּיךָ (V-O).

#### 3.3.2 Economía sintáctica

3.3.2.1 *Elipsis* del adjetivo טוב en una construcción comparativa con בְּנִין<sup>52</sup>: en 4,17b, זָבַח וְקָרַב לְשִׁמְעַת מוֹתֵת הַכְּסִיילִים (y) “acercarse a escuchar [es mejor] que dar los necios

<sup>49</sup> Para una descripción de los procesos formales que incumben al estudio general de la *sintaxis figurada*, cf. J. M. HERNÁNDEZ T., *La Elipsis en la Teoría Gramatical* (Murcia 1984) 23-58.

<sup>50</sup> Cf. los varios casos considerados en A. SCHOORS, *The Preacher Sought*, I, 213-216.

<sup>51</sup> Cf. *supra*, II (Observaciones crítico-textuales), nº 4.

<sup>52</sup> Se trata sin duda de un dicho *tób* de estructura simple: אֵת + א + בְּנִין + B (A es mejor que B). A pesar de que Schoors lo excluye de su lista (en *The Preacher Sought*, II, 29s), Ogden lleva razón en decir que, si bien “there is no exact conformity to the above criteria, as they lack the טוב-element, yet from other points of view they are indisputably T-S [Tób-Sprüche] in intent and operation” [cf. G. S. OGDEN, «The “Better”-Proverb (Tób-Spruch), Rhetorical Criticism, and Qoheleth», *JBL* 96/4 (1997) 492]. De hecho, como nota Bryce, el discurso de *Sj* 40,19-26 consiste “completamente de dichos de comparación” aún si está elidido el elemento *tób* [cf. G. E. BRYCE, «“Better”-Proverbs: An Historical and Structural Study», *SBL.SPS* 2 (1972) 352]. La versión griega ὑπὲρ ἀμφοτέρω (< משנייה...) concibe evidentemente el valor comparativo de la partícula בְּנִין. Fuera de estos casos, el adjetivo טוב es traducido literalmente (καρίσσω); v. g. *Sj* 41,15: מֵאִישׁ מְצַפֵּן הַכְּבוֹד > καρίσσω ἀνθρώπου ἀποκαρπύων τὴν μαζίαν αὐτοῦ ἢ ἀνθρώπου ἀποκαρπύων τὴν σοφίαν αὐτοῦ [cf. A. E. COWLEY – A. NEUBAUER, *The Original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus (XXXIX.15 to XLIX.11)* (London 1897) 10-11].

sacrificio”, la idea atribuida al primer término comparativo וְקָרוֹב לְשִׁבְעֵי<sup>53</sup> está proporcionada sólo por el contexto.<sup>54</sup> A juzgar por la motivación causal (כִּי) que sigue<sup>55</sup>, se trata de un dicho *tôb* admonitivo que *explicita*<sup>56</sup> impersonalmente la admonición más general (4,17a) a cuidar el comportamiento, “den Lebenswandel”<sup>57</sup> (עֲמַד רְגִלֶיךָ<sup>58</sup>), a la hora de presentarse ante Dios. Sin negar que la omisión del adjetivo podría responder al valor intrínseco que נָן asume en contexto comparativo –esto es, la idea de diferencia en favor de “más que”<sup>59</sup>–, las otras tres ocasiones en que *Qo* abrevia los dichos elidiendo שִׁבְעֵי (cf. 4,2; 7,1b; 9,17) son estilísticos: coexisten con otros –sin omisiones– que permiten y explican la modificación –por *voluntas*– lacónica del dicho; sin duda una *detractio*.<sup>60</sup> Aun si 4,17b se presenta como un dicho aislado, es posible leerlo al interior de la “*brevitas*” así creada.

3.3.2.2 *Zeugma*<sup>61</sup> o *suspensión* del verbo בא en 5,2b, וְקוֹל בְּסִיל בְּרַב דְּבָרִים, “y voz del necio [viene] en muchas palabras”. Se lo deduce del primer miembro de la comparación/*marshal*, בא הַחֲלוּם בְּרַב עֵינָן (5,2a), coordinado a través de un *wav adaequationis*<sup>62</sup>: la voz del necio es a las muchas palabras lo que los sueños a la mucha preocupación. De la relación de proporcionalidad directa establecida entre el binomio metafórico “preocupación/sueños” y el binomio “palabras/necesidad”, sobre

<sup>53</sup> La forma וְקָרוֹב(ו) es problemática. Sin embargo, es factible que se trate de un infinitivo absoluto con valor nominal impersonal en función de sujeto [cf. GESENIUS, §113b]: “(el) acercarse...” (cf. L. MAZZINGHI, *Ho cercato*, 246). Existen, a la sazón, otros dos casos en que *Qo* compara infinitivos constructos con valor nominal: שִׁבְעֵי לְשִׁבְעֵי... נֹאִים שִׁבְעֵי (7,2) y שִׁבְעֵי לְלִבְתָּ... מְלִבְתָּ (7,5).

<sup>54</sup> Cf. GESENIUS, §133e.

<sup>55</sup> Como en 7,3, donde el dicho-*tôb* sintético está inmediatamente motivado: מִשְׁתַּקֵּךְ כִּי בָרַע פְּנִים יִיטֵב לֵב... מִיֵּשׁ כִּעֵשׂ.

<sup>56</sup> Así Ogden, para quien el dicho-*tôb* abreviado daría “the specific direction” al imperativo general [cf. v. 17a (cf. G. S. OGDEN, «The “Better”-Proverb», 500)].

<sup>57</sup> Al decir de L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, en *Kohelet. Übersetzt und ausgelegt* (HthKAT; Freiburg 2004) 312.

<sup>58</sup> El sentido religioso-moral de la expresión metafórica se deduce de la *oposición* que la admonición establece entre cuanto exhorta y el referido mal-actuar de los necios (4,17b-c). Se trata, por tanto, de la demanda de un *comportamiento sapiencial* ante Dios –a saber, el de la escucha (שְׁמִיעַת)– que contraste con el de aquellos (הַכְּסִילִים) que “no saben” conducirse; los que –irónicamente– ofrecen sacrificios culturales. Así, en *Pr 1,15-16*, por ejemplo, la metáfora de דָּרֶךְ / רִגְלֵי habla sin duda de la conducta y las acciones (a evitar):

בְּנֵי אֵל תֵּלֶךְ בְּדֶרֶךְ אֲתָם מִנְעַת רִגְלֶךָ מִנְחִיבָתָם  
כִּי רַגְלֵיהֶם לֹדַע יִדְוֶוּ וְיִמְהוּרוּ לְשַׁפְּךָ דָם

<sup>59</sup> V. g. *1Sm 9,2*, גְּבַהַ מִכָּל הָעָם, “más alto que todo el pueblo” (cf. JOÛON – MURAOKA, §141g).

<sup>60</sup> “*Detractio* is a matter of economizing on sentence elements that would normally be necessary. It is a form of *brevitas* and through the newly created, unusual syntactic-semantic relationship between the remaining sentence elements, resulting from the omission in the context of the sentence, it has the effect of an intellectual surprise” (cf. H. LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric*, §688).

<sup>61</sup> Como afirma Hernández, “desde el punto de vista de la Gramática, la definición formal del *zeugma* no puede diferir mucho de la dada en Retórica que es también esencialmente gramatical (...) Lo único que parece interesar desde el punto de vista de la teoría sintáctica es la ausencia del verbo en una o más cláusulas coordinadas, ausencia justificada por la presencia del mismo verbo en otra de las cláusulas coordinadas” [cf. J. M. HERNÁNDEZ T., *La Elipsis en la Teoría Gramatical* (Murcia 1984) 38s].

<sup>62</sup> La comparación con ו (en lugar de כ, por ejemplo) viene usada particularmente en la metáfora proverbial, y un par de veces fuera de ella (*Ex 16,34* y *Nm 1,19*). Cf. JOÛON – MURAOKA, §174h.

el que se centra el *mashal*<sup>63</sup>, se infiere el mensaje-constatación de que la “verbosidad en la oración (דבר לפני האלהים) lleva inevitablemente a la necesidad”; y ésta es, indudablemente, la motivación explicativa (כי) pertinente de la –primera– admonición *conclusiva* de *Qo* a las pocas palabras (5,1c). A la idea de causalidad se ordenan, tanto en uno como en otro miembro comparativo, el uso de la preposición *ב* con matiz causal<sup>64</sup> y el verbo de *procedencia* *בא* (implícito en la apódosis). Así, la constatación que 5,2a-b ofrece está elaborada a través de una suspensión verbal retórica *per se*.

3.3.2.3 En 5,6a, *כי ברב חלמות ודבריים הרבה הבליים*, “porque en muchos sueños [viene] (y) absurdidades y muchas palabras”. Como hiciera sobre todo Podechard<sup>65</sup>, es difícil no leer este versículo en relación a 5,2, con el que comparte, a la sazón, características léxico-estructurantes: además de un vocabulario común (*כי*, *חלם*, *ברב*, *דבריים*) y carácter *mashálico*, ambos cierran las dos sub-unidades admonitivas paralelas (cf. *infra*). Puestas, pues, en continuidad, 5,2a no sólo explica la *elisión* formal-retórica (*zeugma*) del verbo *בא* en 5,2b (cf. párrafo anterior), sino que justifica también la de 5,6a; y como sucede en 5,2a, la frase preposicional con [*חלמות*] *ברב* se constituye en la circunstancial del predicado con verbo elidido y sintagma nominal coordinado por nexo discontinuo<sup>66</sup>, [*בא*] *והבליים ודבריים הרבה*;

a) Por lo que respecta a la interpretación de la preposición *ב*: su matiz causal (v. g. “a fuerza de”<sup>67</sup>) se evidencia no sólo si se la lee en conexión al verbo de *procedencia* *בא*<sup>68</sup>, sino si se considera sobre todo que *Qo* la usa ya en ese sentido en el precedente versículo paralelo 5,2a-b. Así, la inviabilidad del matiz concesivo propuesto por Gordis<sup>69</sup> no sólo radica en una apreciación del versículo aislada del contexto literario inmediato (el paralelismo externo con 5,2), sino en el hecho de que tal sentido de *ב* resulta ser prácticamente extraño: los tres ejemplos por él aducidos, dos de los cuales pertenecen a BDB<sup>70</sup> y están más bien referidos a la construcción *ב* + *infinitivo constructo*, pueden razonablemente ser explicados de otra forma<sup>71</sup>; y de los casos

<sup>63</sup> Sobre la mensaje central de la comparación, cf., por ejemplo, A. SCHOORS, *The Preacher Sought*, II, 256.

<sup>64</sup> Cf. JOÜON – MURAOKA, §170j; y A. SCHOORS, *The Preacher Sought*, I, 197s.

<sup>65</sup> Podechard representa el caso extremo de la conexión existente entre los versículos: reescribe 5,6a siguiendo la estructura y estilo de la comparación/*mashal* de 5,2: *כי ברב ענין חלמות ודבריים הרבה הבליים*, “Car de la multitude [des soucis] (naissent) les songes, et ‘de’ la multitude des paroles, des sottises” [cf. E. PODECHARD, *L’Ecclesiaste* (Paris 1912) 340].

<sup>66</sup> Con Jiménez, uso la categoría de “coordinación discontinua” para diferenciarlo de la simple coordinación copulativa con “y” [cf. T. JIMÉNEZ J., *La coordinación en español*, Aspectos teóricos y descriptivos (Santiago de Compostela 1995) 67-69].

<sup>67</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “ב”, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, 684.

<sup>68</sup> Esta suerte de dependencia funcional de *ברב* en relación al contexto verbal inmediato ofrecido por *בא*, sugiere un tratamiento fraseológico de la expresión correspondiente al de las locuciones. Para una aproximación sobre el tema, cf. A. ZULUAGA, *Introducción al estudio de las expresiones fijas* (Studia Romanica et Lingüística 10; Frankfurt a M. – Berna – Cirencester 1980).

<sup>69</sup> Cf. R. GORDIS, *Kohelet*, 249s.

<sup>70</sup> Cf. BROWN-DRIVER-BRIGGS, “ב”, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, 91.

<sup>71</sup> Así, tanto en el Sal 46,3 como en Is 1,15, la construcción *ב* + *infinitivo constructo* podría tramitar,

señalados por BDB<sup>72</sup> en un página anterior –no citada por Gordis–, sólo *Dt 1,32* propone un caso en que la preposición parece tener convincentemente sentido concesivo. Fuera de *Is 47,9*, en el que el matiz de כּ es más bien causal, el resto de las citas ejemplifica el uso de las locuciones adverbiales כּאִם־וּכּל־, ya gramaticalizadas para la expresión de concesividad.<sup>73</sup> A ellas cabe añadir además la combinación אִם־כּל־.

- b) Por lo que respecta al sintagma nominal והבליים ודברים הרבה<sup>74</sup>: aunque su difícil lectura ha llevado a varias enmendaciones<sup>74</sup>, el versículo está respaldado por la LXX, cuya traducción literal, ὅτι ἐν πλεθει ἐνυπνίων καὶ ματαιότητες καὶ λόγοι πολλοί, sugiere en mi opinión una comprensión fluida del sentido original del texto hebreo. En efecto, la coordinación con καὶ... καὶ (en. “both... and”), por la que se enfatiza separadamente cada miembro coordinado,<sup>75</sup> es la versión griega de la construcción hebrea כּ...כּ<sup>76</sup> con el sentido correlativo de la más usual כּ...כּ<sup>77</sup>. Un ilustrativo ejemplo de ello se halla en *Jb 34,29*: ויעל גוי ועל אדם יהוד, “...tanto sobre la nación como sobre un hombre”. En él, el uso de la coordinación con כּ...כּ para la expresión de correlación y énfasis de cada miembro está corroborado, a la sazón, por el –de alguna forma reforzativo– adverbio pospuesto יהוד (“uno y otro”), de sí empleado para la igualdad de tratamiento de dos miembros coordinados.<sup>78</sup> De este modo, יהוד no hace sino validar el sentido de la correlación con כּ...כּ por la que se indica que uno de dos sustantivos tiene lugar nada menos que el otro (BDB). Esto permite leer *5,6a* en el sentido en que la LXX parece haberlo recibido: [בא] והבליים ודברים הרבה, “[vienen] tanto las absurdidades como las muchas palabras”. Por un lado, el par דבר/הבל así coordinado, justifica la pluralización de הבל (la sola en *Qo* fuera del superlativo הבל־הבליים por *similicadencia*<sup>79</sup> en relación

como en general, una subordinación simplemente temporal (cf. Cf. B. K. WALTKE – M. O'CONNOR, n. 36,2.2b); así mismo ברב בּ של *Sal 94,19*, que la LXX traduce, a la sazón, con κατὰ τὸ πλεθος τῶν ὀδυνῶν μου ἐν τῇ καρδίᾳ μου.... Sin embargo, no es descartable el sentido de *conformidad* que κατὰ + acusativo puede comunicar. Para un estudio detallado de κατὰ en el griego de los ss. III-I a.C., cf. A. MARTÍNEZ-FERNÁNDEZ, «Sobre el empleo de algunas preposiciones en el dialecto cretense. II. av. κατὰ, δια», *Fortunatae* 3 (1992) 139-142,144-154.

<sup>72</sup> Cf. BDB, “כּ”, 90.

<sup>73</sup> En cuanto locuciones, el sentido *unitario* que expresan establemente combinadas “no se justifica, sin más, como una suma del significado normal de sus componentes”. Para una definición del término en ámbito lingüístico, cf. J. CASARES, *Introducción a la lexicografía moderna* (Madrid 1992 [1950]) 170. Es interesante notar que en muchas lenguas modernas la idea de concesividad está de hecho vehiculada a través de expresiones similares, v. g. es. “con todo/con todo y (con) eso”; de. “bei allen dem”; en. “with/for all...” [sobre ésta última y su fuerza concesiva, cf. J. M. BURNHAM, *Concessive Constructions in Old English Prose* (New York 1911) 109-116]; y en Ar., como en HB, no es extraña la frase preposicional con hā’ (هـ): bi-mā (بمع), concesiva sólo en tal combinación.

<sup>74</sup> Para una presentación de las propuestas, cf., por ejemplo, A. SCHOORS, *The Preacher Sought*, I, 125s).

<sup>75</sup> Cf. H. W. SMYTH, *Greek Grammar for Colleges* (New York 1920) 651, §2877; J. H. THAYER, “καὶ”, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 316.

<sup>76</sup> Cf. JOÜON – MURAOKA, §175b; BDB, “כּ”, 253. Por ejemplo, *Ne 12,28*: וירשלום ומן הנרי נפתח: “...tanto de la campiña alrededor de Jerusalén como de las aldeas de Netofati”.

<sup>77</sup> Cf. JOÜON – MURAOKA, §177q.

<sup>78</sup> Sobre este uso de יהוד, cf. L. ALONSO SCHÓKEL, “[יהוד]”, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, 312. En *2Sm 14,16*, por ejemplo, el adverbio es pospuesto a los objetos coordinados por simple *waw* copulativo: ואת זאת בני יהוד, “...a mí y a mi hijo, igualmente” = tanto a mí como a mi hijo. (*Gn 34,26*, por contraste, hace uso de la coordinación con כּ...כּ, sin יהוד, para la expresión de la misma idea correlativa: ואת המור ואת שיקם בנ, “mataron tanto a Hamor como a Siquem, su hijo”).

<sup>79</sup> *Homoeoptoton* o *similiter cadens*, figura de dición por combinación de palabras por analogía de sonidos. Cf. H. LAUSBERG, *Handbook*, §§729-731.

a su miembro correlato plural דברים, cuyo uso recursivo remite a su vez deliberadamente al versículo paralelo 5,2b; por otro, no es extraño que ambos miembros correlatos se encuentren formando una cierta unidad de concepto (*endiadis*),<sup>80</sup> ya que, como observa Qo, se avienen mutuamente: יש דברים הרבה נרבים הכל (6,11a).

#### IV. EXHORTACIÓN ESTRÓFICA.

A la luz de la criteriología propuesta por W. G. E. Watson<sup>81</sup>, varios indicadores externos permiten el tratamiento poético de la sección, algunos de los cuales ya han sido señalados precedentemente:

##### Generales:

- a. la *elisión* de palabras, particularmente del verbo (cf. 4,17b; 5,2b; 5,6a);
- b. el inusual orden de palabras O-V (cf. 5,3c; 5,6b);

##### Estructurales:

- c. la estructura sintáctico-estilística recursiva: [א-] *volitivo* – למה/כי (admonición-motivación), que marca el ritmo y carácter de la exhortación sapiencial (*mahnwort*) propia de la poética proverbial (cf. 4,17; 5,1; 5,3 (a-b) y 5,5).
- d. la construcción paralela de estructuras con כאשר (cf. 4,17a | 5,3a) y ברם (cf. 5,2a.b | 5,6a);
- e. el *par-de-palabras* (“word-pair”) תדר / שלם (cf. 5,3-4); ארין / שמום (cf. 5,1b);
- f. el orden *quíastico* de palabras (cf. 5,1a (α-β); también entre 4,17a | 5,3a);
- g. la repetición de motivos y palabras: האלהים (cf. 4,17a; 5,1a (γ).b; 5,3a; 5,5c; 5,6b); כסיל-ים (cf. 4,17b; 5,2b; 5,3b); פיד (cf. 5,1a; 5,5a) / קידך (cf. 5,5c); דבר-ים (cf. 5,1a.c; 5,2b; 5,6a); הלני-נה (cf. 5,2a; 5,6a); שלם y תדר (cf. 5,3a.c; 5,4);
- h. el quiebre de estereotipos (cf. 5,1b; 5,3b)<sup>82</sup>;

##### Otros:

- i. el uso de figuras fonéticas, como la *similicadencia* en ם- (cf. 5,6a) y en ף- (cf. 5,1a; 5,5a.c), y la *derivatio epifórica* de la raíz /שלם/ (cf. 5,3-4).

No son menos atendibles, además, el uso de máximas (*mashales* en sentido estricto) en 5,2a-b y 5,6a, el primero de los cuales es también una comparación; y, por otro lado, no

<sup>80</sup> Como en la Vulgata: “[Ubi multa sunt somnia.] plurimae (sunt) vanitates et sermones innumerii”.

<sup>81</sup> Cf. W. G. E. WATSON, *Classical Hebrew Poetry: A Guide to Its Techniques* (JSOT.S 26; Sheffield: 1986) 46s.

<sup>82</sup> En el caso de 5,1b, הארין על הארץ, Qo altera deliberadamente Dt 4,39: הארץ מותחת אל-הך מעבך; y en 5,3b, reemplaza la motivación teológica de Dt 23,22: האלהים בשמים ממשל ועל כל דרש ירשני יהיה por otra antropológica: כסיל-ים. Al respecto, cf. A. SCHOORS, «(Mis)Use of Intertextuality in Qoheleth Exegesis», *VT.S* 80 (2000) 48-53; y *The Preacher Sought*, II, 103-5.

obstante la variación métrica del conjunto,<sup>83</sup> el uso del esquema 3 + 3 del dicho *tôb* en 5,4 (Zimmerli),<sup>84</sup> y 2 + 4 / 4 + 2 de las construcciones paralelas 4,17a | 5,3a, respectivamente.

#### 4.1 División estrófica

En conformidad al sentido griego del término (στροφή, “giro, cambio”), la división estrófica del conjunto exhortativo responde, de una parte, a los cambios formales y/o de contenido que se evidencian entre las sub-unidades exhortativas; y, de otra, a la cohesión interna de cada una. Además, como observa Muilenburg<sup>85</sup>, es importante atender al rol y posición de ciertas partículas al interior de la sección, especialmente כִּי.

##### 4.1.1 Estrofa 1: exhortación a la escucha (4.17)

Admonición: v. 17a-b [positiva]

שמר רגליך כאשר תלך אל בית האלהים  
 וקדוב לשמוע מותח הכסילים זבח  
 כי אינם יודעים לעשות דע

Motivación: v. 17c

Desde el punto de vista formal, se trata de la primera estructura binomial exhortativa *imperativo* (שמר) / *motivación* (כי causal) de la sección. La línea admonitiva principal tiene por subordinada una proposición introducida por la formulación temporal כאשר [+ *yiqtol*] con matiz factitivo, primeriza en el libro. La admonición a “guardar los pasos”, de sí general, halla una primera expresión concreta –“una específica dirección” (Ogden)<sup>86</sup>– en el dicho *tôb* de 17b<sup>87</sup> por el que se privilegia el valor de la שמוע (“escucha”) sobre los sacrificios. De esta suerte, la línea motivacional con כִּי causal argumenta no sólo el dicho *tôb* en rol admonitivo al que está gramaticalmente ligada (הכסילים - אינם), sino la misma admonición iniciada con שמר רגליך que el aquél concretiza.

Desde el punto de vista del contenido, se trata de una estrofa que centraliza el valor de la “escucha”<sup>88</sup> en detrimento de una religiosidad centrada más bien en la práctica sacrificial (cf. *Lv* 1-7; *Nm* 15); una admonición que, en línea profética (cf. *Os* 6,6; *1Sm*

<sup>83</sup> La diversidad métrica apuntaría más bien al uso deliberado del “verso libre” (cf. N. LOHFINK, *Qohelet*, 18), ya que, como expresa Loader, “Qohelet is just that autor who does not allow himself to be prescribed by convention” [cf. J. A. LOADER, *Polar Structures in the Book of Qohelet*, ZAW 152 (Berlín 1979) 18]. Por otro lado, ningún sistema métrico aplicado a la poesía hebrea se muestra consistente, acaso porque –según Kugel y otros– ninguno exista [cf. J. L. KUGEL, *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and its History* (New Haven 1981) 301]. Para una relación más amplia del problema, cf. T. A. HILDEBRANDT, *Proverbial Poetry: Its Settings and Syntax* (Winona Lake, IN 1985) 285ss.

<sup>84</sup> Citado en J. A. LOADER, *Polar Structures*, 18.

<sup>85</sup> Cf. J. MUILENBURG, «Form Criticism and Beyond», 63.

<sup>86</sup> Cf. n. 56.

<sup>87</sup> Y en este sentido, el *waw* de וקדוב adquiere un uso poético: enfatiza la afirmación que introduce (cf. JOÛON - MURAOKA, §177n). Sobre el v. 17b, cf. *supra*, apartado 3.3.2.1.

<sup>88</sup> Sobre el significado de שמוע, cf., por ejemplo, L. MAZZINGHI, *Ho cercato*, 246-48.

15.22), atiende a la disposición interior/espiritual en perjuicio del culto exterior.<sup>89</sup> La admonición está iluminada por una motivación de carácter *explicativo*<sup>90</sup> que ofrece una primera constatación negativa sobre (los) הכסילים –ante-tipo de los sabios<sup>91</sup>–, de quienes se dice no darse cuenta de hacer mal.<sup>92</sup> Toda esta predicación desvalorizante de lo cultural admite, empero, doble interpretación según se lea 17b (β), תה הכסילים זבה, “(el) dar sacrificio los necios”: o a) como el sacrificio en tanto acto propio de los necios, en cuyo caso la motivación vehicularia la radical oposición de Qo a la práctica cultural;<sup>93</sup> o b) como el sacrificio ofrecido a la manera de los necios (cf. Targum<sup>94</sup>), en cuyo caso la motivación articularia una amonestación en conexión a los sacrificios, pero no necesariamente su rechazo; además, en Qo, habida cuenta de la ausencia de absolutos humanos, los T-S (*Tôb Sprüchen*) sólo intentan ofrecer indicaciones en relación al *equilibrio* que se está llamado a observar (Ogden).<sup>95</sup> En cualquier caso, con Loader, parece claro que “a passive and reserved attitude to the cult is preferable because cultic action is dangerous”,<sup>96</sup> ciertamente un medio inseguro para entrar en relación con Dios (Mazzinghi).<sup>97</sup>

#### 4.1.2 Estrofa 2: exhortación a la brevedad en la oración (5,1)

Admonición: v. 1a (α-β) [negativa]

אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר הוציא דבר לפני האלהים

Motivación: v. 1b

כי האלהים בשמים ואתה על הארץ

Admonición conclusiva: v. 1c [positiva]

על כן יהיו דבריך מעטים

A diferencia de la primera exhortación, ésta se expresa negativamente: אל + *yusivo*, y gira en torno a una nueva temática: las palabras emitidas delante de Dios. La línea admonitiva posee un “ritmo” interno en virtud del –así llamado por W. G. E. Watson–

<sup>89</sup> Según Tita, la “escucha” no se opondría, sin embargo, como mejor al “sacrificio”, porque éste “ist vielmehr das eigentliche Ziel des Tempelbesuchs” [cf. H. TITA, «Ist die Einheit Koh 4,17-5,6 eine Anspielung auf die Salomeerzählung? Aporien der religionskritischen Interpretation», *BN* 84 (1996) 92].

<sup>90</sup> Sobre los distintos *modos/caracteres* argumentativos que una motivación puede asumir, cf. P. J. NEL, *The Structure and Ethos*, 86-88.

<sup>91</sup> El *topos* sapiencial לִבֵּי חֲכָמִים se habría convertido en el ante-tipo del sabio sólo una vez sustantivado tardíamente en Qo (M. Sæbo, citado en A. SCHOORS, *The Preacher Sought*, II, 168).

<sup>92</sup> Cf. *supra*, apartado 3.2.1.

<sup>93</sup> Así, por ejemplo, M. ROSE, en *Rien de nouveau*, 343.

<sup>94</sup> El Meturgemán combina así la traducción literal con la del significado que él cree implícito en el texto: “et non sicut stulti qui offerunt oblationes in peccatis suis, et non conuertuntur ab operibus suis malis que tenent in manibus suis” [cf. L. DIEZ MERINO, *Targum de Qohelet* (Bibliotheca Hispana Biblica; Madrid 1987) XIII, 238].

<sup>95</sup> Cf. G. S. OGDEN, «The “Better”-Proverb», 505.

<sup>96</sup> Cf. J. A. LOADER, *Polar Structures*, 74.

<sup>97</sup> Cf. L. MAZZINGHI, *Ho cercato*, 248.

“internal parallelism” (IP)<sup>98</sup> sinonímico y en combinación con el *par-de-palabras* (פּיִרְיָ / פּיִרְיָ): la segunda mitad *la* (β) es una repetición en orden *quiástico* de la mitad inicial inmediatamente anterior (V O | O V).

α		אַל תַּבְהִל
β	עַל פִּיךָ	
β'	וּלְבָבְךָ	
α'		אַל יִנְהַר

La línea motivacional con כִּי cierra la estructura admonitiva con un argumento de carácter *razonable*.<sup>100</sup> Se trata de un IP antitético del tipo V Cc | V Cc, en combinación con el *par-de-palabras* antónimo עֲשֵׂה / אַרְגֵּן<sup>101</sup> y, por consecuencia, el par אֱלֹהִים / אִתָּה<sup>102</sup>; esto es, la afirmación de la radical separación Dios – hombre, y, por ende, de la imposibilidad de entrar en efectiva relación con lo divino.

La radicalización de la idea de la trascendencia divina desafía evidentemente las fundamentales de *cercanía* y *comensalidad* de la teología veterotestamentaria del sacrificio,<sup>103</sup> una práctica apenas observada por Qo en la exhortación precedente (4,17b-c) y cuya posición en relación a ella puede ser iluminada a partir de la presente línea motivante 5,1b.

La admonición así motivada desvaloriza, por tanto, la fuerza de la palabra a la que no sólo la realidad misma de las cosas que suceden en la tierra supera (cf. Qo 1,8), sino, y aún más, la realidad de lo divino-trascendente, cuya voluntad y acción es incapaz de asir y/o mutar (cf. Qo 7,13): el hombre no puede entablar un diálogo con Dios.<sup>104</sup> Lo mínimo

<sup>98</sup> O “half-line parallelism” con el que se denota el fenómeno del paralelismo al interior de un *colon* o verso simple. Cf. W. G. E. WATSON, «Internal Parallelism in Classical Hebrew Verse», *Bib* 66 (1985) 365; y precedentemente en «Internal Parallelism in Ugaritic Verse», *SEL* 1 (1984) 53.

<sup>99</sup> Se trata de un recurrente *word-pair* sapiencial [Linderberger lo incluye, por ejemplo, en su lista de palabras-pares arameas presentes en los proverbios/dichos de Ahqar. Cf. W. G. E. WATSON, *Traditional Techniques in Classical Hebrew Verse* (Sheffield 1994) 84]. La identidad עֲשֵׂה / אַרְגֵּן es evidente en Pr 15,7: וְעֵלְמָה בְּסוּלָהּ... // וְעֵלְמָה בְּסוּלָהּ... En éstos, como en Qo 5,1a, לֵב asume el significado de “pensamiento, reflexión” (cf. BDB, “לֵב”, 524) en que se gestan las palabras (de la boca), *continuidad* tal que Lc 6,45c expresa sentenciosamente: ἐκ γὰρ περισσεύματος καρδίας λαλεῖ τὸ στόμα αὐτοῦ.

<sup>100</sup> Cf. n. 90.

<sup>101</sup> El par cielo/tierra “semitico” hace parte indudablemente de los universales del pensamiento humano en general, como nos lo recuerda D. T. TSUMURA, en «A “Hyponymous” Word Pair: *’rs* and *thm(t)* in Hebrew and Ugaritic», *Bib* 69 (1988) 258.

<sup>102</sup> El par antinómico אֱלֹהִים / אָדָם (hombre) es deducible sólo a partir del paralelismo antitético עֲשֵׂה / אַרְגֵּן establecido, ya que, como comenta Berlin, “it is not word pairs that create parallelism. It is parallelism that activates words pairs” [cf. A. BERLIN, «Parallel Word Pairs: A Linguistic Explanation», *UF* 15 (1983) 16].

<sup>103</sup> Cf. J. L. DE LEÓN AZCÁRATE, *Levítico* (Bilbao 2006) 21: “(la teología del sacrificio) apunta fundamentalmente a la idea de que Yahvé es un Dios cercano, que desea estar presente en medio de su pueblo Israel, estableciendo con él vínculos de comensalidad”.

<sup>104</sup> Y con ello –acaso– la desvalorización de las “muchas palabras” de la Toráh en la medida en que estás pretenden una comprensibilidad del mundo y de lo divino que para Qo escapa a la capacidad del hombre: “Le Dieu de Qohelet étant un Dieu totalement incompréhensible, les événements de la vie ne peuvent plus être compris comme paroles d’un dialogue entre Dieu et l’homme” (cf. L. GORSSEN, «La cohérence de la conception de Dieu», 319).

sapiencial frente a una tal limitación sería, pues, callar<sup>105</sup>; y lo contrario, necedad. En efecto, el de alguna forma mínimo “lógico” exigido por *Qo* está reservado a la nueva línea admonitiva (positiva) de carácter resultativo/conclusivo 5,1c: *על בן יהו דבריך נועמים*, “Por eso, sean pocas tus palabras”, en la que *דבריך* está referida por *metonimia*<sup>106</sup> a las pronuncias delante de Dios.

*Motivación final/mashal*: v. 2a-b

כי בא החלום ברב ענין וקול כסיל ברב דברים

El *mashal* del v. 5,2a-b<sup>107</sup> que, en analogía con las muchas preocupaciones (*ענין*<sup>108</sup>), origen de los sueños, hace de las muchas palabras el origen de discursos necios<sup>109</sup>, asume doble función argumentativa: a) leído en relación a la amonestación conclusiva, adquiere valor motivacional de carácter *explicativo*<sup>110</sup>: el proverbio, en efecto, *predica* 5,1c aludiendo a la correlación “pocas palabras / voz del sabio” a través de la declaración directa del par opuesto “muchas palabras / voz del necio” (*קול כסיל ברב דברים*); y b) en virtud de su estilo proverbial y fuerza sentenciosa, el *mashal*, introducido por *כי* aseverativo –no subordinante<sup>111</sup>–, cierra solemnemente la exhortación al silencio/brevedad-en-la-oración de 5,1.

*Primera stanza* (4,17-5,1): ¡Escucha y calla!

Si bien los diferentes elementos formales y temáticos justifican la división estrófica de las dos primeras exhortaciones argumentadas, no es menos evidente la complementariedad que existe entre ambas y que permite agruparlas en una unidad de nivel superior o *stanza*<sup>112</sup>, por más de una razón:

<sup>105</sup> De lo cual el *Tractatus* es un buen ejemplo: “Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen” (cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 7), un silencio sin duda gnoseológico y ético.

<sup>106</sup> Esto es, la sustitución del *verbum proprium* por otro cuyo significado sugiere a aquel, con el que se encuentra en relación real (cf. H. LAUSBERG, *Handbook*, §565).

<sup>107</sup> Cf. *supra*, apartado 3.3.2.2.

<sup>108</sup> *ענין* tiene el sentido general de “genre de vie, la vie elle-même, la condition humaine” (Guillaumont) (citado en L. GORSSEN, «La cohérence de la conception de Dieu», 286s).

<sup>109</sup> El *mashal* introduce la relación “preocupación/sueños” al parecer fuera de contexto; però, como afirma Hieke, al menos por lo que respecta a la intencionalidad comparativa, esa permite establecer la comprensión del dicho centrada más bien en la relación “muchas palabras/voz del necio” [cf. T. HIEKE, «Wie hast du’s mit der Religion?» Sprechhandlungen und Wirkintentionen in Kohelet 4,17-5,6», *Qohelet in the Context of Wisdom* (ed. A. SCHOORS) (Leuven 1998) 323s].

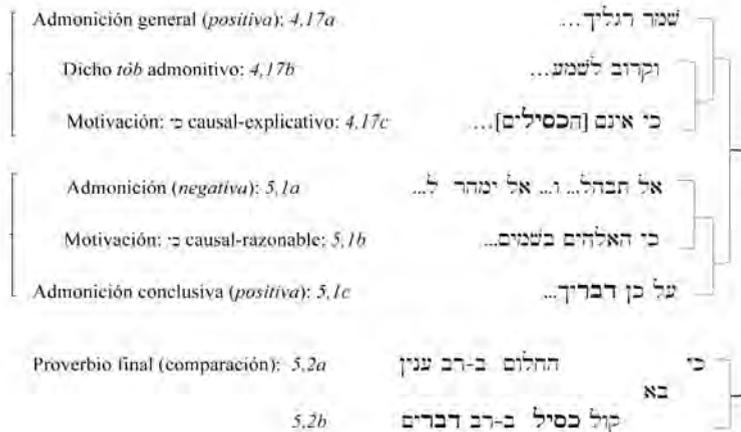
<sup>110</sup> Cf. n. 90.

<sup>111</sup> Según Zorell, a diferencia del *כי* causal para la introducción de proposiciones subordinadas, en cuyo caso significa “quia” (es. “porque”; en. “because”), el *כי* usado en proposiciones principales debe ser traducido como “nam, enim” (es. “porque; pues”; en. “for”) (cf. F. ZORELL, *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, “כי”, 353). Esta última traducción aplicada a 5,2a no parece excluir, sin embargo, su matiz aseverativo (cf. JOÜON – MURAOKA, §164b) si se atiende al perfil sentencioso y la colocación final del *mashal*.

<sup>112</sup> Sigo en esto la terminología adoptada por J. P. Fokkelman, en *Reading Biblical Poetry. An Introductory Guide* (London 2001) 118.

- la admonición positiva a la escucha/comprensión<sup>113</sup> halla adecuado complemento semántico en la admonición negativa contra el apresurado uso de la palabra/irreflexión (propia de los necios: 5,2b);
- tanto el culto como la verbosidad en la oración, en relación a los cuales *Qo* toma distancia, son ambos medios ineficaces –“fuera de lugar”, dice Hieke<sup>114</sup>– delante de un Dios “in-aplacable” porque “ab-soluto”. Así, la formulación de 5,1b ofrece la razón teológica-antropológica que está sin duda a la base de las exhortaciones a la escucha y a la brevedad en la oración/silencio; esto es, la afirmación de la alteza divina y de la limitación humana;
- el *meshal* del v. 5,2 no sólo cierra la precedente exhortación de 5,1, sino la entera unidad exhortativa 4,17-5,1, a la manera de una “pausa de reflexión” (Mazzinghi).<sup>115</sup> En efecto, el proverbio retoma *complexivamente* tanto la temática admonitiva de la palabra (דבר), central en 5,1a.c, como el *topos* motivacional contra los necios (כסיל), ya presente en 4,17b-c; además, si se atiende a Hieke, también la primera línea proverbial (5,2a), bajo el uso negativo del término ענין, podría estar cerrando alusivamente el tema de las ofrendas.<sup>116</sup>

La I stanza 4,17-5,1 (+ 5,2) sigue la siguiente estructura argumentativa:



<sup>113</sup> Posible matiz de ענין si se lo pone en referencia al sacrificio de los necios que *no saben* (no comprenden) lo que hacen (asi, por ejemplo, R. GORDIS, *Kohélet*, 237).

<sup>114</sup> Según Hieke, “Wenn aber Gott vom Menschen nicht erreicht oder gar berechnet werden kann, sind aufwendige religiöse Handlungen *unangebracht*” (cf. T. HIEKE, «“Wie hast du’s mit der Religion?”», 337).

<sup>115</sup> Cf. L. MAZZINGHI, *Ho cercato*, 244.

<sup>116</sup> Cf. T. HIEKE, «“Wie hast du’s mit der Religion?”», 335.

4.1.3 *Estrofa 3*: exhortación a no hacer votos que incumplirlos (5,3-4):

Admonición: v. 3a [negativa]

Motivación: v. 3b

Admonición: v. 3c [positiva]

Motivación: v. 4

אל תאחר לשלמו	}	כאשר תדר נדד לאלהים
כי אין חפץ בכסילים	}	
את אשר תדר שלם	}	

טוב אשר לא תדר משתדוד ולא תשלם

El v. 5,3a inicia una línea admonitiva paralela a la del v. 4,17a, si bien en orden invertido<sup>117</sup>: en ambas la partícula כאשר subordina una proposición temporal que posee una referencia a אלהים. Se trata de indicadores sintáctico-lexicales que, haciendo uso de un lenguaje recurrente, apuntan a una nueva situación exhortativa que se distingue del estilo proverbial del intervalo reflexivo inmediatamente anterior (5,2). La admonición negativa (אל + *yusivo*), ahora centrada en el cumplimiento de los votos hechos a Dios, está motivada a través de un כי causal (5,3b) de carácter *razonable*<sup>118</sup>, ya que presenta una constatación de “dominio público” en torno a los necios, en los que nadie se complace, ni Dios ni los hombres.<sup>119</sup> Cabe notar que, a diferencia de Dt 22,23-24, que en esta exhortación *Qo* sigue de cerca, la motivación versa sobre la falta en la que se incurre por necedad y no sobre el pecado cometido por transgresión (de la Ley).<sup>120</sup>

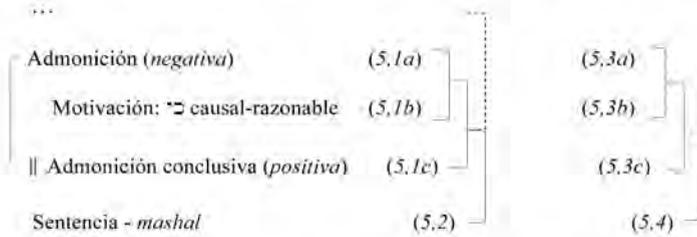
La línea admonitiva 5,3c, cuyo orden de palabras O-V, o *hipérbaton*<sup>121</sup>, pone acento en el imperativo שלם<sup>122</sup>, es la versión positiva de la negativa 5,3a (β). Este cambio de “signo” admonitivo semánticamente paralelo, recapitula *mutatis mutandis* el precedentemente efectuado en 5,1a-c, a saber: el paso de la admonición negativa en torno a la *verbosidad*: “...אל תבהל על פיך” > a la admonición positiva conclusiva (על כן) a las *pocas palabras*: “יהיו דבריך מעשים”, puesta a continuación de la correspondiente motivación con כי (5,1b). Ahora bien, la secuencia:

<sup>117</sup> Cf. *supra*, apartado 3.2.2.<sup>118</sup> Cf. n. 90.<sup>119</sup> Cf. E. H. PLUMPTRE, *Ecclesiastes; or The Preacher, with notes and introduction* (London 1898) 147. El uso impersonal de חפץ בכסילים, en principio evidentemente referido a Dios (cf. 5,3a) –“he [God] hath no pleasure in fools”–, permite sin duda ser aplicado a las relaciones humanas.<sup>120</sup> Otra diferencia remarcable es la re-lectura admonitiva que *Qo* hace del paralelo intertextual de carácter más bien legal: v. g. el cambio ל prohibitivo > אל exhortativo. Al respecto, cf. A. SCHOORS, *The Preacher Sought*, II, 104s; y L. MAZZINGHI, *Ho cercato*, 255s, que puntualmente concluye: “il Qohelet utilizza temi e testi della tradizione biblica, citandoli anche alla lettera, come in questo caso, ma sempre in una prospettiva quantomeno originale, se non molto spesso critica” (p. 257).<sup>121</sup> Incluido entre los *tropos* “decorativos”, Quintiliano lo define como “el trastorno de las palabras: el cual frecuentemente requiere la naturaleza y hermosura de la composición” (cf. M. F. QUINTILIANO, *Instituciones Oratorias*, VIII.6.62). El *hipérbaton* es, pues, un cambio voluntario del orden normal de palabras en una pieza de la lengua cuidada.<sup>122</sup> Cf. *supra*, apartado 3.3.1.

{ admonición *negativa* – motivación (׃) – admonición *positiva* (conclusiva) }

así constituida, advertida la existencia del paralelismo semántico entre las admoniciones de signo contrario, es del mismo modo reproducida por la exhortación 5,3a-c. A la luz de un tal paralelismo sintáctico (5,1 | 5,3) es posible deducir, pues, el rol *conclusivo* de 5,3c aun en ausencia de un conector lógico que lo introduzca (v. g. על בן). De esta suerte, la predicación de la unidad estrófica de 5,3 no sólo es justificable desde el punto de vista lexical (תדרר, שלם) sino también desde el estructural-argumentativo.

Por lo que toca a 5,4 –contrariamente al rol *introdutorio* que Ogden le otorga en relación al resto de la sección<sup>123</sup>, éste *prosigue* el par temático תדרר / שלם de 5,3a-c a través de un dicho *tôb* que, a manera de sumario final del autor<sup>124</sup>, cierra “*mashálicamente*”<sup>125</sup> la exhortación. Se trata de un esquema argumentativo-retórico ya desarrollado en relación a la estrofa en torno a la palabra (5,1), si bien la comparación proverbial final de 5,2 –como queda dicho– cierra no sólo la estrofa sino la entera *stanza* 4,17-5,1:



A la unidad léxico-argumental de la estrofa 5,3-4 se suma otro elemento de cohesión interna: la *derivatio epifórica*<sup>126</sup> elaborada sobre el verbo שלם; esto es, la repetición de los morfemas derivativos: וְשָׁלַמְתִּי... (v. 3a (β)) / וְשָׁלַמְתִּי... (v. 3c) / וְשָׁלַמְתִּי... (v. 4 β), en última posición de cada verso. A este fin rimático-fonológico parecen haberse ordenado deliberadamente tanto la inversión del orden de proposiciones כֹּאֲשֶׁר – V (a diferencia de V – כֹּאֲשֶׁר del versículo paralelo 4,17a) como el *hipébaton* O-V de 5,3c. A este mismo respecto, no es menos llamativo el hecho de que la invitación de signo *negativo* del

<sup>123</sup> Cf. G. S. OGDEN, «The “Better”-Proverb», 500. De hecho, como él mismo afirma más adelante (p. 504), una de las funciones –si bien no la única– de un T-S, en tanto recurso introductorio (“as introductory device”), es la de marcar un cambio o transición discursiva. Pero éste no es el caso en 5,4.

<sup>124</sup> El caso no es raro. En efecto, como el mismo Ogden observa, *Qo* privilegia el uso de los T-S en posición conclusiva (cf. 4,3,6: 6,3,9; 9,4,16) (cf. «The “Better”-Proverb», 497).

<sup>125</sup> Conforme a Nel, “the so called *tob*-proverbs are not a separate genre, but only a form-variation of the wisdom saying (Aussage)”; esto es, la realización de una de las posibilidades de la sentencia (“*Weisheitsspruch*”) (cf. P. J. NEL, *The Structure and Ethos*, 16s); y según W. Baumgartner, un tipo de *mashal* comparativo (citado en G. E. BRYCE, «“Better”-Proverbs: An Historical and Structural Study», 343).

<sup>126</sup> Esto es, “the inflection-altering repetition of a word, and the etymologizing repetition of the stem” (cf. H. LAUSBERG, *Handbook*, §648). Lausberg ilustra el caso epifórico (§631) citando al *Cid* 2.1.378: “*Tout l’État périra, s’il faut que je périsse*”.

elemento-A del dicho *tôb* –único en el libro<sup>127</sup>– coadyuve a la formulación del elemento-B, el entero sintagma verbal coordinado “hagas voto y no cumplas”, con  $\text{הַשְׁלֵם}$  epifórico.

La afirmación de que *Qo* hace uso personal del dicho *tôb* como *medium* de su propio discurso (Ogden)<sup>128</sup>, se aplica sin duda a 5,4. En éste nuevamente, como en 5,3b, la motivación *legalístico-moral* del texto paralelo de *Dt* 23,22 contrasta con la que el dicho propone; asumida la admonición al cumplimiento de los votos (5,3a (β)), *Qo* no presenta ahora como mejor “no hacer votos” que estar en pecado –en línea deuteronomística–, sino simplemente que “hacerlos y no cumplirlos”, propio de los necios; una motivación, por tanto, *ético-sapiential*<sup>129</sup> más de carácter filosófico que teológico.

#### 4.1.4 Estrofa 4: exhortación a la honestidad ante Dios (5,5-6a):

Admonición: v. 5a-b [negativa]

אל תתן את פיך לחשיא את בשרך  
 ואל תאמר לפני המלאך כי שגגה היא

Motivación: v. 5c

למה יצפה האלהים על קולך ותבל את טעשה ירך

Si 5,5-6a deba o no ser leído como continuación de la estrofa precedente en torno a los votos, es una cuestión a responderse no sólo a partir del paralelo (externo) de *Dt* 23,22-24, como sugieren Schoors,<sup>130</sup> sino sobre todo a partir de la *partitio* retórica de la sección<sup>131</sup>; esto es, los criterios de organización interna con que el autor dispone estratégicamente el material a mano. Así, si bien la terminología de  $\text{הַשְׁלֵם}$  y de  $\text{פִּיךְ}$  son comunes a *Dt* y al v. 5,5<sup>132</sup> –sin mencionar el término relacionado de  $\text{קוֹלְךָ}$ –, éstos aparecen en *Qo* al interior de una nueva línea admonitiva (5,5a) marcada por  $\text{אל}$  + *yusivo* (cf. 5,1a), conforme al estilo exhortativo de la sección ajeno a *Dt*. Además, de su *colocación* al inicio de la nueva exhortación y según una *calidad* morfo-sintáctica recurrente,<sup>133</sup> se deduce su *función* estructurante y, con ello, el criterio de división estrófica que sigue:

<sup>127</sup> 5,4 representa una breve alteración de signo de la formulación básica “mejor (es) A que B”, en que A –un sustantivo o una acción verbal– es el elemento deseado presentado afirmativamente. En 5,4 *Qo* propone en su lugar: “mejor que *no* A que B”; esto es, la *negación* del primer término, lo cual, como afirma D’Alario, “esprime il più delle volte la reazione a un’affermazione reale o virtuale di altri” [cf. V. D’ALARIO, *Il libro di Qohelet: struttura letteraria e retorica* (Bologna 1993) 187].

<sup>128</sup> Cf. G. S. OGDEN, «The “Better”-Proverb», 504.

<sup>129</sup> En el sentido descrito por M. Foucault como “arts de l’existence” o “búsqueda de la edificación de sí” más que de conformación a un código de valores y reglas propuestas a través de preceptos diversos [cf. M. FOUCAULT, *L’usage des plaisirs. Histoire de la sexualité*, Tomo 2 (Paris 1984) 16-17.32]. En esta línea sapiencial Schwienhorst-Schönberger inscribe sugerentemente tanto *Qo* 5,4 como la afirmación de *Mt* 5,37 en el contexto de los juramentos hechos a Dios: ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναὶ, οὐ οὐ [cf. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, 315].

<sup>130</sup> Cf. A. SCHOORS, *The Preacher Sought*, II, 106.

<sup>131</sup> Según Plebe – Emanuele, “una retorica di ordinamento repertoriale”. Cf. A. PLEBE – P. EMANUELE, *Manuale di retorica* (Roma 1988) 71.

<sup>132</sup> La observación pertenece a G. OGDEN, en *Qoheleth* (JSOT; Sheffield 1987) 79.

<sup>133</sup> Sobre la colocación y calidad como factores del análisis funcional y retórico de la *repetición*, cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Manual de poética hebrea* (Madrid 1987) 98s.

5,5a

אל תתן את פיך להשיא...

5,1a

אל תבהל על פיך... להוציא...

Ambos versículos introducen una temática en torno a la palabra dirigida ante Dios<sup>134</sup> que se distingue lexicalmente de la de las respectivas estrofas precedentes; y lo hacen a través de formulaciones sintácticamente paralelas: [אל + *yusivo*] + פִּיךְ + *infinitivo constructo* con לִי. Por lo demás, el paralelismo estrófico 5,1 | 5,5 queda afirmado por la común referencia motivacional a Dios (האלהים) y la evidente relación terminológica (הלים, חלום, דברים) de las *mashales* finales que los demarcan.

Por su parte, 5,5b (...ואלִי האמר<sup>135</sup>) *explicita* lo que significa el “no caer en pecado a causa de la boca”,<sup>136</sup> a saber: no excusarse ante *el mensajero*<sup>137</sup> diciendo: “¡fue una equivocación!”.<sup>138</sup> El pecado de inadvertencia (שגגה) pudo ciertamente ser aducido como *subterfugio atenuante* de las faltas contra la Ley<sup>139</sup> (cf. *Pr* 20,25), de ningún modo limitado a los pecados de juramento (cf. *Lv* 4; 5,2-3.15.17; *Nm* 15,22). De ahí el carácter más bien *inclusivo* de la admonición a no pretender revestir de equivocación faltas conscientes (“hecha la ley, hecha la trampa”), también en el campo de los votos. Por otro lado, el hecho de tenerlas que confesar prescriptivamente ante un agente humano (el cual, conocido el

<sup>134</sup> Ya en 5,1a פִּיךְ está puesto en relación a la emisión de palabra ante Dios (לפני האלהים). En 5,5a, la alusión metonímica de פִּיךְ está ulteriormente clarificada por 5,5a (ב): “...להשיא את בשרך”, “para hacer pecar a tu cuerpo” = “te haga caer en pecado” [cf. J. VILCHEZ LÍNDEZ, en *Eclesiastés o Qohelet* (Estella 1994) 277]; esto es, “ante Dios”, sólo de frente a quien se es o no pecador. El Targum de Qohelet *explicita* éste significado figurativo de פִּיךְ: “la parole de ta bouche” [cf. F. MANN, «Le Targum de Qohelet – Manuscrit Urbinati I. Traduction et commentaire», *LA* 42 (1992) 159].

<sup>135</sup> Rofé identifica la instrucción con אל האמר como subtipo de la exhortación negativa, y con ello perfila una sugerente lectura de 5,5b: “non dire: «davanti a me (c'è) l'angelo»” (cf. A. ROFÉ, «La formula sapienziale “non dire...” e l'angelo di Qo 5,5», *Il libro del Qohelet*, Traduzione, Redazione, Teologia (ed. BELLIA – PASSARO) (Milano 2001) 222). La propuesta halla dificultad, sin embargo, en la falta de testimonio textual que pruebe la posible re-vocalización de לִפְנֵי (*lipné* > *l'panay*). Por lo demás, leída al interior de la exhortación 5,1a-c, tampoco parece evidente que la afirmación de la existencia angélica se constituya de sí en un propio y verdadero pecado (según anticipa 5,5a) capaz de suscitar el enojo divino (cf. 5,5c). Según Rofé, en efecto, “l'opposizione alla credenza negli angeli non era più legata probabilmente alla polemica antidolatratica” (p. 223).

<sup>136</sup> Sobre el estilo *figurativo* de la línea admonitiva 5,5a, cf. R. B. SALTERS, «Notes on the History», 95s.

<sup>137</sup> Cf. *supra*, II (Observaciones crítico-textuales), n° 5. La traducción de מַלְאָךְ como agente humano, un sacerdote con el título de “el mensajero”, está basado fundamentalmente en *Lv* 4 y *Ml* 2,7. Su traducción como “el ángel”, como muestra Salters, no tiene evidencia sino hasta la aparición de la Vulgata (cf. R. B. SALTERS, «Notes on the History», 99). *Lv* 4 describe el rol cultural del sacerdote para la expiación de los pecados de inadvertencia (הַשְׂגָה בְּשִׁגְגָה); y su calificación como el “mensajero” la ofrece *Ml* 2,7: מַלְאָךְ ה' (el sacerdote)... (בהק)... מַלְאָךְ ה' (el mensajero del Señor de los ejércitos). Si bien, como observa Schoors, el uso de מַלְאָךְ de *Ml* es una calificación y no un título (en *The Preacher Sought*, II, 105, n. 571), como en el caso de 5,5b, el cambio no es por ello menos atendible: el uso del artículo (הַ) sin más –sin antecedente– sugiere que a la hora de *Qo* “el mensajero” es ya un título inequívoco (así F. Delitzsch, citado R. B. SALTERS, «Notes on the History», 100). A ello parece ajustarse, a la sazón, la ilustrativa inscripción del período persiano (s. V a. C.) que lee: “The incense (altar) of *Iyyōš* son of Mahlī, the messeng[er]” (F. M. Cross) (citado en C. L. SEOW, *Ecclesiastes*, 196).

<sup>138</sup> Tras el verbo *dicendi* האמר, la partícula כִּי al inicio de la citación directa כִּי שִׁגְגָה הוּא tiene fuerza aseverativa, conforme a su función originalmente deictica (cf. GESENIUS, §157b; también A. SCHOORS, «The Particle כִּי», 256-259): “¡[ciertamente] fue una equivocación!”.

<sup>139</sup> Con Seow: “For these people, confession of inadvertent error appears to be a convenient way out of the trouble that they bring upon themselves” (cf. C. L. SEOW, *Ecclesiastes*, 201).

pecado, ofreciere sacrificios de expiación: *Lv 4,3.14.23.28; 5,5ss; 27,8; Nm 15,24ss*), va en apoyo, en mi opinión, de la originalidad de לִפְנֵי הַמִּלֶּאךְ<sup>140</sup>, no sólo porque éste remite a tal prescripción, sino porque ante Dios (לִפְנֵי הָאֱלֹהִים) efectivamente no es posible excusarse. Ésta es, en última instancia, una *pretensión* contra la que *Qo* esgrime su advertencia, so pena de incurrir en un pecado mayor que motive la ira y la destrucción divinas (cf. 5,5c).

La motivación con que se cierra formalmente la admonición es de carácter *disuasivo*<sup>140</sup>: introducida por לִמְנָה<sup>141</sup>, expone las consecuencias de un comportamiento religioso tortuoso. Como 5,1b, y a diferencia de 4,17c y 5,3b, la motivación versa sobre הָאֱלֹהִים. Si bien en 5,1b se afirma la radical separación de Dios, en 5,5c se matiza complementariamente que ésta no implica su indiferencia: Dios actúa en la historia humana, aunque si el *modus operandi* divino no sea manifiesto al hombre. Dios es impenetrable lo mismo que potente.<sup>142</sup> Así, las motivaciones 5,1b y 5,5c, en particular, en tanto espacios que el autor reserva a su argumentación,<sup>143</sup> no sólo guardan relación de orden lexical sino sobre todo de pensamiento. Es posible delinear así un cierto paralelismo –llamémosle– de continuidad teológica entre los versículos:

5,5c	5,1b
לִמְנָה יִקְצֹף הָאֱלֹהִים... וְחָבַל אֶת מַעֲשֵׂה יָדָיו	כִּי הָאֱלֹהִים בְּשִׂמּוּם וְאָתָּה עַל הָאָרֶץ

A la afirmación de la impenetrabilidad divina sigue la de su potencia, y, por tanto, un versículo no necesariamente ligado al pecado contra el que amonesta 5,5a-b.<sup>144</sup> Y יָדָיו מַעֲשֵׂה, a su turno, no hace sino referencia a toda la vida que el hombre desarrolla en la tierra (עַל הָאָרֶץ), conforme a la expresión “todas las obras que se hacen bajo el sol” (2,17; 8,9.17; 9,6).

A este punto, a juzgar por la admonición inicial a *no* pecar, seguida de una motivación tal, fuertemente disuasiva, parece natural esperar una conclusión exhortativa (semejante a la de 5,1c) que verse, a la sazón, sobre el temor de Dios. Pero éste no es el caso. El autor hace seguir, en su lugar, una sentencia cuyos términos recurrentes –los sueños y las muchas palabras– remite a la comparativa del v. 5,2:

Motivación final/mashal: v. 6a

כִּי בָרֵם חַלְמוֹת וְהַבְּלִים וְדַבְרֵים תִּרְבֶּה

Epifonema final: v. 6b [positivo]

כִּי אֵת הָאֱלֹהִים יִרָא

<sup>140</sup> Instructivamente, como nota Nel, en el tipo admonitivo acción-consecuencia (“Tun-Ergehen”), “by experience and observation of the wicked, the distinction between the righteous and the wicked becomes plain to the wise” (cf. P. J. NEL, *The Structure and Ethos*, 87).

<sup>141</sup> Cf. n. 25.

<sup>142</sup> A este respecto, cf. V. D’ALARIO, «Struttura e Teologia del Libro del Qohelet», *Il libro del Qohelet. Tradizione, Redazione, Teologia* (ed. BELLIA – PASSARO) (Milano 2001) 264-66.

<sup>143</sup> Como afirma Nel, “the motivation stresses the intention of the admonition” (cf. P. J. NEL, *The Structure and Ethos*, 73); es el punto en que el autor hace suyo el género.

<sup>144</sup> Así también Schoors, contra la idea de la influencia humana de la acción divina. Cf. A. SCHÓORS, *The Preacher Sought*, II, 106.

Como 5,2, el v. 6a está introducido por un כִּי aseverativo final,<sup>145</sup> y sigue la estructura ... כִּי-בִּרְבִּי [בִּא],<sup>146</sup> haciendo depender de los sueños (הַלְמוּמָה) tanto la verbosidad como la absurdez.

En virtud del paralelismo existente entre 5,2 y 5,6a, es factible delinear el *per curso* de pensamiento que en ellos queda articulado: no sólo las preocupaciones son origen de los sueños (5,2a), sino que éstos a su vez dan lugar a una tal verbosidad-absurdez (5,6a) que inevitablemente deriva en necedad (5,2b): קוֹל בְּסִיל > דְּבָרִים הַרְבָּה - הַבְּלִים > הַחֲלוּם > עֲנִין; pero no sólo en discursos sino en acciones de necios (cf. 4,17b-c), infructuosos intentos por asir la existencia y a Dios.

La colocación final de la “esperada” exhortación al temor divino es sin duda retórica: la anticipación del *mashal* 5,6a, en tanto pausa reflexiva, no sólo crea tensión respecto a ella,<sup>147</sup> sino que la posposición de ésta permite su función *epifonémica*<sup>148</sup>; además de cerrar sumariamente la cuarta estrofa, cierra también el conjunto de la segunda stanza y de la entera sección exhortativa. Introducida por כִּי adversativo<sup>149</sup>, vehicula una *réplica*, por tanto, de carácter general a todas las instancias precedentes; y el orden de palabras O-V acentúa por *hiperbatón* el imperativo final, וְדַא: “Más bien ¡*teme* a Dios!”.

*Segunda stanza (5,3-6a): ¡Sé íntegro!*

Si, por los elementos arriba aducidos, la exhortación 5,5a-c debe ser leída no como continuación de la precedente, ello no significa que no pueda ser vista en *continuidad* con aquélla. Por un lado, como sucede en otros lugares (cf. *Lv* 5,1.4; *Nm* 30,3.7; *Dt* 23,24), la terminología de juramento (שָׁבַע, אֱלֹהִים, נָדָר) suele estar puesta en correlación lógico-semántica al de la palabra (שָׁפָה, קִילֵךְ, שִׁיךְ); por otro, la admonición a no excusarse por הַשִּׁנָּה es, según se dijo, *inclusivo*: los pecados de inadvertencia tienen por materia los יְהוּמָה, “los mandamientos de Yahweh” (*Lv* 4,2; *Nm* 15,22ss), comprendida igualmente la de los juramentos (cf. *Lv* 5,1.4).

Además, desde el punto de vista exhortativo, ambas estrofas previenen, cada una por su parte, de la *pretenciosidad* humana delante de Dios, ora en la emisión irreflexiva de votos (5,3-4), ora en la elusión solapada de faltas conscientes (5,5). En ambos casos, las exhortaciones desafían, pues, la permisividad irresponsable y temeraria del hombre de cara a la divinidad; y amonestan, en consecuencia, que ante un Dios ab-soluto (cf. 5,1b) y más fuerte (cf. 5,5c; 6,10) no se puede sino ser íntegro.

Suplementariamente, en paralelo a la primera *stanza*, varios indicadores permiten la delimitación formal-estructural de la segunda:

<sup>145</sup> Cf. n. 111.

<sup>146</sup> Cf. *supra*, apartado 3.3.2.3.

<sup>147</sup> Con I. J. Spangenberg (en «A century of wrestling with Qoheleth», *Qoheleth in the Context of Wisdom* (ed. A. SCHOORS) (Leuven 1998) 89).

<sup>148</sup> Cf. H. LAUSBERG, *Handbook*, §274.

<sup>149</sup> Con Fox (cf. *Qoheleth and His Contradictions*, 212); cf. GESENIUS, §133a.

- a) la subordinación con כאשר en la línea de apertura (cf. 4,17a);  
 b) la proposición motivacional nominal con [כי] אין..., en torno a los necios (הכסילים), en 5,3b (cf. 4,17c);  
 c) las características léxico-temáticas de 5,1 (cf. 5,5):
- la calidad morfo-sintáctica de las línea admonitiva (5,1a | 5,5a);
  - la temática centrada en la palabra (פִּיךְ);
  - motivación de carácter teológico (האלהים);

Y la pausa reflexiva final, 5,6a, sobre la absurdez y el mucho hablar, reutiliza recursos lexical (חלמות, דברים) y sintáctico [בא] ברב... recurrentes (cf. 5,2). La II stanza 5,3-6a (+ 6b) sigue la siguiente estructura argumentativa:



## V. COMPOSICIÓN EN CONSTRUCCIÓN PARALELA

Esta construcción de tipo externo responde al modelo ABC | A'B'C'. Los elementos que descubren el ya varias veces mencionado paralelismo 4,17-5,2 | 5,3-5,6a, pueden ser reagrupados complejivamente como sigue:

## I stanza: ¡Escucha y calla!

*Estrofa 1: Escucha (4,17)*

שְׁמַר רְגֻלְךָ /  
כַּאֲשֶׁר תִּלְךְ אֶל בֵּית הָאֱלֹהִים  
וְקָרוֹב לִשְׁמַע מִתַּח הַכְּסִילִים זָבַח  
כִּי אֵינִם יוֹדְעִים לַעֲשׂוֹת דָּעַ

*Estrofa 2: Brevedad en la oración (5,1)*

אֵל תִּבְהַל עַל פִּיךָ  
וּלְבָבְךָ אֵל יִמְהַר  
לְהוֹצִיא דָבָר  
לִפְנֵי הָאֱלֹהִים  
כִּי הָאֱלֹהִים בְּשֵׁמִים  
יֵאָתֵר עַל הָאָרֶץ  
עַל כֵּן יִחַזַּק דְּבָרְךָ מֵעַתָּה

*Pausa proverbial 5,2*

כִּי בֹא  
הַחֲלוֹם בְּרַב עֵינָן  
וְקוֹל כְּסִיל בְּרַב דְּבָרִים

## II stanza: ¡Sé integro!

*Estrofa 3: No hacer votos que incumplirlos (5,3-4)*

אֵל תִּאָּתֵר לְשַׁלְמוֹ /  
כַּאֲשֶׁר תִּדְרַךְ גֵּדֵר לְאֱלֹהִים  
כִּי אֵינִן הַפִּיץ בְּכַסְיִלִּים  
[עַל כֵּן] אֵת אֲשֶׁר תִּדְרַךְ שְׁלֹם  
[כִּי] טוֹב אֲשֶׁר לֹא תִדְרַךְ מִשְׁתַּדְּדִיר וְלֹא תִשְׁלֹם

*Estrofa 4: Honestidad ante Dios (5,5)*

אֵל תִּתֵּן אֵת פִּיךָ  
לְחַטֵּיא אֵת בְּשִׁרְךָ  
וְאֵל תֹּאמֶר  
לִפְנֵי הַמֶּלֶאךְ כִּי שִׁנְנָה הוּא  
לְמָה יִקְנֹף הָאֱלֹהִים עַל קוֹלְךָ  
וְחָבַל אֵת מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ

*Pausa proverbial 5,6a*

כִּי [בֹּא]  
בְּרַב חֲלָמוֹת  
וְחֲבִלִים וּדְבָרִים הִרְבֵּה

*Epítonema final 5.6b*

כִּי אֵת הָאֱלֹהִים יִרָא

El v. 5,6b se constituye así, en tanto sumario, en elemento integrador de la sección: hace de ésta una exhortación al temor divino que se explicita en cada una de sus partes. De esta suerte, es posible *re-escribir* la sección en sentido argumentativamente inverso y perfilar las varias actualizaciones que asume el imperativo יִרָא את האלהים al interior de la sección:

## Temer a Dios:

- |   |  |
|---|--|
| Primera reflexión (5,2): Necesidad de las muchas palabras           |  |
| 1. Los necios –que sacrifican– no saben que hacen mal               | → Mejor escuchar que sacrificar                |
| 2. Dios está en el cielo y tú en la tierra                          | → Pocas palabras                               |
| Segunda reflexión (5,6b): Absurdez y muchas palabras                |  |
| 3. No hacer votos que incumplirlos: nadie se complace en los necios | → Cumple tus votos                             |
| 4. Dios es potente  | → No pecar con la palabra: no excusar la falta |

## VI. A MANERA DE CONCLUSIÓN

Muchos son los elementos tratados a lo largo del análisis que permiten afirmar la cuidadosa composición de 4,17-5,6, tanto a nivel estilístico-retórico como estructural. Me parece oportuno delinear ahora la conexión semántica intra-textual existente entre las partes admonitivas y proverbiales de la sección que da lugar al todo unitario, y que, ulteriormente, permite abordar –concebido el libro de *Qo* como ejemplo de pensamiento tópico– la pregunta propuesta por Loretz sobre cómo la afirmación central הכל הכל está ahora iluminada y corroborada por la presente sección exhortativa.<sup>150</sup>

A excepción de los pocos casos en que, por ejemplo, *Pr* lo hace,<sup>151</sup> *Qo* combina los sub-géneros sapienciales admonitivo y proverbial según un claro orden de secuencia, y, desde el punto de vista del contenido, de modo correlacionado:

- por un lado, el centro temático ‘necesidad y absurdez de las muchas palabras’ que los proverbios leídos en continuidad vehículan, es, en efecto, coherente con la orientación sustancial de las líneas admonitivas en torno al ‘uso de la palabra delante de Dios’ (רַב־דָּבָר לִפְנֵי הָאֱלֹהִים), a saber: la apelación a la escucha (4,17), contracara complementaria del silencio/brevedad de palabra (5,1); el cumplimiento de los votos que se pronuncian (5,3-4), y el no hacer de la palabra motivo de pecado (5,5). Así, con Loader, desde el punto de vista temático, es fundamental a la sección la dialéctica silencio/palabra.<sup>152</sup>
- por otro lado, no es menos discernible la doble continuidad argumentativa que existe entre el *ethos* motivacional de los proverbios y el de las líneas motivacionales estróficas: de una parte, las muchas palabras (5,2b), las malas acciones (4,17c) y los votos incumplidos (5,3b) quedan todos vinculados a la *necedad* (כְּסִיּוּת); de otra, con la evaluación negativa de los *sueños* como

<sup>150</sup> Cf. O. LORETZ, *Qohelet und der Alte Orient* (Breisgau 1964) 212.

<sup>151</sup> Cf. *Pr* 28,17 y *Pr* 17,14: proverbio + exhortación.

<sup>152</sup> Cf. J. A. LOADER, *Polar Structures*, 73-76.

procedentes de las muchas preocupaciones (5,2a), *Qo* articula anticipadamente una idea bastante moderna sobre su origen compensatorio,<sup>153</sup> y así se opone a la idea entonces difundida de la comunicación divina a través de ellos,<sup>154</sup> lo cual coincide con la radicalización de la teología del *Deus absconditus* (5,1b: ...בשמים, האלהים, “Dios está en el cielo...”) y su imprevisto / libre actuar en la historia (5,5c). Ello hace sin duda vanas (הבל) las muchas palabras que los “sueños inspiren” (5,6a) de frente a un Dios inalcanzable porque lejano y ab-soluto.

La “verdad qoheletiana” presente en 4,17-5,6 gira, pues, alrededor de dos centros gravitatorios: la banalidad-absurdez de las palabras y la radical lontananza divina. Como cada cosa bajo el sol, aquéllas son הבלים, también y sobre todo de cara a un Dios distante.

*Qo* retoma así dos temas que parecen afligirlo permanentemente: el de la incapacidad humana delante de aquel que es más fuerte y, en consecuencia, el del sin sentido de las palabras (cf. 6,10-11). Cabe sin duda preguntar: מזה שום (לאדם); מזה יתר לאדם; מזה שום (לאדם). Con 5,6b –y la entera sección exhortativa–, *Qo* ofrece, abierto al misterio, una respuesta cargada de una desinteresada piedad religiosa: el ‘את האלהים ירא’ apela al silencio honesto de quien sabe que Dios es Dios...

Wilson Z. Vasquez V.  
Roma, enero de 2013

<sup>153</sup> Según Jung, “los sueños se comportan de manera compensatoria en relación con la respectiva situación consciente (...) Un contenido compensatorio es especialmente intenso cuando tiene una importancia vital para la orientación consciente” (cf. C. G. JUNG, *La dinámica de lo inconsciente* (Madrid 2004) 251-52, §487).

<sup>154</sup> Al respecto, cf. L. MAZZINGHI, *Ho cercato*, 252-54.

## BIBLIOGRAFÍA

- FOX, M. V., *Qohelet and His Contradictions* (Sheffield 1989).
- GORDIS, R. *Kohelet – The Man and His World* (New York 1951).
- ISAKSSON, B., *Studies in the Language of Qoheleth* (SSU 10; Uppsala 1987).
- JASTROW, M., *A Gentle Cynic* (Philadelphia 1919).
- LAUHA, A., *Kohelet* (BKAT; Neukirchen 1978) XIX.
- LOADER, J. A., *Polar Structures in the Book of Qohelet*, ZAW 152 (Berlin 1979).
- LOHFINK, N., *Qohelet* (Brescia 1997).
- LORETZ, O., *Qohelet und der Alte Orient* (Breisgau 1964).
- MAZZINGHI, L., *Ho cercato e ho esplorato*. Studi su Qohelet (Bologna 2001).
- MCNEILE, A., *An Introduction to Ecclesiastes* (Cambridge 1904).
- NEL, P. J., *The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs* (New York 1982).
- PLUMPTRE, E. H., *Ecclesiastes; or The Preacher, with notes and introduction* (London 1898).
- POGGI, F., *Corso Avanzato di Greco neotestamentario* (Milano 2009).
- ROSE, M., *Rien de nouveau: Nouvelles approches du livre de Qohéleth* (OBO 168; Göttingen 1999).
- SCHOORS, A., *The preacher sought to find pleasing words. A Study of the Language of Qoheleth. Part I*, OLA 41 (1992).
- , *The preacher sought to find pleasing words. A Study of the Language of Qoheleth. Part II*, OLA 143 (2004).
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L., *Kohelet. Übersetzt und ausgelegt* (HthKAT; Freiburg 2004).
- SEOW, C. L., *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 18; New York 1997) III.
- WATSON, W. G. E., *Classical Hebrew Poetry: A Guide to Its Techniques* (JSOT.S 26; Sheffield: 1986).
- WHITLEY, C. F., *Koheleth: his language and thought* (BZAW 148; Berlin 1979).

## ARTÍCULOS

- CASTELLINO, G. R., «Qohelet and his Wisdom», *CBQ* 30 (1968) 15-28.
- DAHOOD M. J., «Canaanite-Phoenecian Influence in Qoheleth», *Bib* 33 (1952) 35-43.
- HIEKE, T., «“Wie hast du’s mit der Religion?” Sprechhandlungen und Wirkintentionen in Kohelet 4,17-5,6», *Qohelet in the Context of Wisdom* (ed. A. SCHOORS) (Leuven 1998) 319-338.
- MUILENBURG, J., «Form Criticism and Beyond», *Beyond Form Criticism. Essays in Old Testament Literary Criticism* (ed. P. R. HOUSE) (SBTS 2; Winoka Lake, IN 1992) 49-69.
- OGDEN, G. S., «The “Better”-Proverb (Töb-Spruch), Rhetorical Criticism, and Qoheleth», *JBL* 96/4 (1997) 489-505.
- SALTERS, R. B., «Notes on the History of the Interpretation of Koh 5 5», *ZAW* 90 (1978) 95-101.
- SCHOORS, A., «The Particle ׀», *OTS* 21 (1981) 240-276.
- SPANGENBERG, I. J. J., «A century of wrestling with Qohelet», *Qohelet in the Context of Wisdom* (ed. A. SCHOORS) (Leuven 1998) 61-91.
- WATSON, W. G. E., «Internal Paralelism in Ugaritic Verse», *SEL* 1 (1984) 53-67.
- , «Internal Paralelism in Classical Hebrew Verse», *Bib* 66 (1985) 365-384.

## GRAMÁTICAS - DICCIONARIOS - MANUALES

- ALONSO SCHÖKEL, L., *Diccionario Bíblico Hebreo-Español* (Madrid 2008).
- BROWN, F. – DRIVER S. R. – BRIGGS, C. A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Boston – New York 1907).
- GESENIUS, W. – KAUTZCH, E., *Gesenius' Hebrew Grammar* (Oxford <sup>2</sup>1910).
- JOÜON P. – MURAOKA T., *Gramática del Hebreo Bíblico* (Estella 2007).
- LAUSBERG, H., *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation For Literary Study* (Leiden – Boston – Cologne 1998).
- SMYTH, H. W., *Greek Grammar for Colleges* (New York 1920).
- THAYER, J. H., *Greek-English Lexicon of the New Testament* (New York 1889).
- WALKTE, B. K. – O'CONNOR, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN 1990).
- ZORELL, F., *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti* (Roma 1989).



## VATICANO II: UN CONCILIO PARA EL SIGLO XXI

SANTIAGO MADRIGAL, SJ

Estas Jornadas se inscriben en el horizonte de la celebración del *Año de la fe*, cuyo arranque quiso Benedicto XVI coincidiera con la inauguración del Concilio Vaticano II, un ya lejano 11 de octubre de 1962. Y, muy seguramente, los objetivos perseguidos en estos días se sitúan en la línea de la invitación papal a un mejor conocimiento de los documentos y enseñanzas conciliares:

«He pensado que iniciar el Año de la fe coincidiendo con el cincuentenario de la apertura del Concilio Vaticano II puede ser una ocasión propicia para comprender que los textos dejados en herencia por los Padres conciliares, según las palabras del beato Juan Pablo II, “no pierden su valor ni su esplendor. Es necesario leerlos de manera apropiada y que sean conocidos y asimilados, como textos cualificados y normativos del Magisterio, dentro de la Tradición de la Iglesia (...) Siento más que nunca el deber de indicar el Concilio como la gran gracia de la que la Iglesia se ha beneficiado en el siglo XX. Con el Concilio se nos ha ofrecido una brújula segura para orientarnos en el camino del siglo que comienza”. Yo también deseo reafirmar con fuerza lo que dije a propósito del Concilio pocos meses después de mi elección como Sucesor de Pedro: “Si lo leemos y acogemos guiados por una hermenéutica correcta, puede ser y llegar a ser cada vez más una gran fuerza para la renovación siempre necesaria de la Iglesia”» (Benedicto XVI, *Porta fidei*, 5).

Comencemos echando la mirada al pasado. Detrás del aplauso con el que el colegio de cardenales acogió la sorpresa del anuncio de un concilio ecuménico, el 25 de enero de 1959, se ocultaban seguramente opiniones y sensaciones muy diversas. Por lo pronto, se atribuyen al entonces arzobispo de Milán, G. B. Montini, futuro Pablo VI, aquellas palabras: «Este viejo mocetón no sabe que está metiendo las manos en un avispero»<sup>1</sup>. El Vaticano II ha entrado en la historia como el «concilio de la Iglesia sobre la Iglesia» (K. Rahner), portando el estandarte de la renovación y reforma hacia dentro y de la apertura hacia fuera en diálogo con el mundo moderno. Y siguen dando que pensar aquellas palabras de Monseñor Hakim: «Guste o no guste, un Concilio de finales del siglo XX será el Concilio del siglo XXI».

Estamos celebrando el quincuagésimo aniversario de la inauguración Concilio Vaticano II (1962-1965), y, sin embargo, como se ha dicho, estamos ante un acontecimiento, «para unos, desconocido, para otros, olvidado, para una notable mayoría incomprendido»<sup>2</sup>. Para muchos testigos de la generación que presenció directamente el acontecimiento conciliar, el Vaticano II fue una experiencia asombrosa y apasionante. Sin embargo, aquel interés y aquel entusiasmo quizás se hayan difuminado y transformado en una desilusión que alimenta el temor de una involución o de un retorno estéril al pasado, dando la espalda a la renovación entonces incoada. Si pronto los reformistas expresaron su queja hacia la inercia de la institución, las fuerzas más conservadoras percibieron en las innovaciones conciliares síntomas de disolución de la identidad católica. Esta es la dimensión existencial del problema teológico involucrado en la recepción y en la interpretación del Concilio.

Estas reflexiones apuntan en último término a destilar el legado eclesiológico del Vaticano II. Vaya por delante una caracterización general de este Concilio al hilo de unas observaciones del dominico Y. Congar: «Por primera vez en su historia secular, la Iglesia se definió a sí misma (o, en todo caso, ella se describió) en la constitución dogmática *Lumen gentium* y en otras constituciones, decretos o declaraciones»<sup>3</sup>. En otras palabras: la Iglesia fue un tema predominante en aquellos cuatro otoños conciliares que transcurrieron entre 1962 y 1965. Ahora bien, la idea de Iglesia y de su

---

<sup>1</sup> O. H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse. Nachgeschichte*, Würzburg 1994, 52.

<sup>2</sup> J. M. CASTILLO, *La Iglesia que quiso el Concilio*, Madrid 2001, 7.

<sup>3</sup> Y. Congar, *Eclesiología. Desde S. Agustín hasta nuestros días*, Madrid 1976, 296.

misión ha de buscarse no sólo en la constitución dogmática sobre la Iglesia, sino que habría que tomar en consideración el resto de los documentos. La tarea que así se perfila ante nosotros se hace inabarcable. Vamos a intentar una visión general del Concilio, y, para no perdernos en el intento, he tomado una decisión: presentar la Iglesia del Vaticano II recurriendo principalmente a los relatos de dos laicos que estuvieron allí, dos testigos de excepción: Jean Guitton, el primer y único observador laico en el Vaticano II durante el primer período de sesiones, y Pilar Bellosillo, auditora laica presente en el Concilio desde el tercer período de sesiones.

### 1. Vaticano II: «el Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia»

El Vaticano II, como ya se ha indicado, ha entrado en la historia como «el Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia». En una conferencia pronunciada varias veces en enero y febrero de 1966, publicada aquel mismo año con el título de «La nueva imagen de la Iglesia»<sup>4</sup>, el teólogo K. Rahner comenzaba con la siguiente declaración:

«El Concilio Vaticano II ha terminado. Este Concilio se ha ocupado *de la Iglesia* en sus 16 constituciones, decretos y declaraciones: de la auto-comprensión fundamental de la Iglesia, en la constitución *Lumen gentium* y en el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia; del ministerio pastoral, en la constitución sobre la Iglesia, en la constitución sobre la divina revelación y en la declaración sobre la educación cristiana; del ministerio salvífico-sacramental de la Iglesia, en la constitución sobre la sagrada liturgia; del gobierno de la Iglesia, en el decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos; de los distintos estados de la Iglesia, en los decretos sobre el presbiterado, la vida y la formación de los sacerdotes, en los decretos sobre la vida religiosa y sobre el apostolado seglar. El Concilio se ha expresado acerca de la relación de la Iglesia católica con las otras Iglesias y comunidades cristianas en el decreto sobre el ecumenismo y en el decreto sobre las Iglesias orientales, y ha tratado de su relación con las religiones no cristianas

---

<sup>4</sup> K. RAHNER, *Das neue Bild der Kirche: Geist und Leben* 39 (1966) 4-24; aquí: 4.

en su declaración sobre estas religiones; se ha ocupado de su relación con la cultura moderna y profana en la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy y en el decreto sobre los medios de comunicación social; ha tratado de su relación con la sociedad pluralista en la declaración sobre la libertad religiosa».

Ahora bien, el teólogo jesuita se asombraba de la constatación de este dato, pues es evidente que el tema más importante de la fe y, por tanto, de la teología es Dios uno y trino, no la Iglesia. Sin embargo, estos han sido los caminos de la Providencia para la Iglesia de finales del siglo XX, el llamado *siglo de la Iglesia*. Por otro lado, conviene recordar que no es algo tan extemporáneo, pues existía la certeza de que había que completar la doctrina del Concilio Vaticano I (1869-1870), que acabó abruptamente, dando lugar a las definiciones primaciales (infallibilidad *ex cathedra* y primado de jurisdicción) sin haber elaborado, en contra de lo previsto, una teología correspondiente sobre el episcopado y, más aún, una teología de la Iglesia como pueblo de Dios.

Sin duda, en la tarea del *aggiornamento*, el tema de la Iglesia estaba llamado a jugar un puesto central. Así lo ha entrevisto nuestro primer auditor laico, a quien damos la palabra seguidamente. Al hilo de una conferencia titulada *Una mirada al Concilio. Profecías del único observador seglar*, nos vamos a adentrar en lo que este filósofo francés (1901-1999), profesor de la Sorbona, ha denominado el *misterio* del Concilio<sup>5</sup>. Nos va a facilitar la noción y el significado de los concilios en la historia de la Iglesia, con un énfasis especial en la textura característica del Vaticano II.

## 2. Miradas iniciales de Jean Guitton: una aproximación breve al *misterio* del Concilio

El 14 de enero de 1963, el *vir laicus* Jean Guitton pronunció, bajo las bóvedas de la Iglesia abacial de Saint Germain-des-Prés, una conferencia sobre el Concilio Vaticano II. Estaba, pues, muy reciente la clausura de la primera sesión ecuménica. Había transcurrido el primer período de sesio-

---

<sup>5</sup> Reproduzco algunas secciones de mi trabajo, «Jean Guitton, palabra laica en el Concilio», en: S. MADRIGAL, *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*, Bilbao-Madrid 2005, 103-130.

nes. ¿Qué es lo que podía decir y lo que debía callar aquel observador que, al igual que los Padres conciliares, había prestado juramento de discreción? Un prelado le había brindado una respuesta sibilina y profunda al mismo tiempo: «*Rien sur le secret du Concile, tout sur son mystère*». Hoy día, cuando ya contamos con excelentes historias breves, con documentadas y voluminosas crónicas del Concilio, lo del secreto queda muy lejos — sea dicho de paso que los Padres conciliares no lo respetaron mucho— y ha sido ampliamente sobrepasado por el aluvión de datos y documentación. Por eso, quizás sea más importante rescatar eso que Jean Guitton denomina el *misterio* del Vaticano II y que distingue perfectamente del secreto conciliar:

«Considerad un capullo de rosa en la primavera; suponed que, de minuto en minuto, un fotógrafo lo fuera retratando. Las imágenes de la rosa podrían ser sorprendentes, radiantes, pero nunca llegaríais a ver lo esencial, que es el instante en que la flor se abre. El Concilio se puede comparar a ese capullo; las instantáneas son los artículos que habéis leído en los periódicos. Pero lo que yo quisiera sacar a la luz en esta tarde, en la sombra de esta Iglesia, es algo muy diferente: la eclosión, siempre misteriosa. La distinción entre el *secreto* y el *misterio* se aplica a la revelación de todo gran acto humano, como la vocación, el amor o la muerte, cuyo secreto debe permanecer oculto, en tanto que el resplandor de su misterio ilumina los corazones»<sup>6</sup>.

De aquí arrancaban los pensamientos de este filósofo para desentrañar y revelar ese gran acto humano y eclesial del Vaticano II, el *misterio* del Concilio. Aquella alocución, publicada con el título de «Regard sur le Concile» (*Mirada al Concilio*), tenía el valor sobreañadido de ser el testimonio del único observador laico oficialmente delegado en el Concilio. Su primera mirada sobre el Concilio pretende situar el acontecimiento conciliar en la historia secular de la Iglesia. Un Concilio, ¿es algo normal o es una curiosa rareza? Ciertamente, a lo largo de dos mil años de historia de la Iglesia los concilios han sido pocos numéricamente; según la contabilidad romano-católica, veintiuno. Por otro lado, el estado de ideas a la muer-

---

<sup>6</sup> MADRIGAL, «Jean Guitton, palabra laica en el Concilio», 107.

te de Pío XII, antes de la convocatoria hecha por Juan XXIII, podría expresarse así: muchos pudieron pensar que la época de los concilios habría pasado a la historia. El primado papal habría encontrado su coronación en el Concilio Vaticano I, que ha definido en 1870 que la infalibilidad de la Iglesia podía ser recapitulada en la infalibilidad de su cabeza cuando habla en nombre de ella. Ello pudo hacer pensar que aquel había sido el último de los Concilios.

Guítton pensaba, con todo, que a Roncalli, el papa Bueno, pero también historiador y erudito, buen conocedor del Concilio de Trento, le rondaba la idea de un concilio universal. Sin embargo, a tenor de la confesión íntima del Papa, esta idea le sobrevino de repente, impulsada como por un instinto celestial. La hizo pública en enero de 1959, al final del octavario de oración para la unión de los cristianos. Juan XXIII le fijaba dos objetivos muy distintos al Concilio ecuménico, pero unidos entre sí. El primero apuntaba hacia la preparación de la unidad de los cristianos. El segundo objetivo, de orden próximo, sería la *puesta al día* universal de las ideas y de las actividades de la Iglesia en orden a un rejuvenecimiento que la hiciera más atractiva y amable para los hermanos separados y para el mundo moderno (*aggiornamento*). De esta primera mirada fluye como consecuencia la impresión de la originalidad característica de este concilio de 1962, hasta el punto de que se puede hablar del comienzo de una nueva era conciliar en la historia de la Iglesia: el Vaticano II será —pronosticaba— un concilio positivo y no negativo, «en el sentido de que no tratará de condenar un error, sino de ilustrar una verdad; de que olvidará las pasadas querellas, las antiguas polémicas, las condenas y los anatemas, para sacar a la luz la verdad divina en su estructura y en su dinamismo».

Quien conoce el trasunto del Vaticano II podrá reconocer en este comentario las palabras que pronunció Juan XXIII en la alocución inaugural *Gaudet Mater Ecclesia*, del 11 de octubre de 1962. Allí estaban formulados los deseos más íntimos del Papa Roncalli para su Concilio, un concilio con un *magisterio eminentemente pastoral*. Esta pauta debía presidir los trabajos conciliares y se ha convertido en una verdadera divisa para la Iglesia posconciliar, llamada por tanto a situarse a la zaga de ese hilo directriz inserto en el corazón del Vaticano II. Como se lee en el comentario que el perito conciliar Joseph Ratzinger, futuro Papa Benedicto XVI, redactó sobre la primera sesión conciliar, «*pastoral*» significa, ante todo, una formulación positiva de la doctrina de la fe que está preocupada por buscar un lenguaje que llegue al hombre de hoy; y concilio «*ecuménico*» quiere decir que hay que dejar de ver al otro como un puro enemigo y contrincante frente al que haya que defenderse; significa, pues, que hay que tomar en cuenta su ver-

dad sin callar u ocultar la propia desde la consideración de la interna totalidad de la fe<sup>7</sup>.

La mirada de Guitton se dirigía seguidamente hacia el interior del Concilio, cuya música interna es una sinfonía compleja, verdaderamente inacabada, pues restaban aún los otros tres períodos de sesiones, y donde estaban esbozándose tres temas o tres diálogos a la vez. Primeramente, el diálogo propio de todos los concilios, es decir, el diálogo de la Iglesia consigo misma. Un segundo diálogo tiene lugar entre la Iglesia católica y las Iglesias cristianas separadas. Finalmente se deja oír el diálogo de la Iglesia católica con los hombres de buena voluntad. Los pensamientos de nuestro filósofo se detienen inicialmente en el segundo de los diálogos con la intención de descifrar el profundo significado simbólico de la tribuna de los *observadores no católicos* como «la oscura figura de un porvenir posible»: la presencia de los delegados no católicos transforma profundamente la atmósfera misma del Concilio. Es válida la imagen de una reunión de familia a la que se invita a un miembro que antes había sido rechazado. Brevemente: «este Concilio no es solamente un Concilio ecuménico en el antiguo sentido de la palabra, sino que es también el Concilio del ecumenismo»<sup>8</sup>.

Dirijamos la mirada, bajo la guía de Guitton, al ritmo interior del Concilio, que corresponde a su mismo diálogo interno. En torno al problema de adaptación al mundo, que es el problema del Concilio, han aparecido dos posturas complementarias, dos tendencias que rápidamente han sido designadas como *derecha* e *izquierda*, como *tradición* y *progreso*. No hay pensamiento católico sin un esfuerzo de síntesis, de conciliación, entre los elementos que parecen contrarios. No hay síntesis sin sufrimiento, no hay síntesis sin cruz. Este Concilio, al igual que los otros concilios, ha de buscar una fórmula que permita lograr el equilibrio difícil y necesario, una fórmula similar al «consustancial» de Nicea o a la distinción «persona-naturalezas» de Calcedonia. En el Vaticano II los Padres habían comenzado sus trabajos conciliares por el tema de la liturgia. Ahí se hizo necesaria la búsqueda de un equilibrio. En este primer debate se han puesto de manifiesto aquellas dos tendencias de la inteligencia cuando ésta se aplica al misterio de los ritos cargados de gracia. Así, por ejemplo, la lengua latina preserva el carácter sagrado del culto y para la primera tendencia no es un obstáculo, aun cuando no sea comprendida. Ahora bien, de cara a las necesidades

---

<sup>7</sup> J. RATZINGER, *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick*, Colonia 1963, 45-47.

<sup>8</sup> MADRIGAL, «Jean Guitton, palabra laica en el Concilio», 112.

de la catequesis, el uso de una lengua desconocida debe ser descartado, pues no resulta iluminadora. Estas dos tendencias han de ser equilibradas para que la liturgia sea el *culmen* de donde brota la vida de la Iglesia:

«Dos mil doscientos Padres se han puesto de acuerdo para unir sus dos tendencias, para pedir un esfuerzo destinado a establecer, bajo el control de los obispados, una liturgia fundada sobre el sacramento y sobre la palabra, que sea más inteligible, más formativa, más vital, no rebajándola a la categoría de manifestación teatral o mágica, sino al contrario, elevándola hasta el misterio esencial de la Vida divina comunicada y de la encarnación redentora que el sacrificio de la misa aplica y continúa»<sup>9</sup>.

Este segundo diálogo interior del Concilio había sido interrumpido el 8 de diciembre (de 1962). En la interpretación de esta sinfonía inacabada, este primer período de sesiones ha dejado pendiente el debate que concierne al valor histórico y recíproco de la Biblia y de la Tradición, la cuestión capital que venía distanciando desde Trento a católicos y protestantes; además, también había quedado interrumpido y pospuesto sin acuerdo el debate que concierne al asunto capital de la Iglesia. Guitton asignaba al Concilio y a su segunda y próxima etapa una dirección axial: la elucidación de lo que es la Iglesia considerada estática y dinámicamente, es decir, su estructura y su desarrollo. Los concilios pasados han tratado, primeramente, de la Trinidad, afirmando la consustancialidad del Hijo y del Padre. Después han tratado de la encarnación, distinguiendo en el Verbo encarnado la persona divina y las dos naturalezas. Posteriormente, en tiempos de la Reforma, se ha profundizado en la redención, explicitando la esencia de la gracia sacramental. El esfuerzo de elucidación de la Iglesia comenzó con el Vaticano I, pero quedó interrumpido. Las profecías de nuestro observador laico apuntaban en esta dirección: el Vaticano II debe insertarse en esta dinámica. Si el Concilio de 1870 ha definido las prerrogativas del sucesor de Pedro, queda pendiente la tarea de explicitar la idea de *obispo* con el mismo grado de precisión que se ha hecho con la idea de *papa*. Brevemente: «la arquitectura dogmática del Concilio se despliega alrededor de la *idea de Iglesia*»<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Ibíd. 113.

<sup>10</sup> Ibíd. 114.

En el corazón de estas expectativas el filósofo francés situaba dos temas específicos: el obispo y el laico. El primero puede parecer un mero intendente o representante del poder central. Sin embargo, el obispo es el sucesor de los Apóstoles, no de un Apóstol en particular, sino de los Apóstoles unidos en colegio. A cada obispo se le confía una porción de la Iglesia; su tarea encarna el misterio de unidad de la Iglesia. Por su parte, la figura del laico había quedado devaluada como miembro adyacente de la Iglesia: si la Reforma negaba el sacerdocio y hacía de todo laico un sacerdote, la Contra-reforma puso el acento sobre el carácter pasivo del laico en la Iglesia, de forma que se ha olvidado paulatinamente la vocación, la dignidad, el deber de misión de los laicos. Así las cosas, la tarea misionera quedaba reservada a presbíteros y religiosos. Pero el laico no es un clérigo, clandestino o disminuido. A la espiritualidad laical, que se sitúa en la tradición de los profetas, le corresponde la consagración del mundo. El laico vive en medio de un mundo desacralizado, indiferente, refractario a la fe que le ha sido predicada. Se abre una nueva era para los cristianos que no son religiosos ni clérigos.

Queda por referir ese tercer diálogo del Concilio, que es el diálogo de la Iglesia con el mundo entero. Ante el urgentísimo problema de la paz, en horas de guerra fría, el Concilio representaba una especie de maqueta real de una humanidad verdaderamente reunida, donde en torno a una serie de verdades comunes, se respetan las vocaciones particulares de cada pueblo, cultura o continente. Por otro lado, en un mundo donde sobrea abunda la pobreza, la Iglesia está llamada a desposeerse, según la imagen de su Fundador, y a manifestarse como la Iglesia de los pobres. Juan XXIII, que ha nacido pobre, ha insistido mucho en esta pobreza. Sencillez, espíritu de pobreza, espíritu de servicio: éstas son las tres características que el Papa y el Concilio quisieran imprimir en la renovación de la Iglesia. Además, este Concilio, a diferencia de otros concilios anteriores, es un Concilio libre frente al poder y al influjo del poder estatal. En suma: la mirada más profunda sobre el Concilio sugerida por J. Guittou es una mirada interior y mística, que permite percibirlo sencillamente como la Iglesia en oración, una Iglesia de Pentecostés. A su juicio, el misterio del Concilio no es otra cosa que el misterio de la Iglesia, es decir, la eternidad presente en el tiempo. Esta era su aproximación a *lo invisible* del Vaticano II.

### 3. Entreacto: visión anticipada del *corpus* doctrinal del Concilio

Los pensamientos del filósofo Guitton nos han llevado hasta el final del primer período de sesiones. Para ofrecer una visión de conjunto y el resultado doctrinal del Concilio tomemos el hilo de la historia donde él lo había dejado. Retornemos, pues, a la famosa intervención del cardenal Suenens, el 4 de diciembre de 1962, mientras se estaba discutiendo el esquema sobre la Iglesia, en la que formuló un programa simple y realista para el Concilio que iba a permitir reducir a la unidad el ingente material de 70 esquemas (más de 2.000 páginas) elaborados por las comisiones preparatorias. La intuición de fondo era muy sencilla: *Ecclesia lumen gentium*. Para mostrar cómo la Iglesia es luz de los pueblos, el trabajo conciliar debía acoger el tema de la Iglesia como núcleo central y todos los esquemas debían girar, en consecuencia, en torno a este doble eje: Iglesia *ad intra* e Iglesia *ad extra*, es decir, la Iglesia que se mira a sí misma y la Iglesia vuelta hacia el mundo para hacerse cargo de los problemas que tiene planteados la humanidad (persona humana, inviolabilidad de la vida, justicia social, evangelización de los pobres, vida económica y política, guerra y paz)<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> MADRIGAL, «Recuerdos y esperanzas del cardenal Suenens», en: *Memoria del Concilio*, o.c., 69-101. Conforme a este plan para el Vaticano II, se perfila la síntesis que ofreció K. Rahner en varias ocasiones (K. RAHNER-H. VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompndium*, Freiburg 1966, 13-33; aquí: 25):

1. La idea fundamental que la Iglesia tiene de sí misma (*Lumen gentium*)
2. La vida interna de la Iglesia:
  - a) desde su *munus sanctificandi*, en la constitución sobre la liturgia (*Sacrosanctum Concilium*);
  - b) desde su *munus regendi*, en el decreto sobre los obispos (*Christus Dominus*) y el decreto sobre las Iglesias católicas orientales (*Orientalium Ecclesiarum*);
  - c) desde su *munus docendi*, en la constitución sobre la revelación (*Dei Verbum*) y en la declaración sobre la educación cristiana (*Gravissimum educationis*);
  - d) desde sus estados, en el decreto sobre la vida y el ministerio de los sacerdotes (*Presbyterorum ordinis*), y sobre su formación (*Optatam totius*); en el decreto sobre la renovación de la vida religiosa (*Perfectae caritatis*), en el decreto sobre el apostolado de los laicos (*Apostolicam actuositatem*).
3. La misión de la Iglesia al exterior:
  - a) su relación con la cristiandad no católica en el decreto sobre el ecumenismo (*Unitatis redintegratio*);
  - b) su relación con los no cristianos en la declaración sobre las religiones no cristianas (*Nostra aetate*) y en el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia (*Ad gentes*);

Sabido es que aquella certera intuición fue saludada y aprobada por el cardenal Montini. Cuando accede al solio pontificio el nuevo papa Pablo VI, guiado por la preocupación de dar mayor coherencia y unidad a la obra conciliar, estableció en su discurso de apertura de la segunda sesión, el 29 de septiembre de 1963, los principales fines del Concilio: «la noción, o, si se prefiere, la conciencia, de la Iglesia, su renovación, el restablecimiento de la unidad entre todos los cristianos, y el diálogo de la Iglesia con los hombres de nuestra época»<sup>12</sup>. Hay que subrayar que estos objetivos o ámbitos del diálogo se concentran en las áreas en las que han ido creciendo los problemas que agitaban la vida de la Iglesia a lo largo del siglo XX. Señalan, pues, direcciones por las que hay que seguir caminando en el futuro; se trata de un planteamiento abierto, de muy largo alcance. Notaba Pablo VI que el misterio de la Iglesia admite siempre «nuevas y más profundas investigaciones». Estos cuatro puntos cardinales del plan montiniano coinciden sustancialmente con aquellos tres diálogos esenciales que J. Guitton veía brotar del mismo *misterio* del Concilio: diálogo interno, diálogo ecuménico, diálogo con el hombre de hoy. Por su parte, el Papa Montini ha desplegado en su encíclica programática *Ecclesiam suam* (del 6 de agosto de 1964) una visión de Iglesia en esa misma perspectiva del diálogo. Desde estos presupuestos podemos hacer una sistematización coherente de los 16 documentos conciliares, declarando al mismo tiempo de qué modo el Vaticano II ha sido «el Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia».

El trabajo conciliar comenzó, desde la orientación de la *Ecclesia ad intra*, tratando de esa dimensión íntima de la Iglesia que es la liturgia, el corazón de su vida<sup>13</sup>. La constitución *Sacrosanctum Concilium*, el *incipit* cronológico y teológico del Vaticano II, asume una parte del objetivo de la

---

c) su relación con la actual situación profana del mundo en general en la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy (*Gaudium et spes*) y en el decreto sobre los medios de comunicación social (*Inter mirifica*);

d) su relación con el pluralismo ideológico de la actualidad, en la declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*).

<sup>12</sup> AAS 55 (1963) 847.

<sup>13</sup> Los 16 documentos según la secuencia cronológica de su aprobación ofrecen esta panorámica: Sesión III [4.XII.1963]: Constitución sobre la liturgia (*Sacrosanctum Concilium*) y Decreto sobre los medios de comunicación social (*Inter mirifica*). Sesión V [21.XI.1964]: Constitución dogmática sobre la Iglesia (*Lumen gentium*), decretos sobre las Iglesias Orientales católicas (*Orientalium Ecclesiarum*) y sobre el ecumenismo (*Unitatis redintegratio*). Sesión VII [28 de octubre de 1965]: Decretos sobre la tarea pastoral de los obispos (*Christus Dominus*), sobre la renovación de la vida religiosa (*Perfectae caritatis*), sobre la formación sacerdotal (*Optatum totius*), sobre la educación cristiana (*Gravissimum*

renovación interna de la Iglesia y, de este modo, ponía las bases para el tema central de todo el Concilio, que iba a ser el de la Iglesia. En la perspectiva *ad extra*, el Concilio dio su aprobación en diciembre de 1963, junto a la constitución sobre la liturgia, al decreto sobre los medios de comunicación social (*Inter mirifica*). Con todo, la constitución dogmática sobre la Iglesia venía ocupando el puesto central de punto de referencia de los trabajos desde finales de la primera sesión; representa, por tanto, el momento nuclear del diálogo interno conforme a la pregunta: Iglesia, ¿qué dices de ti misma? *Lumen gentium* trata de satisfacer el primero de los fines conciliares: expresar la noción o conciencia de la Iglesia. Obtuvo su aprobación solemne al final de la tercera etapa, en otoño de 1964, junto con el decreto sobre el ecumenismo, *Unitatis redintegratio*, que guarda relación con el tercer objetivo querido por Pablo VI: el restablecimiento de la unidad entre los cristianos. Otro documento en esta misma dirección, el decreto *Orientalium ecclesiarum*, sobre las Iglesias católicas orientales, fue aprobado en aquella misma jornada. De ese catolicismo oriental católico puede decirse que traza un puente con esa otra forma de vivir y encarnar el mensaje del Evangelio que es el cristianismo de oriente (Iglesias orientales ortodoxas de tradición bizantina y eslava) y, de otra manera, con el cristianismo vivido en las Iglesias y comunidades eclesiales surgidas de la reforma protestante. Ahora bien, esos dos decretos dependen teológicamente de la visión eclesiológica renovada del misterio de la Iglesia que ha cuajado en los capítulos primero —el misterio de la Iglesia— y segundo —el pueblo de Dios— de la constitución sobre la Iglesia.

El avance de los trabajos, desde los setenta esquemas preparatorios, se fue decantando en las cuatro grandes *constituciones*: sobre la liturgia, sobre la Iglesia, sobre la revelación, sobre la Iglesia en el mundo de hoy. Estas dos últimas debieron esperar hasta el cuarto período de sesiones para encontrar su aprobación solemne, pero han ido acompañando la maduración teológica de la asamblea conciliar. A la postre, hay que reconocer que para dar una visión abarcante y completa de la Iglesia se hizo necesario

---

*educationis*) y declaración sobre las religiones no cristianas (*Nostra aetate*). Sesión VIII [18 de noviembre de 1965]: Constitución dogmática sobre la revelación (*Dei Verbum*) y decreto sobre el apostolado seglar (*Apostolicam actuositatem*). Sesión IX [7 de diciembre de 1965]: Declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*), los decretos sobre la actividad misionera de la Iglesia (*Ad gentes divinitus*) y sobre el ministerio y la vida de los presbíteros (*Presbyterorum ordinis*), y la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy (*Gaudium et spes*).

establecer dónde y cómo debía ser buscada esa noción. A saber: la revelación divina. Desde la lógica teológica, la constitución dogmática sobre la divina revelación, que recibió su aprobación solemne el 18 de noviembre de 1965, adquiere un carácter previo a toda la obra del Concilio. *Dei Verbum* reviste desde el punto de vista metodológico un carácter fundamental y fundante sobre el que se eleva el edificio doctrinal del Vaticano II. La constitución sobre la revelación divina, con su reflexión sobre la Escritura, la Tradición y el magisterio es, en cierto modo, «la primera de todas las constituciones de este Concilio», y «sirve como introducción a todas ellas»<sup>14</sup>. Nos recuerda, desde su propia perspectiva, cuál es el centro de la vida de la Iglesia: el misterio de Dios revelado en Cristo. «Tanto amó Dios al mundo que envió a su propio Hijo».

A partir de esta afirmación se despliega la otra orientación señalada por el cardenal Suenens, la de la Iglesia enviada, en misión, la Iglesia *ad extra*. El desenlace paradigmático de esta perspectiva lo encontramos en la cuarta constitución del Vaticano II, la constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo. En esta constitución, que quiere aplicar una visión cristológica del ser humano a los grandes problemas éticos, sociales, políticos y económicos, se satisface el cuarto y último objetivo señalado por Pablo VI al Concilio: el diálogo con el hombre de hoy y la apertura de la Iglesia a la sociedad moderna. Todo ello permite concluir que el deseo de Juan XXIII se había cumplido, pues el Concilio constituye efectivamente un salto hacia delante, un serio esfuerzo de *aggiornamento*, un abrir ventanas para que el aire fresco penetre en el interior de la Iglesia.

Los otros documentos conciliares pueden ser presentados como una explanación de esos dos diálogos básicos, interno y externo, de la Iglesia. En realidad, todos aquellos decretos que pretenden una puesta al día y una renovación de la vida eclesial están concebidos en la perspectiva de la apertura misionera de la Iglesia al mundo, empezando por el texto que, al hilo de la afirmación conexas de la sacramentalidad y de la colegialidad, replantea la tarea pastoral de los obispos (*Christus Dominus*); en segundo término, hay que recordar la teología del laicado que, desde el relanzamiento del sacerdocio común de todos los bautizados, se deja prolongar en el decreto sobre el apostolado seglar (*Apostolicam actuositatem*) y, en esa plasmación más concreta sobre la tarea de los padres en la educación cristiana (*Gravissimum educationis*); en tercer lugar, desde la afirmación de la llamada universal a la santidad, entran en consideración la renovación carismática de la vida reli-

---

<sup>14</sup> Cf. AS IV/1, 341.

giosa (*Perfectae caritatis*), así como la vida y la espiritualidad de los presbíteros (*Presbyterorum ordinis*) y su formación (*Optatam totius*). En esta misma longitud de onda, el Vaticano II ha repensado la tarea de evangelización en el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia (*Ad gentes*).

La cuarta constitución, *Gaudium et spes*, recapitula desde la atención a los signos de los tiempos el carácter pastoral del Concilio Vaticano II, su voluntad de diálogo con el mundo moderno, trazando líneas fundamentales acerca de la tarea histórica de la Iglesia en nuestra sociedad. Ya había sido indicado en el capítulo séptimo de *Lumen gentium* que la Iglesia peregrina lleva en sus instituciones y sacramentos, que pertenecen a este siglo, la imagen de este mundo que pasa (n. 48); por consiguiente, no puede desentenderse de las circunstancias históricas del mundo en que vive. Esta nueva relación con la situación profana del mundo encuentra su presupuesto básico en la declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*), que es *conditio sine qua non* para una apertura al pluralismo ideológico de la actualidad, para el diálogo y la colaboración con los miembros de las religiones no cristianas (*Nostra aetate*).

Éste sería el momento de invitar a una lectura esencial de los grandes textos conciliares, en particular, de las cuatro grandes constituciones, tal y como se decanta en el título de la *Relación final* del Sínodo extraordinario de Obispos de 1985 dedicado a la conmemoración del Vaticano II: «La Iglesia a la escucha de la Palabra de Dios celebra los misterios de Cristo para la salvación del mundo». Ahí quedan aludidas, sucesivamente, *Lumen gentium* y *Dei Verbum*, *Sacrosanctum Concilium* y *Gaudium et spes*. A la búsqueda del significado permanente del Concilio Vaticano II, esta invitación a la lectura comienza dejando constancia de aquella observación de K. Rahner: «No hay en realidad ningún decreto que no contenga una página interesante para cualquiera»<sup>15</sup>.

#### 4. Con mirada de mujer: el nuevo Pentecostés vivido por Pilar Bellosillo

Tras este repaso de los principales documentos conciliares, vamos a profundizar en su doctrina eclesiológica de la mano de otro de sus protagonistas laicos; en este caso se trata de reflexiones retrospectivas, de la lectura

---

<sup>15</sup> S. MADRIGAL, *Glosas marginales de K. Rahner sobre el Concilio Vaticano II*: Estudios Eclesiásticos 80 (2005) 339-389; aquí: 375. Puede verse la lectura esencial de J. M. ROVIRA, *Vaticano II: un Concilio para el tercer milenio*, Madrid 2000, 29-61.

esencial de la doctrina conciliar realizada por Pilar Bellosillo. Esta auditora seglar ha hecho en varias ocasiones un balance de su experiencia del Vaticano II en los términos de un *segundo Pentecostés*, que resume también en una impresión de dolor y de gozo, es decir, «un despojo doloroso de lo caduco» junto con «la gozosa acogida de lo nuevo»<sup>16</sup>.

El Concilio abrió por primera vez sus puertas el 11 de octubre de 1962; sin embargo, la presencia de las mujeres en el aula se hizo esperar y tuvieron que transcurrir los dos primeros períodos de sesiones. En efecto, fue al comienzo de la tercera etapa, iniciada el 14 de septiembre 1964, cuando tuvo lugar el nombramiento de 22 mujeres auditoras, un hecho absolutamente insólito en la historia de los concilios de la Iglesia y que representó en aquel momento uno de los mayores impactos en la imagen tradicional de la Iglesia. Aquella elección se realizó entre mujeres que desempeñaban altos cargos de los movimientos seglares y de las órdenes religiosas. Entre las designadas hubo dos españolas: la religiosa Cristina Estrada, madre general de las Esclavas del Sagrado Corazón, y Pilar Bellosillo, entonces presidenta de la Unión Mundial de las Organizaciones Femeninas Católicas (UMOFC). Esta mirada femenina viene a subrayar la teología del laicado, los derechos de la mujer, el ecumenismo y la apertura de la Iglesia al mundo moderno. Reconocía Pilar Bellosillo que el Concilio ha sido el acontecimiento más excepcional que le ha tocado vivir.

Siendo cardenal, Pablo VI había sido un notable impulsor de los movimientos seglares. Al hacerse cargo del Vaticano II, en la segunda etapa, llamó como expertos y auditores a un grupo de seglares varones. La incorporación de mujeres al aula conciliar se inscribe asimismo dentro del reconocimiento y sensibilidad hacia el apostolado y la vocación seglar, y constituye un paso importante en la afirmación de la relevancia de la misión del laico y, de modo especial, de la mujer en la Iglesia. Pilar Bellosillo estuvo al frente de la Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas (UMOFC) entre 1961-1974; su mandato se inicia, por tanto, en la última fase de preparación del Vaticano II y se extiende, eclesialmente hablando, hasta el año de la celebración del Sínodo sobre la evangelización.

---

<sup>16</sup> Véase: P. BELLOSILLO, «El Concilio», en J. RUIZ GIMÉNEZ, *Iglesia, estado y sociedad en España. 1930-1982*, Barcelona 1984, 230-245. Íd., «Un segundo Pentecostés», en J. RUIZ GIMÉNEZ – P. BELLOSILLO (coord.), *El Concilio del siglo XXI. Reflexiones sobre el Vaticano II*, Madrid 1987, 49-61. Reproduzco resumidamente parte de mi trabajo, «Pilar Bellosillo, una mujer en el Concilio», en S. MADRIGAL, *Memoria del Concilio*, o. c., 195-220. Cf. M. SALAS LARRAZÁBAL-T. RODRÍGUEZ DE LECEA, *Pilar Bellosillo: nueva imagen de mujer en la Iglesia*, Madrid 2004.

En la incorporación de mujeres al Concilio tuvo mucho que ver el cardenal Suenens, que denunció en una alocución de mediados de octubre de 1963 la inconsecuencia que suponía declarar la igualdad fundamental entre el hombre y la mujer, dotados de alma racional y creados a imagen y semejanza de Dios, y, sin embargo, no tratar a la mujer en el mismo plano de igualdad: «La mitad del pueblo de Dios son mujeres y están ausentes aquí»<sup>17</sup>. En una carta redactada en París comenta Pilar Bellosillo a sus familiares: «Ayer tuvimos una entrevista muy interesante con el cardenal Suenens, el belga que ocupa uno de los puestos claves en el Concilio. Fuimos especialmente a darle las gracias por su intervención en el Concilio, pidiendo que se admitiera a las mujeres entre los auditores laicos. Él dijo que era lo natural, pues, como había señalado, representamos la mitad de la humanidad. Le llevamos nuestra propuesta en cuanto a nombres de mujeres que podrían ser llamadas al Concilio como auditoras. (...) El cardenal Suenens nos dijo que se desea que los auditores seculares no asistan al Concilio simplemente para escuchar, sino para ser como el puente o el enlace entre el Concilio y el mundo secular»<sup>18</sup>.

Para alguien, como Pilar Bellosillo, que tenía detrás la experiencia de las grandes organizaciones como Acción Católica y UMOFC, el procedimiento conciliar semejante a la dinámica parlamentaria no debió resultarle extraño en absoluto. Su mayor temor, como nos es conocido por su confesión epistolar, eran la teología y el latín. Los auditores y auditoras debían elegir sus comisiones de trabajo, ya que las sesiones solían ser simultáneas. Pilar Bellosillo eligió la Comisión de Apostolado secular y el llamado Esquema XIII. De este último saldrá la constitución pastoral sobre *la Iglesia en el mundo de hoy*; ella formó parte, junto con las auditoras Mary Luke Tobin y Rosemary Goldie, de una comisión restringida que trabajó, durante febrero de 1965, en la preparación del texto definitivo que se iba a presentar en el aula conciliar y fue aprobado el 7 de diciembre de 1965 con el nombre de *Gaudium et spes*. En este sentido escribía al cabo del tiempo nuestra auditora: «Las internacionales seculares trabajamos muy duro en aquellos tiempos. Hay textos conciliares que nos conciernen directamente: el texto sobre el Apostolado Secular, y fundamentalmente, la *Lumen gentium* y la *Gaudium et spes*. Esta es la fuente a la que hay que volver siempre»<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> El texto de aquella intervención puede verse en Y. CONGAR-H. KÜNG-D.O'HANLON, *Discursos conciliares*, Madrid 1964, 33-38.

<sup>18</sup> «Pilar Bellosillo, una mujer en el Concilio», 198. Cf. A. VALERIO, *Madri del Concilio. Ventitré donne al Vaticano II*, Roma 2012.

<sup>19</sup> «Pilar Bellosillo, una mujer en el Concilio», 205.

En un libro de homenaje al cardenal Tarancón (de 1984) nos ha legado un interesante comentario al Vaticano II. Este *comentario* está dividido en cuatro partes que diseñan un recorrido desde los antecedentes del Concilio hasta su aplicación en la Iglesia española, tocando de camino los dos temas centrales del Vaticano II según la hoja de ruta que le había imprimido el plan del cardenal Suenens: la Iglesia en sí misma, la Iglesia en el mundo. En la primera parte recogía el eco de la iniciativa de Juan XXIII de convocar un concilio, a los tres meses de su elección pontificia. Aquella primera reflexión está entretejida con las ideas principales del discurso inaugural del Concilio, el 11 de octubre de 1962, al que hemos aludido más arriba. De manera textual cita este famoso pasaje: «Ahora la Esposa de Cristo prefiere usar la medicina de la misericordia más que la de la severidad. Prefiere salir al encuentro de las necesidades de hoy mostrando la validez de su doctrina, más que renovando condenas». Este pasaje de la alocución daba curso a ese tipo de magisterio *pastoral* propugnado por el Papa Bueno para su Concilio. Delineando la orientación de fondo del Vaticano II, Pilar Bellosillo reproducía también un fragmento del importante discurso papal del 13 de septiembre de 1961, un año antes de la apertura: «el cometido del Concilio Ecuménico ha sido concebido para devolver al rostro de la Iglesia de Cristo todo su esplendor, revelando los trazos más simples y más puros de su origen».

En este sentido, y todavía sin salir del apartado de los antecedentes, mencionaba este doble movimiento sincronizado de «reflexión profunda sobre la Iglesia» y de «atención y escucha del hombre y del mundo», esforzándose por interpretar lo que Juan XXIII había llamado *signos de los tiempos*. En esta tarea han trabajado los grandes teólogos, como Congar, Chenu, de Lubac, pocos años antes considerados sospechosos. Se veía así superado el fantasma de la «teología nueva» y se podía contar con la aportación de la investigación histórica y bíblica, con la renovación que venía propulsada de la mano del movimiento litúrgico, ecuménico, apostólico, pastoral.

Desde estos preámbulos el *comentario* de Pilar Bellosillo aborda el capítulo de *la Iglesia* como primer tema nuclear del Vaticano II, ofreciendo una apretada síntesis de la doctrina conciliar al hilo de estos cuatro apartados: 1) la vuelta a la Palabra de Dios; 2) la colegialidad; 3) el ecumenismo; 4) la aportación del Oriente cristiano. Su primer subrayado es éste: la Iglesia, para encontrarse a sí misma, vuelve a las fuentes. El sentido más profundo de la constitución *Dei Verbum*, que hace de ella el primer núcleo vital y condición de posibilidad de la renovación conciliar, se condensa en este enunciado: la recuperación de la Palabra de Dios, que es la fuente auténtica y propia de la Iglesia. De ahí ha podido surgir una eclesiología más bíblica, que permite describir a la Iglesia como objeto y misterio de fe, como sacra-

mento, como pueblo de Dios de la nueva alianza, que toma su lugar en la historia humana. Forman parte de él todos los bautizados, pastores y laicos; éstos últimos han dejado de ser la clientela, la pura materia, para pasar a ser considerados como *una parte de la estructura teológica de la Iglesia*. Se detiene nuestra comentarista en la gran revolución, en el llamado giro copernicano: la Constitución sobre la Iglesia, antes de hablar del poder, reconoce el ministerio como un servicio al pueblo de Dios: «El Vaticano II ve en la experiencia comunitaria de los orígenes (Hech 2, 42-47) el modelo, no sólo de la vida religiosa (*Perfectae caritatis*), de la de los misioneros (*Ad gentes*, 25, 1) y de los sacerdotes (*Presbyterorum ordinis* 17, 4 y 21), sino de todo el Pueblo santo de Dios (*Lumen gentium* 13, 1; *Dei Verbum* 10, 1)». Así se recupera ese valor fundamental del sacerdocio común de los bautizados oscurecido durante siglos, junto con la responsabilidad de todos en la misión.

El segundo elemento de renovación es la colegialidad, es decir, la institución en la Iglesia de una forma de gobierno colegial: el papa con los obispos. Este colegio episcopal realiza la catolicidad de la Iglesia y la unidad en toda la diversidad de las Iglesias y comunidades locales. Recuerda que antes de concluir el Concilio, Pablo VI ha aprobado la creación del Sínodo de los obispos (septiembre de 1965), «una expresión balbuciente de la colegialidad», en su potestad sólo consultiva; por lo pronto, quedaba abierto el proceso hacia un gobierno colegial. Otras expresiones de la colegialidad son las conferencias episcopales, y a otro nivel, los consejos presbiterales, los consejos pastorales. La colegialidad y la comunidad constituyen la expresión genuina de una Iglesia «comunidad»<sup>20</sup>.

El tercer elemento de renovación eclesial es el ecumenismo. El decreto *Unitatis redintegratio* representa la actitud de diálogo con las demás iglesias cristianas, haciendo suyo el objetivo de la reconstrucción de la unidad como uno de los objetivos del Concilio. Sólo hay un movimiento ecuménico, que es el que lidera el Espíritu Santo. El decreto conciliar es, por ello, más que un texto un acto que compromete a la Iglesia católica en el movimiento ecuménico: “El camino hacia la unidad es también *nuevo*: no se conseguirá por la vía del *retorno* —«que vuelvan los que se han ido—» sino por la de la *comunidad*: «vamos todos»”. La constitución sobre la Iglesia se enriquece además con las aportaciones del Oriente cristiano. Viene a la mente de nuestra auditora la intervención de un prelado de origen oriental que reclamaba mayor claridad en la afirmación de la principalidad del

<sup>20</sup> «Pilar Bellosillo, una mujer en el Concilio», 209-210.

Espíritu Santo en la vocación cristiana, al tiempo que recordaba que la Iglesia latina ha privilegiado la dimensión cristológica a expensas de la dimensión pneumatológica.

Desde esta visión teológica de la Iglesia, con una mirada renovada, el Concilio presenta en moldes nuevos su presencia y su acción en el mundo. Por eso, la Constitución pastoral *Gaudium et spes* es un texto fundamental del Vaticano II. Por lo pronto, es novedoso por su método inductivo; en él, la Iglesia se describe en función de la salvación dirigida «al *hombre real, concreto, personal y también social e histórico*». La actitud del Concilio es de optimismo. Esta mirada cristiana del mundo es una mirada unitaria del ser humano, que es imagen de Dios y hombre nuevo en Jesucristo. La constitución pastoral aborda, sucesivamente, desde su preocupación por el destino del ser humano, temas muy importantes, como la dignidad de la persona humana y el problema del ateísmo. Al hablar de la dignidad humana no se puede pasar por alto el derecho a la libertad religiosa; el Concilio confirma la autonomía de las realidades temporales y la libertad de la Iglesia para realizar su misión; en este sentido, los dos criterios fundamentales que regulan las relaciones entre la Iglesia y la comunidad política (GS 76) son la mutua independencia y la sana colaboración.

En la conclusión Pilar Bellosillo destacaba una tarea fundamental con vistas a poner en marcha la renovación conciliar, que sigue siendo la nuestra: «Lo esencial y obvio es *la recta comprensión del Vaticano II*». El Vaticano II ha sido, a su juicio, un concilio singular y único, porque ha hecho de la Iglesia como tal su objetivo central. Al recuperar su identidad, ha recuperado algo que le es consustancial como *núcleo vital*: su tensión evangelizadora. Por eso, saludaba con gran regocijo la celebración en el tiempo postconciliar de un Sínodo sobre la evangelización (1974) y otro sobre la catequesis (1977). En suma, con palabras de nuestra auditora seglar, «el Vaticano II ha sido un providencial impulso renovador dado a una Iglesia de cristiandad para hacerle recuperar su genuina esencia evangélica». Para muchos, la realización de una gran esperanza, el inicio de una nueva época.

## 5. Conclusión: el legado eclesiológico del Concilio Vaticano II

Hemos venido presentando de la mano de dos auditores laicos que estuvieron presentes en el Concilio los aspectos fundamentales de la reflexión sobre la Iglesia. También de su mano vamos a sacar algunas conclusiones acerca del legado conciliar. Antes que nada podemos sintetizar el proceso de *aggiornamento* en aquellas palabras de Monseñor Elchinger, pronuncia-

das en diciembre de 1962, durante la discusión del primer esquema *De Ecclesia*: «Ayer la Iglesia era considerada sobre todo como institución; hoy la vemos mucho más claramente como comunión. Ayer se veía sobre todo al papa; hoy estamos en presencia del obispo unido al papa. Ayer se consideraba al obispo solo; hoy a los obispos todos juntos. Ayer se afirmaba el valor de la jerarquía; hoy descubre el pueblo de Dios. Ayer la teología ponía en primera línea lo que separa; hoy lo que une. Ayer la teología de la Iglesia consideraba sobre todo su vida interna; hoy es la Iglesia vuelta hacia el exterior»<sup>21</sup>. Comunión, colegialidad, participación, corresponsabilidad, fraternidad ecuménica, diálogo interreligioso, misión evangelizadora. Estos son los aspectos esenciales que se leen entre líneas y que marcan las líneas de acción para el futuro eclesial.

Para comprender este profundo proceso de transformación de la Iglesia, esa lógica del *aggiornamento* que nos ha hecho hablar de una Iglesia pre-conciliar y de una Iglesia post-conciliar, sirve de gran ayuda el mensaje último de J. Guittou acerca del misterio del Concilio: «el misterio del Concilio es el misterio mismo de la vida de la Iglesia en el tiempo»<sup>22</sup>. En el Vaticano II, desde su profunda naturaleza de concilio *pastoral*, se ha buscado aunar verdad y vida. Lo primero exige inmutabilidad e identidad; lo segundo, cambio y adaptación. «Una doctrina es verdadera— escribe nuestro filósofo— cuando une la variedad y el crecimiento, que son signos de la *existencia*, con la constancia e identidad, que son caracteres de la *esencia*». Para establecer una continuidad entre ese «ayer» y ese «hoy», entre el «antes» y el «después», son de gran utilidad las indicaciones de ese gran convertido del anglicanismo, el cardenal J. H. Newman. La idea roncalliana del *aggiornamento* ha sido emparentada por J. Guittou con algunas intuiciones del cardenal inglés:

«Newman está presente en el Concilio de muchas maneras, por su idea del laicado, de la Tradición en sus relaciones con la Escritura, del episcopado orgánico, de la Iglesia mística. Incluso se puede decir que la idea del concilio es newmaniana: la Iglesia debe reformarse sin cesar, para guardar su identidad en el tiempo, para readaptarse. Mañana la Iglesia será aún más newmaniana, pues tendrá que tomar conciencia de la identidad

---

<sup>21</sup> G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución "Lumen gentium"*, I, Barcelona 1968, 24.

<sup>22</sup> MADRIGAL, «Jean Guittou, palabra laica en el Concilio», 130.

profunda entre la Iglesia de después del Concilio y la de antes del Concilio y de todos los tiempos»<sup>23</sup>.

Todo ello tiene que ver con lo que se afirma en el decreto sobre el ecumenismo acerca de la necesidad de una reforma permanente en la Iglesia: «Toda renovación de la Iglesia consiste esencialmente en un aumento de la fidelidad a su vocación. La Iglesia, peregrina en este mundo, es llamada por Cristo a esta reforma permanente de la que ella, como institución humana y terrena, necesita continuamente; de modo que si algunas cosas, por circunstancia de tiempo y lugar, hubieran sido observadas menos cuidadosamente en las costumbres, en la disciplina eclesiástica o incluso en el modo de exponer la doctrina —que debe distinguirse cuidadosamente del depósito mismo de la fe—, deben restaurarse en el momento oportuno recta y debidamente» (UR 6).

En el año 1985, con ocasión de la celebración del vigésimo aniversario de la aprobación del decreto sobre el apostolado seglar, Pilar Bellosillo fue invitada a viajar nuevamente a Roma. De ahí salieron nuevas reflexiones al rememorar sus experiencias en el Concilio, un segundo pentecostés para la Iglesia. Hay un aspecto de la doctrina conciliar que ahora destaca con un relieve especial: «Algo que me impresionó mucho en esta Iglesia recuperada es que, como ‘colectividad orgánica’, no como aglomeración masiva infraevangelizada, es la que recibe del Señor, el don de no equivocarse, el *sensus fidei*»<sup>24</sup>. Se está refiriendo al artículo 12 de *Lumen gentium* que habla de la infalibilidad de la comunidad cristiana. Y reclama nuestra atención sobre este punto: esta óptica de la indefectibilidad del pueblo de Dios, una Iglesia que ve y oye, que escucha la Palabra y que está habitada por la Palabra, es el punto de partida para una relectura de *Lumen gentium*. A la luz de este punto de partida, la remembranza del Concilio que nos sigue ofreciendo Pilar Bellosillo para este tiempo postconciliar se concentra en estos tres puntos: la mujer en los textos conciliares; la dimensión ecuménica de nuestra fe; las organizaciones católicas. A Pilar Bellosillo le preguntaron muchas veces acerca de la contribución de la mujer a las labores del Concilio. Ella respondió que su preocupación había sido la de evitar toda discriminación con respecto a la mujer.

El redescubrimiento de la Iglesia como pueblo de Dios, la clara formulación del sacerdocio común, la revalorización del laicado y la instauración

<sup>23</sup> *Diálogos con Pablo VI*, Madrid 1967, 211.

<sup>24</sup> «Pilar Bellosillo, una mujer en el Concilio», 214.

de nuevos ministerios fueron motivos más que suficientes para enfatizar lo minusvalorado que en la Iglesia ha estado el laicado, en general, y la mujer muy en particular. El Concilio no se ocupó del problema de la mujer, pero algunas de sus afirmaciones abordan aspectos que la conciernen: desde la afirmación de la dignidad e idéntica responsabilidad en la misión evangelizadora de la Iglesia al rechazo de cualquier tipo de discriminación por razón de sexo, y la proclamación de iguales derechos en el mundo del trabajo, de la cultura y de la familia. Como botón de muestra del reto de futuro valgan estas palabras del decreto sobre el apostolado seglar: «Y como, en nuestros días, las mujeres tienen una participación mayor en toda la vida de la sociedad, es de gran importancia su participación, igualmente creciente, en los diversos campos del apostolado de la Iglesia» (AA 9).

En una visión panorámica de la obra conciliar podemos concluir que el puesto específico y la responsabilidad del laicado en la vida y misión de la Iglesia ha sido uno de los temas principales al repensar la naturaleza y las estructuras de la Iglesia, junto con la idea de la colegialidad episcopal; a ello hay que añadir la introducción de la lengua vernácula en la liturgia, el relieve otorgado a la Escritura en la vida de la Iglesia, en la espiritualidad y en la teología, así como la introducción de la conciencia en la creencia, la mirada fraterna a la diferencia, una nueva relación de la Iglesia con el mundo y la sociedad contemporánea. Todo ello desde ese espíritu que marca decisivamente la intención profunda del Concilio Vaticano II de «sacar a la luz cosas nuevas coherentes con las antiguas» (DH 1). El mayor enemigo de la renovación y rejuvenecimiento del cristianismo es una realización o aplicación cansina a la vida de la Iglesia de las directrices conciliares. Por eso, invocando al espíritu del Vaticano II, a K. Rahner le gustaba decir que el Concilio era en realidad un *comienzo*<sup>25</sup>:

«Un Concilio es, con sus decisiones y enseñanzas, sólo un comienzo y un servicio. El Concilio sólo puede dar indicaciones y expresar verdades doctrinalmente. Y por eso es sólo un comienzo. Y después todo depende de cómo se lleven a cabo esas indicaciones y cómo caigan esas verdades en el corazón creyente y produzcan allí espíritu y vida. Esto no depende, pues, del Concilio mismo, sino de la gracia de Dios y de todos hombres de la Iglesia y de su buena voluntad. Y, por eso, un Concilio es puramente un comienzo. La renovación de la Iglesia no ocurre en el concilio y a través de sus decretos, sino después».

---

<sup>25</sup> K. RAHNER, *Mut und Nüchternheit auf dem Konzil: Orientierung* 28 (1964) 41.

## Una relectura de la constitución *Lumen gentium* a cincuenta años de la apertura del Concilio Vaticano II

GABRIEL RICHI ALBERTI

### 1. *¿Un concilio eclesiológico?*

A lo largo de estos cincuenta años que nos separan de la apertura del Concilio Vaticano II, ha sido muy frecuente escuchar y leer que el último concilio ecuménico fue la ocasión en la que la Iglesia respondió de manera precisa a la pregunta: “Iglesia, ¿qué dices de ti misma?”. Se trataría, por tanto, de un concilio dedicado a la Iglesia, un concilio eclesiológico. Obviamente esta lectura coloca la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, aprobada en el tercer período conciliar, es decir, en 1964, en el centro de las enseñanzas del Vaticano II.

Ahora bien, es importante preguntarse: ¿verdaderamente la Iglesia convoca un concilio para hablar de sí misma?, ¿vale la pena que la Iglesia se ocupe de sí misma? O si queremos formular la cuestión de manera un poco más provocativa: la Iglesia, en sí misma, ¿verdaderamente tiene algún interés para el hombre?

Con estas preguntas queremos recuperar una perspectiva de lectura del Concilio Vaticano II, y en particular de la constitución *Lumen gentium*, que nos parece esencial y particularmente urgente a la hora de retomar la enseñanza conciliar de esta constitución. Se trata de una perspectiva que los primeros comentaristas de nuestro texto identificaron con la intención del beato Juan XXIII a la hora de convocar el Concilio. En efecto, escuchemos lo que dice Gérard Philips, uno de los peritos que más trabajaron en el proceso de redacción de *Lumen gentium*, en su comentario a la misma. A la pregunta “¿qué se proponía Juan XXIII con la celebración del Concilio?”,

responde de este modo: «*Su objetivo explícito era un trabajo de profundización de la fe, la renovación de la vida cristiana y la adaptación de la legislación eclesiástica a las exigencias de los tiempos actuales. Su programa lo resumió en ese término italiano casi imposible de traducir: aggiornamento. Su intuición tan nítida de que la comunidad cristiana no va, sin que sea posible dudar de ello, “al paso” del mundo moderno, que sufre un retraso en su crecimiento, lo llevó a tomar la iniciativa de invitar a la Iglesia a una reflexión sobre la urgencia de sus quehaceres y a liberar su organización del aislamiento en que corría el riesgo de encerrarse*»<sup>1</sup>.

Así pues, Philips nos ayuda a comprender que el horizonte de cuanto el Vaticano II dice sobre la Iglesia es, por decirlo sintéticamente, la renovación de la fe con vistas a la misión en el mundo. Se trata de una doble indicación fundamental que es importante subrayar y considerar como una de las claves esenciales de interpretación de la constitución *Lumen gentium*: cuando la Iglesia quiere hablar de sí misma, habla de la fe y del mundo, es decir, se refiere a su origen en el designio de salvación de la Trinidad y a su finalidad, el anuncio de la salvación a todos los hombres. Y ¿cómo puede hablarse a la vez, por así decir, de Dios y del mundo? Hablando de Jesucristo. Así nos lo indica sintéticamente san Pablo en la Carta a los Gálatas: «*Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la filiación adoptiva*» (Gál 4,4-5). Jesucristo es Dios engendrando, en la historia, la familia de los hijos de Dios, su Iglesia, para la salvación del mundo. No es de extrañar, por tanto, que el Papa Benedicto XVI en la celebración de apertura del Año de la fe, el pasado 11 de octubre de 2012, a cincuenta años del inicio del Vaticano II, haya afirmado: «*considero que lo más importante, especialmente en una efeméride tan significativa como la actual, es que se reavive en toda la Iglesia aquella tensión positiva, aquel anhelo de volver a anunciar a Cristo al hombre contemporáneo*»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> GÉRARD PHILIPS *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II* vol. I, Herder. Barcelona 1966, 14-15.

<sup>2</sup> La cita completa dice: «*El Concilio Vaticano II no ha querido incluir el tema de la fe en un documento específico. Y, sin embargo, estuvo completamente animado por la conciencia y el deseo, por así decir, de adentrarse nuevamente en el misterio cristiano, para proponerlo de nuevo eficazmente al hombre contemporáneo (...) durante el Concilio había una emocionante tensión con relación a la tarea común de hacer resplandecer la verdad y la belleza de la fe en nuestro tiempo, sin sacrificarla a las exigencias del presente ni encadenarla al pasado: en la fe resuena el presente eterno de Dios que trasciende el tiempo y que,*

Por esta razón, es necesario reconocer, con el padre Marie-Joseph Le Guillou, el carácter cristológico del legado del Vaticano II<sup>3</sup>. Al hablar de carácter cristológico, Le Guillou no se refiere principalmente al contenido preciso de las diversas constituciones, decretos y declaraciones conciliares. Cuando describe el Vaticano II como un concilio cristológico, este teólogo dominico pretende ofrecer una clave sintética de acceso que permita descubrir la profundidad teológica de los diferentes contenidos propuestos por el Concilio: «*Jesucristo centro absoluto de atracción y de referencia para el mundo entero es el mensaje del Concilio a nuestro tiempo*»<sup>4</sup>.

Una clave de lectura que consiste en contemplar el misterio de Cristo: «*contemplación del Rostro de Cristo suscitada por el Espíritu, esta es la pulsación primordial del corazón quizás escondido pero infinitamente real y dinámico del Vaticano II*»<sup>5</sup>. A través de esta contemplación, que nos revela a Cristo como imagen de Dios invisible, en la que la Iglesia se refleja como en un espejo, se nos manifiesta el esplendor profético del Vaticano II<sup>6</sup>.

Esta perspectiva ha sido retomada autorizadamente por la Asamblea Extraordinaria del Sínodo de los Obispos de 1985, en cuya relación final se afirma con claridad que cuanto el Concilio afirma sobre la Iglesia posee un profundo carácter trinitario y cristocéntrico: «*el anuncio sobre la Iglesia, como lo describe el Vaticano II, es trinitario y cristocéntrico*»<sup>7</sup>. Los docu-

---

*sin embargo, solamente puede ser acogido por nosotros en el hoy irrepentible. Por esto mismo considero que lo más importante, especialmente en una efeméride tan significativa como la actual, es que se reavive en toda la Iglesia aquella tensión positiva, aquel anhelo de volver a anunciar a Cristo al hombre contemporáneo»,* BENEDICTO XVI, *Homilía del 11 de octubre de 2012.*

<sup>3</sup> Cf. BENOIT-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE, «*Quelques points de repère pour la compréhension de Vatican II*», en AA. VV., *Un homme émerveillé par le Visage du Ressuscité.* Saint Augustin, Saint-Maurice 1996, 77-91.

<sup>4</sup> MARIE-JOSEPH LE GUILLOU, *El rostro del Resucitado. Grandeza profética, espiritual y doctrinal, pastoral y misionera del Concilio Vaticano II.* Encuentro, Madrid 2012, 402. Edición española e invitación a la lectura de Gabriel Richi Alberti.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, 59.

<sup>6</sup> «*¡La grandeza profética del Vaticano II se dibuja así con claridad! Brota toda ella del misterio de Cristo, misterio revelado a los hombres en el resplandor de su esplendor espiritual y doctrinal*», *ibíd.*, 71.

<sup>7</sup> «*Nuntius de Ecclesia ut a concilio Vaticano II describitur trinitarius et christocentricus est*», SYNODUS EPISCOPORUM, *Relatio finalis Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi II*, A.2, en *Enchiridion Vaticanum* 9, nn. 1779-1818, aquí 1789. Versión española en: *El Vaticano II, don de Dios. Los documentos del Sínodo de 1985.* PPC, Madrid 1986.

mentos del Vaticano II, en efecto, consideran como su objeto propio la realidad de la Iglesia y su relación con el mundo y, sin embargo, el punto de vista que adoptan no es eclesiológico, sino profundamente cristológico y trinitario. Y Le Guillou lo reconoce claramente: «*¡qué paradoja que un Concilio, cuyo objeto propio es la Iglesia, aparezca completamente dominado por el misterio del Dios trinitario! Sin embargo no hay hecho más indiscutible*»<sup>8</sup>.

Sólo a partir de esta clave sintética es posible afrontar adecuadamente cuanto el Concilio enseña sobre la Iglesia. Esta perspectiva ha sido plenamente confirmada por la ya citada *Relatio finalis* de la Asamblea Extraordinaria del Sínodo de los Obispos cuando afirma que «*toda la importancia de la Iglesia se deriva de su conexión con Cristo*»<sup>9</sup>.

De este modo, en la lectura de los textos conciliares que proponemos, inspirada en la perspectiva del padre Le Guillou, la trayectoria teológica del Vaticano II va de la revelación (el misterio de la Trinidad y de la encarnación redentora) al mundo. El punto de convergencia es el misterio de Jesucristo tal y como se ofrece históricamente a los hombres en el misterio de la Iglesia.

A partir de esta perspectiva afrontemos ahora la lectura de la constitución dogmática *Lumen gentium*.

## 2. El texto de la constitución dogmática sobre la Iglesia y su estructura

El texto definitivo de la constitución fue aprobado – con sólo 5 votos en contra de los 2156 votantes – el 21 de noviembre de 1964. A la hora de proponer una relectura del texto conciliar a cincuenta años de la apertura del Vaticano II, es importante partir del texto tal y como fue aprobado. Queremos, de este modo, asumir las indicaciones de Benedicto XVI cuando afir-

<sup>8</sup> La cita completa dice: «*¡Qué paradoja que un Concilio, cuyo objeto propio es la Iglesia, aparezca completamente dominado por el misterio del Dios trinitario! Sin embargo, no hay hecho más indiscutible. Rehusando deliberadamente considerarse como fin, la Iglesia tiene la intención de vencer la tentación de cerrarse sobre sí misma o, como dirían nuestros amigos protestantes, cualquier germen de eclesiocentrismo. Sabe ser el espacio definido por el Espíritu en el que, en Jesucristo, se manifiesta el rostro de Dios Padre, rostro que solo sostiene y justifica la existencia del mundo y de la humanidad y su devenir*», MARIE-JOSEPH LE GUILLOU, o. c., 142.

<sup>9</sup> «*Omne momentum Ecclesiae e sua conexione cum Christo derivatur*», SYNODUS EPISCOPORUM, *Relatio II*, A.3, a. c., 1790.

ma: «*he insistido repetidamente en la necesidad de regresar, por así decirlo, a la “letra” del Concilio, es decir a sus textos, para encontrar también en ellos su auténtico espíritu, y he repetido que la verdadera herencia del Vaticano II se encuentra en ellos. La referencia a los documentos evita caer en los extremos de nostalgias anacrónicas o de huidas hacia adelante, y permite acoger la novedad en la continuidad*»<sup>10</sup>.

Recordemos, pues, el contenido de la constitución dogmática sobre la Iglesia. Consta de ocho capítulos: I. El misterio de la Iglesia (nn. 1-8); II. El pueblo de Dios (nn. 9-17); III. La constitución jerárquica de la Iglesia y en particular el episcopado (nn. 18-29); IV. Los laicos (nn. 30-38); V. La vocación universal a la santidad (nn. 39-42); VI. Los religiosos (nn. 42-47); VII. La índole escatológica de la Iglesia peregrina y su unión con la Iglesia del cielo (nn. 48-51); VIII. La Bienaventurada Virgen María en el misterio de Cristo y de la Iglesia (nn. 52-69). Este último capítulo es el único que está dividido en cinco partes: 1. Proemio; 2. La misión de la Bienaventurada Virgen María en la economía de la salvación; 3. La Bienaventurada Virgen y la Iglesia; 4. El culto de la Bienaventurada Virgen María en la Iglesia; y 5. María, signo de esperanza cierta y consuelo del pueblo de Dios que peregrina.

¿Es posible identificar una estructura precisa en la constitución? Lo primero que es necesario reconocer es que, cuando hablamos de estructura, queremos simplemente identificar un principio de orden que nos permita acercarnos más adecuadamente a la enseñanza del Concilio. Debe ser una clave que respete profundamente el texto del documento, aunque no necesariamente sea atribuible a la intención precisa que guió el proceso de redacción. En efecto, la *Lumen gentium* fue el fruto de un largo y complejo itinerario de elaboración, por lo que no es posible identificar desde el inicio el esquema final del documento. Cuando hablamos de estructura, por tanto, nos referimos a un principio de lectura que, a partir del contenido del texto, nos permita descubrir mejor toda su riqueza.

La constitución nos ofrece, en primer lugar, la respuesta a la pregunta: ¿quién es la Iglesia? Y, en segundo lugar, nos presenta la imagen de la Iglesia realizada.

Para responder a la pregunta ¿quién es la Iglesia?, la *Lumen gentium* nos dice, ante todo, cuál es su origen: el designio salvífico de la Trinidad. La Iglesia nace de la voluntad de la Trinidad de hacer participar en su propia Vida a todos los hombres: capítulo I *El misterio de la Iglesia*. Pero a la hora

---

<sup>10</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía del 11 de octubre de 2012*.

de responder a la cuestión sobre la identidad de la Iglesia no basta contemplar su origen, es necesario considerar su acontecer histórico: esta realidad que tiene su origen en Dios mismo y su designio de salvación acontece históricamente como pueblo de Dios, capítulo II *El pueblo de Dios*. Uno de los datos fundamentales para comprender la enseñanza de *Lumen gentium* es precisamente la imposibilidad de separar los dos primeros capítulos<sup>11</sup>. En efecto, como recuerda la Comisión Teológica Internacional existe un nexo indisoluble entre la Iglesia misterio y la Iglesia como sujeto histórico: «El carácter de “misterio” designa a la Iglesia en cuanto que proviene de la Trinidad; el carácter de “sujeto histórico” conviene a la Iglesia en cuanto que opera en la historia y contribuye a orientarla (...) El carácter de misterio es el que determina, para la Iglesia, su naturaleza de sujeto histórico. Correlativamente el sujeto histórico es el que, por su parte, expresa la naturaleza del misterio»<sup>12</sup>. Con gran agudeza teológica el padre Congar piensa integralmente este misterio de la Iglesia y se pregunta: «¿Quién es el sacramento de la salvación? El pueblo de Dios. ¿Dónde y cómo? A lo largo de toda su vida, de toda su historia vivida en la historia del mundo. Para eso nos ha dado Dios (el Señor Jesús) su Espíritu Santo»<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Es necesario reconocer con Pedro Rodríguez que «la consideración de la Iglesia como “Pueblo de Dios” sólo puede hacerse de manera rigurosa y formal dentro del tema “misterio de la Iglesia”, tema que engloba y envuelve teológicamente al tema Pueblo de Dios», PEDRO RODRÍGUEZ, «Bases para una consideración cristológica y pneumatológica del Pueblo de Dios», en *Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu. Implicaciones estructurales y pastorales en la “communio”*. XV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra. Eunsa, Pamplona 1996, 283-312, aquí 285. Para mostrar la validez de esta lectura, Rodríguez recuerda que se trata de la intención formal del Concilio «que subrayó la identidad temática de los capítulos I y II. Así lo afirmaba expresamente el Relator cuando presentó a la Asamblea Conciliar el capítulo II: “Expositio de Populo Dei – decía – revera ad ipsum mysterium Ecclesiae, in se consideratum, respicit (...) a fundamental declaratione de intima Ecclesiae natura et fine separari nequit”. En realidad – sigue argumentando el Relator – forman un único capítulo, cuyo título común sería el del capítulo I: “El misterio de la Iglesia”. La razón de no estar incluida la temática de Populo Dei en ese capítulo, siempre según la Relatio, es puramente material: se haría gigantesco y desproporcionado este primer capítulo, “moles huius capituli I nimis excresceret” (AS III/I, 158-374)», *ibíd.*, 286.

<sup>12</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Temas selectos de eclesiología» 3.1, en *Íd.*, *Documentos, 1969-1996: veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*. BAC, Madrid 1998, 338.

<sup>13</sup> YVES CONGAR, *Un pueblo mesiánico: La Iglesia sacramento de salvación. Salvación y liberación*. Cristiandad, Madrid 1976, 119.

¿Cómo describe la constitución *Lumen gentium* a este pueblo de Dios cuyo origen es la misma vida de la Trinidad? Lo hace a partir de dos puntos de vista.

En primer lugar, considerando la distinción que se establece a partir del sacramento del orden. En virtud de dicho sacramento es posible distinguir en el único pueblo de Dios entre los fieles ordenados (capítulo III, *La constitución jerárquica de la Iglesia y en particular del episcopado*), y los otros fieles cristianos (capítulo IV, *Los laicos*). Se trata de reconocer que en el mismo y único pueblo de Dios que es el sacramento universal de la salvación – veremos la importancia de esta enseñanza más adelante – algunos fieles, en virtud del don sacramental del orden, constituyen por obra del Espíritu la garantía sacramental de la sacramentalidad de toda la Iglesia: la jerarquía, en efecto, existe en función de toda la Iglesia, para garantizar sacramentalmente que la Iglesia sea verdaderamente Iglesia.

El segundo punto de vista consiste en reconocer, por una parte, que la vocación de todos los fieles cristianos es la santidad (capítulo VI, *La vocación universal a la santidad*) y, por otra, en mostrar que, precisamente para que esta verdad esencial no sea olvidada en la vida de la Iglesia, Jesucristo por el Espíritu llama a algunos fieles a vivir en la historia su misma *forma vitae* en pobreza, castidad y obediencia, de manera que dichos fieles sean signo profético para todo el pueblo cristiano (capítulo VI, *Los religiosos*).

Demos un paso más. No se describiría hasta el fondo quién es la Iglesia, que tiene su origen en la vida de la Trinidad y acontece históricamente como pueblo de Dios (en cuyo interior es posible reconocer la distinción entre los ordenados y los no ordenados, y entre la vocación de todos y la misión profética de algunos), si no afirmásemos inmediatamente que este pueblo es un pueblo peregrino hacia la patria celeste (capítulo VII, *La índole escatológica de la Iglesia peregrina y su unión con la Iglesia del cielo*). La Iglesia, en efecto, vive en la historia según la forma propia de la peregrinación: el mundo no es su morada definitiva. Y si la historia todavía no ha llegado a su cumplimiento es precisamente porque la Iglesia debe seguir llamando a todos los hombres a participar de su vida y a incorporarse a este pueblo hasta que todo se cumpla definitivamente.

Propongamos el último paso de nuestra propuesta de lectura. Ante una descripción de la Iglesia como la que hemos expuesto, podría surgir la pregunta: esta Iglesia ¿existe realmente y existe de manera cumplida y definitiva? La respuesta es, sin duda, afirmativa: podemos contemplar a la Iglesia realizada en la Virgen María, ella es su tipo e imagen definitiva (capítulo VIII, *La Bienaventurada Virgen María en el misterio de Cristo y de la Iglesia*). Para responder a la pregunta sobre quién es la Iglesia, el Concilio Vati-

cano II, en el último capítulo de la constitución *Lumen gentium*, nos la muestra personalmente realizada en la Virgen María.

### 3. Algunas cuestiones centrales

La riqueza de la constitución *Lumen gentium*, que se descubre cada vez que se vuelve a leer, impone la necesidad de elegir ahora algunas cuestiones centrales entre las muchas que se podrían exponer. Elegimos tres argumentos que, a nuestro modo de ver, ayudan a profundizar toda la enseñanza de la constitución porque son, por así decir, cuestiones transversales, es decir, se encuentran en todos y cada uno de los temas afrontados a lo largo de los ocho capítulos de la constitución. Afrontaremos sintéticamente los siguientes argumentos: a) la Iglesia como sacramento universal de salvación, b) la comunión como forma propia de la Iglesia en todas sus expresiones, y c) la naturaleza mariana de la Iglesia.

#### a) La Iglesia, sacramento universal de salvación

Ya desde el primer número de *Lumen gentium*, el texto conciliar nos presenta una de las claves esenciales de la enseñanza sobre la Iglesia propuesta por el Concilio Vaticano II. Como sabemos dice así: «*La Iglesia es en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano*» (LG 1)<sup>14</sup>. Se trata de una afirmación que recurrirá además en los números 9 y 48, es decir, en los primeros números del capítulo II y del capítulo VII de la constitución, dos lugares estratégicos del texto conciliar. En efecto, el uso de la categoría sacramento para describir a la Iglesia en dichos números nos permite afirmar que esta categoría es adecuada para describir tanto el origen trinitario de la Iglesia (capítulo I), como su acontecer histórico como pueblo de Dios (capítulo II) y su peregrinación en la historia hacia la patria celeste (capítulo VII).

La importancia de la categoría de sacramento en la enseñanza de *Lumen gentium* ha sido reconocida por la mayoría de los intérpretes de la misma. Baste citar a Leo Scheffczyk: «*La comprensión que la Iglesia tiene de sí*

---

<sup>14</sup> «*Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis*» (LG 1).

*misma ha sido expuesta recientemente de manera vinculante en el Concilio Vaticano II a través de toda una serie de imágenes y de conceptos, ricos de contenido, que tienen su punto de unidad en el reconocimiento del “misterio” (mysterium) de la Iglesia. El concepto que, respecto a los otros, mejor expresa el carácter eclesial de “mysterium” es el de “sacramento”, concepto al que las declaraciones conciliares confieren una importancia particular»<sup>15</sup>.*

La base bíblica de la descripción de la Iglesia como sacramento es, como afirma Scheffczyk, la categoría de *mysterion* y, más concretamente, el uso de dicha categoría en el corpus paulino. El *mysterion* en la óptica paulina debe ser entendido como el diseño de Dios sobre la historia de la humanidad: un diseño que no permanece en el plano de las intenciones divinas, sino que toma cuerpo a través de un vivo desarrollo histórico que encuentra en Cristo y en su Cuerpo eclesial su centro propio y que llegará a su cumplimiento con la parusía del Señor<sup>16</sup>.

¿Qué enseñan los textos de *Lumen gentium* cuando describen a la Iglesia en Cristo “como un sacramento”?

Ante todo es necesario afirmar que esta categoría debe ser comprendida en su contexto propio que es explícitamente cristológico y pneumatológico. La Iglesia es *in Christo* como un sacramento. Este *in Christo* no puede ser interpretado simplemente en referencia a la Encarnación, sino que es fundamental referirse al misterio pascual y al don del Espíritu del Resucitado. La Iglesia es como un sacramento en cuanto Cuerpo de Cristo en virtud de la inhabitación del Espíritu Santo en los creyentes. Por tanto, cuando se habla de la Iglesia como de un sacramento, se hace referencia a su origen en Cristo por obra del Espíritu. Decir que la Iglesia es sacramento significa, así, reconocer su radical dependencia de Dios.

---

<sup>15</sup> LEO SCHEFFCZYK, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*. Jaca Book, Milano 1998, 29. No obstante, es necesario reconocer que no todos los autores concuerdan con esta afirmación. Por ejemplo cf.: GIACOMO CANOBBIO, «La Chiesa sacramento di salvezza. Una categoria dimenticata», en *Rassegna di Teologia* 46 (2005) 663-694.

<sup>16</sup> Sobre la categoría paulina de « *mysterion* » véase : ROMANO PENNA, *Il “mysterion” paolino*. Paideia, Brescia 1978. Años más tarde el mismo Penna insiste y afirma que el término misterio, tal y como viene usado en Colosenses y Efesios, « *encierra en sí toda una serie de aspectos temáticos y puede valer como ejemplo de una síntesis teológica* », ÍD., *I ritratti originali di Gesù il Cristo. II. Gli sviluppi. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*. San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 237.

En segundo lugar es importante subrayar que el término “sacramento” es usado analógicamente, siendo el *analogatum princeps* el concepto de sacramento que corresponde al septenario sacramental. A imagen de los siete sacramentos y, sobre todo, en virtud de los siete sacramentos cuyo centro es la Eucaristía, la Iglesia se ofrece al mundo como signo e instrumento de la unidad de los hombres con Dios y de todo el género humano.

En cuanto *signum et instrumentum* podemos decir que la Iglesia es signo expresivo de una doble realidad que ya ha comenzado a existir, una realidad que ya es posible identificar como presente en la historia del mundo: la comunión de los hombres con Dios y la comunión de los hombres entre sí. Y al mismo tiempo la Iglesia es instrumento para que esta doble realidad siga creciendo en la historia. Este carácter instrumental de la Iglesia nos permite afirmar que el pueblo de Dios existe en función de su misión, es decir, existe para el bien de los hombres y del mundo. El pueblo de Dios en su peregrinar histórico vive como signo e instrumento de la comunión divina: esta es su misión propia. Por eso el número 45 de la constitución pastoral *Gaudium et spes* puede afirmar con toda claridad: «*Todo el bien que el Pueblo de Dios puede dar a la familia humana al tiempo de su peregrinación en la tierra, deriva del hecho de que la Iglesia es “sacramento universal de salvación”, que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio del amor de Dios al hombre*».

De la enseñanza conciliar sobre la Iglesia sacramento podemos subrayar dos indicaciones fundamentales para la vida de nuestras comunidades cristianas.

En primer lugar una corrección radical al riesgo de lo que se ha denominado “eclesiocentrismo”. En efecto, la Iglesia es, por una parte, completamente relativa a Dios como origen, como consistencia y como meta. Por la otra, está intrínsecamente ordenada a la humanidad – *sacramenta propter homines* – y esto dice su naturaleza misionera. La Iglesia no posee su centro en sí misma, sino que posee una naturaleza ex-céntrica, es decir, su centro se encuentra en Dios que es su origen y en el mundo que es su interlocutor esencial.

En segundo lugar, el hecho de que este sacramento universal de salvación, es decir, la modalidad histórica a través de la cual Dios mismo quiere realizar su comunión con los hombres, sea el pueblo de Dios nos dice que el cristianismo es misterio de comunión que precede al individuo. Dice a este respecto la Comisión Teológica Internacional: «*cuando hace medio siglo algunos teólogos católicos pusieron de nuevo en honor esta denominación de la Iglesia como sacramento, lo hicieron también para devolver al cristianismo un amplio alcance comunitario y social, y no individual o*

*incluso institucional. El cristianismo, en su misma esencia, es misterio de unión y de unidad»*<sup>17</sup>.

De esta manera podemos pasar al segundo de los temas que hemos elegido.

### *b) La comunio forma de la Iglesia*

Así como los dos primeros capítulos de *Lumen gentium* responden a la pregunta “¿quién es la Iglesia?”, afirmando que la Iglesia es el pueblo de Dios sacramento universal de la salvación, los capítulos III, IV, V y VI nos describen la modalidad del acontecer histórico de este pueblo, es decir, responden a la cuestión del *cómo acontece* la Iglesia y lo hacen identificando la comunión como la “forma” de la Iglesia.

Así lo reconoció la *Relatio finalis* de la Asamblea Extraordinaria del Sínodo de los Obispos de 1985, cuando afirmaba: «*La eclesiología de comunión es una idea central y fundamental en los documentos del Concilio. Koinonía/comunión, fundadas en la Sagrada Escritura, son tenidas en gran honor en la Iglesia antigua y en las Iglesias orientales hasta nuestros días. Desde el Concilio Vaticano II se ha hecho mucho para que se entendiera más claramente a la Iglesia como comunión y se llevara esta idea más concretamente a la vida. ¿Qué significa la palabra compleja “comunión”? Fundamentalmente se trata de la comunión con Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo [raíz trinitaria]. Esta comunión se tiene en la Palabra de Dios [revelación] y en los sacramentos. El bautismo es la puerta y el fundamento de la comunión de la Iglesia; la Eucaristía es la fuente y el culmen de toda la vida cristiana (cf. LG 11) [actuación sacramental]. La comunión del Cuerpo eucarístico de Cristo significa y hace, es decir, edifica la íntima comunión de todos los fieles en el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia (cf. 1Cor 10, 16s) [dimensión antropológica]. Por ello, la eclesiología de comunión no se puede reducir a meras cuestiones organizativas o a cuestiones que se refieren a meras potestades [no es, por tanto, un problema de distribución de competencias o poderes]. La eclesiología de comunión es el fundamento para el orden en la Iglesia y en primer lugar para la recta relación entre unidad y pluriformidad en la Iglesia»*<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología* 8.1, a. c., 363.

<sup>18</sup> SYNODUS EPISCOPORUM, *Relatio* II.C.1, a. c., 1800. Los estudiosos reconocen sin problemas que en los textos del Concilio Vaticano II no es posible encontrar una noción uní-

Hablar de la *communio* como la forma del pueblo de Dios, sacramento universal de salvación, permite afrontar desde una perspectiva unitaria y sintética algunas cuestiones fundamentales de la eclesiología:

- la Iglesia como *congregatio* o *communio fidelium* en cuanto sujeto histórico de la *traditio*, en la pluriformidad y circularidad de vocaciones y estados de vida, con la consiguiente afirmación de la común dignidad de todos los fieles cristianos;
- el tema de la pertenencia a la Iglesia, es decir, de qué significa ser fiel católico y, por tanto, estar en plena comunión con la Iglesia;
- la *communio hierarchica*, con todas las cuestiones relativas a la sacramentalidad del episcopado, a la colegialidad episcopal y al primado del Papa, y a los ministerios de colaboración del obispo, es decir, el presbiterado y el diaconado;
- la *communio Ecclesiarum*, es decir, el reconocimiento de que «*la Iglesia se realiza, opera, existe de forma concreta (...) La Iglesia existe en y a través de las Iglesias locales; la Iglesia es universal en la forma de la comunión de Iglesias; y cada uno está en la única Iglesia a través de su incardinación en la comunidad cercana*»<sup>19</sup>;
- y las notas de la unidad/catolicidad y de la apostolicidad de la Iglesia.

Todos estos argumentos fundamentales pueden ser profundizados hablando de la *communio* como forma de la Iglesia porque, como afirma Angelo Scola, «*el término comunión tiene, en los textos del Vaticano II, múltiples significados. En efecto, comunión es el encuentro y la relación con Cristo que nos desvela y nos introduce en el Misterio; comunión es la savia que recorre entre los muchos miembros y los une a la Cabeza del*

---

voca de *communio*. Además el término está presente en el Concilio no de manera muy difusa. En efecto, como afirma Kasper, «*se observará que el concepto de comunión es central, pero que la terminología no está fijada de manera estricta. Junto al término comunión encontramos toda una serie de conceptos tales como communitas, societates, etc. Por otro lado el concepto mismo de comunión tiene diversos planos de significación en los textos conciliares*», WALTER KASPER, «Iglesia como comunión», en ÍD., *Teología e Iglesia*. Herder, Barcelona 1989, 376-400, aquí 380.

<sup>19</sup> RICARDO BLÁZQUEZ, *La Iglesia local*, en ÍD., *La Iglesia del Vaticano II*. Sígueme, Salamanca 1988, 103-130, aquí 103.

*Cuerpo, la Iglesia; comunión es la cumbre del sacramento; comunión es el factor que funde en un pueblo nuevo la babel de gentes provenientes de pueblos muy diversos. La comunión, además, representa el vínculo de unidad, en el Espíritu y por obra del Espíritu, que se realiza en diversos niveles en la Iglesia: entre sus miembros; entre quienes ejercen distintas funciones en la Iglesia; entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares, de modo especial entre el sucesor de Pedro y el colegio de los obispos del que él es cabeza. Todos estos niveles enriquecen el gran sentido originario de la comunión eclesial»<sup>20</sup>.*

En este momento no podemos detenernos a considerar las diferentes articulaciones de la comunión eclesial. Nos limitamos a comentar brevemente un pasaje del número 4 de *Lumen gentium* que ilumina adecuadamente cómo la Iglesia acontece en la comunión de dones jerárquicos y carismáticos. Dice el texto conciliar: «*El Espíritu habita en la Iglesia y en los corazones de los fieles como en un templo, ora en ellos y da testimonio de que son hijos adoptivos. Él conduce a la Iglesia a la verdad total, la une en la comunión y el servicio, la construye y dirige con diversos dones jerárquicos y carismáticos, y la adorna con sus frutos*» (LG 4)<sup>21</sup>.

En este texto es importante subrayar la presentación unitaria a partir del origen de los dones – el Espíritu – de dones jerárquicos y carismáticos. El hecho de que se use el mismo término – *donis* – para unos y para otros indica esta unidad original, al interior de la cual es posible distinguir: *donis* (sustantivo) *hierarchicis et charismaticis* (adjetivos).

Siendo todos ellos dones del mismo Espíritu del Padre y del Hijo es necesario pensar unitariamente y sin oposiciones artificiosas (que nacen de una consideración sociológica de la Iglesia) la naturaleza de los dones jerárquicos y de los dones carismáticos en la Iglesia. Así pues, es necesario reconocer que la comunión de la Iglesia acontece en la dualidad de dones jerárquicos y carismáticos al interior de una unidad original y precedente<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> ANGELO SCOLA, *¿Quién es la Iglesia? Una clave antropológica y sacramental para la eclesiología*. Edicep, Valencia 2008, 193-194.

<sup>21</sup> «*Spiritus in Ecclesia et in cordibus fidelium tamquam in templo habitat (cf. 1Cor 3,16; 6,19), in eis que orat et testimonium adoptionis eorum reddit (cf. Gal 4,6; Rom 8,15-16 et 26). Ecclesiam, quam in omnem veritatem inducit (cf. Io 16,13) et in communionem et ministracionem unificat, diversis donis hierarchicis et charismaticis instruit ac dirigit, et fructibus suis adornat (cf. Eph 4,11-12; 1Cor 12,4; Gal 5,22)*» (LG 4).

<sup>22</sup> Sobre esta dualidad al interior de la unidad original cf. HANS URS VON BALTHASAR, «Charis y carisma», en ÍD., *Sponsa Verbi*. Cristiandad, Madrid 1965, 369-383.

Para pensar esta unidad dual es necesario partir de la unidad intrínseca de las misiones del Hijo y del Espíritu en el designio salvífico del Padre, única economía existente. El cumplimiento de la misión del Hijo en el misterio pascual hace posible la misión del Espíritu y su don en la comunidad de los creyentes. La obra propia del Espíritu consiste en asegurar eficazmente la contemporaneidad del evento salvífico de Cristo a la libertad de cada hombre históricamente situado. Tal obra acontece en la historia de los hombres y su nombre propio es Iglesia.

De esta manera, el Espíritu asegura objetivamente el acontecer de la salvación de Cristo en el hoy de la historia. Es la dinámica objetiva de la *traditio catholica* que se identifica con la tradición viviente de la Iglesia y se concentra en la conjunción de tres elementos: la regla de la fe (revelación), la economía sacramental (septenario sacramental) y el gobierno de comunión (sucesión apostólica). A esta dimensión objetiva podemos llamarla también dimensión institucional o ámbito de los dones jerárquicos. El núcleo constitutivo de dicha dimensión es la Eucaristía (en la que se encuentran en profunda unidad los tres elementos: sacramento, *regula fidei* y ministerio). En la Eucaristía se ofrece a la libertad creada – realmente y con toda garantía: nada por parte del hombre puede impedir este dato – la posibilidad de acoger y de responder a la gracia objetiva ofrecida en el sacrificio de Cristo. El sacramento media de forma infalible la gracia (*ex opere operato*) que la libertad del hombre está llamada a ratificar.

Los dones carismáticos, por su parte, son ofrecidos a los fieles por el Espíritu precisamente en función de esta ratificación/acogida que la libertad redimida está llamada a cumplir respecto a la gracia objetivamente ofrecida. El Espíritu continuamente mueve la libertad de los fieles, personalmente y según afinidades comunitarias, para que se abandone creativamente al don objetivo de la gracia. Este es el ámbito de los dones carismáticos: guiada y sostenida por el Espíritu la libertad redimida acoge la gracia que el mismo Espíritu le ofrece objetivamente<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> «La presencia y la acción del Espíritu tiene un signo sacramental en el servicio ministerial; y la tiene igualmente en aquellos carismas que hacen visible el movimiento de la vida en Cristo de los fieles. Esta dimensión ‘carismática’ cumple una tarea que la visibilidad del sacramento en cuanto tal no realiza: hacer perceptible, comprensible, posible de encontrar en la vida nueva en el Espíritu, en formas y modalidades humanas concretas que puedan guiar al fiel a una experiencia cristiana real, invitándolo a responder al Señor con la propia existencia y acompañándolo en un proceso de educación o maduración cristiana» ALFONSO CARRASCO, «Cómo vivir la comunión en la Iglesia», en ARZOBISPADO DE MADRID (ed.), *Tercer Sínodo Diocesano. Transmitir la fe en la comunión de la Iglesia*. Madrid 2007, 491-553, aquí 507.

En este sentido podríamos afirmar que los carismas son dones ofrecidos a la libertad, en el hoy de la Iglesia, para que ratifique y responda al ofrecimiento objetivo de la gracia en el horizonte de la edificación de la Iglesia. Los carismas son esos dones del Espíritu en virtud de los cuales el don objetivo de la gracia – ofrecido en el sacramento (que incluye la *regula fidei* y el ministerio ordenado) – es concretamente e históricamente persuasivo para la libertad del fiel. De este modo una concepción correcta de los carismas se refiere necesariamente a la presencia objetiva de Cristo y está a su servicio. Por eso el beato Juan Pablo II podía decir: «*los verdaderos carismas necesariamente conducen al encuentro con Cristo en los sacramentos*»<sup>24</sup>.

Este encuentro entre la dimensión objetiva y la dimensión subjetiva, entre dones jerárquicos y dones carismáticos, ayuda a describir la vida del fiel cristiano en términos de vocación y misión. El dato objetivo de la gracia, en efecto, es ofrecido (vocación) a la libertad de cada fiel para ser acogido y hacerle participar en la misión de la Iglesia en el mundo. En dicha participación la dinámica de la vida cristiana asume la historia (espacio y tiempo) personal, comunitaria y social de los fieles y del mundo, lo cual explica también la proliferación de los distintos carismas. La dimensión carismática, por tanto, concierne a todos los cristianos, es decir, constituye un elemento constitutivo (co-esencial) de la experiencia cristiana como tal.

Como hemos visto, dones jerárquicos y dones carismáticos están intrínsecamente relacionados. En dicha relación la dimensión institucional o jerárquica goza de una estabilidad indefectible –la estabilidad propia de la estructura sacramental de la Iglesia– mientras que los dones carismáticos están siempre contextualizados históricamente. Ahora bien, aunque los carismas particulares posean esta historicidad –y de este modo puedan cambiar y evolucionar según los tiempos y las necesidades de la Iglesia– la dimensión carismática como tal es asegurada por el Espíritu siempre a la Iglesia, de manera que podemos afirmar que la dimensión carismática es coesencial a la constitución de la Iglesia, a su acontecer en la vida de los hombres, pues el Espíritu no cesa de acompañar y sostener la libertad de los fieles en su respuesta y acogida de la gracia.

---

<sup>24</sup> JUAN PABLO II, *Discurso con ocasión del Encuentro con los Movimientos Eclesiales y Nuevas Comunidades* n. 7, Roma 30 de mayo de 1998.

Esta descripción del acontecer de la vida de la Iglesia como comunión de dones jerárquicos y carismáticos nos introduce en el tercero y último argumento de nuestro recorrido.

*c) La naturaleza mariana de la Iglesia*

¿Dónde podemos contemplar la figura de una libertad completamente abandonada a la obra del Espíritu acogiendo el don que es Cristo mismo? Obviamente en el misterio de la Santísima Virgen. Por ello, el número 63 de *Lumen gentium* afirma: «*Como ya enseñó San Ambrosio, la Madre de Dios es tipo de la Iglesia en el orden de la fe, de la caridad y de la unión perfecta con Cristo*»<sup>25</sup>. No es extraño, por tanto, que un autor como Joseph Ratzinger, haya sostenido la importancia de la mariología a la hora de profundizar la doctrina sobre la Iglesia, afirmando que «*al concepto masculino, activista y sociológico de populus Dei se opone la realidad de que la Iglesia – Ecclesia – es femenina. Es decir: por encima de lo sociológico y rebasándolo se abre la dimensión del misterio, en la que aparece por primera vez la verdadera razón y la fuerza unitaria sobre la que se basa la Iglesia. Iglesia es más que pueblo, más que estructura y acción: en ella vive el misterio de la maternidad y del amor conyugal que hace posible esta maternidad*»<sup>26</sup>.

¿Cómo ilumina el misterio de María la realidad de la Iglesia? Algunos autores han propuesto contemplar en paralelo los misterios personales de la vida de María y el misterio de la Iglesia. Por ejemplo, el ya citado Scheffczyk afirma: «*la virginidad de María se convierte en el signo eficaz según el cual también la Iglesia está llamada a la virginidad, es decir, a dedicarse totalmente en la fe de modo ininterrumpido (...); la libertad del pecado original y la plenitud de gracia de María son el símbolo real de la Iglesia llena de gracia que, en su núcleo, es santa, a pesar de los pecados de los miembros; la maternidad de María es el símbolo real de la fecundidad humana y espiritual de la Iglesia; la ascensión al cielo significa la transfiguración de la Iglesia, ya iniciada en María, su miembro principal.*

---

<sup>25</sup> «*Deipara est Ecclesiae typus, ut iam docebat S. Ambrosius, in ordine scilicet fidei, caritatis et perfectae cum Christo unionis*» (LG 63).

<sup>26</sup> JOSEPH RATZINGER, *María, madre de la Iglesia*, en JOSEPH RATZINGER – HANS URS-VON BALTHASAR, *María primera Iglesia*. Narcea, Madrid 1982, 30.

*Así a la luz de los rasgos personales de María resplandece el rostro de la Iglesia»<sup>27</sup>.*

Concluyo refiriéndome a un misterio de la vida de María que, a mi juicio, es particularmente adecuado para iluminar el camino que la Iglesia está llamada a recorrer en este Tercer Milenio cristiano siguiendo las indicaciones de Benedicto XVI sobre la nueva evangelización. Me refiero al misterio de la libertad de María y de su lugar en la economía de la salvación. A este propósito Henri de Lubac cita y comenta un significativo texto de la *Dogmática eclesial* de Karl Barth: «“En la doctrina mariana y en el culto mariano es donde, en efecto, aparece la herejía de la Iglesia católica romana, la que permite que se puedan comprender todas las demás. La “Madre de Dios” del dogma católico romano es simplemente el principio, el prototipo y el resumen de la criatura humana que coopera a su salvación sirviéndose de la gracia que le previene, y como tal, es también el principio, el prototipo y el resumen de la Iglesia... Y así, la Iglesia donde se rinde culto a María (...) es necesariamente la Iglesia del hombre que, en virtud de la gracia, coopera a la gracia” (KD I, 2 – 1938 – 157 y 160) (...) La fe católica en la Santísima Virgen resume simbólicamente, en su caso privilegiado, la doctrina de la cooperación humana a la Redención, ofreciendo de esta suerte como la síntesis o la idea madre del dogma de la Iglesia»<sup>28</sup>.

En María, por tanto, encontramos una libertad infinitamente disponible para Dios y su designio de salvación. En María encontramos a la Iglesia realizándose como libertad obediente y fiel a Dios, como “esclava del Señor”. En efecto, la Iglesia, en su ser comunidad de salvación, está «com-

---

<sup>27</sup> LEO SCHEFFCZYK, o. c., 109. A este respecto dice Balthasar: «*La vida de María ha de ser el prototipo de lo que el ars Dei puede formar a partir de una materia humana que no le oponga resistencia. Es vida femenina que en todo caso espera, más que la masculina, ser configurada por el hombre, por el esposo, por Cristo y por Dios. Es vida virginal, que no quiere conocer más ley configuradora que Dios mismo y el fruto que Dios le da para llevarlo, alumbrarlo, nutrirlo y criarlo. Es a la vez vida maternal y sponsal, cuya capacidad de entrega abarca desde lo físico hasta la cima de lo espiritual. Es vida definitivamente puesta-a-disposición. En ella esculpe Cristo la forma que necesita, sirviéndose de ella sin miramientos, utilizándola y derrochándola hasta extremos incomprensibles, y luego haciéndola objeto de su más alta consideración, glorificándola. Las situaciones de esta vida son inimitables, inolvidables, y, a la vez, irrepetibles, universalmente válidas y significativas*», HANS URS VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. 1. La percepción de la forma*. Encuentro, Madrid 1985, 502.

<sup>28</sup> HENRI DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*. Encuentro, Madrid 1988, 248-229.

*puesta por personas humanas vivas, que colaboran al acontecimiento de la salvación y obran en favor de su realización»<sup>29</sup>.*

¿Acaso no es esta la urgencia más apremiante de nuestras comunidades cristianas? Una regeneración del pueblo cristiano en el que cada fiel, según su vocación y misión propia, acoja el don de Jesucristo y colabore en su designio de salvación para el bien del mundo. Una Iglesia misionera que acontezca en el tejido normal y cotidiano de la vida de los cristianos, de manera que los hombres puedan reconocer en sus rostros el rostro de Jesucristo resucitado y, de esta manera, conocerle y amarle.

---

<sup>29</sup> LEO SCHEFFCZYK, o. c., 103.

**ALGUNAS PRECISIONES TERMINOLÓGICAS Y ANALÍTICAS  
DEL CONCEPTO DE TRASPASO (ÜBERGEHEN)  
ENTRE EL SER Y LA NADA EN EL LIBRO DEL SER  
DE LA CIENCIA DE LA LÓGICA HEGELIANA,  
CON PROYECCIONES EN LA INTERPRETACIÓN  
DEL SERMÓN LII DE MAESTRO ECKHART**

ALEJANDRA I. PINTO SOFFIA

*Investigación terminológica y textual*

*1.1 Incursión terminológica del término übergehen*

El concepto Übergehen<sup>1</sup> (traspaso, tránsito) se encuentra frecuentemente seguido en la Ciencia de la Lógica por el concepto Anderen (otros), es decir, forma parte de la lógica de la alteridad y será referido como tal en el Libro del Ser y más específicamente aún en la sección Primera de la Determinidad en la relación entre Ser y Nada.

---

<sup>1</sup> Para realizar esta pesquisa terminológica se utilizaron las siguientes páginas de Internet (consultadas a comienzos de junio 2012):

<http://www.gwfhegel.org/gloss.html>

<http://www.collinsdictionary.com/dictionary/german-english/übergehen>

<http://en.wiktionary.org/wiki/übergehen>

<http://www.rae.es>

Y los siguientes diccionarios:

Breul, Karl; Cassell's German and English Dictionary. (1949). Casselle. London; Günther, Haensch; Diccionario Alemán-Español. (1982). Herder. Barcelona.

El concepto *Übergehen*, en alemán, es un verbo tanto transitivo como intransitivo, irregular, cuyo participio pasado es *Übergang*. Tiene en alemán dos acepciones predominantes: una que se puede traducir, inicialmente como “pasar por alto”, “obviar” y otra como “transitar”, “transformarse”, siempre en referencia a otra cosa, por ejemplo se utiliza cuando hay una mezcla entre dos colores donde uno “pasa” a ser otro diferente, en una cualidad diferente.

Más detalladamente, como verbo transitivo *übergehen\*1 irr VERBO trans<sup>2</sup>* tiene dos acepciones en alemán:

1. <i>übergehen (nicht wahrnehmen): (referido a no percibir)</i>	
<i>übergehen</i>	pasar por alto
2. <i>übergehen (überspringen): (referido a saltar, brincar)</i>	
<i>übergehen</i>	saltar(se)

Como verbo intransitivo *über/gehen2 irr VERBO intr +sein* tiene tres sentidos en alemán.

1. <i>übergehen (Besitzer wechseln): (referido a cambiar de dueño)</i>	
2. <i>übergehen (bei einer Tätigkeit): (referido a una actividad)</i>	
3. <i>übergehen (sich verwandeln): (referido a transformar-se)</i>	
<i>übergehen in</i>	convertirse <i>en</i>
<i>übergehen in</i>	transformarse <i>en</i>

Al inglés se traduce también en estos tres sentidos<sup>3</sup> predominantes: 1. *to skip* (saltar); *to ignore* (ignorar); 2. *to change* (cambiar), ó 3. *to merge* (mezclar, diluirse). El participio *Übergang*, se traduce en inglés por: *transition* (transición), *passing over* (pasar sobre). Traducciones al inglés son también los siguientes casos:

“⇒n jds Besitz (accusative) *übergehen: to become sb's property*” (llegar a ser la propiedad de alguien); en este primer caso el presente de indicativo del verbo tiene el sentido de pasar a ser propiedad de alguien; en cualquier

<sup>2</sup> <http://es.pons.eu/aleman-espanol/übergehen>

<sup>3</sup> <http://www.collinsdictionary.com/dictionary/german-english/übergehen>

caso el sentido es de tránsito, enfatizado por el verbo “become” que en su traducción más clásica es “llegar a ser”, con el sentido de “transformarse”.

En el segundo caso, “ $\Rightarrow$ in andere Hände übergehen: *to pass into other hands*” (pasar a las manos de otro, pasar a otras manos); también se enfatiza el tránsito, algo que pertenece a uno y pasa a manos de otro. En este sentido de la propiedad de algo que puede ser cambiado de dueño. Es decir, se podría inferir que no es una propiedad inalienable en la medida en que puede pasar a ser de otro.

“ $\Rightarrow$ übergehen (in einen anderen Zustand): *to turn into sth; to merge into sth*” (transformarse en algo, diluirse en algo); este último caso es el que más nos interesa porque apunta a lo que pensamos es su sentido más filosófico y hegeliano. Algo que destaca inmediatamente es la utilización del término “anderen”, la alteridad, es decir, parte siendo una referencia a un tránsito entre alteridades, otredades, algo se mezcla con otro, sin dejar plenamente lo que es pero dando lugar a una nueva dimensión de su mismidad. Cuando en una preparación culinaria o en una mezcla de colores, dos ingredientes se mezclan, dan lugar a una nueva realidad que es precisamente la mezcla donde quedan subsumidos ambos, en términos de identidad.

En relación a la traducción de este concepto y algunos matices que adquiere en la Fenomenología del Espíritu, señala Andrés Hurtado<sup>4</sup>:

En alemán, übergehen, generalmente traducido por transitar, también significa una acción de cambio o transformación; lo cual indica en este caso, que no se trata simplemente de un tránsito pasivo y superficial el que realiza el espíritu, como si fuese tan sólo un espectador de su propio despliegue; sino que por el contrario, padece realmente sus momentos cada vez que tiene que negarse a sí mismo para superar sus propias limitaciones. Para el espíritu, dicho tránsito en la historia constituye la apropiación de su constante devenir otro consigo mismo y la superación y recogimiento de estos momentos transitados.

Concordamos con Hurtado, al enfatizar que se trata de un tránsito no pasivo, donde, agregaríamos, siempre está presente la alteridad, en el sentido de dejar de ser “algo” para transitar a ser “otro”.

---

<sup>4</sup> HURTADO BLANDÓN, ANDRÉS FELIPE. (2011). Hegel: el devenir de la filosofía como totalidad y el punto de vista de la razón. En: Revista Versiones • 2.ª época, n° 1 • julio-diciembre 2011. Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia; Medellín. (consultada a comienzos de junio 2012: <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/versiones/article/viewFile/11036/10107>)

Desestimamos el énfasis que tiene en castellano el término *traspaso*, centrado en un *algo* que es lo traspasado, “traspaso de fondos”, “traspaso de un puente”. Pensamos que en la acepción castellana de *traspaso* el énfasis semántico es más bien en *lo traspasado* más que en el tránsito mismo. Más cercana, en un sentido terminológico, sería el sentido de “*transformación*” donde el énfasis semántico es el llegar a ser otra cosa, el proceso de dejar de ser algo y acabar en otra cosa, conservando la dimensión de tránsito a la vez enriquecido con matices de identidad y alteridad, dos aspectos que serán relevantes a la hora de abordar el concepto “*übergehen*” en su sentido más filosófico.

### *1.2. Incursión textual en el concepto de Traspaso o Übergehen en la Lógica del Ser de la Ciencia de la Lógica hegeliana*

Es necesario aclarar primero, a través de la siguiente nota de Valls Plana a la primera sección de la traducción al castellano de la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, el estatuto epistemológico que tendrá este concepto de *übergehen* en la lógica del ser, que es lo que abordaremos en este trabajo.

Por lo que se refiere a las determinaciones más precisas de la relación de alteridad que enlaza las determinaciones *que-están-siendo* (que se dan a modo de entes, podríamos decir), o sea, la relación que guardan entre sí las categorías que se estudiarán en la lógica del ser, hay que recordar primeramente el carácter dialéctico general de la relación (la negación es el motor del proceso deductivo: S 81, final de la N), pero además hay que decir, como anticipo al despliegue futuro, que aquí, en la lógica del ser, el proceso consistirá en un pasar, transitar o traspasar a otro (...), lo cual significa que en la transiciones interiores a la lógica del ser se retendrá como inmediata la alteridad de cada categoría respecto de la siguiente (una no es la otra).<sup>5</sup> (destacado nuestro).

Es decir, la primera referencia que señalábamos al abordar terminológicamente el concepto de *übergehen* al referirlo al término *Anderen* es ini-

---

<sup>5</sup> Nota de VALLS PLANA a la Primera Sección de la Lógica del Ser: pág. 186; HEGEL, G.W.F.; Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Alianza Editorial. España. 1999.

cialmente importante para situarlo dentro de las diversas formas en que Hegel tematizará la “alteridad” al interior de la Lógica.

En la *Ciencia de la Lógica, Libro del Ser, Sección primera, Determinidad*, capítulo primero, Hegel describe en su inicio la relación entre el ser y la nada. Nos describe en los primeros pasajes las características que, desde el entendimiento, tendrá la lógica de la alteridad en la Lógica del Ser. Aun cuando en el inicio de la Ciencia de la Lógica Hegel plantea que el ser, como primer momento del despliegue del devenir, es indeterminado, el concepto de “determinidad” es, a nuestro juicio, importante de resaltar, ya que enfatiza el sentido de una fijación, un momento de algo que está en movimiento, pero que visto desde cierta perspectiva puede ser fijado y detenido en su flujo para determinarlo. La determinidad como una forma de ir configurando la identidad irá acentuándose en otros momentos posteriores de la Lógica, al principio, en el Libro del Ser, el Ser y la Nada son ambos indeterminados, vacíos. Al respecto señala Valls Plana en la nota que ya hemos referido: “Sin embargo, aunque la alteridad se mantendrá a lo largo de toda la lógica, esa alteridad, se modificará a medida que se vaya cargando de identidad diferenciada a partir de la lógica de la esencia (uno aparece en otro) hasta llegar a la lógica del concepto (en la que uno no es el otro, pero sí lo es, porque lo manifiesta como idéntico a su manifestación; cfr. SS 161 y 240).”<sup>6</sup> Aunque el ser, en este primer momento, no se presente como determinado, porque no tiene las mediaciones suficientes para constituirse en “algo”, nos interesa destacar este momento inicial, más lógico que ontológico, para aclarar desde dónde nos adentraremos en indagar la profundidad filosófica del concepto de “traspaso”.

## *II. Investigación filosófico- interpretativa del Übergehen o traspaso*

Es en este primer momento sin mediaciones en el cual el ser se opone a la nada donde ocurre el movimiento de traspaso que nos interesa destacar.

El puro ser y la pura nada es lo mismo. Lo que es la verdad no es ni el ser ni la nada, sino el hecho de que el ser, no es que pase, sino que *ha pasado* a nada, y la nada a ser. Pero justamente en la misma medida, la verdad no es su indiferenciali-

---

<sup>6</sup> Nota de VALLS PLANA a la Primera Sección de la Lógica del Ser: pág. 186; HEGEL, G.W.F.; Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Alianza Editorial. España. 1999.

dad, sino el que ellos sean absolutamente diferentes; pero justamente con igual inmediatez desaparece cada uno dentro de su contrario. Su verdad es, pues, este movimiento del inmediato desaparecer del uno en el otro: el devenir; un movimiento en donde ambos son diferentes pero mediante una diferencia disuelta con igual inmediatez.<sup>7</sup> (destacado nuestro)

Todavía en este momento no hay identidad ni determinidad, como ya hemos señalado; por lo tanto lo que se traspasa no es un “algo” identitario, sino que para lograr dimensionar correctamente el sentido del término *übergehen*, no podemos enfatizar su dimensión de traspaso tal cual es entendido en la traducción castellana, sino que debemos referirlo al sentido de transformación, de tránsito entre uno y otro, donde no hay identidad que intercambiar ni determinidad alguna, sino que solo se aclara el sentido enfatizando que ser y nada, son dos momentos que constituyen el devenir. Señala el estudioso de la Lógica de Hegel, Arturo Gaete:

El devenir es el primer pensamiento concreto, y por lo tanto el primer concepto, mientras que por el contrario el ser no puede consistir sino en ser devenir, porque en tanto que ser es la nada vacía, pero en tanto que esta, es el ser vacío. En el ser tenemos, pues, la nada, y en esta el ser; pero este ser que en la nada permanece cabe sí (*bei sich*) es el devenir. En la unidad del devenir, la diferencia no puede ser abandonada, porque sin ella, se volvería de nuevo al ser abstracto. El devenir no es más que el ser puesto de lo que el ser es según su verdad.<sup>8</sup>

Es decir, a partir de esta interpretación de Gaete, podemos plantear que el traspaso o *übergehen* es la forma propia en que la lógica del ser se muestra el devenir. El devenir como cambio y movimiento, como flujo y como transitividad, nos lleva a negar la posibilidad de la determinidad en el momento del ser, y aclarar que el traspaso, la transformación, el tránsito, solo se comprende en la medida en que es la interioridad del devenir en la relación entre ser y nada.

---

<sup>7</sup> HEGEL, G.W.F.; *Ciencia de la Lógica*. Abada Editores. Madrid. 2011. Pág. 226.

<sup>8</sup> GAETE, ARTURO (1995); *La Lógica de Hegel, Iniciación a su Lectura*. Editorial EDICIAL. Argentina. pág. 35

En la siguiente cita de la Enciclopedia se aportan algunos otros matices con respecto al traspaso y la transitividad.

El ser es el concepto solamente en sí; las determinaciones del ser son determinaciones que-están-siendo, las cuales, al distinguirse, son otras una respecto de la otra y *su determinación más precisa (la forma de lo dialéctico) es un pasar a otro*. Esta determinación progresiva es a la vez un poner hacia fuera y, por tanto, un despliegue del concepto que es en sí, y al mismo tiempo es el ir-hacia-dentro-de-sí del ser, un profundizar del ser en sí mismo. De la misma manera que la explicitación del concepto en la esfera del ser deviene la totalidad del ser, así también, con esa explicitación, se supera la inmediatez del ser o la forma del ser en cuanto tal.<sup>9</sup> (destacado nuestro)

El juego de las determinaciones en este primer estadio queda fijado a partir de la idea del movimiento y la transitividad, es decir, “están siendo” y se constituyen en “algo” solamente en referencias a “otras”, propio de la forma en que Hegel propone la constitución de identidad. Según interpretamos de esta cita, el traspaso o *übergehen* es la forma en que se muestra lo dialéctico en este momento de plena indeterminación del Ser. El concepto *übergehen* es una forma de mostrarse el movimiento y lo dialéctico en el ser, sin que exista aún una negatividad, la forma en que se presenta lo dialéctico es a través de este traspaso. La negatividad de la nada en relación al ser no es desde la determinación sino que es abstracta e inmediata, porque en la medida en que ambos son indeterminados y adquieren su sentido en el devenir, no puede haber respectividad en términos de contraposición: “Mas al principio no se trata de la forma de contraposición, esto es, al mismo tiempo, de la r e s p e c t i v i d a d , sino de *la negación abstracta inmediata*, de la nada puramente para sí, de la acción negadora carente de respectividad: de aquello que, si se quiere, podría expresarse también mediante el mero: no.”<sup>10</sup> (destacado nuestro).

El ser es un primer momento, una pre-categoría, señala Gaete<sup>11</sup>, puede prestarse a una interpretación identitaria la mención que se hace al inicio de

<sup>9</sup> HEGEL, G.W.F.; Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Alianza Editorial. España. 1999. Pág. 186.

<sup>10</sup> Hegel, G.W.F. Ciencia de la Lógica. Manuscrito de traducción Félix Duque. Pág. 60.

<sup>11</sup> GAETE, ARTURO; (1995). *Ibidem*.

la Enciclopedia (al que nos referíamos con anterioridad) del “ir-hacia-dentro-de-sí del ser”, en la medida en que el ser, en este primer momento, no está determinado, no es un algo, no tiene identidad, sino que es la más absoluta vacuidad; pero se puede aclarar esta no identidad en la medida en que se menciona que la determinación más propia del ser es un pasar a otro, es decir, como un momento del devenir, en el cual es traspaso, paso, *übergehen*, está a la base más allá de la identidad. “El ser es lo inmediato indeterminado; es[tá] libre de la determinidad frente a la esencia, así como, todavía, de toda determinidad que pueda mantener él mismo en el interior de sí. Este ser carente de reflexión es el ser tal como inmediatamente sólo en él mismo es.”<sup>12</sup>

Para detallar la forma del “traspaso”, recurriremos a los párrafos en los cuales Hegel señala la relación entre el ser y la nada. Se plantea que: “El puro ser constituye el comienzo porque es tanto pensamiento puro como lo inmediato simple e indeterminado, y el primer comienzo no puede ser nada mediato ni más determinado”<sup>13</sup>. En la medida en que la Lógica del Ser es el momento del presente, de lo aparente, de lo patente, es necesario fijar un primer momento y ese momento plenamente vacío es el primer momento del ser. El ser es inmediato porque todavía no tiene mediaciones que lo vayan concretizando, es el momento abstracto e indeterminado del primer origen. Este origen no obedece a categorías temporales, sino que es el despliegue del movimiento de lo real o devenir a partir de la “estructura” dialéctica de la realidad observándose y conociéndose a la vez que creándose a sí misma<sup>14</sup>.

Es destacable este movimiento basal de la Lógica de Hegel que es el movimiento del devenir, el despliegue de lo real, se constituye a partir de

<sup>12</sup> HEGEL, G.W.F.; *Ciencia de la Lógica*. Abada Editores. Madrid. 2011. Pág. 225.

<sup>13</sup> HEGEL, G.W.F.; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza Editorial. España. 1999. Pág. 188.

<sup>14</sup> “Hegel concibe su lógica tanto como lógica como metafísica u ontología porque considera que los conceptos fundamentales del pensamiento son idénticos a las estructuras lógicas de las determinaciones fundamentales del propio ser. Esto se aplica a todas las categorías analizadas en la *Ciencia de la Lógica*. La estructura lógica del concepto de ‘algo’, un concepto que debemos emplear, es al mismo tiempo la estructura lógica de todo lo que sea algo en el mundo. El concepto de ‘algo’ está inseparablemente vinculado al de ‘otro’, ‘ser sí mismo’ y ‘ser para otro, y correspondientemente, cualquier algo en el mundo está también inseparablemente relacionado con otro de sí.” Houlgate Stephen, *Hegel’s Logic in The Cambridge companion to HEGEL AND NINETEENTH-CENTURY PHILOSOPHY*. Traducción propia.

momentos de oposición. Un “algo” no es un algo abstracto, autofundado, primer principio o fundamento, sino que se constituye en tal algo, precisamente, por su oposición a un “otro”, es como si algo y otro estuvieran en una danza constante en la cual no pudieran prescindir el uno del otro, porque sin esta relación no solo no se comprenderían, sino que tampoco serían. Esta oposición se completa en el traspaso tal cual se plantea en la Enciclopedia:

Lo que efectivamente sucede es que algo deviene otro y lo otro en general deviene otro. En su relación con otro, algo es ya otro frente a él; en su virtud, ya que aquello a lo que pasa es enteramente lo mismo que lo que pasa (ambos no tienen otra determinación que una sola y la misma, a saber, la de ser otro), resulta entonces que pasando a otro, algo solo viene a coincidir consigo mismo y esta referencia a sí mismo en el pasar y en lo otro es la verdadera infinitud.<sup>15</sup>

En la lógica con que Hegel está pensando la realidad, la verdad o en devenir, la alteridad es una estructura que posibilita el movimiento. Las categorías no son estancos aparte, objetivos, como puntos de partida autárquicos en términos de un primer principio que no contemple la alteridad. Al inicio de la *Lógica* da algunas características del ser que permiten dimensionar cómo, incluso el primer momento del despliegue de lo real-conceptual, no está todavía determinado, sin llegar a ser por ello un primer principio, ya que inmediatamente después de referirse al Ser, Hegel se refiere a la Nada, implementando, ya desde el inicio, la lógica de la alteridad. “La nada en cuanto es esto inmediato, igual a sí mismo, es también inversamente lo mismo que el ser. La verdad del ser, así como de la nada, es por consiguiente, la unidad de ambos; esta unidad es el devenir”, como aparece consignado en el manuscrito de traducción de Félix Duque, o ya, en la propia traducción al castellano final: “Aquí hay que tomar empero a la nada dentro de su simplicidad indeterminada; la nada puramente en y para sí.- El no ser contiene la referencia al ser; no es por tanto la pura nada, sin la nada tal como está ya en el devenir.”<sup>16</sup> Y estos dos momentos que son el ser y la nada, indeterminados y vacíos, solo se constituyen en tales a partir de su unidad en el devenir.

---

<sup>15</sup> HEGEL, G.W.F.; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza Editorial. España. 1999. Pág. 197.

<sup>16</sup> HEGEL, G.W.F.; *Ciencia de la Lógica*. Abada Editores. Madrid. 2011. Pág 226.

Hemos referido algunos párrafos de la Enciclopedia y de la Ciencia de la Lógica para asentar algunos conceptos que permitirán realizar una labor hermenéutico-interpretativa de la importancia del *Übergehen* en la sección primera de la Lógica de Hegel y poder intentar una vinculación con el concepto de “traspaso” en el Sermón LII de Maestro Eckhart.

Hemos destacado a través de citas que el *Übergehen* o traspaso es un concepto de la lógica de la alteridad de la sección primera, capítulo I, del Libro del Ser, hemos revisado algunos aspectos filológicos y terminológicos sobre este concepto y en este punto importa destacar algunas trazas que nos lo vuelvan más comprensible y más definitivo en su traducción.

Acogiendo el bagaje de la traducción al inglés, hemos presentado la doble acepción que tiene *Übergehen* en alemán y que en castellano no se refleja en la traducción de “traspaso” o “pasar”; sin embargo, sostendremos que en la traducción se pierden matices del alemán que son relevantes para comprender la importancia de este concepto en la lógica de Hegel.

La dimensión que se pierde tiene que ver con la importancia de la alteridad y su extrema y radical referencia a la otredad en los pasajes de la Lógica y de la Enciclopedia. El término traspaso en castellano pierde su referencia directa a la otredad en la medida en que la carga semántica de traspaso se trata de “pasar o llevar algo de un sitio a otro; pasar adelante, hacia otra parte o a otro lado”<sup>17</sup>, donde el énfasis es ese “algo” que se traspasa, es un “algo” que se lleva de un sitio a otro. Hay un contenido que se traspasa, hay un algo que se conserva en términos identitarios y que se conserva en el traspasar. El sentido semántico del alemán, tal cual lo entendemos mejor desde su traducción al inglés, es el de “merge” y “become” donde se trata de un llegar a ser, algo que afecta a la cualidad del objeto en cuestión y que opera como una especie de transformación; por eso en castellano la traducción de traspaso pierde la referencia a la alteridad y pierde la carga semántica de llegar a ser (otra cosa, cualidad, estado, etc.). Lo que hemos señalado sobre la alteridad adquiere una dimensión diferente al incorporar el “devenir” como aquella categoría que permite situar esta relación entre el ser y la nada absolutamente indeterminada, a este respecto se refiere Hegel a la importancia de visualizar apropiadamente la relación entre el ser y la nada:

El resultado verdadero entregado aquí es el devenir, el cual no es meramente la unidad unilateral o abstracta del ser y la nada, sino que consiste en este movimiento, a saber, que el ser puro es inmediato y simple, que por ello y precisamente en la misma

<sup>17</sup> <http://www.rae.es>; Diccionario María Moliner. Gredos. Versión CD.

medida es él la nada pura; que hay diferencia entre ellos, pero que esta se asume precisamente en la misma medida, y no es. El resultado afirma por tanto la diferencia entre el ser y la nada precisamente en la medida, empero, en que la afirma como solamente mentada [con el solo valor de opinión].<sup>18</sup>

Desde la dimensión del devenir, y ante una aparente oposición respectiva del ser y la nada, cabe la aclaración a partir del concepto de “übergehen”. Si ser y nada no son opuestos determinados, no son algo que se opongan a otros, cobra sentido el término de traspaso como ese tránsito en que, desde el devenir, se comprenden el ser y la nada como momentos vacíos e indeterminados de ese devenir. Traspaso, en este sentido, es tránsito, no es traspaso de algo, en una mala acepción castellana, es tránsito. Si fuera traspaso cabría preguntar ¿qué es lo traspasado? Para caer en esencializaciones o sustancializaciones prematuras, del tipo de la determinación de existencia o identidad, no hay un traspaso de identidad ni de esencia ni de existencia entre el ser y la nada, no se puede olvidar que son indeterminados. Solo cabe entender el übergehen en el sentido de tránsito que se visualiza desde el devenir como un momento, precategorial, en el que aparecen el ser y la nada, y cobran sentido a partir del devenir.

### *III. Relación del concepto übergehen hegeliano con lo planteado en fragmentos del Sermón LII de Maestro Eckhart*

Para terminar, abordaremos el Sermón LII de Maestro Eckhart, donde también se plantea una idea de “traspaso”. Intentaremos precisar si, a pesar de lo distantes temporalmente, se puede establecer un vínculo interpretativo de ese traspaso eckhartiano con el traspaso, übergehen, de Hegel. Al respecto cabe mencionar lo que plantea Ramón Valls<sup>19</sup> en relación a la impor-

<sup>18</sup> HEGEL, G.W.F.; Ciencia de la Lógica. Abada Editores. Madrid. 2011. Pág 231.

<sup>19</sup> “Si a esto se añade que Hegel encuentra ‘filosofía auténtica’ en los autores místicos y que, según él, antiguos teólogos como Eckhart concibieron profundamente aquello que los teólogos modernos no comprenden, perdidos como están por los vericuetos de la exégesis bíblica, podemos también pensar que la especulación hegeliana continúa un cierto pensamiento específicamente religioso, digamos esotérico o místico, carente empero de arrebatos sentimentales opuestos o enfrentados a la racionalidad; un misticismo –no se olvide– que siempre fue sospechoso ante autoridades eclesásticas y teólogos oficialistas.” Valls, Ramón: “Religión en la filosofía de Hegel”, en: Fraijó, Manuel (editor). Filosofía de la Religión. Estudios y textos. Editorial Trotta. España. 1994

tancia que tienen la religión y específicamente el pensamiento místico en la filosofía hegeliana, destacándose que en místicos como Maestro Eckhart, Hegel encuentra “filosofía pura”; queda, de este modo, asentada la posibilidad de abordar con categorías lógicas el concepto de “traspaso” al que se está refiriendo Eckhart en el Sermón LII. Es importante aclarar, también, que el concepto “traspaso” (übergehen) del Libro del Ser, no es el mismo que el “traspaso” (durchbrechen<sup>20</sup>), del Sermón de Eckhart. Sin embargo, a pesar de que no se trate del mismo concepto, se intentará una aproximación interpretativa de ambos.

En el Sermón LII, Eckhart tematiza el concepto de “pobreza” y en qué sentido entiende él que el hombre debe ser pobre. Destacaremos tres párrafos para relacionarlos con la idea de traspaso referido a la interpretación hegeliana que hemos hecho en momentos precedentes.

#### 1<sup>er</sup> Párrafo seleccionado del Sermón LII

*Quando yo me hallaba en mi primera causa originaria, ahí no tenía ningún Dios, y ahí era causa de mí mismo; ahí no quise nada ni ansié nada, pues yo era un ser libre y un conocimiento de mí mismo en el gozo de la verdad. Ahí me quise a mí mismo y no quise nada más; lo que quise lo era, y lo que era lo quise, quedando ahí desnudo de Dios y de todas las cosas. Cuando, en cambio, por libre voluntad mía, recibí mi ser creado, entonces tuve un Dios; pues antes de que las criaturas fueran, Dios no era “Dios”: era más bien lo que era. Cuando fueron las criaturas y recibieron su ser creado, ahí Dios no era en sí mismo Dios, sino que era Dios en las criaturas.<sup>21</sup>*

<sup>20</sup> I. Durchbrechen irr VERBO trans  
 1. durchbrechen: romper, derribar  
 2. durchbrechen (Prinzip): quebrantar  
 II. durchbrechen irr VERBO intr +sein  
 1. durchbrechen (entzweigen): romperse, quebrarse  
 2. durchbrechen (Zähne, Sonne): salir  
 3. durchbrechen (Hass, Wut): manifestarse  
[http://es.pons.eu/dict/search/results/?q=durchbrechen&l=dees&in=ac\\_de&lf=de](http://es.pons.eu/dict/search/results/?q=durchbrechen&l=dees&in=ac_de&lf=de)

<sup>21</sup> Sermón LII de Maestro Eckhart en traducción de Ricardo Espinoza. Manuscrito inédito utilizado en Seminario de Mística Medieval 1º semestre 2012, doctorado en Filosofía PUCV.

En este párrafo que podemos interpretar con categorías hegelianas, está presente la lógica de la alteridad de Dios-criaturas, gracias a la cual, en esta referencia la Divinidad se determina identitariamente en “Dios”. Por otro lado, también está presente el primer momento de la indeterminación del Ser, con las mismas características de vacuidad y falta de determinidad de la Lógica del Ser hegelianas.<sup>22</sup> El vaciamiento del Ser, como primer momento de la Lógica de Hegel, podría asimilarse a la primera causa originaria de Eckhart, sin ninguna determinidad todavía; donde ese ser que era, era causa fundamente de sí mismo, vaciado de deseo, pero no de voluntad; esta voluntad puede ser entendida como un momento de lo negativo, representado por la potencia que lo lleva al movimiento y a la primera determinación: “recibí mi ser creado, entonces tuve un Dios”. Al respecto de la mística eckhartiana, señala Martin Heidegger: “El objeto primario, lo absoluto, no es lo aún-no-determinable, ni tampoco lo aún-no-determinado, sino lo que en cuanto tal y esencialmente, está falto de toda determinación en absoluto.”<sup>23</sup> Entendido en este sentido, como un objeto primario falto de toda determinación en absoluto, pueden servir las categorías de la Lógica del Ser en Hegel para interpretar este primer momento del que habla Eckhart.

## 2º Párrafo seleccionado del Sermón LII

*Por ello decimos que el hombre debería permanecer tan pobre que ni siquiera fuese un lugar, ni lo tuviera, en el que Dios pudiese actuar. Donde el hombre conserva en sí un lugar, ahí conserva todavía diferenciación. Por ello pido a Dios que me libre de Dios; pues mi ser esencial está más allá de Dios, en tanto que nosotros concebimos a Dios como el origen de la criatura. En aquel ser de Dios, en donde Dios está sobre todo ser y sobre toda diferenciación, ahí fui yo mismo, ahí me quise a mí mismo y me conocí en mí mismo la voluntad de crear a este hombre. Por ello soy la causa de mí mismo según mi ser,*

---

<sup>22</sup> Recordamos la cita que ya hemos insertado en otra parte: El ser es el concepto solamente en sí; las determinaciones del ser son determinaciones que-están-siendo, las cuales, al distinguirse, son otras una respecto de otra y su determinación más precisa (la forma de lo dialéctico) es un pasar a otro. Esta determinación progresiva es a la vez un poner hacia fuera, por tanto, un despliegue del concepto que es en sí, y al mismo tiempo es el ir-hacia-dentro-de-sí del ser, un profundizar del ser en sí mismo.” (Enciclopedia pág. 181).

<sup>23</sup> Heidegger, Martin (1999). Estudios sobre mística medieval. Editorial Fondo de Cultura Económica. México. Pág. 171.

*que es eterno y lo soy ahora y permaneceré eternamente. Lo que soy según mi ser nacido, esto morirá y será destruido, pues es mortal; por ello debe descomponerse con el tiempo. En mi nacimiento nacieron todas las cosas, y yo era la causa de mí mismo y de todas las cosas; si no hubiese querido no sería ni yo ni todas las cosas; si por el contrario yo no hubiese sido, tampoco hubiese sido 'Dios': que Dios sea 'Dios' tiene su causa en mí; si yo no fuera, Dios tampoco sería 'Dios'. (...).*

De este párrafo nos interesa destacar dos ideas para iluminarlas con luz hegeliana: “Donde el hombre conserva en sí un lugar, ahí conserva todavía diferenciación.” Y “Por ello pido a Dios que me libre de Dios; pues mi ser esencial está más allá de Dios, en tanto que nosotros concebimos a Dios como el origen de la criatura.” En estos dos extractos del texto podemos observar cómo la palabra “diferenciación” remite a la alteridad, a la separación identitaria, a partir de la cual, poniendo en marcha la negatividad, se establece la identidad. La no-diferenciación sería en este caso la forma adecuada de concebir fenoménicamente la relación con el mundo y con la totalidad. Esta no-diferenciación nos remite al primer momento de la Lógica del Ser, con su indeterminación, su vacuidad, su no limitación. Esta breve cita de la Lógica precisa un poco más nuestra comprensión de lo determinado: “Un ser determinado, un ser finito es un ser tal que se refiere a otro; es un contenido que está en relación de necesidad con otro contenido, con el mundo entero.”<sup>24</sup> En el caso de Eckhart, como señala Heidegger: “Exclusión de toda transformación, multiplicidad, tiempo. Carácter absoluto del objeto y del sujeto en el sentido de unidad radical y como tal unidad de uno y otro: yo soy él y él es yo. De ahí lo innominado de Dios y del fundamento del alma. No hay contraposición en esta esfera; (...)”<sup>25</sup>, no hay diferenciación entre Dios y el fundamento del alma, hay una identificación absoluta que, según plantearemos, puede deberse a una operatoria del tipo del *übergehen*, es decir, podemos rastrear en esta no diferenciación, lo que encontrábamos en Hegel en la Lógica del Ser cuando ser y nada se traspasaban mutuamente sin ninguna separación ni determinidad.

El siguiente párrafo abordará de lleno el concepto de “traspaso”, previa aclaración que en alemán no corresponde al concepto de *Übergehen*”, sino

<sup>24</sup> Hegel, G.W.F.; Ciencia de la Lógica. Abada Editores. Madrid. 2011. Pág. 228

<sup>25</sup> Heidegger, Martin (1999). Estudios sobre mística medieval. Editorial Fondo de Cultura Económica. México. Pág. 171.

al de “durchbrechen”; sin embargo, la traducción propuesta es la de “traspaso”. Nuestra interpretación será que esta vacuidad del primer momento precategorial del ser se conserva a través de este traspaso y solamente a través de este traspaso.

3<sup>er</sup> Párrafo seleccionado del Sermón LII:

*Un gran maestro dice que su traspaso (durchbrechen) es más noble que su fluir hacia fuera, y esto es cierto. Cuando yo fluí de Dios, ahí dijeron todas las cosas: Dios es; esto no puede, sin embargo, hacerme bienaventurado, pues en esto me reconozco a mí mismo como criatura. En el traspaso, en cambio, donde permanezco libre de mi propia voluntad y de la voluntad de Dios y de todas sus obras y de Dios mismo, ahí estoy por encima de todas las criaturas y no soy ni Dios ni criatura, más: yo soy lo que fui y lo que permanecerá siendo ahora y siempre jamás. Ahí recibo un impulso (indruch/Aufschwung) que me lleva sobre todos los ángeles. En este impulso recibo una riqueza tal que Dios ya no puede satisfacerme con todo lo que Él es como Dios, y con todas sus obras divinas; pues en este traspaso se me revela que Dios y yo somos uno. (...).*

Aun cuando el concepto de traspaso en el texto de Eckhart no equivale al mismo término *Übergehen* del texto hegeliano, sino al concepto alemán: *durchbrechen*, cuya traducción literal apunta a: “romper”, “quebrarse” o “manifestarse”, la traducción que realiza Ricardo Baeza es la de traspaso. Intentaremos encontrar la justificación de esta utilización terminológica del mismo término en castellano: “traspaso”, pero que no equivale al mismo término en alemán.

A modo de recapitulación, habíamos planteado que, desde la terminología, era insuficiente el sentido de “traspaso” para el concepto hegeliano de “übergehen”, en la medida en que en la acepción castellana se enfatiza el algo que se traspasa más que el movimiento de traspaso propiamente tal. En este otro contexto, el del Sermón LII de Eckhart, nos puede servir considerar lo que analíticamente hemos avanzando en relación al término *Übergehen*. ¿En qué medida y en qué sentido tiene utilidad equiparar ambos “traspasos” o establecer vínculos interpretativos entre ambos conceptos que son el mismo en su traducción pero no en su lengua fuente? Intentaremos presentar una argumentación, final, que permita establecer dicho vínculo a partir de lo que hemos precisado del término *Übergehen* hegeliano. Enmarca-

do en la lógica de la alteridad del libro del ser, es, como Eckhart, el movimiento entre dos categorías indeterminadas y vacías. En el caso de Hegel es el ser y la nada; en el caso de Eckhart es entre la divinidad y el alma. Hay que aclarar que la divinidad en Eckhart no corresponde al concepto “Dios”, y la criatura no corresponde al “alma”. Criatura y Dios son dos conceptos determinados, separados, relacionados a partir de su oposición y a partir de su determinación. El alma y la divinidad en Eckhart son tan indeterminados como el ser y la nada del libro del Ser de la Lógica hegeliana; por eso, cabe, inicialmente y para efectos del presente escrito, asemejar el traspaso, término castellano al que ambos textos llegan, como un movimiento que cobra sentido en lo devenido, como dos momentos de una reconstrucción a posteriori. Este a posteriori desde el cual cobra sentido el traspaso entre el ser y la nada en la primera sección de la Ciencia de la Lógica, es el devenir. Esta unidad en la cual el traspaso es el movimiento que lo visibiliza y en cierto sentido define la lógica de la alteridad inicial. Cuando Eckhart señala: *pues en este traspaso se me revela que Dios y yo somos uno*, podemos pensar que esa unidad que no es meramente subjetiva y que Eckhart está planteando como constitutiva de su experiencia, es un tránsito, un llegar a ser, un transformarse, fruto de la relación de indeterminación original y a la vez devenida, a la cual se llega habiendo dejado de lado las determinaciones: no ya criatura, no ya Dios; sino alma y divinidad como dos categorías, que se equiparan en su vaciamiento e indeterminación.

A modo de cierre de nuestra argumentación, plantaremos que el término *traspaso* que logra cierta equivalencia terminológica de los conceptos alemanes de *übergehen* y *durchbrechen* en Hegel y Eckhart respectivamente, permite vincular el movimiento de la alteridad sin determinación del ser y la nada, hegeliana; y del alma y la divinidad, eckhartianas. Hemos propuesto una vinculación entre ambos pares de categorías a partir del movimiento de la alteridad que supone el traspaso. Nos interesa, por el momento, solamente plantarlo, e inducirnos brevemente en el análisis sumamente complejo de las categorías hegelianas. Nuestro ejercicio ha sido limitado y modesto, abarcando una mínima extensión del inmenso y rico pensamiento de Hegel; asimismo, nuestra incursión breve en el Sermón LII de Maestro Eckhart, es un ejercicio interpretativo que, sin duda, deberá tener momentos de mayor profundización.

## ***Bibliografía***

### ***Fuentes primarias***

HEGEL, G.W.F.; Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. 2010. Alianza Editorial. Madrid. (Traducción: Ramón Valls Plana)

HEGEL, G. W. F.; Ciencia de la Lógica. Volumen I: Lógica objetiva. Abada, Madrid, 2011. (Traducción: Félix Duque)

### ***Obras secundarias***

ALBIZU, EDGARDO. Hegel Filósofo del Presente. Prometeo Libro. Argentina. 2009.

BEISER, FREDERICK C. (editor). The Cambridge companion to HEGEL AND NINETEENTH-CENTURY PHILOSOPHY. Cambridge University Press. 2009

DUQUE, FÉLIX. Hegel, la especulación de la indigencia. Ediciones Granica. España. 1990

DUQUE, FÉLIX editor. Hegel, la odisea del espíritu. Círculo de Bellas Artes. España. 2010

MAESTRO ECKHART; Sermón LII, traducido por Ricardo Baeza, manuscrito no publicado aún.

FRAIÓ, MANUEL (editor). Filosofía de la Religión. Estudios y textos. Editorial Trotta. España. 1994

GAETE, ARTURO. La Lógica de Hegel, Iniciación a su Lectura. Editorial EDICIAL. Argentina. 1995

HEIDEGGER, MARTIN. Estudios sobre mística medieval. Editorial Fondo de Cultura Económica. México. 1999

HURTADO BLANDÓN, ANDRÉS FELIPE. Hegel: el devenir de la filosofía como totalidad y el punto de vista de la razón. En: Revista Versiones • 2.<sup>a</sup> época, n° 1 • julio-diciembre 2011. Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquía; Medellín. (consultada a comienzos de junio 2012: <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/versiones/article/viewFile/11036/10107> )

JAESCHKE, WALTER. Hegel. La conciencia de la Modernidad. AKAL. España. 1998

SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, JOSÉ MANUEL. *Dialéctica de la Experiencia en Hegel. Un estudio de la Fenomenología del Espíritu*. Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía Universidad Complutense de Madrid, dirigida por Antonio Miguel López Molina. 2007. (consultada a comienzos de junio: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=17594> )

SEGURA, ARMANDO. *Logos y praxis. Comentario crítico a la Lógica de Hegel*. Ediciones TAT. España. 1988

SLOTERDIJK, PETER. *Extrañamiento del Mundo*. Pre-textos. España. 2001

### ***Diccionarios impresos:***

BREUL, KARL; (1949). *Casselle's German and English Dictionary*. Casselle. London.

CAROMINAS, JOAN. (1961). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Gredos. España.

GARCÍA DE DIEGO, VICENTE. (1954). *Diccionario Etimológico español e hispánico*. Editorial S.A.E.T.A. Madrid.

GÜNTHER, HAENSCH; (1982). *Diccionario Alemán-Español*. Herder. Barcelona.

### ***Diccionarios en línea:***

<http://www.gwfhegel.org/gloss.html>

<http://www.collinsdictionary.com/dictionary/german-english/übergehen>

<http://en.wiktionary.org/wiki/übergehen>

<http://www.rae.es> consultadas a comienzos de junio 2012

## **LA PATERNIDAD EN EL TALLER DEL ORFEBRE, ESPLENDOR DE PATERNIDAD Y TRÍPTICO ROMANO**

JORGE GERARDO MORALES ARRÁEZ

### *1. Introducción*

Se puede observar que, en los países europeos, de manera particular, la civilización occidental ha sufrido un proceso de rapidísima descristianización y que ha sido precisamente la realidad del matrimonio y de la familia el ámbito que ha pagado de forma más grave las consecuencias de dicho proceso. La disminución de matrimonios, el aumento de divorcios, la incapacidad y el temor respecto a elecciones que impliquen vínculos definitivos... son los síntomas de un horizonte cultural que ha cambiado y en el cual viven actualmente las familias.

Pero, ¿qué es lo que se encuentra en el fondo de la realidad actual? Más allá de una posible crisis económica o social, se halla una crisis del sujeto: la persona se siente incapaz de llevar a buen término la aventura que descubrió en la experiencia del amor. Es un sujeto miedoso y egocéntrico que teme cualquier vínculo que pueda introducir sufrimiento y corresponsabilidad, por eso se siente particularmente frágil en dos vertientes esenciales de la tarea de construir una familia: por un lado, la fidelidad al amor, y por otro, la paternidad<sup>1</sup>.

La crisis de la fidelidad tiene relación con una concepción romántica del amor que identifica erróneamente la verdad del amor con la intensidad

---

<sup>1</sup> Cf. L. MELINA, *Por una cultura de la familia. Matrimonio y familia*, Edicep, Valencia 2009, 21-22.

emotiva que se experimenta. El criterio casi exclusivo para valorar el amor es, entonces, la sinceridad con los propios sentimientos. Así, la persona queda atrapada en sus vaivenes e ímpetus afectivos.

La crisis de la paternidad se manifiesta en la dificultad o incluso rechazo de asumir el peso, que se advierte como excesivamente gravoso, de dar vida a los hijos. Es la clausura ante el futuro como posibilidad gratuita, es la crisis de la esperanza. De este modo, se convierte en cómplice de un modo de concebirse a sí mismo y a la sociedad fundamentalmente individualista<sup>2</sup>.

### *1.1. De la Ilustración al eclipse de la paternidad*

Esta crisis de la paternidad se encuentra ligada a las transformaciones que han afectado a la sociedad occidental no sólo a lo largo de las últimas décadas, sino propiamente al menos desde el siglo de las luces. Estas modificaciones evolucionan con lentitud, pero cada una de las generaciones siguientes asimila los frutos de lo que se ha realizado en la generación anterior.

Partimos de la premisa de que la modernidad está en gran parte fundada sobre la apuesta que el hombre será tanto más él mismo, cuanto más prescindida de los vínculos que le atan<sup>3</sup>, es decir, de su emancipación en el sentido de liberación de toda dependencia.

En el siglo XVIII, la revolución francesa identifica el ideal ilustrado con el lema: “Libertad, igualdad y fraternidad”. Intenta vivir una fraternidad, pero no fundada en la paternidad sino en la igualdad. Pretende que el hombre deje atrás la minoría de edad, la cual, según Kant, consiste en la superación de la incapacidad de valerse del propio intelecto sin la guía de otro<sup>4</sup>.

Esta pretensión autonomista respecto del hombre alcanza también a la familia. Así lo expresa Rousseau en *El contrato social*:

“El hombre ha nacido libre y en todas partes se encuentra encadenado [...] la más antigua de todas las asociaciones y la única natural es la familia. Sin embargo, los hijos no permane-

<sup>2</sup> Cf. A. SCOLA, *Hombre-mujer el misterio nupcial*, Encuentro, Madrid 2001, 195.

<sup>3</sup> Cf. P. FERRER, *Persona y amor, una clave de lectura de la obra de Karol Wojtyła*, Grafite, Bilbao 2005, 20.

<sup>4</sup> Cf. I. KANT, *Escritos en defensa de la Ilustración*, Alba, Barcelona 1999, 63-71.

<sup>5</sup> Cf. J.-J. ROUSSEAU, *El contrato social*, Altaya, Barcelona 1993, 4-5.

cen vinculados al padre sino el tiempo necesario para su conservación. En cuanto esta necesidad desaparece, el lazo natural se rompe. Los hijos, al verse libres de la obediencia que deben a su padre, recuperan la independencia, al igual que el padre, que se ve libre de los cuidados que debía a sus hijos. [...] Los primeros cuidados del hombre son los que se debe a sí mismo, y en cuanto alcanza el uso de la razón, al ser él quien tiene que juzgar cuáles son los medios más apropiados para su conservación, se convierte en su propio amo”<sup>5</sup>.

Se empieza a ver la paternidad como una limitación inicial necesaria, pero que debe ser relativizada hasta poder superarla absolutamente. El papel de las relaciones se percibe exclusivamente como una función, que puede desempeñar cualquiera y que está llamada a ser superada. Comienza el ocaso de la forma patriarcal de la sociedad, sustituida por nuestra moderna sociedad industrial igualitaria.

A inicios del siglo XX, Freud va a dar un paso decisivo para favorecer el eclipse de la paternidad con sus estudios psicoanalíticos acerca del complejo de Edipo, complejo que marca el drama de la unión de los hijos a las madres y el subsiguiente rechazo al padre.

Posteriormente, ya avanzado el siglo XX, Sartre eclipsará totalmente la figura del padre al afirmar:

“No existen padres buenos, es la norma; no acusemos a los hombres, sino al vínculo de paternidad que está podrido. No hay nada mejor que “hacer” hijos; en cambio ¡qué iniquidad tenerlos! Si hubiese vivido mi padre se habría impuesto en mi vida y me habría aplastado. Afortunadamente ha muerto joven”<sup>6</sup>.

En una sociedad donde todo se basa en la prestación y la contraprestación, en la que todo se orienta a la independencia, al ascenso, al progreso, a la emancipación y a la autorrealización, no hay sitio para la autoridad y el rango, ni para la autoridad de lo antiguo y originario. En consecuencia, la estructura y la cultura familiar, incluida la autoridad del padre, están sometidas a un cambio revolucionario y a un proceso de disolución. El problema no es sólo la protesta y la rebelión contra el padre, sino la renuncia de los

---

<sup>6</sup> J.P. SARTRE, *Les mots*, Gallimard, Paris 1964, 11.

padres a la responsabilidad paterna y al ejercicio de la autoridad<sup>7</sup>. Por tanto, la paternidad no es ya algo evidente en nuestra sociedad contemporánea, sino al contrario, una figura contestada, rechazada u omitida.

De esta manera, el rechazo del padre afecta no sólo a las dinámicas sociales, sino a la identidad misma del hijo, el cual, se ve incapaz de reconocerse como hijo y acaba por perder esa escuela suprema de educación que le introduce en la percepción de la realidad. En adelante nadie le ayuda a entrar en la realidad tal y como es, y así llega a confundirla con el objeto de los propios sueños y con la extensión de sus propios deseos.

Otro aspecto que ayuda a iluminar y comprender la crisis de la paternidad que vivimos en este momento es el siguiente: el movimiento de liberación de la mujer, muy presente en la sociedad actual, ha masculinizado a la mujer.

“En nuestro tiempo la cuestión de los derechos de la mujer ha adquirido un nuevo significado en el vasto contexto de los derechos de la persona humana [...] la justa oposición de la mujer frente a lo que expresan las palabras bíblicas “él te dominará” (Gén 3, 16) no puede de ninguna manera conducir a la masculinización de las mujeres. La mujer —en nombre de la liberación del dominio del hombre— no puede tender a apropiarse de las características masculinas, en contra de su propia originalidad femenina. Existe el fundado temor de que por este camino la mujer no llegará a realizarse y podría, en cambio, deformar y perder lo que constituye su riqueza esencial”<sup>8</sup>.

La mimetización que la mujer ha hecho del hombre en nuestros días, su masculinización, y con ella su profesionalización, ha llevado no sólo a la ausencia del padre del hogar, sino a la ausencia también de la madre, lo que ha supuesto la disminución de la autoridad de los padres sobre los hijos. Su tarea educativa corre el riesgo de ser sustituida por los valores y principios que dicta la mentalidad dominante, no siempre legítimos, mientras que anteriormente la prole era primariamente educada, o mejor dicho humanizada, según los valores y las costumbres del hogar y de la familia<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Cf. W. KASPER, *El mensaje sobre el Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 2011, 162.

<sup>8</sup> JUAN PABLO II, *Carta Apostólica Mulieris Dignitatem*, n. 10.

<sup>9</sup> Cf. K. WOJTYLA, “La propedéutica del sacramento del matrimonio”, en A. BURGOS-J.M. BURGOS (eds.), *El don del amor*, Palabra, Madrid 2009, 106.

De este modo el matrimonio ha sido separado de su carácter específico de “taller” de modelación humana, dejando fuera de su actividad primordial aquellas actividades educativas que competen fundamentalmente a los padres por derecho natural.

Los padres que asumen el papel principal en la humanización de sus hijos se convierten en custodios de la semilla que permite con el tiempo la humanización del entramado social. Una sociedad sin familias con hijos deja de comprenderse a sí misma, y se encamina rumbo a su propia deshumanización e inanición. Wojtyla era consciente de esta problemática y no se cansó de señalarla. En medio de esta vorágine de contradicciones de corte materialista e individualista, una petición a los padres de familia se hace escuchar: que acepten libre y responsablemente su paternidad. En este contexto queda justificado el objeto del presente estudio sobre la paternidad. Pero surge otra pregunta:

### 1.2. *¿Por qué la paternidad en la obra literaria de Karol Wojtyla?*

¿Por qué escribe poesía y teatro Juan Pablo II? Según Piotrowski, gran conocedor de su obra literaria, porque lo exige su personalidad, porque necesita entablar un diálogo con el hombre contemporáneo. Wojtyla conoce muy bien las dimensiones incalculables que alcanza el arte:

“En efecto debe hacer perceptible, más aún, fascinante en lo posible, el mundo del espíritu, de lo invisible, de Dios. Debe por tanto acuñar en fórmulas significativas lo que en sí mismo es inefable. Ahora bien, el arte posee esa capacidad peculiar de reflejar uno u otro aspecto del mensaje, traduciéndolo en colores, formas o sonidos que ayudan a la intuición de quien contempla o escucha. Todo esto, sin privar al mensaje mismo de su valor trascendente y de su halo de misterio”<sup>10</sup>.

Juan Pablo II quiere enseñar a reflexionar al hombre contemporáneo. Al leer la poesía de Wojtyla, se puede fácilmente comprender que éste fue uno de sus propósitos a lo largo de su creación literaria.

Actualmente existe la urgente necesidad de reflexionar sobre la cultura y la familia para tomar en serio al hombre. Es así como se aprecia el drama de la persona que, como se acaba de ver, se trata de una auténtica crisis del

---

<sup>10</sup> JUAN PABLO II, *Carta a los artistas* (1999), n. 12.

sujeto. El hombre actual es incapaz del don de sí y de la paternidad porque ha perdido la memoria del origen: no puede soportar la idea de ser hijo. Y éste es uno de los temas centrales de la obra literaria de Karol Wojtyła. De esta forma, su pensamiento se ve aquí plenamente actual y capaz de iluminar la situación contemporánea.

Se ha estudiado mucho la figura del Papa, pero menos se ha considerado al poeta o un acercamiento con sus características de poeta y dramaturgo. Así pues, el espacio central que abarca este estudio es la paternidad en tres de sus obras literarias más importantes: *El taller del orfebre*, *Esplendor de paternidad* y *Tríptico Romano*. Para llevarlo a cabo, se propone un breve recorrido por su actividad literaria junto con sus características y una presentación de las tres obras que son objeto de estudio.

¿Por qué estas tres obras y en este orden? *El taller del orfebre* (1960) y *Esplendor de paternidad* (1964) son los dos últimos dramas que escribe Wojtyła. Ambos pertenecen a su etapa de madurez. Estos dos dramas, en sus diferencias de estilo y estructura, constituyen el monumento más duradero al vínculo de su autor con el teatro rapsódico. La tercera obra, *Tríptico Romano* (2003), constituye la cumbre de su obra poética por su madurez vital y literaria, y porque en ella deja plasmada la esencia misma de su vida.

Los criterios para elegir el orden de las obras han sido el cronológico y el temático. Así en el primer drama, *El taller del orfebre*, presenta la belleza y la fragilidad del amor esponsal, que apunta a la paternidad. *Esplendor de paternidad* continúa y profundiza en la reflexión sobre la paternidad, señalada en su obra anterior. Finalmente, en *Tríptico Romano*, sintetiza de forma poética, con imágenes bellísimas, lo mostrado en los dos dramas anteriores en un triple pórtico: la filiación, la esponsalidad y la paternidad.

## 2. Actividad literaria de Karol Wojtyła y características de su obra

El joven Karol estaba completamente fascinado por la literatura, y fue tanto actor como autor de teatro y poesía. Desarrolló su actividad literaria durante muchos años, y se presentó por lo general bajo pseudónimos, bajo los nombres de Stanislae Andrzej Gruda, y sobre todo, bajo el nombre de Andrzej Jawien.

Wojtyła escribió seis obras de teatro (tres después de su ordenación sacerdotal), en el curso de 25 años, entre 1939 y 1964. Su teatro es un teatro moderno, religioso pero no devocional.

La primera composición dramática, con el título *David*, la escribió con 19 años en 1939, pero no se conserva debido a que no se llegó a publicar.

En 1940 escribió *Job* y *Jeremías*. En 1941 sale la primera redacción de *Hermano de nuestro Dios*, y es completada entre 1948 y 1950. En 1960 aparece la composición *El taller del orfebre*, que puede considerarse su obra maestra literaria. En 1964, en la revista mensual *Znak*, se publicó un escrito en prosa poética con el título *Consideraciones sobre la paternidad*, donde resume los conceptos básicos del drama *Esplendor de paternidad*, escrito poco antes y publicado en la misma revista en 1979 (ya después de su elección como Papa)<sup>11</sup>.

En 1934, cuando Karol tenía 14 años, ganó el segundo premio en una exposición de lectura poética, por su interpretación de un poema filosófico de Cyprian Norwid. Su primera recopilación de poesía *Baladas de los Beschidi*, no se llegó a publicar y se perdió.

El estallido de la guerra y la ocupación de Polonia por los nazis, su empeño por el teatro clandestino, la pérdida del padre y su gradual orientación hacia el sacerdocio contribuyen al posterior desarrollo de su poesía. Ésta experimenta una evolución, orientada fundamentalmente hacia su vocación sacerdotal. Las poesías escritas durante la guerra muestran claramente este desarrollo. *El arpista*, *La brecha*, *Los vengadores* se relaciona con el filón patriótico de sus escritos, mientras que *Proletariado* pone de relieve su conciencia social.

El *Canto del Dios escondido* la escribió durante un largo período de tiempo y la completó en la Navidad de 1944. Entre los años 1946 y 1966 fueron publicados diez largos poemas, y otro en 1975, mientras que los últimos poemas permanecieron inéditos hasta 1979, después de su elección al Papado<sup>12</sup>.

La poesía le acompaña a lo largo de su vida, creció haciendo poesía y culminó su vida también con la poesía, con su obra *Tríptico Romano*.

El joven Karol tuvo una gran pasión por el teatro rapsódico, hasta el punto de sentirse tentado a dedicarse profesionalmente a él. Este teatro ponía en práctica y desarrollaba algunas ideas de su maestro y amigo Kotlarczyk, dando protagonismo a la palabra.

Gracias al teatro rapsódico, Wojtyla aprendió la fuerza de la palabra, que tiene la capacidad de dar fe y esperanza, que modela el corazón del hombre

---

<sup>11</sup> Cf. P. FERRER, *Intuición y asombro en la obra literaria de Karol Wojtyla*, Eunsa, Pamplona 2006, 102.

<sup>12</sup> Cf. P. FERRER, "La obra poética y dramática en Karol Wojtyla", en J.M. BURGOS, *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, Palabra, Madrid 2007, 34.

y su espíritu, y que tiene poder para cambiar al hombre entero<sup>13</sup>. De esta forma, sus textos teatrales se convierten en “dramas espirituales del hombre”, viajes metafísicos en lo íntimo de la conciencia.

Wojtyla no se apoya sobre hechos y acontecimientos con su discurrir, sino más bien sobre planteamientos de problemas y su desarrollo de modo prevalentemente abstracto, expresados en la dimensión de la imaginación. Esta forma de abstracción es una fuerte concentración de lo esencial a nivel conceptual, pero expresado con imágenes.

En estrecha conexión con la abstracción está la fuerte contracción del tiempo y del espacio, que se encuentra de manera sistemática en todos los dramas de Wojtyla. Hace que actúen simultáneamente algunos personajes históricos, que en la época en que el drama es imaginado ya habían muerto, o de cualquier modo no podían estar presentes. El tiempo no sólo está seleccionado, transportado y concentrado; sino que incluso en algunos casos, está directamente transfigurado en una dimensión meta-temporal.

Así lo hace también en lo que se refiere al espacio, que ya sea en la poesía o en el drama, viene no sólo concentrado sino transfigurado en dimensión metafísica: ciertas escenas no acontecen en ningún lugar determinado, de modo que pueden suceder en todas partes, en cuanto se despliegan en lo que Wojtyla denomina “espacio interior”. En este sentido el espacio llega a ser a nivel imaginativo un “espacio del gran misterio” del hombre, que va no sólo del nacimiento a la muerte sino que incluso y, sobre todo, va de la muerte a la esperanza de la otra vida. El sentido último y supremo del “espacio” es Dios mismo, el cual llega a ser aquel “Tú, en el que cada uno encuentra su espacio”<sup>14</sup>.

En su obra poética Wojtyla expresa su meditación histórico-religiosa. Su legado literario, poético y dramático, hay que valorarlo de modo singular por la construcción de su pensamiento y por el uso particular del lenguaje, caracterizado por una elevada sensibilidad y una penetrante racionalidad. En sus versos se revelan la tradición sapiencial y los valores universales. Se manifiesta también de modo evidente la necesidad de invitar al lector a la reflexión. Su poesía es lírica y su estilo conciso, con símbolos profundos y cargados de motivos e imágenes; pero, sobre todo, proyecta los problemas esenciales del hombre contemporáneo, uniéndolos con el pasado<sup>15</sup>. Hará de

<sup>13</sup> Cf. P. FERRER, *Persona y amor*, o.c., 50.

<sup>14</sup> Cf. G. REALE, “Karol Wojtyla y la palabra del poeta”, en L. MELINA- S. GRYGIEL, *Amar el amor humano*, Edicep, Valencia 2008, 96.

<sup>15</sup> Cf. P. FERRER, *Intuición*, o.c., 28, 31.

la lectura de la historia sagrada, tipo y criterio de interpretación de la historia de todo hombre en particular<sup>16</sup>.

La obra de Wojtyła se podría resumir como un tratado sobre la persona y su verdad, y es donde va a mostrar la unión dinámica entre persona, amor, y comunión.

### 3. *La paternidad en la obra literaria de Karol Wojtyła*

La experiencia humana elemental muestra que ser hijo, es decir, ser originado, es uno de los contenidos primordiales de la autoconciencia del yo. El hombre no puede concebirse fuera de un tejido de relaciones originarias que, de hecho, se identifican con la familia. No considerar este dato constituye siempre una violencia, porque contradice la misma naturaleza humana<sup>17</sup>.

La primera acepción del término padre, se identifica con el hecho de estar en el origen:

“El padre, pues, simboliza el origen del que depende, pero al que se debe también la propia existencia. Es un origen liberador y justificador de esta existencia. Por eso, la relación entre el padre y el niño es general en la condición humana y viene a expresar que la libertad del hombre es una libertad condicionada y finita. La eliminación del padre sólo sería posible al precio de la utopía aberrante de una libertad absoluta y de un señorío inhumano del hombre. Siendo la relación entre padre e hijo consustancial al hombre e imposible de sustituir por ninguna otra, el término padre es una palabra originaria de la historia de la humanidad y de la historia de las religiones que no puede reemplazarse ni puede ser traducido por ningún otro concepto”<sup>18</sup>.

Gracias a su cuerpo, el hombre sabe que ha nacido, que sus padres le trajeron a la existencia. Ninguna mujer posee el misterio del ser de su hijo: el

---

<sup>16</sup> Cf. R. BUTTIGLIONE, *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Encuentro, Madrid 1992, 276.

<sup>17</sup> Cf. A. SCOLA, *Hombre-mujer*, o.c., 321.

<sup>18</sup> Cf. W. KASPER, *El mensaje sobre el Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 2011, 166.

proceso de gestación en el vientre de la madre reenvía, por tanto, a un inicio trascendente, al Creador de todo. Así lo atestigua la Sagrada Escritura: “Tú has creado mis entrañas, me has tejido en el seno materno” (Sal 139,13). El cuerpo da testimonio de que nadie se ha dado origen a sí mismo. Dios es el principio de la vida humana. Por otro lado nos encontramos con la experiencia de que somos mortales. El cuerpo lo expresa a través de la enfermedad, el cansancio, la fragilidad de la propia carne. Gracias al cuerpo sabemos que nuestra vida es un viaje, cuyo primer origen y último destino están en el Padre en el Creador del Universo<sup>19</sup>.

Estas breves pinceladas nos ayudan a introducirnos en el análisis de la paternidad en las obras de Wojtyła.

### 3.1. *El taller del orfebre*

Esta obra apareció en el número de diciembre de 1960 del mensual católico de Cracovia *Znak*. Le puso como subtítulo: “*Meditaciones sobre el sacramento del matrimonio, expresada a veces en forma de drama*”.

Consta de tres actos, y en cada uno de ellos presenta una pareja. En el primero: *Los signos*, donde Teresa y Andrés, vivirán juntos muy poco tiempo ya que Andrés muere en la guerra. En el segundo: *El Esposo*, donde Esteban y Ana tendrán el don de una vida más larga, pero pronto nacerá entre ellos la indiferencia y el resentimiento. En el tercero: *Los hijos*, Cristóbal hijo de Andrés y Teresa, se casará luego con Mónica, hija de Esteban y Ana. En su unión llevarán consigo todo el peso, todas las incertidumbres y todos los tormentos nacidos de la historia de sus familias. Pero también serán portadores de una esperanza de redención para todo este mal.

La experiencia del amor es el punto de arranque de la visión del hombre defendido por Wojtyła. Esta experiencia humana fundamental que saca al hombre continuamente de sí mismo, le abre al encuentro con el otro haciéndole descubrir su identidad y llevándole hacia Dios, hacia su trascendencia.

Wojtyła describe el amor como la forma en que una persona habita el espacio interior de otra. Andrés habla de su relación con Teresa como: “una extraña pervivencia de Teresa dentro de mí”, una “extraña resonancia”<sup>20</sup>. La unión afectiva con la persona amada enriquece la existencia; nos permite participar en su mundo, haciendo así más grande la vida.

---

<sup>19</sup> Cf. C.A. ANDERSON-J. GRANADOS, *Llamados al amor, Teología del cuerpo en Juan Pablo II*, Monte Carmelo, Burgos 2011, 17-18.

Esta experiencia no puede reducirse a la sola atracción de los sentidos, pues no vive de la presencia del otro y no acompaña el curso de la vida, sino que más bien distrae, y además está siempre pronta a ceder el paso ante una impresión más fuerte. El amor supone un diálogo con la verdad del otro y no con su mera apariencia. El diálogo que va más allá de la emoción encuentra, sin embargo, esta zona misteriosa de la existencia que llamamos destino<sup>21</sup>.

Encontrarse con el amor significa ser creado de nuevo, convertirse en nueva criatura. Cuando amamos a alguien lo estamos creando de nuevo. Para entender por qué, pensemos que amar no es sólo apreciar las cualidades del amado, por la utilidad que éste me reporta. Se trata, más bien, de alegrarse de su mismo ser. Amar es decir a otro, como señala el filósofo Josef Pieper: “¡Es bueno que tú existas!”. Y si esto es así, entonces el amor tiene un poder creativo; el amor participa en el acto mismo de Dios. Dios, en efecto, vio, al crear, que todo era bueno; y declaró, después de modelar al hombre y a la mujer, que todo era muy bueno. Así, también el poder de nuestro amor crea de nuevo la persona a la que amamos, cuando dice ¡es bueno que tú existas!<sup>22</sup>

Nace entonces una nueva criatura, el “nosotros” del amor, que es más que el “tú y yo”, y en el que el “tú” y el “yo” se encuentran por fin a sí mismos. Llegar a este nivel más profundo del amor es alcanzar lo que Wojtyła llama amor sponsal. Se caracteriza porque cada uno se encuentra a sí mismo sólo cuando se da sinceramente a la otra persona. Sólo cuando han alcanzado este nivel profundo del amor pueden el hombre y la mujer compartir toda su vida en el matrimonio<sup>23</sup>.

Cuando Andrés se declara a Teresa, escoge con cuidado la pregunta: “¿Quieres ser la compañera de mi vida?”<sup>24</sup>. El sí de la joven demuestra que quiere vivir en plenitud el momento, captando todo su sentido. La pareja comienza entonces a caminar hacia el taller del orfebre para elegir las alianzas nupciales.

El recurso de las imágenes es algo muy característico de su poesía y de sus dramas. En esta obra se encuentran una serie de imágenes con una gran riqueza de significado muy peculiar para nuestro autor: el taller, su escapate, el orfebre, las alianzas...

---

<sup>20</sup> K. WOJTYLA, *El taller del orfebre*, BAC, Madrid 2005, 7.

<sup>21</sup> Cf. R. BUTTIGLIONE, *El pensamiento de Karol Wojtyła*, o.c., 294.

<sup>22</sup> Cf. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 2003, 436-468.

<sup>23</sup> Cf. ANDERSON-GRANADOS, *Llamados al amor*, o.c., 37-38.

<sup>24</sup> K. WOJTYLA, *El taller del orfebre*, o.c., 3.

La primera de las imágenes es la del orfebre, muy cercana a la imagen bíblica del alfarero. El alfarero amasa y moldea el barro. El orfebre forja y modela el metal. Como describe magníficamente San Ireneo en su reflexión del Libro del Génesis: “Dios ha dejado sus huellas en el barro humano”<sup>25</sup>. Dios debe dar forma a cada hombre, que a su vez, debe dejarse formar por la experta mano divina para alcanzar su auténtica hechura. El hombre solamente puede comprenderse a sí mismo dentro de un plan de Dios. Pero, ¿dónde va a forjar el orfebre el destino del hombre?

El matrimonio, fundamento sobre el cual se va edificando la más amplia comunión de la familia, se presenta como el taller, el lugar de trabajo escogido por Dios donde el hombre crece y se realiza en el amor.

De esta manera se puede comprender que el hombre y la mujer son capaces de amar porque han recibido de otros, en el taller de sus familias gracias al trabajo de los padres en colaboración con Dios mismo, una educación al amor. Ellos no han inventado el lenguaje del amor, sino que lo han recibido y pueden con él forjar su unión mutua. De hecho este lenguaje, que está inscrito en sus cuerpos, proviene en último término de Dios mismo<sup>26</sup>.

Andrés dice que el escaparate de este taller era como “una lente que absorbía su objeto. Estábamos no sólo reflejados, sino absorbidos”<sup>27</sup>. Y Teresa comenta: “Un instante más tarde pensé que habíamos estado presentes en el espejo desde un principio -o al menos desde mucho antes de que nos detuviéramos frente a la tienda del orfebre”<sup>28</sup>.

Los dos jóvenes contemplan su propio reflejo en el escaparate del taller, y al ver sus imágenes descubren que, como Adán y Eva en los albores del mundo, son capaces de reflejar la imagen de Dios: “y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, varón y mujer los creó” (Gén 1,27). La imagen divina, presente en cada hombre, “resplandece en la comunión de personas, a semejanza de la unión entre las personas divinas”<sup>29</sup>.

La familia, que arranca de la comunión conyugal y contiene toda la genealogía de la persona desde la infancia en la que aprende a ser hijo hasta la entrega esponsal y fecunda, está llamada a ser imagen de la Trinidad. La imagen completa de Dios se encuentra en la comunión de personas que par-

<sup>25</sup> SAN IRENEO, *Adversus Haereses*, I. IV, 39,2, en: A. ORBE, *Teología de San Ireneo*, IV, BAC, Madrid 1996, 524.

<sup>26</sup> Cf. C.A. ANDERSON-J. GRANADOS, *Llamados al amor*, o.c., 185.

<sup>27</sup> K. WOJTYLA, *El taller del orfebre*, o.c., 16.

<sup>28</sup> Cf. *Ibid.*, 31-32.

<sup>29</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1702.

ticipa y da testimonio de la misma comunión trinitaria de Dios. La familia contiene la imagen porque en ella somos hijos, nos entregamos como esposos, nos convertimos en padres.

El amor conyugal es llevado a plenitud por la paternidad, y esta plenitud se basa en que el hombre es imagen de Dios que es Padre y Creador. Si los cónyuges no son concreadores o no admiten la paternidad, rompen esa imagen y nuestra plenitud<sup>30</sup>.

Las alianzas tienen un papel muy singular, pues son signos del sacramento del matrimonio por el que hombre y mujer se unen en comunión hasta que la muerte los separe.

“El peso de estas alianzas de oro  
-dijo- no es el peso del metal,  
sino el peso específico del hombre,  
de cada uno de vosotros por separado  
y de los dos juntos”<sup>31</sup>.

El amor es el peso específico del hombre. Wojtyla retoma y desarrolla algunos pensamientos de San Agustín: “Mi amor es mi peso, por él soy llevado, adonde soy llevado”<sup>32</sup>. Así como el peso no es un movimiento, pero sí que afecta el ser mismo de las cosas como un principio que las hace moverse; análogamente, el amor se refiere al ser de las criaturas y hace que se muevan hacia su plenitud<sup>33</sup>.

Este fundamento en que los esposos se apoyan para entregar su futuro va más allá de ellos mismos. Si se descubre algo eterno en la persona amada es porque se la ve a la luz del amor de Dios. Amar significa entrar en una esfera que es más grande que los dos amantes, una especie de atmósfera divina donde su amor mutuo puede respirar. Sólo si los esposos acuden a esa fuente primera de amor son capaces de darse a su vez mutuamente. Por eso, la promesa de felicidad no se basa sólo en las propias fuerzas de los amantes, sino en el amor trascendente de donde ambos beben.

Karol Wojtyla expresó esta verdad con la imagen de los anillos forjados por el Orfebre, que representa a Dios. Las alianzas no simbolizan sólo la decisión de los esposos de permanecer juntos. Su amor es estable porque se

---

<sup>30</sup> Cf. J.-J. PÉREZ-SOBA, “Introducción”, en A. BURGOS-J.M. BURGOS (eds.), *El don del amor*, o.c., 23.

<sup>31</sup> K. WOJTYLA, *El taller del orfebre*, o.c., 24.

<sup>32</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XIII, 9, 10.

<sup>33</sup> Cf. J.-J. PÉREZ-SOBA, *El amor: introducción a un misterio*, BAC, Madrid 2011, 45.

apoya en el amor primero del Padre. Por eso podemos decir que los anillos mantienen unidos a los esposos y sostienen el amor que comparten. No son sólo los esposos los que guardan la alianza del matrimonio: la misma alianza les protege a ellos y les mantiene unidos.

Lejos de obstaculizar su libertad, el lazo de la fidelidad conyugal libera a los esposos para que puedan crecer continuamente hacia el otro y hacia el horizonte que los abarca y es más grande que ellos. El vínculo que une a los esposos es irrompible porque se basa en su fidelidad mutua, que hunde sus raíces en el amor eterno del Creador: sólo así pueden prometerse un sí para siempre. Dice Andrés poco después:

“Tuve entonces la sensación de que el orfebre buscaba con su mirada nuestros corazones, adentrándose en su pasado. ¿Abarcará también el futuro? La expresión de sus ojos era una mezcla de bondad y firmeza. El futuro seguía siendo una incógnita que ahora aceptábamos sin inquietud. El amor vence la inquietud. El futuro depende del amor”<sup>34</sup>.

Hombre y mujer sólo pueden amarse si entran en la esfera del Creador, cuyo amor les abraza y sostiene. Así pues, la unión conyugal de los esposos es fecunda sólo si sus raíces se alargan más allá del propio yo, más allá de los propios cónyuges. Los esposos dan un fruto que les supera infinitamente, que nunca habrían podido producir por sí mismos: el don de una nueva vida. El asombro de los padres ante cada nuevo hijo les recuerda que su amor está enraizado en el amor de Dios y que sólo así puede hacerse fecundo. El amor de los esposos da fruto porque participa en el amor de Dios.

Cristo capacita a los esposos para que se comuniquen entre sí el amor divino, a través de su unión en una sola carne. El Espíritu es el amor divino y el cuerpo es la apertura a ese amor. Por eso la venida del Espíritu sobre nuestro cuerpo no lo destruye, sino que lo lleva a perfección y completa su significado original. El Espíritu empapa la unión corporal de los esposos, y convierte su comunión de vida en un signo de la presencia y amor de Dios<sup>35</sup>.

Dice Wojtyła en *Amor y Responsabilidad* que: “Querer en plenitud al cónyuge significa quererle padre o madre”<sup>36</sup>. El amor conyugal es llevado a plenitud por la paternidad, pues es un don que completa el don en que las

---

<sup>34</sup> K. WOJTYLA, *El taller del orfebre*, o.c., 32.

<sup>35</sup> Cf. C.A. ANDERSON-J. GRANADOS, *Llamados al amor*, o.c., 144.

<sup>36</sup> K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2008, 340.

personas se han convertido la una para la otra en el matrimonio: la mujer para el hombre, el hombre para la mujer. El ofrecimiento recíproco de lo que son, como hombre y como mujer, alcanza su sentido pleno a través de la paternidad, a través del hecho de que como marido y mujer llegan a ser padre y madre.

No puede ser de otra manera. El ser humano ha de aceptar su grandeza. Estar dispuesto a ser padre o madre es la condición indispensable del amor<sup>37</sup>.

La segunda parte del drama presenta a Esteban y Ana que reflexionan sobre su propio amor ya terminado. Ana describe una grieta que está creciendo entre ella y Esteban, su marido. Se trata de “la grieta de nuestro amor, que yo sentía ya de modo tan doloroso”<sup>38</sup>.

Ana, herida por el alejamiento de su marido, contempla a sus hijos con la dolorosa certeza de que, tarde o temprano, la herida pasará también a ellos:

“En la habitación de los niños reinaba el silencio -por el alma de nuestros hijos no había pasado aún la grieta de nuestro amor, que yo sentía ya de modo tan doloroso”<sup>39</sup>.

La grieta terminará por extenderse. Más adelante Mónica, la hija de Ana, se lamenta de que la falta de amor de sus padres ha dejado en su alma una herida: la del miedo y la soledad. Se puede ver cómo toda grieta en el amor paterno deja una marca en las almas de los hijos, afectando su actitud ante el amor y la vida. Sin embargo el plan original de Dios era muy distinto. La intención del Creador consistía en mostrarse visiblemente en el amor de sus padres, de modo que el hijo pudiera percibir la Paternidad divina a través de su propio padre y madre. Por desgracia, Adán y Eva rechazaron esta gran responsabilidad, la de manifestar en su amor el amor divino. Así, aunque los padres continúan transmitiendo la imagen de Dios a sus hijos después del primer pecado, esta imagen ha quedado nublada por un germen de soledad que se perpetúa de generación en generación.

Una vez que el hombre ha dejado de recibir de la fuente de donde mana el don, no puede ya entregarse a la otra persona según la verdad del amor. Su cuerpo olvida el lenguaje del don y comienza a ser visto más como

---

<sup>37</sup> Cf. *Ibíd.*, 288.

<sup>38</sup> K. WOJTYLA, *El taller del orfebre*, o.c., 40.

<sup>39</sup> Cf. *Ibíd.*

barrera que separa que como puente que une. De esta manera, los sentimientos corporales ya no sirven para conocer por dentro a la otra persona, para compartir un mismo mundo con ella. Sin este conocimiento mutuo y confiado, el hombre y la mujer no llegan a la plenitud de su unión y se cierran la puerta del amor verdadero.

Con el tiempo la grieta corre el gran riesgo de hacerse cada vez más grande y poco a poco se va perdiendo la viveza y la inocencia del principio, cubriendo con sucesivas capas de rutina aquel asombro originario, propio del niño. El hombre se olvida de quién es, de lo grande que es su vida, de los dones de Dios que están al comienzo de su ruta. Y ha de luchar para reavivar aquella sorpresa primera ante el regalo de la existencia.

Ana, gracias a Adán, se encuentra con el Esposo, y esto marcará un nuevo inicio en su amor: “Volví a ver a Ana aquella tarde. Después de tantos años aún seguía vivo en ella el encuentro con el Esposo. Ana ha entrado en el camino del amor que perfecciona. Había que perfeccionar dando y recibiendo en proporción diferente a la de antes. La crisis tuvo lugar aquel anochecer, hace ya tantos años. Entonces todo amenazaba destrucción, sólo podía comenzar el nuevo amor a raíz del encuentro con el Esposo”<sup>40</sup>.

Este retorno ofrecía a los esposos la ocasión de comenzar a curar las heridas de su relación, causadas por el olvido del don originario de Dios. El Esposo, para reconciliar a Ana y Esteban, renueva su condición de hijos de Dios.

En el tercer acto se descubre cómo Teresa y Andrés tienen un hijo, Cristóbal. Ana y Esteban, ya se ha visto en el acto anterior, que han tenido tres: Marcos, Mónica y Juan. Los hijos son engendrados y dan un significado nuevo al mismo vínculo conyugal: el vínculo conyugal se convierte en vínculo de paternidad y de maternidad.

“El vínculo matrimonial encuentra cumplimiento en el ser padres. De este modo, en la comunidad de las dos personas, del hombre y de la mujer, entra el hijo o los hijos. En cada acto de generación, un nuevo hombre, una nueva persona, es introducida en la originaria comunidad conyugal de las personas. El matrimonio como *communio personarum* está abierto por naturaleza hacia esas personas nuevas; a través de ellas adquiere verdadera plenitud, no sólo en sentido biológico o sociológico, sino precisamente en cuanto comunidad, por su

---

<sup>40</sup> Cf. *Ibíd.*, 97.

naturaleza de comunión, que existe y obra sobre la base del donarse humanidad y del mutuo intercambio de dones”<sup>41</sup>.

Teresa se da cuenta de que los hijos llevan en sí las heridas de sus padres y que éstas influyen de una manera muy importante en sus destinos, incluso a la hora de engendrar una nueva unidad familiar distinta de la que provienen. El hombre y la mujer están condicionados por la historia de sus familias, pero no determinados. Son al mismo tiempo dos personas nuevas, diferentes de sus padres. Tienen una historia propia, se pertenecen el uno al otro y en virtud de esta pertenencia pueden emanciparse de la “servidumbre” respecto de su propia historia familiar, no ciertamente para anularla, sino para asumirla libremente.

Para llenar el vacío que se ha creado en la vida de Mónica, Cristóbal debe llevarla a la reconciliación con sus padres. Sólo a través de su perdón y viviendo en él podrán salvarse estas figuras y aun ser llamadas a la verdad perdida de su amor. Mónica extraña a sus padres al igual que lo son ellos entre sí, repite su mismo error: tampoco concede ningún crédito al destino que les ha unido, no ve la profundidad de este destino bajo la trivialidad cotidiana y por esto los condena sin apelación. Ella debe reconocer humildemente este misterio insondable de sus vidas y renunciar a poseerlo por un juicio sin misericordia: sólo de este modo podrá entrar en verdad en el amor de Cristóbal.

He aquí la lección de *El taller del orfebre*, para amar verdaderamente, es decir, para engendrar y ser engendrado como hombre, es necesario insertar el propio amor humano en el amor infinito de Dios, trascendiendo la esfera emocional y sensible, y volviéndose hacia el núcleo de la persona donde se abre a la relación con Dios que la constituye.

Pero el hombre sufre por falta de humildad ante la verdad del amor; se niega a reconocer que su amor mutuo sea un don que reciben de la fuente primera:

“No tratan de fundar su amor en el Amor, que sí posee la dimensión absoluta. Ni siquiera sospechan esa exigencia, porque les ciega no tanto la fuerza del sentimiento -cuanto la falta de humildad. Es la falta de humildad ante lo que el amor debe ser en su verdadera esencia”<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Cf. WOJTYLA, “La familia como *communio personarum*”, en A. BURGOS-J.M. BURGOS (eds.), *El don del amor*, o.c., 247.

<sup>42</sup> K. WOJTYLA, *El taller del orfebre*, o.c., 98.

Hay, por tanto, esperanza sólo si conseguimos mirar más allá de nosotros mismos, ver el verdadero rostro de la otra persona y oír los signos de un amor que nos trasciende.

“El amor es un continuo desafío que nos lanza Dios, y lo hace, tal vez, para que nosotros desafíemos también el destino”<sup>43</sup>.

### 3.2. *Esplendor de paternidad*

En mayo de 1964 la revista *Znak* publicó un breve fragmento de prosa poética titulada *Consideraciones sobre la paternidad*. Este texto representaba la esencia del drama *Esplendor de paternidad*, una obra más larga escrita anteriormente por el arzobispo Wojtyła, y que no se publicó hasta después de su elección al Papado. *Znak* lo publicó en noviembre de 1979.

El nuevo drama afronta los temas de la existencia humana: la soledad, la paternidad y la maternidad, la infancia, que eran vagamente esbozados en la anterior obra. La obra está dividida en tres partes: en la primera se encuentra la humanidad representada en Adán, que lucha con su condición caída. En la segunda se vislumbra la Revelación del amor trinitario en Dios cuando comienza a derramar su luz en la conversación que se establece entre padre e hija (Adán y Mónica). En la tercera parte, se participa con la madre en la lucha de la condición humana, con la esperanza de que ha sido engendrada por el cumplimiento de una promesa.

Así comienza su obra *Esplendor de paternidad*: “Hace ya muchos años que vivo como hombre desterrado de lo más profundo de mi personalidad y, al mismo tiempo, condenado a buscarla a fondo”<sup>44</sup>.

Son palabras que Wojtyła pone en boca de Adán. Éste encarna, de modo metafórico, el común denominador de cada hombre, y en este sentido, este personaje expresa un emblemático icono del hombre<sup>45</sup>.

Las palabras de Adán expresan el verdadero dilema del hombre de hoy, que ha perdido el verdadero sentido de la persona, y que, a pesar de ello, no puede prescindir de buscarlo. Adán medita sobre sí mismo, sobre su propia identidad. Se decide el destino de Adán, y con él el del hombre. El pecado de Adán, en el origen, ha sido querer ser como Dios, pero según una visión deformada y parcial de quién es Dios.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, 81.

<sup>44</sup> K. WOJTYŁA, *Hermano de nuestro Dios-Esplendor de paternidad*, BAC, Madrid 1990, 129.

<sup>45</sup> Cf. P. FERRER, *Intuición*, o.c., 79.

Adán elige su propia versión de lo que es “ser” imagen de Dios, más que aceptar la imagen real que Dios le ha conferido. Adán elige el ideal de auto-suficiencia y autonomía en lugar de la verdadera imagen de comunidad de amor compartido. Adán reconoce que sus ojos estaban demasiado centrados en sí mismo. Quiere alcanzarlo todo por sí mismo y no a través de Dios, aunque sepa que tal independencia absoluta no es posible.

De esta manera, “el hombre vuelve la espalda al Dios-Amor, al Padre. En cierto sentido lo expulsa de su corazón”<sup>46</sup>. Como el centro de su vida consiste en una respuesta al Padre, al negar su presencia ha quedado roto por dentro.

Aparece entonces la concupiscencia, una voz que surge en el corazón humano e intenta convencer al hombre de la ausencia del don, una fuerza que inclina al hombre a comportarse como si las cosas no le fuesen regaladas por su Padre. Las consecuencias de este olvido serán muy graves.

El plan divino consistía en revelar su Paternidad a través del amor de los primeros padres. Adán y Eva habían de dar testimonio de la presencia de Dios; su amor mutuo estaba llamado a hacer transparente para sus hijos el rostro del Creador. Pero cuando excluyeron a Dios de su amor, el Padre no pudo ya brillar a través de la paternidad humana. Aun así, Dios no deja de hacerse presente en el mundo; pero ahora el prisma que lo refleja, el amor humano, distorsiona su rostro.

La soledad del primer hombre no era sólo algo negativo, una ausencia dolorosa. Se trataba más bien de una llamada a entrar en diálogo con Dios: Adán se siente solo porque únicamente Él puede llenar su corazón; soledad es en realidad referencia al Padre. Así, Cristo revela plenamente el verdadero rostro de la soledad originaria: la soledad alcanza plenitud en la filiación<sup>47</sup>.

En Gén 2,19, se ve como Adán no puede conocer su nombre si no es en relación con otra persona. Gracias al otro se va desvelando su identidad personal. Por tanto no podemos ser nosotros mismos, si no somos junto con el otro. La identidad del hombre no está acabada, es una tarea que ha de realizar en su actuar. Nuestra identidad está en relación a una vida recibida y a la relación con otra persona insertada en lo más radical de nuestra identidad que es la de ser hijos. Así pues, es una identidad abierta, que debe configurarse con los distintos encuentros sucesivos<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó*, Cristiandad, Madrid 2000, 179.

<sup>47</sup> Cf. *Ibid.*, 128.

<sup>48</sup> Cf. J.-J. PÉREZ-SOBA, “Presencia, encuentro y comunicación”, en L. MELINA, J. NORIEGA, J.-J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, Palabra, Madrid 2001, 349.

El encuentro marca una dirección, cuyo fin es el establecimiento de una comunión en la que la presencia se hace recíproca en la mutua aceptación: es la unión más perfecta entre dos personas. El hombre recibe una llamada a salir de sí mismo, a construir una comunión enraizada en la verdad<sup>49</sup>.

Así pues, el hombre por sí solo no realiza totalmente su esencia. Solamente la realiza existiendo con alguien, y más aún profundamente y más completamente: existiendo para alguien. Comunión de personas significa existir en un recíproco “para”, en una relación de don recíproco.

El problema fundamental del hombre es la aceptación o el rechazo del ser hijo que le permite ser padre. El rechazo de ser hijo es algo que acompaña a una radical incomprensión del misterio de la paternidad. Es más importante poder responder a la soledad esencial del hombre. Esto sólo es posible devolviendo todo su valor a la paternidad de Dios, y, con ella, a toda paternidad humana<sup>50</sup>.

“En la soledad ha entrado la mujer [...] La veo avanzar por el camino de todos los hombres que sin descanso preguntan por mí. Pero yo desvíó su atención hacia ella y pregunto si la conocen”<sup>51</sup>.

La mujer se establece en la soledad de Adán para que éste sea capaz de evolucionar desde la soledad hasta el amor. La mujer concibe un hijo y da a Adán un nuevo sentido de “posesión”, al cual se había estado resistiendo. Se había resistido porque, cuando su propia paternidad rompiera su soledad, esto también lo conduciría al Padre cuyo ser es la Paternidad. Es a través del hijo como Adán se convierte en padre. Dice Adán:

“Tú quieres que yo ame. Encuentras la manera de llegar a mí a través de un niño, a través de una hijita o un hijo pequeño, y mi resistencia se debilita”<sup>52</sup>.

Pero además, Adán también se da cuenta de algo fundamental: “Después de mucho tiempo he llegado a comprender: tú no quieres que yo sea padre sin ser al mismo tiempo hijo. Para esto precisamente vino tu Hijo al mundo. Él es totalmente tuyo”<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> Cf. *Ibíd.*, 379.

<sup>50</sup> Cf. P. FERRER, *Persona y amor*, o.c., 80.

<sup>51</sup> K. WOJTYŁA, *Hermano de nuestro Dios-Esplendor de paternidad*, o.c., 135.

<sup>52</sup> Cf. *Ibíd.*, 135.

<sup>53</sup> Cf. *Ibíd.*, 136.

La experiencia originaria de la filiación nos revela que nuestra existencia proviene de un amor que nos precede. El primer amor que experimenta el hombre es el de sus padres. Ser hijo significa permanecer en esa relación de amor que sustenta la existencia humana y le da sentido y grandeza. Existo, por tanto, porque mis padres se amaron, pero el hombre no es solamente fruto del amor de sus padres, sino de un acto de amor de Dios que precede al amor mismo de los padres.

Esta precedencia del amor nos muestra que nuestro amor es siempre respuesta a un amor originario, gratuito, incondicional. Ser hijo significa, por tanto, ser amado. La esencia de la filiación consiste en aprender a reconocer lo que nos ha sido donado incondicionalmente.

Ante la gratuidad del don de la vida, el modo de reconocer este don es acogerlo con gratuidad. El agradecimiento es la experiencia fundamental en la que nos hacemos conscientes de lo que hemos recibido.

Una verdad que no se reduce únicamente a la recepción del amor de los padres. Es preciso que el hijo perciba que ha de ir adelante en el camino de su vida aprendiendo un nuevo modo de recibir el amor: entregarse a los demás. En efecto, no solamente el recibir nos enriquece sino también el dar. Es en esta dinámica comunicativa de dar lo recibido, donde se encuentra la articulación entre las experiencias de la filiación y la sponsalidad, y ésta es a su vez el pórtico a la paternidad. El amor filial está llamado, así, a crecer y a madurar, hasta generar el amor sponsal, donde dar y recibir son las condiciones esenciales para que el hombre realice su propia identidad.

Con su venida Cristo cura la ceguera del hombre, incapaz de reconocer la Paternidad de Dios. El Adán de la obra cree que Dios está sólo y por eso quiere aislarse. Todo lo contrario ocurre en Cristo que nos muestra que Dios no vive en soledad. Y es que Él es desde siempre Padre, porque desde siempre tiene un Hijo eterno, que es uno consigo en plena comunión. Es este Hijo el que abre el espacio de filiación para el hombre, el lugar en que el hombre puede entender su existencia como un don. Sólo si hemos recibido nosotros como hijos de Dios el amor del Padre, podemos irradiar este amor a nuestra descendencia.

La paternidad es fruto de la unión matrimonial de un hombre y una mujer, es decir, de la unión de los dos cónyuges en una sola carne (cf. Gén 2,24). La misión de los padres no termina cuando ha nacido su hijo.

El hombre y la mujer están llamados a jugar distintos papeles, ambos imprescindibles, en la vida de sus hijos. De esta colaboración habla Wojtyła en su obra *Esplendor de paternidad*: “La mujer sabe de engendrar inmensamente más que el hombre, lo sabe sobre todo a través del dolor que acompaña al parto. El uno y el otro son su misterio. Y, sin embargo, la materni-

dad es expresión de la paternidad. Siempre ha de retornar al padre para tomar de él todo aquello de lo que es expresión”<sup>54</sup>.

Wojtyla supone en este pasaje que la conexión de la mujer con la nueva vida está inscrita en su propio cuerpo. Aparece entonces la conciencia de que esta vida es especial: el hijo tiene una dignidad irreducible a los demás bienes de este mundo, una especial conexión con el Creador mismo. Y así lo manifiesta la primera mujer: “He adquirido un varón con el favor de Yahvé” (Gén 4,1).

El padre experimenta la relación con su hijo de manera distinta a la madre. Lo hace, por así decir, desde el exterior, pues no siente en su mismo cuerpo la conexión con la nueva vida.

Por la misma razón, esta distancia se convierte en algo imprescindible para la tarea de ser padre. El padre se sitúa en la lejanía, y así da al hijo la posibilidad de que crezca, de que abandone el regazo materno para madurar y adentrarse en la vida. No se trata aquí, por supuesto, de una distancia indiferente: es un espacio abierto en el amor, para que el hijo pueda crecer, caminando por sí mismo en la senda de la existencia.

Van Gogh tiene un cuadro en que recoge una escena de vida familiar que ilustra esta complementariedad entre padre y madre. Se trata de una niña que está aprendiendo a dar sus primeros pasos. En un lado del cuadro está la madre, que abraza a su hija, mientras que al otro lado, unos metros más lejos, el padre espera con los brazos extendidos para recibir a la pequeña. Esta obra ilustra lo que estamos diciendo: todo niño está llamado a recorrer el espacio entre estos dos abrazos, el de la madre que le sostiene desde que entra en la existencia, y el del padre que le espera en la distancia. Notemos que en ambos casos se trata de un verdadero abrazo: cercano el primero, lejano el segundo. Es decir: no hay indiferencia en el padre, sino la apertura que sostiene, protege y ayuda al niño a caminar, confiado en que encontrará el amor paterno a lo largo del camino, mientras crece y madura<sup>55</sup>. Éste es el ámbito de la irrenunciable tarea educativa del padre y de la madre.

Se afirma a menudo que la disposición de la mujer hacia la maternidad es tan poderosa que en el matrimonio busca más al hijo que al esposo. El deseo de tener un hijo es, en todo caso, una manifestación de su maternidad en potencia. También lo es en el hombre, pero aun así parece más fuerte en la mujer, lo cual se explica fácilmente por el hecho de que su organismo está desde el principio constituido para la maternidad<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> Cf. *Ibíd.*, 138.

<sup>55</sup> Cf. C.A. ANDERSON-J. GRANADOS, *Llamados al amor*, o.c., 154-155.

<sup>56</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, o.c., 316.

Esto ayuda a comprender que la relación entre madre e hijo también puede corromperse. Esta relación, que debería ser el lugar de la maduración afectiva y de la capacitación del ejercicio crítico de la libertad razonable, puede corromperse en un vínculo sofocante y fuente de esclavitud. Digno de mención es el hecho de que tal posibilidad de corrupción encuentre su raíz en la falta de una verdadera relación esponsal entre marido y mujer. Una incapacidad de estima real en la relación hombre-mujer repercute inevitablemente en su modo de ser padres. Por eso, el padre tiene un papel esencial a la hora de distanciar de forma adecuada al hijo de la madre:

“Retornamos al padre a través del hijo. El hijo, a su vez nos restituye, en el padre, al esposo. No dividáis el amor. Es uno”<sup>57</sup>.

Ser cónyuges significa ser el ámbito del don recíproco en el amor, ser capaces de no ligar al otro a uno mismo, sino de liberar al otro dentro de la relación, de dejar al otro ser otro. Se trata de una experiencia indispensable para que la relación entre madre e hijo (y también entre padre e hijo) no se transforme de factor constitutivo de la identidad del hijo en vínculo de esclavitud afectiva<sup>58</sup>.

Ante el hijo, los padres experimentan por un lado, que ese hijo es el fruto de su amor conyugal. Pero por otro, sin embargo, el hijo se presenta como un tú diferente de los padres: es su hijo, pero no es en absoluto su propiedad.

Es, en efecto, otra persona, no la prolongación de la persona de sus padres. Y, precisamente por esto, la vida de los padres cambia, pues debe medirse cotidianamente con una nueva persona: es su hijo, pero no les pertenece, no se trata de una posesión.

Ser padres y madres no significa ser los dueños de los propios hijos, sino que significa ser, con ellos, y como ellos, hijos del mismo Padre. Uno solo es el Autor de la vida, de Él dependen tanto los padres como los hijos. Le dice Adán a Mónica: “Pensaba en tu Padre. Te ha dado la vida”<sup>59</sup>. Los padres están llamados a acompañar la libertad de sus hijos hasta el cumplimiento de sus personas sin tener jamás la pretensión de sustituirla.

---

<sup>57</sup> K. WOJTYLA, *Hermano de nuestro Dios-Esplendor de paternidad*, o.c., 139.

<sup>58</sup> Cf. A. SCOLA, *Hombre-mujer*, o.c., 206.

<sup>59</sup> K. WOJTYLA, *Hermano de nuestro Dios-Esplendor de paternidad*, o.c., 153.

Mirar a un niño (hijo) es percibir una llamada a participar del misterio de una vida que pide nuestra intervención. Pero la misma mirada invita a hacerlo no de cualquier manera. Para responder adecuadamente a esta llamada es necesario considerar el asombro ante la vida que se nos confía. El niño, con su presencia, pide algo más que un cuidado, pide una educación.

Los padres descubren en su hijo el quehacer que les reclama la responsabilidad por su amor. Un amor que es trabajo, servicio personalizado, donación de una humanidad madura a ese pequeño hombre que crece gradualmente<sup>60</sup>.

“Guiaría tus pasos de niña, llevándote de la mano. Luego pondría en su lugar y distribuiría año por año lo que aquí aflora en un instante. ¿Cómo abarcarlo todo?”<sup>61</sup>.

La ausencia de la paternidad es evidentemente síntoma de la pérdida del sentido del origen. La misma ausencia afecta el camino y el sentido del destino. En efecto, el hijo, que crece dentro de un mundo que no conoce, no puede orientarse sin alguien a quien mirar que le dé la certeza de la meta y el sentido de su crecimiento. Por ello, la figura paterna es “auctoritas”, es decir, aquel que hace crecer. En vez del cotidiano intercambio de amor en el que el padre entrega al hijo una visión de la vida y el hijo elige porque es capaz de juicio (de crítica en el sentido noble del término), hoy encontramos incertidumbre y ausencia. Si el sujeto humano no se concibe como “recibido desde y “orientado a”, su libertad se desorienta<sup>62</sup>.

Así se lo expresa Mónica a Adán: “¿Sabes hasta qué punto me eres necesario, cuánto he recibido de ti y sigo recibiendo?”<sup>63</sup>.

En la última parte de la obra, se puede fácilmente reconocer en la misteriosa mujer a la Madre de Dios. El Esposo es el Hijo de Dios, El Salvador del mundo. El Hijo de Dios se ha hecho hombre y de este modo ha transformado la humanidad. La redención ha sido posible no sólo gracias al Hijo de Dios, sino también gracias a María, que en un cierto tiempo y lugar dijo: “Hágase en mí según tu palabra” (Lc 1,38).

<sup>60</sup> Cf. Cf. R. HURTADO, *La paternidad en el pensamiento de Karol Wojtyla*, Eunsa, Pamplona 2011, 80-81.

<sup>61</sup> K. WOJTYLA, *Hermano de nuestro Dios-Esplendor de paternidad*, o.c., 156.

<sup>62</sup> Cf. A. SCOLA, *Hombre-mujer*, o.c., 204.

<sup>63</sup> K. WOJTYLA, *Hermano de nuestro Dios-Esplendor de paternidad*, o.c., 153.

“La maternidad es expresión de la paternidad. Siempre ha de retornar al padre para tomar de él todo aquello de lo que es expresión. En esto consiste el resplandor de la paternidad”<sup>64</sup>.

María recuerda lo que significa ser madre: estar abierta a una especial acción de Dios, que confía a la mujer el don de cada nueva vida. En María la Paternidad divina irradia de nuevo desde dentro de la historia humana. Así, María es llamada con razón la nueva Eva, pues su historia nos permite volver al Principio. María es la nueva Madre de los vivientes que exclama en grado sumo: “he adquirido un varón con el favor de Yahvé” (Gén 4,1). Y así Cristo abre de nuevo para nosotros el camino de la filiación. Nos hace capaces de convertirnos a nuestra vez en hijos. “Se vuelve al padre a través del hijo”<sup>65</sup>.

A la luz de estas consideraciones, podemos concluir este punto afirmando de forma sintética que:

En primer lugar, es padre sólo quien sabe que es hijo. Esta idea es clave. Por eso Wojtyla incide también en ella, en su *Meditación sobre la paternidad*: “Acoger en sí el resplandor de la paternidad no significa solamente “ser padre”; sino, en primer lugar “ser niño” (ser hijo)”<sup>66</sup>.

En segundo lugar, que los hijos, fruto del amor de los cónyuges, tienen que crecer y ser educados en el seno de ese mismo amor. La madre introduce al hijo en la dimensión gratuita e incondicionada de la existencia, permitiendo de este modo afrontar toda la realidad a partir de la experiencia de ser amado. El padre, en cambio, en cuanto representa para el niño el principio de la realidad y de la autoridad, consiente al hijo salir de sí mismo para afrontar la realidad y le ayuda a introducirse en el camino hacia su destino. Por tanto, el padre no da lugar al hijo sólo en cuanto origen, sino que lo sostiene continuamente durante el camino de la vida para conducirlo hacia su cumplimiento final.

“¡Padre, sé mi camino, sé la fuente!”<sup>67</sup>.

---

<sup>64</sup> Cf. *Ibíd.*, 138.

<sup>65</sup> Cf. *Ibíd.*.

<sup>66</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Poesías*, BAC, Madrid 1982, 96.

<sup>67</sup> K. WOJTYLA, *Hermano de nuestro Dios-Esplendor de paternidad*, o.c., 151.

### 3.3. *Tríptico Romano*

En el año 1979, ya como Papa, publicó su último drama *Esplendor de paternidad*, pero no deja de escribir poesía. Casi al final de su vida, en 2003, escribe *Tríptico Romano*, donde deja plasmada su enseñanza y su propia vida.

La primera parte de *Tríptico Romano*, *Arroyo*, comienza con la imagen del torrente. El poeta contempla la creación en movimiento. El hombre se siente envuelto en este ritmo, arrastrado él también por el flujo del tiempo, como el arroyo ladera abajo.

La corriente cae por su propio peso por la cascada, es conducida al río, ensanchada en el gran delta, e imbuida en el océano. Pero al hombre no le es suficiente dejarse llevar, siguiendo surcos ya trillados. Necesita saber cuál es el sentido, la meta final adonde todo avanza. Y ha de averiguar cómo dirigir él mismo sus pasos hacia ella. Los versos de Juan Pablo II desvelan la inquietud perenne del ser humano<sup>68</sup>.

Es cierto que la experiencia humana hace surgir en el hombre la pregunta por su propia identidad y también que esa pregunta le supera infinitamente. Hay en el hombre, según Juan Pablo II, algo anterior al interrogante sobre la vida. Es algo que precede a su misma búsqueda de identidad y destino y le permite estar seguro de que la pregunta no es un acertijo indescifrable. ¿Qué puede ser previo a la inquietud por el sentido de todo?

“Al caer, el torrente no se asombra  
y los bosques bajan silenciosamente  
al ritmo del torrente  
pero, ¡el hombre se asombra!  
El umbral en que el mundo lo traspasa  
es el umbral del asombro.  
(antaño a este asombro lo llamaron Adán)”<sup>69</sup>.

El umbral que la creación cruza en el hombre no es en primer lugar la capacidad de hacerse preguntas, sino la apertura a la admiración y al asombro. La pregunta por la propia vida, la pregunta por el origen y el destino se parece a la sorpresa ante un regalo inesperado. En ambos casos hay algo

<sup>68</sup> Cf. C.A. ANDERSON-J. GRANADOS, *Llamados al amor*, o.c., xvii-xviii.

<sup>69</sup> K. WOJTYLA, *Tríptico Romano*, Universidad Católica San Antonio, Murcia 2003, 20.

que precede a la pregunta: es el asombro ante un don recibido por el que se tiene la seguridad de que la existencia se nos ha regalado.

El hombre es una gran pregunta porque experimenta su vida como un gran misterio, un misterio que despierta el asombro. Este asombro abre a la vez un camino: se convierte en invitación a viajar. Para saber hacia dónde y por qué senderos hay que preguntarse ¿dónde experimenta el hombre el asombro? Hay una dimensión de la experiencia humana que se abre al misterio, pero esa dimensión ha quedado oscurecida en nuestra cultura y debe ser recuperada<sup>70</sup>.

En la experiencia del amor nace el asombro, se abre un nuevo camino que conducirá, caminando en el tiempo, a la plenitud. Para Juan Pablo II, el encuentro con el misterio tiene lugar en la experiencia del amor. El asombro aparece en nuestra vida sólo porque existe el amor. Incluso la maravilla que nace en la naturaleza cobra pleno sentido sólo porque en el origen de la vida hay una experiencia de amor.

El amor toca todas las dimensiones de la vida. Y, a la vez, posee una dimensión espiritual, que hace percibir la dignidad única de la persona amada y conduce al hombre más allá de sí mismo, hacia la trascendencia, hacia Dios<sup>71</sup>.

El libro del Génesis, dice Juan Pablo II, esperaba ser traducido en imágenes por un gran pintor; y las meditaciones sobre el libro del Génesis del Papa son precisamente una visión poética inspirada por la visión pictórica expresada por Miguel Ángel en la Capilla Sixtina<sup>72</sup>.

En Eva, Adán ha recibido un don capaz de despertar su asombro y gratitud. Su persona es un don para él. De hecho, reconocer que el amado mismo es un don pertenece a la esencia de todo amor verdadero. El asombro está ligado al don, y dar un don es siempre, de una forma u otra, darse a sí mismo.

Para aceptar la misma existencia de Eva como un don, Adán tiene que reconocer la relación de Eva con Dios. Es el Creador el que confía a Adán el don de Eva. La soledad originaria de Adán y Eva como hombre y mujer les orienta hacia la fuente originaria del don: el Creador que llamó a los dos a la existencia<sup>73</sup>.

---

<sup>70</sup> Cf. C.A. ANDERSON-J. GRANADOS, *Llamados al amor*, o.c., xx-xxii.

<sup>71</sup> Cf. *Ibid.*, xxv.

<sup>72</sup> Cf. P. FERRER, *Intuición y asombro*, o.c., 196.

<sup>73</sup> Cf. C.A. ANDERSON-J. GRANADOS, *Llamados al amor*, o.c., 47-49.

Nuestra primera tarea en esta vida no es el deber de hacer algo, sino la aceptación del don originario de nuestra propia persona y vida. Es lo propio de la filiación.

“Y cuando se vuelvan un solo cuerpo  
-admirable unión-  
detrás de su horizonte se revela  
la paternidad y la maternidad.  
Alcanzan entonces las fuentes de vida que hay en ellos.  
Alcanzan el Principio.  
Adán conoció a su mujer  
y ella concibió y dio a luz  
¡Saben que pasaron el umbral más grande de la responsabilidad!”<sup>74</sup>.

La presencia del Dador originario en el amor que une a Adán y Eva no sólo les lleva más allá de un nuevo umbral del asombro, sino que completa su amor, abriéndoles al misterio de la fecundidad. Este conocimiento queda unido a la fecundidad, al nacimiento de un nuevo ser humano, por el cual los esposos obran conjuntamente con Dios, el Dador originario. Dios es la fuente de su humanidad común, el Creador de sus cuerpos y de la capacidad que tienen para donar vida; y, al unirse en el amor conyugal, se asocian a la fuerza misma creadora del amor de Dios. El amor es fecundo porque hunde en Dios mismo sus raíces. “La procreación está enraizada en la creación, y cada vez, en cierto modo reproduce este misterio”<sup>75</sup>.

El umbral del asombro, que Adán cruzó al encontrarse con la riqueza de la creación, se convierte ahora, en la unión conyugal, en un nuevo umbral: el de la responsabilidad. Para que el amor sea fecundo ha de hacerse responsable. Y esto quiere decir capaz de responder al don primero de Dios, que confía uno a otro a los amantes.

La relación que une a Adán y Eva se sitúa en un contexto más grande: la que vincula a ambos con Dios, el misterio absoluto, que a su vez abre el amor humano hacia el resto del mundo. Por eso masculinidad y feminidad tienden, por su propia naturaleza, hacia la paternidad y maternidad, en que la relación del hombre con la fuente del amor se hace patente y su amor se abre en un nuevo fruto<sup>76</sup>.

<sup>74</sup> K. WOJTYLA, *Tríptico Romano*, o.c., 36.

<sup>75</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó*, o.c., 105.

<sup>76</sup> Cf. C.A. ANDERSON-J. GRANADOS, *Llamados al amor*, o.c., 57-59.

La especial dignidad del hombre no deriva simplemente de su inteligencia y su capacidad de autonomía, sino de su relación filial con el Padre que le ha traído a la existencia y le llama a una vida de amistad y comunión. El hombre es, antes que nada, aquel con quien Dios establece una amistad. Es esta relación con Dios la que hace a Adán muy superior al resto de las criaturas; y de aquí deriva su dominio sobre el mundo, como un modo de hacer presente en él al Creador. Adán y Eva transmiten a sus hijos la imagen de Dios (cf. Gén 5,3). Con esto se dice que la paternidad humana es un reflejo de la misma paternidad divina<sup>77</sup>.

“Dios creó al hombre a su imagen y semejanza,  
Los creó varón y mujer-  
Y vio Dios que era muy bueno”<sup>78</sup>.

Se puede contemplar la imagen de Dios en el hombre sólo si atendemos a su vida entera, tal y como se desarrolla en el tiempo. Es una imagen dinámica, en movimiento. Una imagen que se plasma a lo largo de un camino, de una respuesta vital a la llamada primera de Dios.

El primer paso de este viaje, como ya hemos vislumbrado, es la experiencia de saberse hijo de Dios, que cada uno aprende a través de sus padres. Pero la filiación no refleja la totalidad de la imagen. No es suficiente haber nacido y reconocer que nuestro origen está en Dios, que somos sus hijos y por eso hechos a su imagen. También tenemos que responder a su amor, aceptar libremente el don divino de la existencia y hacerlo fructificar en nuestra vida.

Por eso, al recibirse el uno al otro como don de Dios, y al darse mutuamente a su vez, Adán y Eva dan testimonio de que son hijos de Dios y caminan juntos de vuelta al Padre, de quien vienen. El hombre y la mujer se asemejan a Dios en la medida en que se aman mutuamente<sup>79</sup>.

“Varón y mujer los creó.  
Y les quedó el don que Dios les diera.  
Tomaron en sí- a la medida humana- esta donación mutua  
que hay en Él”<sup>80</sup>.

<sup>77</sup> Cf. *Ibíd.*, 61-63.

<sup>78</sup> K. WOJTYLA, *Tríptico Romano*, o.c., 31.

<sup>79</sup> Cf. C.A. ANDERSON-J. GRANADOS, *Llamados al amor*, o.c., 65-67.

<sup>80</sup> K. WOJTYLA, *Tríptico Romano*, o.c., 35.

Puesto que los esposos se aman en una dimensión que les supera a ambos, la dimensión del abrazo del Padre, pueden dar un fruto muy por encima de sus expectativas y posibilidades. El signo visible en esta fecundidad es el hijo.

Para poder comprender la imagen de Dios, es necesario verla desarrollarse en el tiempo. Así pues, el hombre es imagen de Dios a través de su historia, haciendo así presente su origen invisible y su invisible destino. Somos quienes somos porque otro nos ha amado, nos ha traído a la existencia, y nos ha hecho capaces del don mutuo a través del donarse a otros y transmitir la vida. Somos imagen de Dios cuando, reconociéndonos hijos, nos convertimos en esposos y padres<sup>81</sup>.

En la tercera parte, *Monte en la región de Moria*, la llamada de Dios, “sal de tu tierra”, indica a Abrahán un nuevo comienzo. Y no sólo a él: cuando el patriarca confía en la voz divina, es toda la raza humana la que responde de nuevo a la llamada del amor. Así, en Abrahán, el hombre empieza su regreso a la obediencia filial, reconociendo de nuevo el amor originario de donde brota su existencia. En respuesta a la obediencia de Abrahán, Dios le promete una paternidad nueva: “Mira al cielo, y cuenta las estrellas, si puedes contarlas”. Y añadió: “Así será tu descendencia” (Gén 15,5). “La bendeciré y te dará un hijo” (Gén 17,16).

“Hijo -esto significa: la paternidad y la maternidad.  
Serás padre, Abrán, serás padre de multitud de pueblos”<sup>82</sup>.

Aunque parecía imposible a Abrahán convertirse en padre, el patriarca creyó que Dios, el Creador de toda vida, podría llevar a cabo este milagro: darle una descendencia en su ancianidad. Abrahán puede ser padre porque es hombre de fe, fiel al Dios de la Alianza. Es decir, la paternidad de Abrahán no contiene, como ocurrió a Adán, un rechazo de la fuente originaria, sino la aceptación de Dios Creador y dador de vida. Gracias a Abrahán, el comienzo visible de un nuevo Adán, Dios puede irradiar de nuevo su paternidad desde dentro de la paternidad humana. Ahora bien:

“Hay un límite de la paternidad, un umbral que tú no pasarás.  
Otro Padre recibirá aquí el sacrificio de su Hijo”<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> Cf. C.A. ANDERSON-J. GRANADOS, *Llamados al amor*, o.c., 68-69.

<sup>82</sup> K. WOJTYLA, *Tríptico Romano*, o.c., 48.

<sup>83</sup> Cf. *Ibid.*, 52.

Hay un límite en la paternidad de Abrahán, que le impide llevar a plenitud la alianza de paternidad que Dios le ha ofrecido al hombre. Será Cristo el que lleve a plenitud esta alianza<sup>84</sup>.

No obstante, la vida de Abrahán deja patente que, para poder convertirse en padre, uno tiene primero que aprender a ser hijo. Es decir, sólo si se pone la confianza y la fuerza en Dios Padre, confiando en Él como lo hace un buen hijo, puede uno hacer visible en el mundo la Paternidad de Dios<sup>85</sup>.

Cristo manifiesta el amor del Padre en la forma más elevada. Juan Pablo II usa la imagen del sacrificio de Abrahán para ilustrar esta plenitud del don paterno:

“Porque Dios reveló a Abrahán  
qué es, para un padre, el sacrificio de su propio hijo -muerte de sacrificio.  
Oh, Abrahán; porque Dios quiso tanto el mundo  
que le entregó a su Hijo para que cada uno que crea en Él  
tenga la vida eterna”<sup>86</sup>.

A la luz de estas consideraciones, podemos afirmar que la familia, “taller” donde todo hombre aprende a ser hijo, esposo, y padre, es el hábitat natural donde se desarrolla la imagen divina, impresa en el hombre.

#### 4. *Conclusión*

Como conclusión del recorrido expuesto, podemos afirmar que la crisis de la paternidad que vivimos en la actualidad es, en el fondo, una crisis de esperanza. Principalmente en Europa, hay una extraña falta de deseo de futuro. Los hijos, que son el futuro, son vistos como una amenaza para el presente; se piensa que nos quitan algo de nuestra vida. No se les experimenta como una esperanza, sino como un límite para el presente. El mismo hecho tanto de la falta de voluntad cuanto de la incapacidad para afrontarlo, indica la enorme debilidad espiritual y moral en que estamos inmersos, que la familia y la Iglesia están llamadas a superar.

---

<sup>84</sup> Cf. C.A. ANDERSON-J. GRANADOS, *Llamados al amor*, o.c., 102.

<sup>85</sup> Cf. *Ibid.*, 103.

<sup>86</sup> K. WOJTYLA, *Tríptico Romano*, o.c., 53.

Wojtyla no fue ajeno a la gravedad de la situación, e inspirado en las necesidades y dificultades de carácter moral y social, que detectó entre los matrimonios y familias con las que convivió diariamente, escribió tanto reflexiones pastorales como obras dramáticas y poéticas, sobre amor conyugal, sexualidad y familia, donde la paternidad ocupó una parte importante.

Para Wojtyla el amor conyugal no se puede comprender como un invento o una construcción meramente humanos, sino como la realidad dotada de coherencia natural y sobrenatural, creada por Dios para realizar en la humanidad su designio de amor, en el cual los cónyuges han de ocupar un lugar privilegiado para la realización de dicho amor<sup>87</sup>.

El hijo es la expresión máxima de la comunión del hombre y de la mujer. Transforma al marido y a la mujer en padre y madre. El niño es manantial de esperanza. Habla de sus padres, de la finalidad de sus vidas, representa el fruto del amor. Los padres viven para sus hijos, trabajan y se esfuerzan por ellos. El niño, por tanto, hace pensar en el futuro y, es siempre una nueva revelación de la vida que es dada al hombre por el Creador.

Es en el seno de la familia donde sus miembros descubren un Amor más grande que cimienta y trasciende el amor humano. Únicamente en la escuela del amor que es la familia, se puede aprender a amar y a construir una comunión de personas.

La experiencia de la comunión, como toda verdad cristiana, se transmite a través del testimonio<sup>88</sup>. La tarea de la familia como comunión de personas es la de ofrecer un testimonio particularmente elocuente y responsable.

El testimonio de los padres ante sus hijos es principalmente el de un amor que los une en una comunión conyugal que abraza toda la existencia en el mutuo don de sí. De este modo, los hijos podrán percibir en sus padres el misterio de la Paternidad de Dios.

Los padres cristianos encuentran el camino para profundizar en su paternidad viviendo una auténtica filiación respecto a la Iglesia y, por tanto, respecto al Padre: las dos cosas son inseparables. Sin la Iglesia, sería imposible para los hombres acceder a la Paternidad divina. San Cipriano afirma: “Nadie puede tener a Dios por Padre si no tiene a la Iglesia por Madre”<sup>89</sup>. La Iglesia es Madre sólo en su permanente referencia al Padre. Su ser Cuer-

<sup>87</sup> Cf. R. HURTADO, *La paternidad*, o.c., 76-77.

<sup>88</sup> Cf. J.-P. JOSSUA, “Le témoignage et la communication de la foi dans l’Église”, en *Lumen Vitae* 43 (1988) 247-254.

<sup>89</sup> SAN CIPRIANO DE CARTAGO, *De Ecclesiae catholicae unitate*, 6: CCL 3, 253 (PL 4, 519).

po de Cristo y Esposa de Cristo Esposo le impiden concebirse de modo autónomo respecto al principio de origen: el Padre<sup>90</sup>.

Las reflexiones que Karol Wojtyła realiza en sus obras dramáticas y poéticas, son un precioso legado para los padres de familia de hoy, que les invita a reflexionar sobre su identidad y la identidad de sus familias, teniendo en cuenta las dificultades de la sociedad contemporánea, y a evidenciar la grandeza de la vocación a la paternidad, a la que toda persona es llamada.

---

<sup>90</sup> A. SCOLA, *Hombre-mujer*, o.c., 325.



## CONCURRENCIA AL ORTO UNIVERSITARIO DE LOS *STUDIA LINGUARUM* MENDICANTES

JULIÁN GÓMEZ DE MAYA

La primera eclosión de las universidades, allá por el siglo XIII, coincide con otro fenómeno cultural radicado en la segunda mitad de dicha centuria: el establecimiento de estudios de lenguas orientales, a impulso de un designio evangelizador y controversista, en algunos de los conventos dominicos también en su prístina floración. La prolija *Historia de las universidades hispánicas* de Ajo González y Sainz de Zúñiga no deja de reconocer a aquellos *studia linguarum* promovidos por la orden religiosa cierta proximidad contextual a la creación regia de esos *generalia* primordialmente examinados, “idea esta original de los dominicos hispánicos y a la cabeza el general san Raimundo de Peñafort (1250), incluso con hebreo, caldeo, etc., y fundan varias escuelas para ello” —precisa el tratadista—, “luego Lulio y franciscanos recogerán la trayectoria”<sup>1</sup>. Queda con ello formulada una ecuación que refleja alguna correspondencia entre la pujanza universitaria y las escuelas dominicas de lenguas, así como, por el compartido carisma misional, entre éstas y el monasterio luliano consagrado a idénticos fines dentro del franciscanismo. Cabalmente, las páginas que siguen se enderezan a sondear, como posible substrato —uno más— del hecho universitario, dicha idea e impulsión de los estudios lingüísticos a la huella de tan venerables glorias de la Iglesia triunfante: san Raimundo de Peñafort y el beato Raimundo Lulio.

---

<sup>1</sup> Cándido María AJO GONZÁLEZ Y SAINZ DE ZÚÑIGA, *Historia de las Universidades Hispánicas: orígenes y desarrollo desde su aparición a nuestros días*, Centro de Estudios e Investigaciones Alonso de Madrigal, Madrid, 1957, t. I, p. 206. Cfr. nota 240.

## I.- San Raimundo de Peñafort y las escuelas dominicas

El primero de estos dos Raimundos, patrono y maestro de la ciencia jurídica española, exaltado como *Príncipe de los Canonistas*<sup>2</sup> (si bien, *in utroque iure perfectissimus*<sup>3</sup>), era originario por nacimiento y ascendencia del Panadés<sup>4</sup>, realizando sus primeros estudios en la escuela capitular de Barcelona<sup>5</sup>. A partir de ahí, su currículum nos lo muestra escolar en Bolonia, adonde llega en torno a 1211, concurrente a las aulas junto a compañeros de la talla de Vidal de Canellas o Pedro Alberto<sup>6</sup>, de Acursio, Tancredo, Odofredo o el futuro Inocencio IV<sup>7</sup>; puestos unos y otros bajo el magisterio de profesores como Poncio de Lérida, Vicente Hispano o Raimundo de Vic<sup>8</sup>; promo-

<sup>2</sup> “Decreto de 23 de febrero de 1944 por el que se crea la Cruz de San Raimundo de Peñafort para premiar el mérito a la Justicia”, en *Boletín Oficial del Estado*, nº 38, de 7-II-1944, art. 1º; o Enrique LUÑO PEÑA, *El pensamiento jurídico de San Raimundo Peñafort*, La Académica, Zaragoza, 1945, p. 5.

<sup>3</sup> Ptolomeo de LUCAS, “Crónica de Ptolomeo de Lucas, autor de ‘Historia ecclesiastica nova’”, en *San Raimundo de Penyafort: Diplomatario*, ed. José Rius Serra, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1954, p. 337. Véanse, por igual, “Vida antigua”, *ibídem*, p. 271; LUÑO PEÑA, *El pensamiento...*, pp. 11-12; Mariano LÓPEZ ALARCÓN, “Evocación de San Raimundo de Peñafort con motivo de la anunciada reforma del Código de Derecho Canónico”, en *Anales de la Universidad de Murcia (Derecho)*, 20 (1962), nº 2, pp. 134 y 140.

<sup>4</sup> Fernando VALLS Y TABERNER, *San Ramón de Penyafort*, Labor, Barcelona, 1979, pp. 11-12.

<sup>5</sup> “Vida...”, p. 271; Pedro RIBES MONTANÉ, “San Ramón de Penyafort y los estudios eclesiásticos”, en *Analecta Sacra Tarraconensia*, 48 (1975), pp. 89-92; VALLS Y TABERNER, *San Ramón...*, pp. 12-14.

<sup>6</sup> RIBES MONTANÉ, “San Ramón...”, p. 94; VALLS Y TABERNER, *San Ramón...*, pp. 58 y 133; complétese con Ricardo DEL ARCO Y GARAY, “El jurisperito Vidal de Canellas, obispo de Huesca”, en *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 1 (1951), pp. 23-113.

<sup>7</sup> “Vida...”, p. 271; LUÑO PEÑA, *El pensamiento...*, p. 9; VALLS Y TABERNER, *San Ramón...*, p. 15; o Eduardo MOLANO, “San Raimundo de Peñafort”, en Rafael Domingo (ed.), *Juristas universales*, Marcial Pons, Madrid/Barcelona, 2004, v. I, p. 414. Compléméntese con Antonio FERNÁNDEZ DE BUJÁN, “Acursio”, en Domingo (ed.), *Juristas...*, v. I, pp. 421-427; José Miguel VIEJO-XIMÉNEZ, “Tancredo”, *ibídem*, pp. 428-430; Alberto de LA HERA, “Sinibaldo de Fieschi (Inocencio IV)”, *ibídem*, pp. 430-434; José Javier de LOS MOZOS, “Odofredo”, *ibídem*, pp. 439-442.

<sup>8</sup> RIBES MONTANÉ, “San Ramón...”, p. 94; VALLS Y TABERNER, *San Ramón...*, p. 15; ampliése en Antonio PÉREZ MARTÍN, *Españoles en el Alma Mater Studiorum: Profesores hispanos en Bolonia (de fines del siglo XII a 1799)*, Universidad de Murcia/Universidad de Salamanca, Murcia, 1998, p. 34, así como ÍD., “Poncio de Lérida”, en Domingo (ed.), *Juristas...*, v. I, pp. 400-401; Pascual TAMBURRI, *Natio Hispanica: juristas y estudiantes españo-*

vido él mismo al cabo de los años y progresos a la docencia del *ius canonicum*<sup>9</sup>, acaso rector —según alguien asevera— del *alma mater* bononiense<sup>10</sup>. Todo cuanto intelectualmente desarrollaría a lo largo de su fructífera existencia acusa un origen boloñés, porque también en la capital emiliana conoce, entre 1219 y 1220, a santo Domingo de Guzmán<sup>11</sup>, a cuya recientísimamente constituida orden de Predicadores —*la primera orden universitaria*<sup>12</sup>— se une con presteza tras su regreso a Barcelona, más o menos coincidente con la instalación de una casa dominicana en la ciudad<sup>13</sup>. Bien conocidos son los muchos timbres que enaltecen su figura: tratadista del Derecho

---

*les en Bolonia antes de la fundación del Colegio de España*, Real Colegio de España, Bolonia, 1999, pp. 49-51.

<sup>9</sup> Salvador PONS, *Historia de la vida, y esclarecidos milagros del glorioso, y bienaventurado padre S. Raymundo de Peñafort, de nación Catalan, de la sagrada Orden de los Predicadores*, Phelipe Roberto, Tarragona, 1597, fs. 2v-3r; FRANCISCO PEÑA, *Relacion sumaria de la vida, milagros, i Actos de la Canonizacion de S. Raymundo de Peñafort*, Nicolás Mucio, Roma, 1600, pp. 4-5; FRANCISCO DIAGO, *Historia de la provincia de Aragón de la Orden de Predicadores*, Sebastián de Cormellas, Barcelona, 1699, fs. 112r-113r; Manuel Joseph de MEDRANO, *Historia de la provincia de España, de la Orden de Predicadores*, vv. ii., Madrid, 1725/1734, p. I, t. II, pp. 582-583; Albano SORBELLI, *Storia della Università di Bolonia. I. Il Medioevo (secc. XI-XV)*, Nicola Zanichelli, Bolonia, 1944, p. 82; PÉREZ MARTÍN, *Españoles...*, pp. 32-33; TAMBURRI, *Natio...*, pp. 63-65.

<sup>10</sup> Véase Vicente de LA FUENTE, *Historia de las Universidades, colegios y demás establecimientos de enseñanza en España*, Sauer & Auveramm/Detlev Auvermann, Frankfurt am Main/Glashütten im Taunus, 1969/1975, t. I, p. 146; asimismo, Carlo MALAGOLA, *I Rettori nell'antico studio e nella moderna Università di Bologna: note storiche sul Rettorato e serie dei Rettori*, Monti, Bolonia, 1888, p. 5.

<sup>11</sup> VALLS Y TABERNER, *San Ramón...*, pp. 15-16; TAMBURRI, *Natio...*, pp. 63-64.

<sup>12</sup> Hernando de CASTILLO, *Historia general de Santo Domingo, y de su Orden de Predicadores*, Francisco Fernández de Córdoba, Valladolid, 1592, t. I, pp. 40-46; Ángel CORTABARRÍA, “Originalidad y significación de los ‘studia linguarum’ de los dominicos españoles de los siglos XIII y XIV”, en *Pensamiento*, 25 (1969), p. 76.

<sup>13</sup> “Vida...”, p. 272; CASTILLO, *Historia...*, t. I, p. 271; PONS, *Historia...*, fs. 4v-7r; PEÑA, *Relacion...*, p. 6; DIAGO, *Historia...*, fs. 113v-114; MEDRANO, *Historia...*, p. I, t. II, pp. 49-54 y 583; VALLS Y TABERNER, *San Ramón...*, pp. 16-17; José SÁNCHEZ HERRERO, “Antecedentes medievales de la Orden dominica”, en *Los dominicos y el Nuevo Mundo*, Fundación Instituto Bartolomé de las Casas/DEIMOS, Madrid, 1988, p. 42. Véase Juan CROISSET, *Año cristiano ó ejercicios devotos para todos los dias del año: enero*, trad. José Francisco de Isla, Librería Religiosa, Barcelona, 1862, p. 333.

canónico<sup>14</sup> y compilador de las *Decretales*<sup>15</sup>, penitenciario<sup>16</sup> y delegado papal<sup>17</sup>, cooperador en diversos procesos normativos de la vida eclesial<sup>18</sup>, consejero o colaborador regio<sup>19</sup>, tercer maestro general dominico (tras del patriarca fundador y del beato Jordán de Sajonia)<sup>20</sup>, etcétera, quizás de todos ellos el más perdurable aquél de sistematizador del llamado a ser corpus axial de la legislación eclesiástica, *in iudiciis et in scholis*, durante casi siete centurias.

Si bien ya durante su breve —poco más de un par de años—, pero fecundo generalato<sup>21</sup>, o aun antes<sup>22</sup>, había mostrado su celo en la propaga-

<sup>14</sup> “Vida...”, p. 273; LUÑO PEÑA, *El pensamiento...*, pp. 14-19; RIBES MONTANÉ, “San Ramón...”, pp. 103-116; VALLS Y TABERNER, *San Ramón...*, pp. 19-27 y 153-168; PÉREZ MARTÍN, *Españoles...*, pp. 32-33.

<sup>15</sup> “Vida...”, p. 274; LUÑO PEÑA, *El pensamiento...*, pp. 7-13; Ramón BAUCCELLS, “La personalidad y la obra jurídica de san Raimundo de Peñafort”, en *Revista Española. Derecho Canónico*, 1 (1946), pp. 6-47; Antonio GARCÍA Y GARCÍA, “Valor y proyección jurídica de san Raimundo de Peñafort”, en *Revista Española. Derecho Canónico*, 18 (1963), pp. 233-251; VALLS Y TABERNER, *San Ramón...*, pp. 45-52.

<sup>16</sup> “Vida...”, p. 274-275; VALLS Y TABERNER, *San Ramón...*, pp. 37-44; Javier FERNÁNDEZ CONDE (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, La Editorial Católica, Madrid, 1979/1982, II.2º, pp. 219-220.

<sup>17</sup> “Vida...”, p. 277; VALLS Y TABERNER, *San Ramón...*, pp. 85-92.

<sup>18</sup> Véanse Antonio de LOREA, *S. Raymundo de Peñafort, de la Orden de Predicadores, fundador de la Real, Inclita, y Sagrada Orden de N. Señora de la Merced redencion de cautivos*, Claudio Iagues, Perpiñán, 1678, p. 18; y RIBES MONTANÉ, “San Ramón...”, pp. 116-126.

<sup>19</sup> LUÑO PEÑA, *El pensamiento...*, pp. 20-21; VALLS Y TABERNER, *San Ramón...*, pp. 54-55 y 123-131.

<sup>20</sup> “Vida...”, p. 282-283; CASTILLO, *Historia...*, t. I, pp. 268-271; MEDRANO, *Historia...*, p. I, t. II, pp. 282-285, 293-294 y 593; RIBES MONTANÉ, “San Ramón...”, pp. 123-126; VALLS Y TABERNER, *San Ramón...*, pp. 61-74; consúltese Ángel CORTABARRÍA BEITIA, “Los ‘Studia Linguarum’ de los dominicos en los siglos XIII y XIV”, en Carlos del Valle Rodríguez (ed.), *La controversia judeocristiana en España desde los orígenes hasta el siglo XIII*, CSIC, Madrid, 1998, p. 257.

<sup>21</sup> SÁNCHEZ HERRERO, “Antecedentes...”, p. 42.

<sup>22</sup> José María COLL, “Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (período raymundiano)”, en *Analecta Sacra Tarraconensia*, 17 (1944), pp. 122-123; *Íd.*, “San Raymundo de Peñafort y las Misiones del Norte Africano en la Edad Media”, en *Missionalia Hispanica*, 15 (1948), p. 423; RIBES MONTANÉ, “San Ramón...”, p. 132; Justo FORMENTÍN IBÁÑEZ, “Funcionamiento pedagógico y proyección cultural de los estudios de árabe y hebreo promovidos por San Ramón de Peñafort”, en *Escritos del Vedat*, 7 (1977), pp. 156-157; Sebastián GARCÍAS PALOU, *El Miramar de Ramon Lull*, Diputación Provincial de Baleares/Instituto de Estudios Baleáricos/CSIC, Palma de Mallorca, 1977, pp. 103, 112 y 125.

ción de la fe entre mahometanos<sup>23</sup>, en la *Vida antigua* del santo de Peñafort, hagiografía datable muy poco después de su muerte, se nos narra cómo “[...] cum licentia Magistri Ordinis et cum auxilio domini Regis Castelle et domini Regis Aragonum, studium lingue hebraice fieri procuravit, in quo viginti Fratres Ordinis Predicatorum vel plures in lingua illa per ipsius diligentiam sunt instructi”<sup>24</sup>. Más afina la *Crónica* redactada por el padre Pedro Marsilio alrededor de 1312: “Studia linguarum pro fratribus sui Ordinis Tunicii et Murciae statuit, ad quae fratres Cathalanos electos destinari procuravit, qui in multum fructum animarum profecerunt et in suae decoratum speculum nationis”<sup>25</sup>. Con tan opimos frutos no sorprende encontrar éste entre los virtuosos méritos alegados ante la Santa Sede por el concilio provincial tarraconense de 1279 en pro de su causa de canonización<sup>26</sup>. La *Vita* trecentista ha mencionado la venia recibida desde tres instancias: Jaime I *el Conquistador*, Fernando III *el Santo* —o su hijo Alfonso X— y el maestro general de la Orden, a la sazón Juan *el Teutónico*<sup>27</sup> (aunque con toda probabilidad el mandato provenía de su antecesor san Raimundo<sup>28</sup>); mas, en rigor, actúan como motrices la primera y la última, en tanto que Castilla se presta a facilitar dicha acción sobre su suelo —así siente Coll— *sólo en la escuela de Murcia*<sup>29</sup>, tal vez también por la personal implicación del Rey Sabio en la vida cultural de su primera conquista, pero sobre todo por la discordancia entre la división política y la eclesiástica: todavía y hasta la bimetración de la España dominica en dos provincias (1301)<sup>30</sup>, el convento de la capital surlevantina forma comunidad en cuanto al régimen

<sup>23</sup> Gerardo de FRACHET, “Crónica de Gerardo de Frachet”, en *Diplomatario*, p. 333; LUCAS, “Crónica...”, p. 337.

<sup>24</sup> “Vida...”, p. 281; PONS, *Historia...*, fs. 22v y 34; PEÑA, *Relación...*, pp. 15-16; DIAGO, *Historia...*, f. 123v.

<sup>25</sup> Pedro MARSILIO, “Crónica de Marsilio”, en *Diplomatario*, p. 341.

<sup>26</sup> “Documentos”, en *Diplomatario*, doc. CXXXV, p. 183; véanse FORMENTÍN IBÁÑEZ, “Funcionamiento...”, p. 157, y CORTABARRÍA BEITIA, “Los ‘Studia...’”, p. 259.

<sup>27</sup> André BERTHIER, “Les Écoles de Langues Orientales fondées au XIII<sup>e</sup> Siècle par les Dominicains en Espagne et en Afrique”, en *Revue Africaine*, 73 (1932), p. 97. Consúltese CORTABARRÍA BEITIA, “Los ‘Studia...’”, pp. 259-260.

<sup>28</sup> MEDRANO, *Historia...*, p. I, t. II, pp. 384 y 593; Laureano ROBLES, “El ‘studium Arabicum’ del capítulo dominicano de Toledo de 1250. Antecedentes del ‘Miramar’ de Ramon Llull”, en *Estudios Lulianos*, 24 (1980), pp. 29-30.

<sup>29</sup> COLL, “Escuelas...” (1944), p. 119; MEDRANO, *Historia...*, p. I, t. II, p. 405.

<sup>30</sup> DIAGO, *Historia...*, f. 2r; véanse CORTABARRÍA, “Originalidad...”, p. 89; *Íd.*, “El estudio...”, pp. 80 y 108; *Íd.*, “San Ramón...2”, pp. 150-151; *Íd.* “Los ‘Studia...’”, p. 268; SÁNCHEZ HERRERO, “Antecedentes...”, p. 53.

interno con sus hermanos de Valencia, Játiva y Mallorca, dependientes los cuatro del mismo visitador<sup>31</sup>. Desde el eje aragonés, entonces, toda esa iniciativa hay que ponerla bajo inspiración directa o indirecta de san Raimundo, pues, si ya no el proceso fundacional, el ulterior despliegue de escuelas rebasa su óbito. Tras renunciar a la dirección de la Orden, ha regresado en 1240, *como un fraile particular, sin beneficio, sin título, sin pensión*<sup>32</sup>, al retiro de su convento barcelonés de Santa Catalina para no abandonarlo nunca más<sup>33</sup>; pero mal podremos ver en su persona una luminaria obscurcida, un frailecillo agrisado a la vuelta de fatuos triunfos que sólo fulguran un instante a los ojos de los hombres; y no podemos porque no es así como lo van a ver sus contemporáneos tras dicho apartamiento<sup>34</sup>. Por los méritos propios de su obra intelectual<sup>35</sup>, de su desempeño gestor, de su ejemplar conducta cristiana, también por su sintonía con el Vaticano, goza ya del mayor prestigio no sólo dentro de su instituto religioso, sino en todo el medio eclesial; de más a más, en virtud de bula que Alejandro VI expide el 15 de julio de 1260, llegará a ostentar la representación especial del provincial de España para las misiones dominicanas en los países del islam<sup>36</sup>.

Tomadas por san Raimundo las riendas de este *negotium Arabicum*, no se trata obviamente de un esfuerzo solitario, sino encuadrado de lleno en la empresa kerigmática de las jóvenes órdenes mendicantes, en avanzada la propia, la de Santo Domingo, de una espiritualidad esencialmente misionera que constituye su más característico carisma<sup>37</sup>: ya se había revelado, en esta vertiente proyectiva o preliminar a la evangelización *de campo*, por medio del estudio hebraico novedosamente instituido en París al calor de su Universidad al iniciarse el segundo tercio del siglo XIII<sup>38</sup>, así como en otros

<sup>31</sup> DIAGO, *Historia...*, f. 4v.

<sup>32</sup> CROISSET, *Año...*, pp. 334-335.

<sup>33</sup> "Vida...", p. 275; VALLS Y TABERNER, *San Ramón...*, pp. 75-78.

<sup>34</sup> CASTILLO, *Historia...*, t. I, pp. 271-272.

<sup>35</sup> Véase NICOLÁS ANTONIO, *Bibliotheca hispana vetus*, Viuda y Herederos de D. Joaquín Ibarra, Madrid, 1788, t. II, pp. 67-69.

<sup>36</sup> COLL, "San Raymundo...", p. 419; Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, "Irradiación de la espiritualidad dominicana a misioneros y escritores de la Orden en el siglo XIII", en *Miscelánea Beltrán de Heredia: colección de artículos sobre historia de la teología española*, OPE, Salamanca, 1972, t. I, p. 154; Ángel CORTABARRÍA BEITIA, "San Ramón de Penyafort y las escuelas dominicanas de lenguas", en *Escritos del Vedat*, 7 (1977), p. 133; VALLS Y TABERNER, *San Ramón...*, p. 112; SÁNCHEZ HERRERO, "Antecedentes...", p. 43.

<sup>37</sup> BELTRÁN DE HEREDIA, "Irradiación...", p. 133; FORMENTÍN IBÁÑEZ, "Funcionamiento...", pp. 162-163.

<sup>38</sup> BERTHIER, "Les Écoles...", pp. 86-87; CORTABARRÍA BEITIA, "Los 'Studia...' , p. 266.

varios allá en la vanguardia de Tierra Santa<sup>39</sup>. Sin embargo, la península Ibérica, por su singular condición de territorio de frontera en el mismo corazón de la Cristiandad, va a convertirse en el escenario más a propósito para tales enseñanzas y tales objetivos: sobre ella, una sociedad cristiana que había introducido y agrandaba su cuña en *tierra de moros*<sup>40</sup>, que se obligaba al tiempo a ensayar mecanismos de convivencia o asimilación, había de arropar también esa política religiosa de la predicación y la disputa interconfesional que debía suplantar a la cruzada<sup>41</sup>. Piénsese tan sólo en el no cuajado estudio general que, con *escuelas de latín y árabe*, pretendió constituir Alfonso X en Sevilla el año 1254<sup>42</sup>: conjeturaba De la Fuente que las cátedras de latín fueran las del trivio, que las de árabe remitiesen a las del cuadrivio más la medicina, excluidas la Teología y el Derecho civil o canónico<sup>43</sup>; aparte de esto, cuya verificación dejaría reintegrado el estudio lingüístico-alcoránico al entorno y carisma mendicante, del *studium* alfon-

<sup>39</sup> Antonio OLIVER, “El beato Ramón Lull en sus relaciones con la escuela franciscana de los siglos XIII-XIV”, en *Estudios Lulianos*, 11 (1967), p. 113; Antonio GIMÉNEZ REÍLLO, “El árabe como lengua extranjera en el S. XIII: medicina para convertir”, en Aly Tawfik (coord.), *El saber en al-Ándalus. Textos y estudios*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1999, v. 4, p. 147.

<sup>40</sup> Véase Ramón LOURIDO DÍAZ, “El estudio del árabe entre los franciscanos españoles en Tierra Santa”, en *Archivo Ibero-Americano*, 66, n° 253-254 (2006), pp. 25-26.

<sup>41</sup> Véanse CORTABARRÍA, “El estudio...”, pp. 81-82 y 127; GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, p. 99; VALLS Y TABERNER, *San Ramón...*, p. 103; FERNÁNDEZ CONDE (dir.), *Historia...*, II.2°, pp. 211 y 213-214; ROBLES, “El ‘studium...’”, p. 24; SÁNCHEZ HERRERO, “Antecedentes...”, pp. 44-45.

<sup>42</sup> Véanse Antonio GIL DE ZÁRATE, *De la Instrucción Pública en España*, Pentalfa, Oviedo, 1995 (facsimil de la edición del Colegio de Sordo-mudos, Madrid, 1855), t. II, p. 228; Francisco FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, *Estado social y político de los mudéjares en Castilla, considerados en sí mismos y respecto de la civilización española*, Hiperión, Madrid, 1985 (reimpresión de la edición de Joaquín Muñoz, Madrid, 1866), p. 344; Antonio MARTÍN VILLA, *Reseña histórica de la Universidad de Sevilla y descripción de su Iglesia*, Enrique Rasco, Sevilla, 1886, pp. 3-7; LA FUENTE, *Historia...*, t. I, pp. 128-131; Tomás CARRERAS Y ARTAU/Joaquín CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Madrid, 1939/1943, t. I, p. 59; AJO GONZÁLEZ Y SAINZ DE ZÚÑIGA, *Historia...*, t. I, pp. 205-207; JIMÉNEZ, *Historia...*, p. 60; Guillermo FRAILE, *Historia de la Filosofía española*, ed. Teófilo Urdániz, La Editorial Católica, Madrid, 1971, v. I, p. 154; SÁNCHEZ HERRERO, “Antecedentes...”, p. 45; Bernabé BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, “Universidades y colegios universitarios”, en vv. aa., *Historia de la educación en España y América: la educación en la Hispania antigua y medieval*, Fundación Santa María/Ediciones SM, Madrid, 1992, p. 563.

<sup>43</sup> LA FUENTE, *Historia...*, t. I, pp. 129-130; otra interpretación trae GIMÉNEZ REÍLLO, “El árabe...”, p. 177.

sino-hispalense lo más que se aventura es una muy pronta desaparición<sup>44</sup> y habrá que aguardar a 1284 para que los hermanos Predicadores se doten con un colegio de lenguas orientales riberas del Guadalquivir<sup>45</sup>.

Pero retrotraigamos la secuencia de tales *studia* a sus orígenes hispanos. Probablemente ya tras previos tanteos acicateados por las necesidades evangelizadoras, la Orden antes de mediar la centuria había comenzado a desarrollar, *con finalidad más apologética que gramatical o filológica*<sup>46</sup>, el estudio del árabe en su misión de Túnez, al socaire de las buenas relaciones diplomáticas y comerciales entre *el centro intelectual más importante del África*<sup>47</sup> y Cataluña<sup>48</sup>. Desde un principio aparece san Raimundo de Peñafort, justo tras dimitir del generalato en 1240, como el mentor “[...] De vn estudio principal. / En este el santo ordenò / Que Arabigo se leyese, / Y el Hebreo se aprendiesse”<sup>49</sup>, nuclear semillero seguido de sucesivos establecimientos en la península Ibérica, destacadamente el de Murcia. A veces un mismo estudioso enuncia soluciones heterogéneas a lo largo de tenaces revisitaciones al tema, mas, sin duda merece la pena algún esfuerzo en pos de cierta síntesis respecto a un problema, el de la cronología de los estudios de lenguas, propicio a pocas exactitudes<sup>50</sup>. Aunque autores haya que hacen

---

<sup>44</sup> Diego ORTIZ DE ZÚÑIGA, *Anales eclesiásticos y seculares de la muy noble, y muy leal ciudad de Sevilla, metropoli de la Andaluzia*, Imprenta Real, Madrid, 1677, p. 90; AJO GONZÁLEZ Y SAINZ DE ZÚÑIGA, *Historia...*, t. I, p. 286; GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, p. 305; Emilio de LA CRUZ AGUILAR, *Lecciones de historia de las Universidades*, Civitas, Madrid, 1987, p. 24; FRANCISCO AGUILAR PIÑAL, *Historia de la Universidad de Sevilla*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1991, pp. 19-20; Hilde de RIDDER-SYMOENS (ed.), *Historia de la Universidad en Europa*, trad. Mary Sol de Mora Charles, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1994, v. I, pp. 70 y 76-77.

<sup>45</sup> Cfr. nota 203.

<sup>46</sup> COLL, “Escuelas...” (1944), p. 117; CORTABARRÍA, “Originalidad...”, pp. 80-81; *Íd.*, “El estudio de las lenguas en la Orden dominicana”, en *Estudios Filosóficos*, 19 (1970), cs. 50 y 52, p. 91; RIBES MONTANÉ, “San Ramón...”, p. 137; FORMENTÍN IBÁÑEZ, “Funcionamiento...”, p. 162; SÁNCHEZ HERRERO, “Antecedentes...”, p. 46; GIMÉNEZ REÍLLO, “El árabe...”, p. 176; Alfonso TOSTADO MARTÍN, *La disputa de Barcelona de 1263. Controversia judeocristiana*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2009, pp. 49-50.

<sup>47</sup> BERTHIER, “Les Écoles...”, p. 90; CORTABARRÍA, “Originalidad...”, p. 83; FERNÁNDEZ CONDE (dir.), *Historia...*, II.2º, p. 212.

<sup>48</sup> Pedro RIBES MONTANÉ, “Inicio y clausura del ‘Studium Arabicum’ de Túnez (S. XIII)”, en *Anthologica Annua*, 26/27 (1979/80), p. 615.

<sup>49</sup> Vicente Miguel de MORADELL, *Historia de S. Ramon de Peñafort, frayle de Predicadores en coplas Castellanas*, Sebastián de Cormellas, Barcelona, 1603, f. 169r.

<sup>50</sup> CORTABARRÍA BEITIA, “San Ramón...”, p. 137.

simultánea una doble institución tunecino-murciana entre 1250 y 1255<sup>51</sup>, son más los que separan en el tiempo aquellas dos primeras fundaciones, teniendo a la peninsular por sucesora de la norteafricana e intercalando quizás en el medio otra barcelonesa o valentina de muy dubitable realidad<sup>52</sup>. De éstos, unos anticipan Túnez hasta los primeros años cuarenta (hacia 1242 ó 1245<sup>53</sup>, bien sólo 1245<sup>54</sup>, tal vez entre 1247 y 1248<sup>55</sup>), mientras otros se decantan por el ecuador del siglo<sup>56</sup>; como singularidad, Garcías Palou apunta su origen allá por 1230 ó 1231<sup>57</sup>, con posterior constitución oficializada entre 1242 y 1246<sup>58</sup>. En este apenas vislumbrado proceso, el primer

---

<sup>51</sup> José GAYA, “San Ramón de Penyafort”, en vv. aa., *Jurisconsultos españoles: biografías de los ex-Presidentes de la Academia y de los jurisconsultos anteriores al siglo XX inscritos en sus lápidas*, Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, Madrid, 1911, p. 18; Juan TORRES FONTES, “La cultura murciana en el reinado de Alfonso X”, en *Murgetana*, 14 (1960), p. 60; BELTRÁN DE HEREDIA, “Irradiación...”, pp. 144-145 y 150; VALLS Y TABERNER, *San Ramón...*, p. 110.

<sup>52</sup> Cfr. notas 79 a 81.

<sup>53</sup> COLL, “Escuelas...” (1944), p. 124; CORTABARRÍA, “Originalidad...”, p. 83; *Íd.*, “El estudio...”, p. 96; *Íd.*, “San Ramón...”, p. 138; TOSTADO MARTÍN, *La disputa...*, p. 49.

<sup>54</sup> COLL, “San Raymundo...”, p. 423; RIBES MONTANÉ, “San Ramón...”, pp. 134-135; SÁNCHEZ HERRERO, “Antecedentes...”, pp. 47-49; CORTABARRÍA BEITIA, “Los ‘Studia...’”, p. 264; Lorenzo GALMÉS MAS, “San Ramón (Raimundo) de Peñafort”, en José Antonio Martínez Puche (dir.), *Nuevo año Cristiano*, v. 1, EDIBESA, Madrid, 2003, pp. 250-251; MOLANO, “San Raimundo...”, p. 420.

<sup>55</sup> RIBES MONTANÉ, “Inicio...”, p. 616.

<sup>56</sup> Pierre MANDONNET, “Order of Preachers”, en *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton, Nueva York, 1911, v. 12, p. 354; FORMENTÍN IBÁÑEZ, “Funcionamiento...”, pp. 174; FERNÁNDEZ CONDE (dir.), *Historia...*, II.2º, p. 212; Adolfo ROBLES SIERRA, *Fray Ramón Martí de Subirats, O. P., y el diálogo misionar en el siglo XIII*, OPE, Caleruega, 1986, p. 53; Maribel FIERRO, “La religión”, en José María Jover Zamora (dir.)/María Jesús Viguera Molíns (coord.), *Historia de España “Menéndez Pidal”*. VIII.2. *El retroceso territorial de al-Ándalus: almorávides y almohades (siglos XI al XIII)*, Espasa Calpe, Madrid, 1997, p. 539; Antonio PÉREZ MARTÍN, “Los estudios universitarios en Murcia”, en Gian Paolo Brizzi/Jacques Verger (ed.), *Le Università minori in Europa (secoli XV-XIX)*, Università degli Studi di Sassari, Rubbettino, 1998, p. 620; José Vicente NICLÓS ALBARRACÍN, *Tres culturas, tres religiones: convivencia y diálogo entre judíos, cristianos y musulmanes en la península Ibérica*, San Esteban, Salamanca, 2001, p. 204; Carlos AYLLÓN GUTIÉRREZ, *La Orden de Predicadores en el sureste de Castilla (Las fundaciones medievales de Murcia, Chinchilla y Alcaraz hasta el Concilio de Trento)*, Instituto de Estudios Albacetenses Don Juan Manuel, Albacete, 2002, p. 57.

<sup>57</sup> GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, p. 124.

<sup>58</sup> GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 30, 109, 123, 130, 258, 269, 302, integradamente.

hito inequívoco, por documentado en el capítulo provincial hispano de 1250, tenido en Toledo, es la concreción parcial por los padres deliberantes de quiénes habían de ser los educandos *en virtud de santa obediencia*<sup>59</sup>, a falta de completar el número de frailes previsto *ab origine*<sup>60</sup>, aunque suficiente ya este fragmentario encuadre para garantizar con el respaldo oficial la continuidad de un ya efectivo *studium Arabicum* convertido así en índice del emergente reemplazo de la cruzada por el recurso a la misión en las relaciones de la Iglesia con el islam, el judaísmo y los pueblos de la paganidad.

Una hipótesis menos difundida adelanta los inicios del estudio de lenguas orientales en España a *un primer período* del convento de Valencia, anticipándolo incluso a la urbe hafsida<sup>61</sup>. Otra quiere en Mallorca *los primeros ensayos de Escuela de lengua árabe*, en la Almudaina<sup>62</sup>, ya también —con auroral diligencia— *muy probablemente, por indicación de San Ramon de Penyafort*<sup>63</sup>, nacida primero como *escuela privada*<sup>64</sup> hacia 1231 bajo la competencia del converso san Miguel de Bennazar,alzada luego a estudio en 1236 o algo antes a cuidado de san Miguel de Fabra<sup>65</sup> y con las exhortantes bendiciones del capítulo generalísimo de París de aquel año<sup>66</sup>,

<sup>59</sup> Atiéndase, sobre todo, a COLL, “Escuelas...” (1944), pp. 124-126; GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 274-275; y ROBLES, “El ‘studium...’”, pp. 38-40 y 45; pero además a GAYA, “San Ramón...”, p. 18; BERTHIER, “Les Écoles...”, p. 92; RIBES MONTANÉ, “San Ramón...”, p. 136; VALLS Y TABERNER, *San Ramón...*, p. 109.

<sup>60</sup> Consúltense DIAGO, *Historia...*, f. 4; VALLS Y TABERNER, *San Ramón...*, p. 109; así como ROBLES, “El ‘studium...’”, pp. 24-29, quien transcribe el acta capitular, *ibídem*, pp. 43-47; y AYLLÓN GUTIÉRREZ, *La Orden...*, pp. 56 y 151-152.

<sup>61</sup> Robert I. BURNS, “Christian-Islamic Confrontation in the West: The Thirteenth-Century Dream of Conversión”, en *The American Historical Review*, 76, 5 (XII-1971), p. 1404; CORTABARRÍA BEITIA, “San Ramón...”, pp. 136 y 139.

<sup>62</sup> COLL, “Escuelas...” (1944), p. 123 (pero cotéjese con la 128); CORTABARRÍA, “Originalidad...”, p. 83; *Íd.*, “Los ‘Studia...’”, p. 266; SÁNCHEZ HERRERO, “Antecedentes...”, p. 47; Joan ROSSELLÓ LLITERAS, “El estudio de lenguas en el convento de Frailes Predicadores de Mallorca”, en *Memoria Ecclesiae*, 3 (1992), pp. 153-158.

<sup>63</sup> GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, p. 304.

<sup>64</sup> GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, p. 280.

<sup>65</sup> CASTILLO, *Historia...*, t. I, pp. 70-71; DIAGO, *Historia...*, fs. 153v-154r y 157v-158v; MEDRANO, *Historia...*, p. I, t. II, pp. 173-174, 291-293 y 380-383; CARRERAS Y ARTAU/CARRERAS Y ARTAU, *Historia...*, t. I, pp. 145-146; COLL, “Escuelas...” (1944), p. 123; FRAILE, *Historia...*, v. I, p. 167; GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 30-31, 49, 109-110, 123, 276, 280 y 303; ROBLES, “El ‘studium...’”, p. 38.

<sup>66</sup> OLIVER, “El beato...” (1967), p. 113; CORTABARRÍA, “Originalidad...”, p. 79; *Íd.*, “El estudio...”, p. 90; *Íd.*, “Los ‘Studia...’”, p. 257; BELTRÁN DE HEREDIA, “Irradiación...”, p.

no faltando quien hace destinatario o receptor a este *ensayo* mayoricense de los ocho *fratres electos* por el capítulo toledano, encomendados a fray Bernardo de Salvatella, profesor de arábigo, o a fray Romeo de Bruguera, éste de árabe y hebreo<sup>67</sup>; tan temprano *locus linguarum* balear, de resultar confirmado en todo y por todo, quedaría como el más longevo de cuantos dio el siglo XIII, con una ejecutoria de más de treinta años desde el indirecto reconocimiento capitular de 1250<sup>68</sup>, o sea extendida por lo menos hasta el año 1280<sup>69</sup>, pero próxima al medio siglo si, anterior entonces incluso al sorbónico *studium Hebraicum*, se parte de la fecha embrionaria de 1231. Ello registrado, lo cierto es que casi todos los historiadores modernos identifican aquel estudio innominado en las actas capitulares con el de Túnez, si bien —nueva réplica— los partidarios de su simultaneidad con el de Murcia, sólo a ésta o a ambas poblaciones lo refieren<sup>70</sup>. Unos y otros sí concuerdan en que, según la forma expresiva, el *studium Arabicum* guarnicionado venía funcionando *al menos de facto* con anterioridad a tal asignación de alumnado<sup>71</sup>, dentro de la franja o incertidumbre cronológica arriba delimitada.

Por controvertidos motivos, la academia tunecina viene a desmantelarse hacia el final de la década de los sesenta: se aducen condicionantes de política internacional<sup>72</sup>, se achaca el cierre, sobre testimonio luliano, al enfrentamiento personal entre Miramamolín de Túnez y el misionero fray Rai-

---

150; GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 122-123; ROBLES, "El 'studium...'", p. 29; SÁNCHEZ HERRERO, "Antecedentes...", p. 45.

<sup>67</sup> Vicente MUT, *Historia del Reyno de Mallorca*, s. e., s. l., 1650, t. II, p. 351; DIAGO, *Historia...*, fs. 18v-19r; MEDRANO, *Historia...*, p. I, t. II, p. 384; Ángel BENITO Y DURÁN, *El Infante don Juan Manuel y la Orden de Predicadores*, Gráficas Cervantes, Ciudad Real, 1950, pp. 26-27; GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 16, 51, 95, 111 y 115, quien descarta expresamente a Bruguera (*ibidem*, pp. 131, 165 y 277); ROBLES, "El 'studium...'", p. 36; Lola BADÍA/Anthony BONNER, *Ramón Llull: vida, pensamiento y obra literaria*, trad. J. M. Martos, Sirmio Quaderns Crema, Barcelona, 1993, p. 15. Una refutación de plano es la de AYLLÓN GUTIÉRREZ, *La Orden...*, p. 56.

<sup>68</sup> GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 50 y 131.

<sup>69</sup> GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, p. 52.

<sup>70</sup> CARRERAS Y ARTAU/CARRERAS Y ARTAU, *Historia...*, t. I, pp. 149-150; TORRES FONTES, "La cultura...", p. 60; VALLS Y TABERNER, *San Ramón...*, p. 110.

<sup>71</sup> COLL, "Escuelas..." (1944), pp. 121-122 y 124-125; CORTABARRÍA, "Originalidad...", pp. 82-83; RIBES MONTANÉ, "San Ramón...", p. 51; *Íd.*, "Inicio...", pp. 615-616; ROBLES, "El 'studium...'", p. 29.

<sup>72</sup> CORTABARRÍA, "Originalidad...", pp. 85-86; *Íd.*, "San Ramón...", pp. 142-143; AYLLÓN GUTIÉRREZ, *La Orden...*, pp. 57 y 59.

mundo Martí<sup>73</sup>, o se imputa al deceso de aquél<sup>74</sup>. Sea como fuere, suele situarse su clausura en 1258<sup>75</sup>, *a finales de 1258 o principios de 1259, o, en último extremo en 1260*<sup>76</sup>; entre las originalidades, Fernández Conde y Oliver se alargan a decir que en la década de 1260 tendrá que cerrar<sup>77</sup> y Berthier, más allá, sólo acota impreciso su final antes de 1270<sup>78</sup>. Una excelente pista para atisbar su desenlace la da el capítulo generalísimo de 1259, de emplazamiento franco-valentinense, mandando implantar un nuevo estudio de árabe en Barcelona, Valencia u otro sitio<sup>79</sup>. El despliegue del primero no consta con rotundidad, como tampoco el de la otra supuesta tentativa valentina; si tuvo aquél su cristalización —de seguro, provisional entonces<sup>80</sup>—, la sede debió de ser, de 1259 a 1266, el convento de Santa Catalina Mártir<sup>81</sup> del que san Raimundo era hijo de hábito y en el que vuelve a radicar tras el generalato: ¿no apoya esto —ese su inmediato cuidado— la imperiosa interinidad de un *institutum Arabicum* operativo a su vera tutelar en tanto se buscaba y disponía la conveniente reubicación en tierras de mayor contacto interconfesional, cuales eran las murcianas?

<sup>73</sup> RIBES MONTANÉ, “Inicio...”, p. 617; SÁNCHEZ HERRERO, “Antecedentes...”, p. 50. Véase CORTABARRÍA BEITIA, “San Ramón...”, p. 143.

<sup>74</sup> COLL, “Escuelas...” (1944), p. 132.

<sup>75</sup> COLL, “Escuelas...” (1944), p. 133; Antonio MARTÍNEZ RIPOLL, “Aportaciones a la vida cultural de Murcia en el siglo XIII: la ‘madrissa’ de M. al-Ricotí y el ‘studium solemne’ de los dominicos”, en *Murgetana*, 28 (1968), p. 41; TOSTADO MARTÍN, *La disputa...*, p. 49.

<sup>76</sup> CORTABARRÍA, “Originalidad...”, p. 85; *Íd.*, “El estudio...”, p. 101; *Íd.*, “San Ramón...”, p. 142; *Íd.*, “Los ‘Studia...’”, p. 265; RIBES MONTANÉ, “Inicio...”, p. 616; GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 130, 258, 269, 302; SÁNCHEZ HERRERO, “Antecedentes...”, p. 48 (pero véase *ibídem*, p. 49).

<sup>77</sup> FERNÁNDEZ CONDE (dir.), *Historia...*, II.2º, p. 212.

<sup>78</sup> BERTHIER, “Les Écoles...”, p. 96.

<sup>79</sup> DIAGO, *Historia...*, f. 4r; COLL, “Escuelas...” (1944), p. 131; *Íd.*, “San Raymundo...”, p. 428; CORTABARRÍA, “El estudio...”, p. 104; *Íd.*, “San Ramón...”, p. 144; *Íd.*, “Los ‘Studia...’”, pp. 256, 260, 263, 265 y 267; VALLS Y TABERNER, *San Ramón...*, p. 111; ROBLES SIERRA, *Fray Ramón...*, p. 33; SÁNCHEZ HERRERO, “Antecedentes...”, pp. 43, 45, 49 y 51; Ramón HERNÁNDEZ, “Contribución de los dominicos”, en vv. aa., *Historia...*, p. 489; NICLÓS ALBARRACÍN, *Tres culturas...*, pp. 204 y 206-207.

<sup>80</sup> José María COLL, “Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (período postraymundiano)”, en *Analecta Sacra Tarraconensia*, 18 (1945), pp. 73 y 75; CORTABARRÍA, “Originalidad...”, p. 87.

<sup>81</sup> CARRERAS Y ARTAU/CARRERAS Y ARTAU, *Historia...*, ts. I, p. 150, y II, p. 24; COLL, “Escuelas...” (1944), pp. 120, 130 y 133; CORTABARRÍA, “Originalidad...”, pp. 80 y 87; *Íd.*, “El estudio...”, p. 92; RIBES MONTANÉ, “San Ramón...”, pp. 135 y 141.

De cara a la inserción de la obra dominico-raimundina en ese preciso contexto murciano de su acogida, conviene, de primeras, traer a la memoria la campaña alfonsí entre 1243 y 1245<sup>82</sup>, con el correlativo protectorado castellano, de 1243 a 1264, sobre la taifa<sup>83</sup>; después, la sublevación mudéjar, enconada entre dicho último año y 1266<sup>84</sup>, cuando, tras la insuficiente reacción de los dominadores, su demanda de ayuda a Aragón<sup>85</sup> se resuelve en el conclusivo recobro del territorio para Castilla por Jaime I el Conquistador<sup>86</sup>. He aquí una muy esquemática secuencia de la *reconquista* murciana<sup>87</sup>, sinopsis necesaria por venir precisado el escudriñador a remontarse prácticamente hasta aquella misma vanguardia de la ocupación cristiana. Manteníase todavía entonces la *academia* de Murcia entre los *centros activos de estudios filosóficos y científicos de Al-Ándalus*<sup>88</sup>: los más clásicos

---

<sup>82</sup> Consúltense Antonio BALLESTEROS BERETTA, “La reconquista de Murcia por el infante D. Alfonso de Castilla”, en *Murgetana*, 1 (1949), pp. 15-48; Juan TORRES FONTES, *El reino musulmán de Murcia en el siglo XIII*, Universidad de Murcia, Murcia, 1952, pp. 14-20; *Íd.*, *La reconquista de Murcia en 1266 por Jaime I de Aragón*, Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1987, pp. 31-44.

<sup>83</sup> Consúltese Juan TORRES FONTES, “Tratados, pactos y convivencia hispano-musulmana en el reino de Murcia (1243-1266)”, en *Murgetana*, 94 (1977), pp. 43-51; *Íd.*, *La reconquista...*, pp. 47-58.

<sup>84</sup> Consúltese TORRES FONTES, “Tratados...”, pp. 51-53; *Íd.*, *La reconquista...*, pp. 61-87.

<sup>85</sup> Consúltese TORRES FONTES, *La reconquista...*, pp. 91-113.

<sup>86</sup> Consúltese TORRES FONTES, *La reconquista...*, pp. 113-175.

<sup>87</sup> Puede acudir también, v. gr., a Francisco CASCALES, *Discursos históricos de la muy noble y muy leal ciudad de Murcia y su reino*, Francisco Benedito, Murcia, 1775, pp. 24-36; Abelardo MERINO ÁLVAREZ, *Geografía histórica del territorio de la actual provincia de Murcia desde la Reconquista por d. Jaime I de Aragón hasta la época presente*, Patronato de Huérfanos de Intendencia é Intervención Militares, Madrid, 1915, pp. 63-67; Pierre GUICHARD, “Murcia musulmana (siglos IX-XIII)”, en Francisco Chacón Jiménez/Antonio Segado del Olmo (dirs.), *Historia de la región murciana*, Mediterráneo, Murcia, 1980, t. III, pp. 245-263; Juan TORRES FONTES/ Ángel Luis MOLINA MOLINA, “Murcia musulmana”, *ibidem*, pp. 296-387; Antonio José MULA GÓMEZ/Juan MARTÍNEZ LÓPEZ, *Murcia, claves del pasado*, Comunidad Autónoma de la Región de Murcia, Murcia, 1987, pp. 72-78; Miguel RODRÍGUEZ LLOPIS, *Historia de la Región de Murcia*, Comunidad Autónoma de la Región de Murcia, Murcia, 2004, pp. 67-99; o a Juan GONZÁLEZ CASTAÑO, *Breve historia de la Región de Murcia*, Tres Fronteras, Murcia, 2009, pp. 89-96.

<sup>88</sup> JIMÉNEZ, *Historia...*, p. 19. Compléméntese con GIL DE ZÁRATE, *De la Instrucción...*, t. III, pp. 195-196; Francisco GINER DE LOS RÍOS, *La universidad española*, Espasa-Calpe, Madrid, 1916, p. 3; RODRÍGUEZ LLOPIS, *Historia...*, pp. 61-62; Emilio MOLINA LÓPEZ, “Murcia en el marco histórico del segundo tercio del siglo XIII (1212-1258)”, en Chacón Jiménez/Segado del Olmo (dirs.), *Historia...*, t. III, pp. 236-239; José GARCÍA ANTÓN, “La cultura árabe en Murcia”, *ibidem*, pp. 266-275.

historiadores de la Medicina española, Chinchilla y Morejón, corroboran al unísono los progresos de la *escuela de sabios* murciana, a la que tan sólo la cordobesa llevaba la delantera en producción científica<sup>89</sup>. De seguro avisado —y codicioso— el infante Alfonso (a poco tardar, Alfonso X) del pujante foco islámico de irradiación cultural que engalanaba el sureste ibérico, no podía menos de entusiasmarle, por su talante, el objetivo militar a su mando confiado, muy específicamente la ciudad de Murcia, tanto que, tras la rendición, puso el mayor esmero en mantener su esplendor con acondicionamiento a los nuevos modos cristianos, mas aprovechando cuanto fuera posible el estatus sarracénico<sup>90</sup>, *adelanto y fundamento de la posterior cultura alfonsí*<sup>91</sup>. De resultas, al menos entre 1254 y 1266, quizá hasta 1272, estuvo funcionando bajo su mecenazgo cierto *estudio privado*<sup>92</sup>, la madraza regentada por un maestro agareno que enseñaba aritmética, geometría, música, medicina, gramática, lógica, filosofía y derecho con recurso a todas las potenciales lenguas vehiculares: árabe, hebreo, latín y castellano<sup>93</sup>. Se le suele identificar con Ahmed Abubequer al-Ricotí, *uno de los intelectuales más sabios de su siglo*<sup>94</sup>; tal hace Gaspar Remiro al recoger que éste “enseñaba á las gentes de diversa religión en sus propias lenguas las ciencias que ellos deseaban aprender. Cuando el rey de los cristianos se apoderó de Murcia le reconoció su situación y derechos y mandó que se le construyera una madraza en la cual enseñase á musulmanes, judíos y cristianos”<sup>95</sup>; si bien

<sup>89</sup> Anastasio CHINCHILLA, *Anales históricos de la Medicina. Historia de la Medicina española*, López y Compañía, Valencia, 1841, t. I, p. 256; Antonio HERNÁNDEZ MOREJÓN, *Historia bibliográfica de la medicina española*, Cárlos Bailly-Bailliere, Madrid, 1842, v. I, pp. 122 y 125.

<sup>90</sup> TORRES FONTES, “La cultura...”, pp. 58-59; MARTÍNEZ RIPOLL, “Aportaciones...”, p. 36; María Concepción RUIZ ABELLÁN, “La Universidad de Murcia (desde la ‘madrissa’ medieval a la universidad contemporánea)”, en *Murgetana*, 77 (1988), p. 36.

<sup>91</sup> Juan BARCELÓ JIMÉNEZ/Juan TORRES FONTES, *Murcia, ayer y hoy*, Ayuntamiento de Murcia, Murcia, 1983, p. 18.

<sup>92</sup> CARRERAS Y ARTAU/CARRERAS Y ARTAU, *Historia...*, t. I, p. 59.

<sup>93</sup> Conjúguense TORRES FONTES, “La cultura...”, p. 59; *Íd.*, “Los mudéjares murcianos en el siglo XIII”, en *Murgetana*, 17 (1961), p. 74; MARTÍNEZ RIPOLL, “Aportaciones...”, p. 36; Julio SAMSÓ, “Dos colaboradores científicos musulmanes de Alfonso X”, en *Llull*, 4 (1981), p. 173; RUIZ ABELLÁN, “La Universidad...”, p. 36; y PÉREZ MARTÍN, “Los estudios...”, p. 619. Consúltese a AJO GONZÁLEZ Y SAINZ DE ZÚÑIGA, *Historia...*, t. I, p. 189.

<sup>94</sup> TORRES FONTES, “Los mudéjares...”, p. 74; véase SAMSÓ, “Dos colaboradores...”, pp. 172-177.

<sup>95</sup> Mariano GASPAS REMIRO, *Historia de Murcia Musulmana*, Andrés Uriarte, Zaragoza, 1905, pp. 309-310; Ángel GONZÁLEZ PALENCIA, *Historia de la España musulmana*, Labor, Barcelona/Buenos Aires, s. a., p. 155.

Merino Álvarez noticia cómo Alfonso “[...] labra una madrisa para que el esclarecido Mohammad-ben-Ahmed-ben-Abi-Bekr Al-Carmothi explique Derecho, Cálculo, Teología, Medicina y Música ante un auditorio de musulimes, judíos y cristianos”<sup>96</sup>: más que confusión o discrepancia, veo en esto una especie bien útil para cerciorarnos de que el ricoteño no era el solo sabio sobre el que descansaba la escuela, lo cual condice por entero con las habituales tácticas alfonsinas de reunión y concierto de talentos en orden a sus empresas culturales. El funcionamiento de ésta pudo arrancar en fecha tan temprana como 1245<sup>97</sup> y no debió de rebasar en mucho el alzamiento mudéjar de 1266, quizá hasta la salida hacia 1269 o 1270 del rey moro Muhammad Abu Aballah Aben Hud<sup>98</sup>, tal vez hasta 1272<sup>99</sup>.

Esta madraza murciana viose perjudicada por los utópicos planteamientos de *simbiosis cultural*<sup>100</sup>, no tanto quizás por el carácter privado y personal que se le suele aponer, cuya eventualidad conjuran el patronazgo alfonsí más una compleja y cosmopolita concurrencia a sus ámbitos<sup>101</sup>. Resultó, en definitiva, una aventura efímera por muy subyugante que se presente a los ojos del historiador; sin embargo, en paralelo, sobre substrato tan a propósito pudo asentarse un reproducido cenáculo cultural, entonces de cepa cristiana, que Torres Fontes tiene por continuador tanto de la inmediata madraza musulín<sup>102</sup> como de la llamada *escuela de traductores de Toledo*<sup>103</sup> y cuya ya inicial pujanza fulguraba en la actividad intelectual del obispo Pedro Gallego, traductor de filosofía griega (a través de textos árabes) e islámica<sup>104</sup>, como lo era, sólo que de lengua semítica, Bernardo *el Árabi-*

<sup>96</sup> MERINO ÁLVAREZ, *Geografía...*, p. 65.

<sup>97</sup> MARTÍNEZ RIPOLL, “Aportaciones...”, p. 36; AYLLÓN GUTIÉRREZ, *La Orden...*, p. 60.

<sup>98</sup> TORRES FONTES, “Los mudéjares...”, p. 61.

<sup>99</sup> MARTÍNEZ RIPOLL, “Aportaciones...”, p. 37; RUIZ ABELLÁN, “La Universidad...”, p. 37.

<sup>100</sup> MARTÍNEZ RIPOLL, “Aportaciones...”, p. 36; Francisco de Asís VEAS ARTESEROS, “El obispado de Cartagena. Una frontera político-religiosa”, en *Murgetana*, 114 (2006), p. 30.

<sup>101</sup> MARTÍNEZ RIPOLL, “Aportaciones...”, pp. 44-45.

<sup>102</sup> TORRES FONTES, “La cultura...”, p. 65.

<sup>103</sup> TORRES FONTES, “Los mudéjares...”, p. 75; *Íd.*, “Tratados...”, p. 51; BARCELÓ JIMÉNEZ/TORRES FONTES, *Murcia...*, pp. 24-26. Sin embargo, confróntese con MARTÍNEZ RIPOLL, “Aportaciones...”, pp. 44-45.

<sup>104</sup> Véase Atanasio LÓPEZ, “Fray Pedro Gallego, primer obispo de Cartagena (1250-1267)”, en *Archivo Ibero-Americano*, 24 (1925), pp. 65-91; TORRES FONTES, “La cultura...”, p. 60; *Íd.*, “Tratados...”, p. 51; MARTÍNEZ RIPOLL, “Aportaciones...”, pp. 42 y 45; José MARTÍNEZ GÁZQUEZ, “Traducciones arabo-latinas en Murcia”, en *Filologia Mediolatina. Rivista della Fondazione Enzio Franceschini*, 2 (1995), pp. 249-257; Adeline RUCQUOI, “Los fran-

go<sup>105</sup>; también en la obra legislativa de Jacobo de las Leyes, con la composición de una substancial porción de las *Partidas* en la plaza recién sometida<sup>106</sup> (y tampoco se pase por alto que ha sido planteada la colaboración de san Raimundo de Peñafort en el segmento canónico de este cuerpo legal<sup>107</sup>); y asimismo en el historiador Jofré de Loaysa y otros peritos en todas ciencias, juglares y trovadores varios<sup>108</sup>... y, por descontado, en la formación que los Predicadores estaban comenzado a impartir. La piedra de toque para esclarecer la continuidad docente en Murcia parece estar en la cohabitación de los focos culturales musulín y cristiano-dominico: de un lado, se piensa que Alfonso X quiso perpetuar la madraza tras la ida de su conductor original y que a ello responde en parte (también al interés por la traducción) el llamamiento y la presencia de un escogido elenco de profesores de las ciencias<sup>109</sup>; de otro, se subraya el aporte del rey castellano al nacimiento del *studium linguarum*<sup>110</sup>; pues bien, en la síntesis de Juan Vernet, “las relaciones entre esta última escuela y la madraza que dirigía Muhammad al Riquí no han sido establecidas de modo claro e indubitable.

---

ciscanos en el reino de Castilla”, en José Ignacio de la Iglesia Duarte *et al.* (coords.), *VI Semana de Estudios Medievales (Nájera, 1995)*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1996, p. 71; LOURIDO DÍAZ, “El estudio...”, pp. 22-23.

<sup>105</sup> TORRES FONTES, “La cultura...”, pp. 66-67; véase SAMSÓ, “Dos colaboradores...”, pp. 171-172.

<sup>106</sup> Acúdase a Juan TORRES FONTES, “Murcia y las Partidas”, en *Anuario de Historia del Derecho Español*, 34 (1964), pp. 531-545; *Íd.*, “La cultura...”, pp. 62-63; Antonio PÉREZ MARTÍN, “Murcia y la obra legislativa alfonsina: pasado y presente”, en *Anales de Derecho. Universidad de Murcia*, 8 (1985), pp. 93-128; *Íd.*, “La obra legislativa alfonsina y puesto que en ella ocupan las Siete Partidas”, en *Glossae*, 3 (1992), pp. 42-46; *Íd.*, “Jacobo de las Leyes: datos biográficos”, en *Glossae*, 5/6 (1993/94), pp. 284-286; Rafael GIBERT, “Jacobo el de las Leyes en el estudio jurídico hispánico”, *ibidem*, pp. 255-277; también, RUIZ ABELLÁN, “La Universidad...”, p. 38; Francisco Javier Díez de Revenga, *La Universidad de Murcia en la Historia: 75 aniversario de la IV fundación*, Universidad de Murcia, Murcia, 1991, p. 9; *Íd.*, “Alfonso X el Sabio y la enseñanza medieval en Murcia”, en *Murgetana*, 85 (1992), pp. 114 y 117; GIMÉNEZ REÍLLO, “El árabe...”, p. 167.

<sup>107</sup> José GIMÉNEZ Y MARTÍNEZ DE CARVAJAL, “San Raimundo de Peñafort y las Partidas de Alfonso X el Sabio”, en *Anthologica Annua*, 3 (1955), pp. 201-338; también, FERNÁNDEZ CONDE (dir.), *Historia...*, II.2º, p. 199; pero intégrese con PÉREZ MARTÍN, “La obra...”, pp. 42-43.

<sup>108</sup> TORRES FONTES, “La cultura...”, pp. 60-89; RUIZ ABELLÁN, “La Universidad...”, pp. 38-39; Díez de Revenga, *La Universidad...*, p. 9; *Íd.*, “Alfonso X...”, pp. 114 y 117.

<sup>109</sup> TORRES FONTES, “La cultura...”, p. 65.

<sup>110</sup> “Vida...”, p. 281; COLL, “Escuelas...” (1944), p. 119; *Íd.*, “San Raymundo...”, p. 420.

Pero, en todo caso, los padres predicadores [...] estaban interesados en las ciencias de los musulmanes y en traducirlas a su lengua para luego criticarlas. Parece difícil que Riquití se hubiera avenido a colaborar con ellos sobre estas cuestiones, aunque es posible que les hubiera admitido como discípulos en las clases de ciencias profanas”<sup>111</sup>. En verdad, una villa con las dimensiones y estructuras de aquella Murcia mal admite ignorancia o desatención entre sus dos núcleos culturales; mas ¿radica ahí, en tales tensiones, la causa del autoimpuesto exilio al que marchó el sabio ricoteño?, ¿devino imposible el consorcio científico, acaso soñado por el monarca, entre la tradición sapiencial islámica y la escolástica cátedra de los frailes?

Sea de ello lo que fuere, el auténtico relevo de Túnez debió de ser el de este estudio de Murcia, relevo y ampliación en realidad, pues nace bilingüe —el primero—, con enseñanza también del hebreo<sup>112</sup>. Otro murciano *studium linguarum* previo, bien parejo o sincrónico con aquél (Torres Fontes lo reputa anterior a 1250<sup>113</sup>; Ruiz Abellán y, con ella, Díez de Revenga, lo detecta *en 1252 o 1253*<sup>114</sup>; Valls y Taberner *alrededor de 1255*<sup>115</sup>), bien simultáneo al incierto barcelonense de 1259<sup>116</sup>, puede descartarse ante la presumible aprobación de su establecimiento por el capítulo provincial dominico de 1265, cuyas actas se dan por perdidas<sup>117</sup> y que podrían abonar la hipótesis de que la escuela norteafricana salvó provisionalmente su decadencia trasladándose a Murcia, quizás tras esos fallidos conatos de Barce-

<sup>111</sup> Juan VERNET GINÉS, “El mundo cultural de la Corona de Aragón con Jaime I”, en vv. aa., *Jaime I su época*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1979, p. 271.

<sup>112</sup> BERTHIER, “Les Écoles...”, p. 92, 96 y 99; COLL, “Escuelas...” (1944), p. 133; *Íd.*, “San Raymundo...”, p. 428; MARTÍNEZ RIPOLL, “Aportaciones...”, pp. 41-42; CORTABARRÍA, “Originalidad...”, p. 87, *Íd.*, “El estudio...”, p. 105; *Íd.*, “San Ramón...”, p. 145; RIBES MONTANÉ, “San Ramón...”, p. 135; GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 111, 128, 130-131, 302; NICLÓS ALBARRACÍN, *Tres culturas...*, p. 207.

<sup>113</sup> TORRES FONTES, “La cultura...”, p. 60. Y ensámblese con el testimonio aportado por Alfonso CARMONA GONZÁLEZ, “Textos árabes acerca del reino de Murcia entre 1243 y 1275. Aspectos jurídicos y políticos”, en *Glossae*, 5-6 (1993/94), pp. 249-250, sin obviar su estudio por Fernando de LA GRANJA SANTAMARÍA, “Una polémica religiosa en Murcia en tiempos de Alfonso el Sabio”, en *Al-Ándalus*, 31 (1966), pp. 47-72.

<sup>114</sup> RUIZ ABELLÁN, “La Universidad...”, p. 37; Díez de REVENGA, *La Universidad...*, p. 8; GONZÁLEZ CASTAÑO, *Breve historia...*, p. 91.

<sup>115</sup> VALLS Y TABERNER, *San Ramón...*, p. 110.

<sup>116</sup> FRAILE, *Historia...*, v. I, p. 168.

<sup>117</sup> COLL, “Escuelas...” (1944), p. 132; MARTÍNEZ RIPOLL, “Aportaciones...”, p. 40; CORTABARRÍA, “Originalidad...”, p. 87; *Íd.*, “El estudio...”, p. 104; *Íd.*, “San Ramón...”, p. 144; *Íd.*, “Los ‘Studia...’”, p. 266; SÁNCHEZ HERRERO, “Antecedentes...”, p. 51; PÉREZ MARTÍN, “Los estudios...”, p. 620. Discrepa GIMÉNEZ REÍLLO, “El árabe...”, p. 172.

lona o Valencia que se postularon en un primer momento como reanudación del *exitoso estudio tunecino*<sup>118</sup> finiquitado por causas de algún modo extravagantes a su rendimiento académico. Otro indicio a favor de la datación tardía estriba en el hecho de presentar históricamente las escuelas de lenguas un *claro marchamo catalano-aragonés*<sup>119</sup>, de manera que sólo pudieron retoñar en Murcia tras la intervención de don Jaime en el territorio, justamente cuando el programa educativo castellano-alfonsino para Murcia (la madraza, *obra meseteña*<sup>120</sup>) está entrando en declive<sup>121</sup>. A despecho de quienes presumen cierta imbricación entre uno y otro eje<sup>122</sup>, durante los últimos años de la década de los sesenta cabrá, pues, hablar en principio de *confluencia de dos proyectos* culturales en la ciudad: el castellano con base en la tradición andalusí y el aragonés gestionado por los frailes albinegros catalanes<sup>123</sup>, aunque el primero de entrambos, tras el repliegue moro, todavía consiga transmutarse o pervivir en los intelectuales cortesanos o, con muy reducido horizonte, en la modesta escuela de gramática de adscripción catedralicia analizada por Martínez Carrillo<sup>124</sup>, quien esquematiza la repercusión de estos tres núcleos pedagógicos: “la ‘madrissa’ desapareció, el estudio de los dominicos no tuvo ninguna transcendencia en la población civil, ni profunda ni prolongada, en los siglos XIV y XV, y la escuela de la gramática responde perfectamente, según las Partidas, al tipo de estudio particular, que no general o universidad”<sup>125</sup>, aunque en no pocos supuestos la evolución de esta categoría educativa abocase en escuela superior y, de ahí, finalmente en genuina universidad<sup>126</sup>.

<sup>118</sup> AYLLÓN GUTIÉRREZ, *La Orden...*, pp. 57 y 59; NICLÓS ALBARRACÍN, *Tres culturas...*, p. 207.

<sup>119</sup> CORTABARRÍA, “El estudio...”, pp. 85-86 y 115; *Íd.*, “San Ramón...”, pp. 128 y 153; *Íd.*, “Los ‘Studia...’”, p. 255; FERNÁNDEZ CONDE (dir.), *Historia...*, II.2º, p. 213; AYLLÓN GUTIÉRREZ, *La Orden...*, p. 58.

<sup>120</sup> MARTÍNEZ RIPOLL, “Aportaciones...”, p. 44.

<sup>121</sup> RUIZ ABELLÁN, “La Universidad...”, p. 37.

<sup>122</sup> Juan TORRES FONTES, “El obispado de Cartagena en el siglo XIII”, en *Hispania*, 13 (1953), p. 386; VERNET GINÉS, “El mundo...”, p. 271; Pieter SJOERD VAN KONINGSVELD, “Andalusian-Arabic manuscripts from Christian Spain: a comparative intercultural approach”, en *Israel Oriental Studies*, 12 (1992), pp. 81-82.

<sup>123</sup> MARTÍNEZ RIPOLL, “Aportaciones...”, p. 46; AYLLÓN GUTIÉRREZ, *La Orden...*, p. 61.

<sup>124</sup> María de los Llanos MARTÍNEZ CARRILLO, “La escuela de la gramática murciana (un ‘estudio particular’ que no fue ‘general’)”, en *Homenaje al profesor Juan Barceló Jiménez*, Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1990, pp. 369-376.

<sup>125</sup> MARTÍNEZ CARRILLO, “La escuela...”, p. 372.

<sup>126</sup> Bernabé BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, “Las escuelas monásticas, catedralicias y municipales”, en vv. aa., *Historia...*, p. 540.

Aparte, pues, del dicho carácter continuista de la academia murciana de lenguas, con su peculiaridad de engranaje cristiano-musulmán<sup>127</sup>, respecto a la tunecina, como si a otra nueva suplencia intelectual acudiese, este estudio ya peninsular, agregado como elitista especialidad a la ordinaria docencia conventual, es el que contextualmente se religa a la madraza o escuela mudéjar auspiciada por Alfonso X con aprovechamiento del potencial islámico encontrado en el feudo recién sometido y de allí a poco disuelta, cabalmente en aquellas mismas fechas de mudanza regimental para un reino que, al sofocarse la revuelta islamita, pasa de protectorado a dominio recibido de pleno dentro de la monarquía castellana. Luego que el capítulo provincial de los dominicos hispanos acuerde contar con este *studium Arabicum et Hebraicum* en Murcia, su efectivo arranque pudiera haberse dado al año siguiente<sup>128</sup>, el 1266 de la definitiva y total transferencia del poder político a manos cristianas, aunque nada es seguro en este punto, ocasionando que no falte quien establezca el inicio de su andadura en los años inmediatamente posteriores, entre 1265 y 1270<sup>129</sup>, incluso hacia 1271 o 1272<sup>130</sup>. No hay, en fin, para qué detenerse en otras publicaciones que, con referir los estudios murcianos al año 1310<sup>131</sup>, delatan, conforme avisa Ruiz Abellán, su confusión o embarazo en el manejo de la era hispánica<sup>132</sup>. Y si dudoso aparece el *dies a quo*, no menos lo es su *dies ad quem*: hay, sí,

<sup>127</sup> GALMÉS MAS, “San Ramón...”, pp. 250-251.

<sup>128</sup> COLL, “Escuelas...” (1944), pp. 132-134; *Íd.*, “Escuelas...” (1945), p. 74; *Íd.*, “San Raymundo...”, p. 428; MARTÍNEZ RIPOLL, “Aportaciones...”, pp. 37 y 40-41; CORTABARRÍA, “Originalidad...”, p. 87; *Íd.*, “El estudio...”, p. 104; GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 30, 112, 128, 131, 258, 302; ROBLES SIERRA, *Fray Ramón...*, pp. 40 y 53; PÉREZ MARTÍN, “Los estudios...”, p. 620; GALMÉS MAS, “San Ramón...”, pp. 250-251; MOLANO, “San Raimundo...”, p. 420; TOSTADO MARTÍN, *La disputa...*, p. 49. Expone sus dudas GIMÉNEZ REÍLLO, “El árabe...”, pp. 172-173.

<sup>129</sup> MANDONNET, “Order...”, p. 354.

<sup>130</sup> NICLÓS ALBARRACÍN, *Tres culturas...*, pp. 204 y 207.

<sup>131</sup> V. gr., Luis MORERI, *Gran diccionario histórico, o Miscellanea curiosa de la Historia sagrada y profana*, trad. Joseph de Miravel y Casadevante, Libreros Privilegiados/Hermanos Detournes, París/León de Francia, 1753, t. VIII, 2ª prt., p. 566b; GIL DE ZÁRATE, *De la Instrucción...*, t. II, pp. 195-196; José LOUSTAU GÓMEZ DE MEMBRILLERA, *Discurso leído en la solemne inauguración del curso académico de 1921 a 1922 en la Universidad Literaria de Murcia*, José Antonio Jiménez, Murcia, 1921, p. 25; Juan MONREAL MARTÍNEZ (dir.) et al., *Libro blanco sobre la Universidad de Murcia*, Universidad de Murcia, Murcia, 1979, p. 119; Luis VALENCIANO GAYÁ, *El rector Loustau y la Universidad de Murcia*, Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1979, p. 39.

<sup>132</sup> RUIZ ABELLÁN, “La Universidad...”, p. 38.

acuerdo en que no salvó el paso de centuria y no suele concedérsele una duración superior a la década<sup>133</sup> (al quindenio se alargan sólo Coll o Ripoll<sup>134</sup>); para algunos no más allá del 1275 de la muerte de Peñafort<sup>135</sup>, año en que todavía menciona su desenvolvimiento el capítulo de León<sup>136</sup>; para otros, con cierta inercia capaz de extender su derrotero no sólo hasta 1275 o 1276<sup>137</sup>, sino *algo más tarde*, hasta 1279 ó 1280<sup>138</sup>, incluso hasta la última década del siglo XIII<sup>139</sup>, dibujándose el desenlace de un estudio eclipsado por el hebraico de Barcelona y el arábigo de Valencia, aunque más parece esto ser la consecuencia de una causa que pudiera estar con bastante probabilidad en la *ubicación geográfica de la propia ciudad de Murcia, demasiado arrinconada*<sup>140</sup> o acaso demasiado expuesta todavía a la efervescencia mudéjar<sup>141</sup>.

En el claustro profesoral que tomó a su cargo el estudio murciano sobresale Raimundo Martí de Subirats (1230-1286), que había pasado por Túnez y regiró luego Barcelona<sup>142</sup>: si el alma de las escuelas de lenguas fue siem-

<sup>133</sup> GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, p. 96; FERNÁNDEZ CONDE (dir.), *Historia...*, II.2º, p. 213; AYLLÓN GUTIÉRREZ, *La Orden...*, p. 59.

<sup>134</sup> COLL, "Escuelas..." (1944), p. 134; MARTÍNEZ RIPOLL, "Aportaciones...", p. 40.

<sup>135</sup> AYLLÓN GUTIÉRREZ, *La Orden...*, p. 62. Coincidente, SÁNCHEZ HERRERO, "Antecedentes...", p. 45.

<sup>136</sup> HERNÁNDEZ, "Contribución...", p. 489; AYLLÓN GUTIÉRREZ, *La Orden...*, p. 62.

<sup>137</sup> GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 30, 112, 128, 131, 258, 302 (pero considérese su p. 52); ROBLES SIERRA, *Fray Ramón...*, p. 41; SÁNCHEZ HERRERO, "Antecedentes...", p. 52; CORTABARRÍA BEITIA, "Los 'Studia...'", p. 266; NICLÓS ALBARRACÍN, *Tres culturas...*, pp. 204 y 207; AYLLÓN GUTIÉRREZ, *La Orden...*, p. 59; TOSTADO MARTÍN, *La disputa...*, p. 50.

<sup>138</sup> COLL, "Escuelas..." (1944), p. 134; MARTÍNEZ RIPOLL, "Aportaciones...", p. 43; CORTABARRÍA, "Originalidad...", p. 88; *Íd.*, "El estudio...", p. 105; *Íd.*, "San Ramón...", p. 145; RIBES MONTANÉ, "San Ramón...", p. 135; GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, p. 52; RUIZ ABELLÁN, "La Universidad...", p. 37; TOSTADO MARTÍN, *La disputa...*, p. 49.

<sup>139</sup> VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA, "Los Dominicos y la enseñanza de la Teología en el Reino de Aragón", en *Miscelánea...*, t. II, p. 605; DÍEZ DE REVENGA, *La Universidad...*, p. 9; PÉREZ MARTÍN, "Los estudios...", p. 621.

<sup>140</sup> AYLLÓN GUTIÉRREZ, *La Orden...*, p. 62.

<sup>141</sup> COLL, "Escuelas..." (1945), p. 60; CORTABARRÍA BEITIA, "San Ramón...", p. 146; *Íd.*, "Los 'Studia...'", p. 266; GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, p. 96.

<sup>142</sup> Véanse DIAGO, *Historia...*, f 137; MEDRANO, *Historia...*, p. I, t. II, p. 621; Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, ed. Enrique Sánchez Reyes, CSIC, Madrid, 1963, t. II, p. 319; André BERTHIER, "Un maitre orientaliste du XIII<sup>e</sup> siècle : Raymond Martin, O. P.", en *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 6 (1936), pp. 267-311; CARRERAS Y ARTAU/CARRERAS Y ARTAU, *Historia...*, t. I, pp. 147-170; COLL, "Escuelas..." (1945), pp. 72-74; FRAILE, *Historia...*, v. I, pp. 167-169; CORTABARRÍA, "El estudio...", pp.

pre Peñafort, sobre Martí recayó la dirección doctrinal del movimiento y su obra<sup>143</sup>; ya en un segundo plano, Domingo Marroquino, Rufino de Alejandría o Teodorico de Cervia<sup>144</sup>; parece, además, que sobre todo en los comienzos estos profesores de la casa, los más veteranos en el apostolado *ad terram paganorum*<sup>145</sup>, alternaban con otros nativos, conversos o no, de tales regiones<sup>146</sup>. Como egresado notable, resalta san Juan de Puigventós, a poco ya preceptor del árabe en Valencia<sup>147</sup>. Una característica bien sobresaliente de estos colegios para el aprendizaje de idiomas orientales, estructurados a manera de facultades<sup>148</sup>, se cifra en que, pese al raimundiano sello de su motivación práctica<sup>149</sup> o formativa de los *predicadores* de la Orden, no se cerraban, en general, a elementos externos, sino que de hecho, desmintiendo la *intranscendencia en la población civil* que les reprochan Martínez Carrillo y otros, “[...] acudían estudiosos no dominicos”<sup>150</sup>, de manera que a la suma en torno a la cuarentena de escolares —los *fratres electos* capitularmente — que el padre Coll calcula por lo bajo para el conjunto de los estudios dominicos de lenguas, a razón de cuatro o seis por promo-

---

359-391; *Íd.*, “Los ‘Studia...”, pp. 271-175; Pedro RIBES MONTANÉ, “San Alberto Magno, maestro y fuente del apologeta medieval Ramón Martí”, en *Anthologica Annua*, 24/25 (1977/78), pp. 595-604; FERNÁNDEZ CONDE (dir.), *Historia...*, II.2º, p. 215; Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, *El pensamiento de Ramon Llull*, Fundación Juan March/Castalia, Valencia, 1977, pp. 35-37; ROBLES SIERRA, *Fray Ramón...*, pp. 23-44; TOSTADO MARTÍN, *La disputa...*, p. 50.

<sup>143</sup> BERTHIER, “Les Écoles...”, p. 93 ; COLL, “Escuelas...” (1945), p. 74; CORTABARRÍA BEITIA, “San Ramón...”, p. 147; ROBLES SIERRA, *Fray Ramón...*, p. 39; TOSTADO MARTÍN, *La disputa...*, p. 50.

<sup>144</sup> CORTABARRÍA, “Originalidad...”, pp. 87-88; *Íd.*, “El estudio...”, p. 105; *Íd.*, “San Ramón...”, p. 145; *Íd.*, “Los ‘Studia...”, p. 270; SÁNCHEZ HERRERO, “Antecedentes...”, p. 59; PÉREZ MARTÍN, “Los estudios...”, pp. 620-621; GIMÉNEZ REÍLLO, “El árabe...”, pp. 170-171.

<sup>145</sup> GIMÉNEZ REÍLLO, “El árabe...”, p. 147.

<sup>146</sup> COLL, “Escuelas...” (1944), p. 128; CORTABARRÍA, “Originalidad...”, pp. 89-90; FORMENTÍN IBÁÑEZ, “Funcionamiento...”, p. 159-160.

<sup>147</sup> DIAGO, *Historia...*, fs. 160v y, sobre todo, 161; MEDRANO, *Historia...*, p. II, t. I, pp. 57-60, particularmente la 58; COLL, “Escuelas...” (1945), pp. 82-83; CORTABARRÍA, “El estudio...”, pp. 105-106; *Íd.*, “San Ramón...”, p. 150; *Íd.*, “Los ‘Studia...”, p. 271; AYLLÓN GUTIÉRREZ, *La Orden...*, p. 61; GIMÉNEZ REÍLLO, “El árabe...”, p. 171. Cfr. nota 232.

<sup>148</sup> COLL, “Escuelas...” (1944), pp. 119 y 126; FORMENTÍN IBÁÑEZ, “Funcionamiento...”, p. 159.

<sup>149</sup> COLL, “Escuelas...” (1944), p. 118.

<sup>150</sup> RIBES MONTANÉ, “San Ramón...”, p. 139; RUIZ ABELLÁN, “La Universidad...”, p. 37; AYLLÓN GUTIÉRREZ, *La Orden...*, p. 60.

ción<sup>151</sup>, habrá que adicionarle estos otros alumnos *no oficiales*, con estatus de *oyentes*; sobrepasando su asistencia a las aulas la simple suposición del investigador, no se les tenga por una fantasmagoría literaria en el relleno de los libros de historia, puesto que algunos de ellos constan identificados con su nombre y apellido, como Arnaldo de Vilanova o el susomentado Rufino de Alejandría<sup>152</sup>. De aquellos otros, los *electos*, quizá requiera explicación su reducido número, excesivos los simbólicos doce que se propuso la congregación toledana y que se propondrá Lulio: el quid reside en el hecho de no venir llamados a esta especialización los misioneros todos —digamos así— *de infantería*, sino tan sólo aquellos paladines que, por las prendas de su natural ingenio y aplicación, habrán de entrar con ulemas y rabinos de prestigio en liza dialéctica, cuya escenificación ocupa precisamente los más descollantes enclaves de religiosidad *infidel*: a más de Túnez, Barcelona, Valencia, Mallorca, Murcia...

Ya en una obra de referencia historiográfica tan principal para Murcia como lo son los *Discursos históricos* (1621) de Francisco Cascales se nos da cuenta y razón, para estos tiempos del rey don Alfonso, del *estudio general de Artes, y Theología, y de lenguas Arabiga, y Hebrea*, con sede en el convento de Santo Domingo el Real, *recién fundada esta Casa*, esto es el año 1266, a expensas compartidas entre la corona y el municipio<sup>153</sup>. Pongamos en cuarentena el dictado de *estudio general* y calibremos esas otras cátedras adyacentes al magisterio de lenguas y que, propedéuticas en principio al especializado ejercicio lingüístico, estaban llamadas a gozar de mayor trayectoria: el *trivium*, la sagrada escritura o, al menos en sus prolegómenos, la teología conformaban el contenido curricular de los estudios conventuales ordinarios, indefectibles en toda comunidad dominica con ajuste a la propia regla<sup>154</sup>; aparte, por su indefectibilidad de cara a la evangelizadora lid de misión, las materias coránico-talmúdicas de suyo tenían que acompañar a la enseñanza de la lengua con fines de controversia pasto-

<sup>151</sup> COLL, “Escuelas...” (1944), pp. 129-130; *Íd.*, “Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (controversias y misiones a los judíos)”, en *Analecta Sacra Tarraconensis*, 19 (1946), p. 234; CORTABARRÍA, “El estudio...”, p. 97; *Íd.*, “San Ramón...”, p. 137; RIBES MONTANÉ, “San Ramón...”, p. 138; SÁNCHEZ HERRERO, “Antecedentes...”, p. 49.

<sup>152</sup> V. gr., CARRERAS Y ARTAU/CARRERAS Y ARTAU, *Historia...*, t. I, pp. 150 y 199-206; FRAILE, *Historia...*, v. I, pp. 167 y 196-200; CORTABARRÍA, “El estudio...”, p. 107; *Íd.*, “San Ramón...”, p. 149; *Íd.*, “Los ‘Studia...’”, p. 267; GIMÉNEZ REÍLLO, “El árabe...”, p. 174-176.

<sup>153</sup> CASCALES, *Discursos...*, p. 335.

<sup>154</sup> MARTÍNEZ RIPOLL, “Aportaciones...”, p. 42; FRAILE, *Historia...*, v. I, p. 155.

ral<sup>155</sup>, aunque no provistas a buen seguro de la virtualidad suficiente para conferir a tales centros la calificación de *estudios generales de tipo reducido*<sup>156</sup>: allí llegaban los educandos con sus cursos gramáticos y filosóficos ganados — *electos* en cuanto idóneos — y de allí marchaban a los auténticos estudios generales de la Orden (inicialmente París, luego Oxford, Colonia, Montpellier y Bolonia) para completar una carrera académica que oscilaba a fin de cuentas entre los quince y los veinte años<sup>157</sup>.

En el escudo institucional de la vigente Universidad de Murcia, inaugurada en 1915<sup>158</sup>, campea la fecha de 1272 cabe el rótulo de *Universitas Studiorum Murciana* y es que, desde aquel arranque se reclamó su entronque genealógico con unos estudios superiores tenidos de siempre por un reino de Murcia<sup>159</sup> que sólo cobra realidad bajo Alfonso X<sup>160</sup>, en alusión a un brumoso *studium* tardomedieval en que, al lado del nombre del Rey Sabio, se concitan los del moro Al-Ricotí o el dominico Raimundo de Peñafort. De entonces acá la conexión ha sido reforzada por la mayoría de cronistas del actual centro docente<sup>161</sup>. De darse esto por cierto, preciso fuera concluir que

---

<sup>155</sup> COLL, “Escuelas...” (1944), pp. 119 y 126; CORTABARRÍA, “Originalidad...”, p. 80; *Íd.*, “Los ‘Studia...”, p. 270; RIBES MONTANÉ, “San Ramón...”, pp. 137-139; ROBLES, “El ‘studium...”, pp. 33-34.

<sup>156</sup> Cándido GENOVARD ROSSELLÓ, “Historia de las instituciones pedagógicas lulianas en Mallorca (siglos XIII-XVII)”, en *Estudios Lulianos*, 18 (1974), p. 182.

<sup>157</sup> RIBES MONTANÉ, “San Ramón...”, p. 139; y consúltense CARRERAS Y ARTAU/CARRERAS Y ARTAU, *Historia...*, t. I, p. 65 y COLL, “Escuelas...” (1945), p. 59.

<sup>158</sup> “Real orden estableciendo en Murcia una Universidad de distrito, con territorio jurisdiccional, comprensivo de las dos provincias de Murcia y Albacete”, de 23 de marzo de 1915, en *Colección Legislativa de España*, s. 1ª, prt. 1ª, t. LIII, v. 1º, pp. 716-720 (nº 276), al amparo de la habilitación financiera de la “Ley de Presupuestos para el año 1915”, de 26 de diciembre de 1914, en *Colección Legislativa de España*, s. 1ª, prt. 1ª, t. LII, v. 3º, p. 538 (nº 128), art. 19, párr. 3º. Un acercamiento subjetivo a tal implementación se propone en Julián GÓMEZ DE MAYA, “La Facultad de Derecho murciana a la luz de la memoriografía”, en *Anales de Derecho. Universidad de Murcia*, 27 (2009), pp. 132-141.

<sup>159</sup> Andrés BAQUERO ALMANSA, *Discurso-Memoria leído en la noche del siete de Octubre de mil novecientos quince, en el solemne acto inaugural de la Universidad regional de Murcia*, El Tiempo, Murcia, 1915, p. 10; LOUSTAU GÓMEZ DE MEMBRILLERA, *Discurso...*, pp. 24-26; Antonio REVERTE MORENO, “Etapas de nuestra universidad: cincuenta años atrás; y cincuenta años por delante”, en *Industria y Comercio*, 5 (I-1966), p. 9.

<sup>160</sup> RODRÍGUEZ LLOPIS, *Historia...*, pp. 75-77.

<sup>161</sup> V. gr., RUIZ ABELLÁN, “La Universidad...”, pp. 35-39; *Íd.*, *La Universidad de Murcia en su historia*, Universidad de Murcia, Murcia, 1991, pp. 3-8; *Íd.*, “Una Universidad con historia”, en Pascual Vera Nicolás (coord.), *Universidad de Murcia: pasado, presente y futuro*, Universidad de Murcia, Murcia, 1998, pp. 55-60; Díez DE REVENGA, *La Universidad...*, pp. 7-9; PÉREZ MARTÍN, “Los estudios...”, pp. 619-621; GÓMEZ DE MAYA, “La Facultad...”, pp. 132-133.

sólo serían anteriores a la de Murcia las universidades de Palencia y Salamanca<sup>162</sup>. Desdeñada tan candorosa mística del *precedente*, mayor interés exhibe un discernimiento del alcance, sólo en sí mismo considerado, reconocible a aquellos brotes académicos de vario estímulo, con miras a aquilatar al cabo el papel representado en ellos por la específica contribución raimundina.

La investigación de la profesora Ruiz Abellán comienza por enfocar aquel año de 1272, “una fecha un tanto enigmática que intentaremos aclarar e, incluso, justificar”<sup>163</sup>: la aclaración remite a la fecha de cesión por Alfonso X de terrenos a los dominicos para su convento<sup>164</sup>, terrenos que, para mayor merma de la efeméride, ya venían disfrutando antes de esta entrega oficial, desde 1266 como mínimo, tras adjudicárselos Jaime I en su acucioso repartimiento<sup>165</sup>, luego confirmado en este punto por su yerno el rey castellano; y en cuanto a la justificación de aquella fecha en un progreso a estudio general, no pasa de hipótesis por faltarle prueba documental a esa presunta exaltación del aula dominica, de suerte que, si se desea enaltecer toda vetusta prefiguración, la hay anterior a la escogida, incluso avalada con mejores títulos y con superior propiedad en cuanto se entienda ésta conexas no con una transmisión predial, sino, según dicta la congruencia, con una labor docente que nace cuando menos elemental con la propia arribada de los frailes o, a mayor altura, con el *studium linguarum* del mismo 1266. Para no perder el hilo discursivo de la teoría focalizada, conviene repasar *a priori* el rango de los centros pedagógicos de Santo Domingo, con preeminencia del *studium generale ordinis*, categoría ésta que tuvo en la primera hora las cinco concreciones arriba alistadas, siendo el de Barcelona el primero, a la vista de las crónicas, en añadirseles, expirante el siglo, dentro de la península Ibérica; sigue, con reducción del área así territorial como disciplinar, la categoría del *studium generale provinciae* o *studium*

<sup>162</sup> LOUSTAU GÓMEZ DE MEMBRILLERA, *Discurso...*, p. 26; VALENCIANO GAYÁ, *El rector...*, p. 40.

<sup>163</sup> RUIZ ABELLÁN, “La Universidad...”, p. 36; DÍEZ DE REVENGA, *La Universidad...*, p. 7.

<sup>164</sup> RUIZ ABELLÁN, “La Universidad...”, p. 38. Constátase en *Documentos de Alfonso X el Sabio*, ed. Juan Torres Fontes, Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1963, doc. XLVIII, p. 65.

<sup>165</sup> Cotéjese con *Documentos del siglo XIII*, ed. Juan Torres Fontes, Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1969, doc. XXVIII, p. 26 (véase PÉREZ MARTÍN, “Los estudios...”, pp. 619-620). Para su anterior asiento de resultados del repartimiento de 1245, léase a CASCALES, *Discursos...*, p. 335.

*solemne*, “[...] algunas de cuyas cátedras se incorporaban a las nacientes universidades”<sup>166</sup> con alguna proclividad; y resta, ya ordinario o existente en todo convento, el *studium simplex*<sup>167</sup>. Pues bien, entre los valedores de cierta línea de continuidad que llevaría desde los maestros musulimes de la taifa, pasando por la madraza alfonsí y el estudio dominico hasta un hipotético estudio general, hállase escalonada la elevación de una escuela conventual, emergente desde 1252 o sólo algún año más tarde —*studium simplex*—, a *studium solemne* en 1266, avance evolutivo en cuyo estímulo volvería a destacarse la figura de san Raimundo<sup>168</sup>, y todavía hacia 1272 otro paso ya culminante en un *Estudio General, con enseñanzas ya de rango universitario* (facultades de lenguas orientales, teología, escrituras y apologetica cristiana)<sup>169</sup>. Repasemos la obra del licenciado Cascales para notar cómo él se decanta por un rango de estudio *general* —escogiéndole el adjetivo con no poca generosidad— ya desde 1266, año arriba, año abajo<sup>170</sup>, aunque esta fecha, problemática y todo, sí encuentra en una labor profesoral más sólidos cimientos que en la instrumentación de un traspaso inmobiliario. Tal vez el *studium linguarum* murciano llegara a ser *durante unos quince años el centro de la controversia teológica española*<sup>171</sup>, mas los redactores del *Libro Blanco sobre la Universidad de Murcia*, aceptores como Ruiz Abellán no sólo de tales clases arabo-hebraicas, sino de un *Estudio General utilizando la base cultural y personal musulmana*, apenas le dan recorrido positivo, como que sus esfuerzos “[...] quedarían ya sin fructificar, precisamente en la misma época en que nacen y se consolidan nuestras primeras Universidades”<sup>172</sup>, entre otros motivos por *la falta asimismo de un definitivo reconocimiento papal y eclesiástico hacia los centros de estudio de diversas órdenes religiosas*<sup>173</sup>, la más temprana de ellas la de

<sup>166</sup> FRAILE, *Historia...*, v. I, p. 156.

<sup>167</sup> COLL, “Escuelas...” (1945), p. 60. Complementése con CARRERAS Y ARTAU/CARRERAS Y ARTAU, *Historia...*, t. I, p. 64; y ROBLES, “El ‘studium...’”, p. 33.

<sup>168</sup> MARTÍNEZ RIPOLL, “Aportaciones...”, p. 40; Julio NAVARRO PALAZÓN/Pedro JIMÉNEZ CASTILLO, “El Alcázar Menor de Murcia en el siglo XIII. Reconstrucción de una finca palatina andalusí”, en Jean Passini/Ricardo Izquierdo Benito (coords.), *La ciudad medieval: de la casa principal al palacio urbano*, Universidad de Castilla-La Mancha, Toledo, 2011, p. 163.

<sup>169</sup> RUIZ ABELLÁN, “La Universidad...”, p. 37; Díez DE REVENGA, *La Universidad...*, p. 8; *Íd.*, “Alfonso X...”, p. 116.

<sup>170</sup> Cfr. nota 153.

<sup>171</sup> MARTÍNEZ RIPOLL, “Aportaciones...”, p. 40; COLL, “Escuelas...” (1944), p. 134.

<sup>172</sup> MONREAL MARTÍNEZ (dir.) *et al.*, *Libro blanco...*, p. 118.

<sup>173</sup> MONREAL MARTÍNEZ (dir.) *et al.*, *Libro blanco...*, pp. 118-119.

Santo Domingo de Guzmán; sin obviar las zozobras sociopolíticas, Martínez Ripoll les acumula esta misma “[...] falta de carácter civil y la permanencia en la tradición estrictamente monástica, que llevarían a descuidar la creación de Colegios y Residencias en torno al ‘studium’ para los escolares no religiosos”<sup>174</sup>, lo cual matiza con oportuna sutileza el achaque de exclusivismo clerical, refiriéndolo no a la ausencia de laicos, rebatida por testimonios, sino al descuido de sus intereses.

Calíbrense, sí, las derivaciones de estos datos —amplitud de estudios, accesibilidad a sus aulas— sobre la comunidad social en que cada centro se insertaba. Frente a la posición de quienes se pronuncian por la escueta instrucción interna de los hermanos Predicadores, *falta de carácter civil y estrictamente monástica*<sup>175</sup>, permaneciendo, pues, no disonante dentro de la tendencia bajomedieval de las escuelas monacales a circunscribirse a la formación de su personal, desdeñosas por tanto de la dúplice *universidad* (de discentes y saberes) que caracteriza a la superior institución educativa<sup>176</sup>, sin desmentir la genérica propensión, cobra aún mayor realce el dato contrastado de que el centro dominico, ideado en principio sólo para religiosos, evolucionara hacia su apertura a gentes ajenas a la Orden y aun al clero: *fratres vel plures*<sup>177</sup>.

Ahora bien, reconocida la relevancia, tampoco esto satisface mayores ínfulas. Con plena contemporaneidad, la segunda Partida alfonsí, precisamente compuesta en tierras murcianas<sup>178</sup>, se ocupa de “Que cosa es estudio, e quantas maneras son del, e por cuyo mandado deue ser fecho”, con discriminación de tales *maneras*, esto es cuándo habrá de ser tenido por *general* y cuándo no pasa de *particular*:

Estudio es ayuntamiento de maestros e de escolares que es fecho en algun lugar, con voluntad, e entendimiento de aprender los saberes. E son dos maneras del. La vna es a que dizen estudio general, en que ay maestros de las artes assi como de Gramatica, e de Logica, e de Retorica, e de Arismetica, e de

<sup>174</sup> MARTÍNEZ RIPOLL, “Aportaciones...”, p. 43.

<sup>175</sup> GIL DE ZÁRATE, *De la Instrucción...*, t. II, p. 196; MARTÍNEZ CARRILLO, “La escuela...”, p. 372.

<sup>176</sup> Augusto IYANGA PENDI, *Historia de la Universidad en Europa*, Universidad de Valencia, Valencia, 2000, pp. 33 y 37.

<sup>177</sup> “Vida...”, p. 281; véanse MARTÍNEZ RIPOLL, “Aportaciones...”, p. 41, o GIMÉNEZ REÍLLO, “El árabe...”, p. 174.

<sup>178</sup> Cfr. nota 106.

Geometria, e de Astrologia. E otrosi en que ay maestros de Decretos, e señores de leyes. E este estudio deue ser establecido por mandado del Papa o del Emperador, o del rey. La II manera es, a que dizen estudio particular que quiere tanto decir como quando algun maestro muestra en alguna villa apartadamente, a pocos escolares. E atal como este pueden mandar fazer perlado o concejo de algun lugar<sup>179</sup>.

Para ser el estudio general cumplido, quantas son las ciencias, tantos deuen ser los maestros, que las muestren, assi que cada vna dellas, aya vn maestro a lo menos. Pero si para todas las ciencias, non pudiessen auer maestro, abonda que aya de Gramatica, e de Logica, e de Retorica, e de leyes, e Decretos<sup>180</sup>.

A poca discusión se presta su recta lectura. No ya un estudio de lenguas orientales, pero ni algunas cátedras escogidas, por muy elevado que pueda ser el nivel de su doctrina, confieren el estatus de estudio general a un establecimiento o unos saberes tan superiores como se quiera, mantenedores, esto sí, de un tono cultural bien plausible, acaso idóneo caldo de cultivo para aquellas otras superiores empresas docentes que iban a conocerse como universidades. El que no evolucionara por tales derroteros este núcleo murciano puede ponerse en relación con la vigorosa raigambre territorial del estilo o sistema hispano-islámico de libertad de la enseñanza, poco favorable, con su multiplicidad de focos de irradiación pedagógica, a la organización de estudios conforme al nuevo modelo de estímulo o anuencia y control en manos de un poder supremo<sup>181</sup>. Y, en todo caso, hablar de un estudio general en el ámbito laico o civil no es lo mismo que hacerlo de un estudio general propio de cualquiera de las órdenes religiosas, que sólo *intramuros* admite la preza de *general*: tratábase, sí, de centros docentes que procuraban formación superior a los estudiantes dispuestos, como mejor dotados, por los capítulos provinciales, pero sin poder jurídico

---

<sup>179</sup> *Las siete Partidas del sabio rey don Alonso el Nono, nuevamente glosadas, por el licenciado Gregorio López, del Consejo Real de Indias de su Magestad*, Madrid, 1610, t. I, p. 114 (II.31.1). Véanse JIMÉNEZ, *Historia...*, pp. 94-96; Antonio GARCÍA Y GARCÍA, “La enseñanza universitaria en las Partidas”, en *Glossae*, 2 (1989/90), pp. 108-109; y Antonio ÁLVAREZ DE MORALES, “La Universidad y sus denominaciones”, en *Estudios de Historia de la Universidad española*, Pegaso, Madrid, 1993, pp. 1-5.

<sup>180</sup> *Las siete Partidas*, t. I, p. 114 (II.31.3).

<sup>181</sup> AJO GONZÁLEZ Y SAINZ DE ZÚÑIGA, *Historia...*, t. I, pp. 189, 195 y 205.

para conferirles grados académicos, de manera que sus egresados habían de acudir luego a las universidades si la Orden estimaba de su interés la consecución de los títulos habilitadores para el acceso a puestos dirigentes de la sociedad<sup>182</sup>. Tampoco hay indicio cierto de un dominicano estudio *general* —con precisión técnica— en Murcia; la novedad regimental acaecida en 1266 no es, pues, la constitución de un *studium solemne* —o, al menos, no sólo—, sino de un *studium linguarum*, cuyo cese en 1272 tampoco precipita otro gratificante ascenso a *generalis*, sino la vuelta a las materias de ordinaria impartición, acaso y a lo sumo ya sí con categoría *solemne*, por el efecto prestigiador o cierta *vis atractiva* de su etapa orientalista. Se echa en falta la prueba documental o testimonial que nos asegure la veracidad de un estudio general ausente de los textos antes del siglo XVII de Francisco Cascales; aval éste de la prueba del cual no carece el *studium linguarum*, ya que no a través de las actas capitulares, por desdicha extraviada la casi totalidad de este período, sí con acudimiento a referencias coetáneas, cual la de la hagiografía de san Raimundo que, a poco de su defunción, compone el padre Marsilio, profeso como él en Santa Catalina de Barcelona e inmerso por ende en la misma comunidad y época, o incluso cual la alusión del joven aprendiz de alfaquí Ben Rashik, desde las filas contrarias, al estudio por los frailes murcianos de *las ciencias de los musulmanes* y a su traducción y crítica polemista<sup>183</sup>.

Comoquiera, la pluralidad de quienes se han acercado al estudio medieval murciano coincide en subrayar el nombre de Raimundo de Peñafort como el de su directo artífice<sup>184</sup>: hay, entre tales, quien encarece su *patrocinio* del estudio sin reparar en que antes se debiera hablar de su *patronato* sobre él, discriminando el sentido devocional presente en aquel vocablo de la proyección fundacional que puede denotar éste. Admítase la categoría de

<sup>182</sup> ROBLES, “El ‘studium...’”, p. 33; RIDDER-SYMOENS (ed.), *Historia...*, v. I, p. 41.

<sup>183</sup> MARSILIO, “Crónica...”, p. 341; CARMONA GONZÁLEZ, “Textos...”, p. 249. Cfr. notas 25 y 113.

<sup>184</sup> V. gr., COLL, “San Raymundo...”, p. 428; TORRES FONTES, “La cultura...”, pp. 60-61; MARTÍNEZ RIPOLL, “Aportaciones...”, p. 45; BELTRÁN DE HEREDIA, “Irradiación...”, p. 144; FORMENTÍN IBÁÑEZ, “Funcionamiento...”, p. 174; CORTABARRÍA BEITIA, “San Ramón...”, p. 144; GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 112 y 132; SÁNCHEZ HERRERO, “Antecedentes...”, pp. 37 y 51; RUIZ ABELLÁN, “La Universidad...”, pp. 37-38; Díez DE REVENGA, *La Universidad...*, pp. 8-9; PÉREZ MARTÍN, “Los estudios...”, p. 620; Josep LLIGADAS, *Raimundo de Peñafort, la sensatez de la fe*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona, 2001, pp. 19-20; NICLÓS ALBARRACÍN, *Tres culturas...*, p. 204; MOLANO, “San Raimundo...”, p. 420; LOURIDO DÍAZ, “El estudio...”, p. 24; etcétera.

*estudio general*, déjese la obra en *estudio particular* o *conventual*, lo indudable es la presencia propulsora del Santo en su fase de desarrollo; más aún: cuando parece exagerado aquel blasón en vista de que el experimento murciano mal se deja contemplar como *universitas magistrorum et scholarium*, menos como *universitas studii*, nunca se le podrá negar su alineamiento entre las diversas colaboraciones o *expectativas* de los diversos agentes sociales<sup>185</sup>, entre las convergencias bullentes en el orto universitario antes de la oficialización —pontificia, regia, tal vez municipal— de cada centro académico. Sin lugar a dudas, la institución en concreto creada por los hermanos Predicadores orillas del Segura no fue una *universitas*, mas no se revela menos cierto que constituyó para la localidad la primera fundación cristiana de carácter docente en un nivel superior<sup>186</sup>. Si esto no abocó en un estudio general *complido* fue, con toda probabilidad, porque le falló el aliento regio: don Alfonso, por mucha deferencia que sintiera hacia Murcia, no se la tenía menor a Sevilla, que, de más a más, por su situación geográfica y relieve político-económico concitaba mayores ventajas para erigir en ella un estudio; comenzó por ello el monarca a andar, *de facto* y *de iure*, los pasos en tal dirección sin recelar el desmayado desenlace<sup>187</sup>.

Pese a la escasez de noticias, la misma pujanza promocional nos revela en qué medida, *zelator fidei propagandae inter Sarracenos*<sup>188</sup>, “el maestro de Peñafort está satisfecho de la eficacia de las escuelas”<sup>189</sup>; empero, ya muerto éste en santidad, el estudio de Murcia, según una opinión, vióse menoscabado —quizás desde 1276<sup>190</sup>, mas con oficialización en el capítulo de Estella de 1281— por la competencia de otros dos, hebreo en Barcelona y árabe en Valencia<sup>191</sup>; según otra, la instauración de ambos tuvo su origen en el decaimiento del murciano, sin asignación de alumnado por el capítulo leonés de 1275<sup>192</sup>. Berthier delinea un simple reacomodo a inicia-

---

<sup>185</sup> Véanse RIDDER-SYMOENS (ed.), *Historia...*, v. I, pp. 15-26; María del Pilar RÁBADE OBRADÓ, *Las universidades en la Edad Media*, Arco Libros, Madrid, 1996, pp. 7-16.

<sup>186</sup> RUIZ ABELLÁN, “La Universidad...”, p. 37.

<sup>187</sup> Cfr. nota 44.

<sup>188</sup> FRACHET, “Crónica...”, p. 333.

<sup>189</sup> GÁLMES MAS, “San Ramón...”, p. 251.

<sup>190</sup> CORTABARRÍA BEITIA, “San Ramón...”, pp. 146 y 149.

<sup>191</sup> DIAGO, *Historia...*, f. 4r; COLL, “Escuelas...” (1945), p. 60; GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 96 y 258; SÁNCHEZ HERRERO, “Antecedentes...”, pp. 51-52; NICLÓS ALBARRACÍN, *Tres culturas...*, p. 207.

<sup>192</sup> CORTABARRÍA, “Originalidad...”, p. 88; RIBES MONTANÉ, “San Ramón...”, pp. 135-136; GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 128-129.

tiva de Martí de aquel *studium Arabicum* barcelonés inaugurado en 1259 por éste hebraico de 1281, con simultáneo traslado de la enseñanza islamista al convento de Valencia<sup>193</sup>. Burns, a quien leímos una detección de este último *studium linguarum* ya hacia 1250, propone su posterior traslado a Játiva en 1260, revirtiendo a la capital del Guadalaviar en esos años de 1276 ó 1277<sup>194</sup>. En resumidas cuentas, uno y otro estudio, barcelonés y valentino, vinieron a ser, bifurcadamente, reemplazo del murciano como quizás él lo había sido del tunecino, volviendo a reunirse ambas lenguas con un último estudio llevado a Játiva el año 1291 por el capítulo de Palencia<sup>195</sup>, tal vez sin efecto hasta 1302<sup>196</sup>, tras la segregación provincial de Aragón el año anterior, y con curso que detiene probablemente el capítulo pamplonés de 1313<sup>197</sup>, disuelta su actividad en 1314<sup>198</sup> o sólo algo más tarde<sup>199</sup>; y de nuevo surge la teoría discordante al sustentar Cortabarría que la escuela de Valencia, conviviendo con la de Játiva, no cesa hasta 1312<sup>200</sup>, casi a un tiempo entrambas. A partir de entonces, los *studia linguarum* se vieron incorporados a los genéricos *studia naturarum*, entre el resto de facultades o asignaturas en ellos explicadas<sup>201</sup>. Así hay que entender la proliferación en adelante de estudios de dichas dos lenguas más el griego que consigna Mandonnet<sup>202</sup>, como el instituto que los dominicos de León y Castilla (pero aún no fraccionada la provincia hispana) se habían procura-

<sup>193</sup> BERTHIER, “Les Écoles...”, p. 97.

<sup>194</sup> BURNS, “Christian-Islamic...”, p. 1404; ROBLES, “El ‘studium...’”, p. 38. Léase la objeción de CORTABARRÍA BEITIA, “Los ‘Studia...’”, p. 268.

<sup>195</sup> DIAGO, *Historia...*, f. 4r; MEDRANO, *Historia...*, p. I, t. II, p. 633; MANDONNET, “Order...”, p. 354; COLL, “Escuelas...” (1945), pp. 75-81; CORTABARRÍA, “Originalidad...”, p. 89; VALLS Y TABERNER, *San Ramón...*, p. 111; GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 129 y 258.

<sup>196</sup> BERTHIER, “Les Écoles...”, p. 98; GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 129, 258 y 304; GIMÉNEZ REÍLLO, “El árabe...”, pp. 156 y 161. Véase también CORTABARRÍA, “El estudio...”, p. 109.

<sup>197</sup> COLL, “Escuelas...” (1945), p. 59; SÁNCHEZ HERRERO, “Antecedentes...”, p. 45.

<sup>198</sup> BERTHIER, “Les Écoles...”, p. 98; CORTABARRÍA, “Originalidad...”, p. 90; *Íd.*, “El estudio...”, p. 110; *Íd.*, “San Ramón...”, p. 151; *Íd.*, “Los ‘Studia...’”, p. 269; GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 129, 258 y 304; GIMÉNEZ REÍLLO, “El árabe...”, p. 156; TOSTADO MARTÍN, *La disputa...*, p. 50.

<sup>199</sup> FERNÁNDEZ CONDE (dir.), *Historia...*, II.2º, p. 213.

<sup>200</sup> CORTABARRÍA BEITIA, “Los ‘Studia...’”, p. 268.

<sup>201</sup> COLL, “Escuelas...” (1945), pp. 85-86; RIBES MONTANÉ, “San Ramón...”, p. 141; TOSTADO MARTÍN, *La disputa...*, p. 50.

<sup>202</sup> MANDONNET, “Order...”, p. 354.

do ya en 1284<sup>203</sup> o como los de los conventos de Pera y de Caffa, provincia de Grecia, dispuestos en 1333 por el capítulo general de Dijon, con aprendizaje de griego, tártaro y armenio<sup>204</sup>.

En cuanto al estado en que quedara la enseñanza dominica en Murcia tras el traslado del estudio de lenguas, sobrevivió una escuela conventual de artes y teología moral<sup>205</sup>, materias que, contra quien las rastrea desde la misma erección de la comunidad conventual<sup>206</sup> flanqueando luego la instrucción arabo-hebraica, resultan incorporadas en torno a la mudanza de centuria<sup>207</sup>: tal panorama, pintado por el padre Diago al historiar la provincia dominicana de Aragón, con el capítulo de Barcelona atento a poner en 1299 los estudios de Teología y Artes en el convento murciano, dejaría así al solo *studium Arabicum et Hebraicum* coprotagonista de la presumida hibridación dominico-alfonsí pro Universidad... Se seguirá luego un notorio esfuerzo por restaurar el pasado relieve escolarino a principios del XVI<sup>208</sup>, para constituirse en estudio general el año 1615: es entonces cuando a su discurso añade Cascales con coeva mirada cómo “[...] agora en nuestro tiempo [...] volvió el estudio al antiguo lustre de Letras, y se ha hecho Escuela general de Artes, y Theología”<sup>209</sup>, culminándose en la autorización de estudios completos de Artes y Filosofía desde 1647 y hasta la desamortización de 1835<sup>210</sup>. A cargo de los hermanos Menores de san Francisco se escrutan iguales estudios en torno a 1521, si bien el licenciado Cascales parece hacerlos anteriores<sup>211</sup>, muy prestigiosos y prolongados con otras cátedras de Teología o Cánones con el mismo término temporal de la exclaustación posfernandina<sup>212</sup>. Así, subsistirán en Murcia algunas cátedras dentro de la orden dominica, de la franciscana o de la jesuítica,

<sup>203</sup> COLL, “San Raymundo...”, p. 428; RIBES MONTANÉ, “San Ramón...”, p. 136; Francisco Javier FERNÁNDEZ CONDE, “Teología misionera, apologética y polemizante: judíos, mahometanos y cristianos”, en *Memoria Ecclesiae*, 3 (1992), p. 62.

<sup>204</sup> CORTABARRÍA, “El estudio...”, pp. 116-119; *Íd.*, “Los ‘Studia...’”, pp. 255 y 275; SÁNCHEZ HERRERO, “Antecedentes...”, p. 37.

<sup>205</sup> MARTÍNEZ RIPOLL, “Aportaciones...”, p. 43.

<sup>206</sup> LOUSTAU GÓMEZ DE MEMBRILLERA, *Discurso...*, p. 25.

<sup>207</sup> DIAGO, *Historia...*, f. 4v; HERNÁNDEZ, “Contribución...”, p. 490; PÉREZ MARTÍN, “Los estudios...”, p. 621; GIMÉNEZ REÍLLO, “El árabe...”, p. 162.

<sup>208</sup> MEDRANO, *Historia...*, p. I, t. II, p. 406; MARTÍNEZ RIPOLL, “Aportaciones...”, p. 43.

<sup>209</sup> CASCALES, *Discursos...*, p. 336.

<sup>210</sup> RUIZ ABELLÁN, “La Universidad...”, p. 39; PÉREZ MARTÍN, “Los estudios...”, p. 621.

<sup>211</sup> CASCALES, *Discursos...*, p. 336.

<sup>212</sup> PÉREZ MARTÍN, “Los estudios...”, p. 622-625.

siempre con fluctuante curso, pero siempre también con admisión de laicos<sup>213</sup>. Aunque Moreri, por ejemplo, reseña la Universidad de Murcia en cuanto producto de la suma de los dos colegios de mendicantes<sup>214</sup>, parece más ajustado referirse como primer establecimiento de superior porte docente —postrimerías del siglo XVI— al Colegio-Seminario Conciliar de San Fulgencio<sup>215</sup>.

Por no dejar sin alguna apostilla una eventual proyección de las escuelas postraimundianas, conste que en los casos barcelonés y valenciano, con sendas universidades no abiertas sino ya entrado el siglo XV<sup>216</sup>, parece haber tentado menos su enlace con aquellas experiencias idiomático-misionales de 1259 ó de 1281<sup>217</sup> ni con otros balbuceos de la formación humanista y científica. La Fuente sí recuerda, para Barcelona, la escuela catedrática efectiva ya en el siglo XI, de momento *único centro superior de la ciudad*<sup>218</sup>, al cual, entrado el XIII, habría de asistir san Raimundo, “[...] y que en 1299 tenían igualmente dos cátedras en su convento los frailes Dominicos”, impartiendo la instrucción en lengua arábica al menos desde la mitad

<sup>213</sup> Consúltense PÉREZ MARTÍN, “Los estudios...”, pp. 621-627.

<sup>214</sup> MORERI, *Gran diccionario...*, t. VIII, 2ª prt., p. 566b.

<sup>215</sup> Ahóndese en Fernando JIMÉNEZ DE GREGORIO, “El Colegio-Seminario Conciliar de San Fulgencio (Aportación documental al estudio de los precedentes de la Universidad de Murcia)”, en *Anales de la Universidad de Murcia*, c. 1949-1950, 2º trim., pp. 139-218, que llegó a contar, a lo largo de intrincada historia, con cátedras tanto de Cánones como de Leyes (v. gr., pp. 143-144); también, Bernardo ESPINALT Y GARCÍA, *Atlante español, ó descripción general de todo el reyno de España. Reyno de Murcia*, Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1981 (reimpresión de la edición de Pantaleón Aznar, Madrid, 1778), pp. 36-37; GIL DE ZÁRATE, *De la Instrucción...*, t. I, p. 43; LA FUENTE, *Historia...*, t. II, p. 354, y t. IV, pp. 144-146; AJO GONZÁLEZ Y SAINZ DE ZÚÑIGA, *Historia...*, t. V, pp. 173-177; MONREAL MARTÍNEZ (dir.) et al., *Libro blanco...*, pp. 119-121; RUIZ ABELLÁN, “La Universidad...”, pp. 39-43; DÍEZ DE REVENGA, *La Universidad...*, pp. 10-11; PÉREZ MARTÍN, “Los estudios...”, pp. 627-631.

<sup>216</sup> Véanse, v. gr., GIL DE ZÁRATE, *De la Instrucción...*, t. II, pp. 202 y 209; LA FUENTE, *Historia...*, t. I, pp. 228 y ss., 236 y ss.; AJO GONZÁLEZ Y SAINZ DE ZÚÑIGA, *Historia...*, t. I, pp. 308-313 y 395-400, y t. II, pp. 258-259 y 346-348.

<sup>217</sup> Consúltense, v. gr., Mariano PESET, “Fundación y estructura de poderes”, en *íd.* (coord.), *Historia de la Universidad de Valencia*, Universidad de Valencia, Valencia, 1999, v. I, p. 31.

<sup>218</sup> Véanse Jorge RUBIÓ BALAGUER, “Introducción” a Antonio de la Torre y del Cerro (ed.), *Documentos para la historia de la Universidad de Barcelona*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1971, t. I, pp. I.26-44; y Pedro RIBES MONTANÉ, “Notas sobre la cultura eclesiástica de los reinos hispanos en los siglos XI y XII”, en *Anthologica Annuaria*, 28/29 (1981/82), pp. 482-484.

de la centuria<sup>219</sup> y, alcanzada la siguiente, asimismo “[...] en Gramática y Lógica, y a veces Derecho canónico y civil, Medicina y Filosofía”<sup>220</sup>; descartadas éstas por Rubió Balaguer en cuanto precedentes del Estudio General a causa de no ver en ellas enseñanza pública<sup>221</sup>, conviene no perder de vista una tendencial acogida de *seculares*, junto a *domésticos*, por los claustros de las comunidades religiosas *en aquellos siglos en que aún no había Universidad*<sup>222</sup>.

Para Valencia, donde se reproduce un tanto el consabido modelo de concurrencia judeoarábica y escolástica<sup>223</sup>, tan antiguos basamentos como es posible examina Gil de Zárate al evocar las varias escuelas independientes, eclesiales o no, que ya desde su debelación por el *Conqueridor*, en 1238, trasmitían la diversidad de saberes<sup>224</sup>, menguada suplencia de un frustrado estudio general que, con *un fin específico de expansión misionera*<sup>225</sup>, quiso levantar este monarca y para el cual incluso obtuvo rescripto apostólico el año 1246<sup>226</sup>, con muy encogida andadura subsiguiente, si es que la tuvo<sup>227</sup> (*calamo corriente*, tornemos la mirada sobre la planificación en 1254 de aquel estudio general hispalense por Alfonso X, tan inmaduro y malogrado<sup>228</sup> como éste valentino de don Jaime...). Principalmente, la cátedra episcopal de teología, servida por san Pedro Pascual, peritísimo además en len-

<sup>219</sup> LA FUENTE, *Historia...*, t. I, p. 236; Josep TERMES *et al.*, *La Universitat de Barcelona*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1991, p. 36.

<sup>220</sup> LA TORRE Y DEL CERRO (ed.), *Documentos...*, t. I, p. II.32 (doc. 18); también, pp. II.4 (doc. 2), II.70 (doc. 43) y II.80 (doc. 50).

<sup>221</sup> Jorge RUBIÓ BALAGUER, “Notas” a La Torre y del Cerro (ed.), *Documentos...*, t. I, p. II.6.

<sup>222</sup> José TEIXIDOR Y TRILLES, *Estudios de Valencia (Historia de la Universidad hasta 1616)*, ed. Laureano Robles, Universidad de Valencia, Valencia, 1976, p. 92.

<sup>223</sup> Mariano PESET/María Fernanda MANCEBO, *Historia de las universidades valencianas*, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante, 1993, v. I, p. 22.

<sup>224</sup> TEIXIDOR Y TRILLES, *Estudios...*, pp. 91-96; GIL DE ZÁRATE, *De la Instrucción...*, t. II, p. 209.

<sup>225</sup> AJO GONZÁLEZ Y SAINZ DE ZÚÑIGA, *Historia...*, t. I, p. 204.

<sup>226</sup> FRANCISCO ORTÍ Y FIGUEROLA, *Memorias históricas de la fundación, y progresos de la insigne Universidad de Valencia*, Antonio Marín, Madrid, 1730, pp. 2-3 y 428-429; TEIXIDOR Y TRILLES, *Estudios...*, pp. 89-92; Miguel VELASCO Y SANTOS, *Reseña histórica de la Universidad de Valencia*, José Domenech, Valencia, 1868, pp. 11-12; GIL DE ZÁRATE, *De la Instrucción...*, t. II, p. 209; LA FUENTE, *Historia...*, t. I, pp. 229; AJO GONZÁLEZ Y SAINZ DE ZÚÑIGA, *Historia...*, t. I, pp. 204-205.

<sup>227</sup> AJO GONZÁLEZ Y SAINZ DE ZÚÑIGA, *Historia...*, t. I, pp. 205 y 285; PESET/MANCEBO, *Historia...*, pp. 21-22.

<sup>228</sup> Cfr. notas 42 y 44.

guas orientales<sup>229</sup>, se tiene por *el fundamento y primera piedra de las Escuelas públicas de esta Ciudad*<sup>230</sup>. Sitúese en tan abonado contexto el aprendizaje de lenguas orientales merced al trabajo, en el convento de Santo Domingo, de profesores de hebreo, árabe y también teólogos y oradores eminentes<sup>231</sup>, porque, como lo asienta el canónigo Ortí y Figuerola en sus *Memorias históricas* de esta Universidad, “mientras que assi florecia en la Iglesia Cathedral la lección de la Sagrada Theologia, ò aun antes, contribuían tambien, con no pequeña gloria, las Comunidades Religiosas de esta Ciudad al mayor adelantamiento de las Sciencias. Sabemos que se leían en el convento de Predicadores las Lenguas Hebrea, y Arabiga, y Sagrada Theologia [...]. Assi por los años 1281 enseñaba la Lengua Arabiga Fray Juan de Puigventòs, Predicador zelosissimo de los recién convertidos [...]. Leyò tambien la Theologia en este convento por los años 1310 el Maestro Fray Bernardo de Puigercòs, Inquisidor de esta Corona”<sup>232</sup>. Habiéndose sucedido unos tras otros, a remolque de necesidades y contingencias, complementarios enseñamientos obispales, monásticos, concejiles o particulares, de su junta o conglobación, inspirada por san Vicente Ferrer (1350-1419), nacería, a la vuelta de dos siglos, la Universidad valenciana<sup>233</sup>, en lo cual refulge —ahora ya sin brumas— el denuedo en pro del medio universitario de otro dominico dotado con un superlativo carisma misionero.

No obstante, en ambos supuestos y estudios hispano-levantinos, esa precedencia temporal no implica de necesidad otra causal, no desde luego por línea directa, aunque sí en vía progresiva hacia resultados aluvialmente obtenidos; con ceñimiento a los *studia linguarum* sin otras adherencias disciplinares, parece que en estas dos urbes, así como en Játiva, no prospera su actividad mucho más allá del primer quindenio del siglo XIV, consunta la energía insuflada por el bienaventurado condidor. El aula setabense de los dominicos fue póstumo fruto raimundino que no cabe conectar con posteriores centros superiores nunca tenidos por la cuna de los papas Borja, pero

<sup>229</sup> AJO GONZÁLEZ Y SAINZ DE ZÚÑIGA, *Historia...*, t. I, p. 205.

<sup>230</sup> ORTÍ Y FIGUEROLA, *Memorias...*, pp. 3-4; TEIXIDOR Y TRILLES, *Estudios...*, p. 91.

<sup>231</sup> LA FUENTE, *Historia...*, t. I, p. 229.

<sup>232</sup> ORTÍ Y FIGUEROLA, *Memorias...*, pp. 11-12; DIAGO, *Historia...*, f. 29r.

<sup>233</sup> MEDRANO, *Historia...*, p. III, t. 1, pp. 184-185; ORTÍ Y FIGUEROLA, *Memorias...*, pp. 10 y 14-15; TEIXIDOR Y TRILLES, *Estudios...*, pp. 107-123; *Íd.*, *San Vicente Ferrer, promotor y causa principal del antiguo estudio general de Valencia*, ed. F. Suárez Verdaguier, Escuela de Estudios Medievales, Madrid, 1945, pp. 1-42; VELASCO Y SANTOS, *Reseña...*, pp. 16-17; LA FUENTE, *Historia...*, t. I, pp. 233-234; BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, “Universidades...”, p. 564; PESET/MANCEBO, *Historia...*, p. 25.

pudo servir de base o cimiento para la creación a favor de su ejemplo de cátedras de gramática y lógica en 1319, nueva acometida motivadora de la interpretación auténtica dada por Jaime II *el Justo* de Aragón a su privilegio de 1300 a la Universidad leridana<sup>234</sup> —cuya *prehistoria* se remonta a un estudio franciscano<sup>235</sup>— en el sentido de que su monopolio docente tan sólo alcanzaba a las facultades mayores, con obligada excepción de la Teología<sup>236</sup>, todavía y hasta un siglo después retenida en exclusividad por París<sup>237</sup>.

Para terminar, importa el realce de algo apenas sugerido en lo avandicho y que, si pudo cuadrar muy bien como advertencia al abordar el tema, ambientalmente igual oportunidad cobrará ahora en clave de corolario. Me he referido de aquí atrás a *varios* estudios dominicos de lenguas y los he presentado como *sucesivos*: en aquello no he hecho más que sumarme a una convención al uso; en esto me he conducido con excedente rigor, aunque quizás sin afinar en toda su entidad el sentido de tal sucesión en el tiempo, pues lo que en definitiva se desprende de tantos arraigos y traslados interconventuales (Túnez, Mallorca, Murcia, Barcelona, Valencia, Játiva, casi siempre con enrevesada alternancia) no es sino la realidad de una única institución en su esencia funcional y organizativa, mas de itinerante vicisitud a remolque del cúmulo de imponderables en concurso<sup>238</sup>, resolviéndose así en una muy cualificada adherencia (los *electos* acuden con la carrera más que avanzada, en procura ya de su *especialidad*<sup>239</sup>) al estudio existente, con mayor o menor rango, en la concreta casa dominicana.

## II.- La porfía promotora del beato Raimundo Lulio

La generalidad de los estudios de lenguas radicados en la segunda parte del siglo XIII y un algo del XIV consiente ser puesta entre los réditos rai-

<sup>234</sup> Váyase a GIL DE ZÁRATE, *De la Instrucción...*, t. II, pp. 193-194; LA FUENTE, *Historia...*, t. I, pp. 136-143 y 300-303; AJO GONZÁLEZ Y SAINZ DE ZÚÑIGA, *Historia...*, t. I, pp. 214-215 y 280; JIMÉNEZ, *Historia...*, p. 60; LA CRUZ AGUILAR, *Lecciones...*, pp. 24-25.

<sup>235</sup> Agustí BOADAS LLAVAT, “Los estudios universitarios medievales entre los franciscanos”, en María del Mar Graña Cid (ed.), *El franciscanismo en la península Ibérica. Balance y perspectivas*, Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, Barcelona, 2005, p. 829.

<sup>236</sup> LA FUENTE, *Historia...*, t. I, pp. 231 y 311-312.

<sup>237</sup> LA FUENTE, *Historia...*, t. I, pp. 208-212; RIDDER-SYMOENS (ed.), *Historia...*, v. I, pp. 480-497.

<sup>238</sup> COLL, “Escuelas...” (1944), p. 120; *Íd.*, “San Raymundo...”, p. 428.

<sup>239</sup> RIBES MONTANÉ, “San Ramón...”, pp. 138-139.

mundinos: unos directamente engendrados por la personal gestión de Peñafort, otros cosecha póstuma o herencia de tales desvelos, según suele aceptarse sin controversia por biógrafos e historiadores. Dentro de este segundo apartado, mediato o secundario, entran las escuelas de Barcelona, Valencia o Játiva en su última etapa —cuando tuvieran vida anterior—, el estudio castellano-hispalense dispuesto en 1284, el episcopal de Gerona rastreado hacia 1297 (a lo que parece, uno de los despuntes del inminente Estudio General de Lérida), y, al cabo, reclama también su consignación la afinidad o continuidad intencional entre los planteamientos y provechos peñafortiano-lulianos<sup>240</sup>, como inspirado el mallorquín tanto en el ejemplo como en la táctica de los dominicos.

Según autobiográfico informe, consta cómo el beato Raimundo Lulio, Ramon Llull, el *Doctor Iluminado* de la Iglesia, nacido entre 1232 y 1233, muerto en 1316, fue de algún modo discípulo de su tocayo el santo de Peñafort<sup>241</sup>. Dicha fuente, la *Vita Beati Raimundi Lulli* o *Vita coetanea*, primordial para conocer su misionero tránsito por el mundo, se escribió a su dictado justo un lustro antes de completarse aquél, según unos por Thomas Le Myésier, canónigo de Arras y su *socius Sorbonicus*<sup>242</sup>, según otros por los cartujos parisinos de Vauvert<sup>243</sup>. En ella apenas alude el memoriógrafo a su formación intelectual; no obstante, el lulista Miguel Cruz Hernández habla de *estudios filosóficos, lingüísticos y teológicos*<sup>244</sup>, sin que resulte posible cribar cuánto hubo ahí de autodidacto aprendizaje, cuánto de asistencia a

---

<sup>240</sup> BERTHIER, “Les Écoles...”, p. 99; CARRERAS Y ARTAU/CARRERAS Y ARTAU, *Historia...*, t. II, p. 24; COLL, “Escuelas...” (1944), p. 115; *Íd.*, “San Raymundo...”, p. 420; OLIVER, “El beato...” (1967), p. 112; CORTABARRÍA, “Originalidad...”, p. 84; *Íd.*, “El estudio...”, pp. 88, 99 y 113; *Íd.*, “Los ‘Studia...’”, p. 269; FRAILE, *Historia...*, v. I, p. 179; RIBES MONTANÉ, “San Ramón...”, p. 141; FORMENTÍN IBÁÑEZ, “Funcionamiento...”, pp. 155-156; Juan TUSQUETS, “Relación de R. Llull con San Ramón de Peñafort y la Orden de Sto. Domingo”, en *Escritos del Vedat*, 7 (1977), pp. 177-195; GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 99-100; VALLS Y TABERNER, *San Ramón...*, pp. 103-104 y 111; Charles-Emmanuel DUFOURCQ, “Vers la Méditerranée orientale et l’Afrique”, en vv. aa., *Jaime I...*, p. 24; ROBLES, “El ‘studium...’”, p. 24; NICLÓS ALBARRACÍN, *Tres culturas...*, p. 206.

<sup>241</sup> Ramon LLULL, “Vida coetánea”, en *Obra escogida*, trad. Pere Gimferrer, Alfaguara, Madrid, 1981, p. 6; MUT, *Historia...*, t. II, p. 32; FERNÁNDEZ CONDE (dir.), *Historia...*, II.2º, p. 220; ROBLES, “El ‘studium...’”, p. 41.

<sup>242</sup> CRUZ HERNÁNDEZ, *El pensamiento...*, p. 409. Véase LLIGADAS, *Raimundo...*, p. 21.

<sup>243</sup> GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 13, 154 y 159; FERNÁNDEZ CONDE (dir.), *Historia...*, II.2º, p. 221; Miquel BATLLORI, “Introducción” a Llull, *Obra...*, pp. XLVII y CIII.

<sup>244</sup> CRUZ HERNÁNDEZ, *El pensamiento...*, p. 44; FERNÁNDEZ CONDE (dir.), *Historia...*, II.2º, p. 222.

los emporios del saber. El primer tercio de su vida se le fue por completo en los ambientes caballerescos y cortesanos, llegando a senescal de Jaime II<sup>245</sup>. Tras la luz de su conversión<sup>246</sup>, si en un primer momento, hacia 1265, desiste de marchar *al gran Estudio de París para aprender gramática y otras ciencias*<sup>247</sup>, más adelante pasaría temporadas más o menos largas en la metrópoli del Sena, primero como oyente, más tarde como expositor de su propio ideario<sup>248</sup>: allí obtuvo quizás el título de *magister* hacia 1286<sup>249</sup> y allí, en la última estancia de su ejercicio docente, incluso “vinieron [...] a oírle no sólo estudiantes, sino también gran multitud de maestros, los cuales afirmaron que aquella santa ciencia y doctrina era corroborada no sólo por razones de filosofía, sino también por principios y reglas de santa teología”<sup>250</sup>. Otras universidades en las que asimismo sentó cátedra fueron la de Montpellier<sup>251</sup>, villa perteneciente por aquel entonces a la corona balear<sup>252</sup>, la de Génova, la de Nápoles<sup>253</sup>, todavía fuera de la órbita hispana<sup>254</sup>, y tal vez la instaurada el año 1303 en Aviñón<sup>255</sup>; sin duda, el mayor rendimiento lo obtuvo en su montepesulano magisterio novel, que le deparó el único estudio de lenguas del que pudo felicitar: Miramar<sup>256</sup>.

No parece que Lulio siguiera unos estudios jurisprudenciales institucionalmente reglados, pero algunas de sus obras (el *Liber principiorum iuris*, el *Ars iuris*, el *Ars de iure*, el *Ars brevis iuris civilis*, el *Liber de modo appli-*

<sup>245</sup> MUT, *Historia...*, t. II, p. 30; MENÉNDEZ PELAYO, *Historia...*, t. II, p. 325.

<sup>246</sup> Pere RIUTORT MESTRE, “Beato Ramón Lull”, en Martínez Puche (dir.), *Nuevo Año...*, v. 11, 2003, pp. 470-471.

<sup>247</sup> LLULL, “Vida...”, p. 6. Véanse BADÍA/BONNER, *Ramón...*, p. 14-15; y RIUTORT MESTRE, “Beato...”, p. 471.

<sup>248</sup> Véanse LLULL, “Vida...”, pp. 10, 16, 17, 21-22; MUT, *Historia...*, t. II, pp. 37-38 y 40-41; BOADAS LLAVAT, “Los estudios...”, p. 837.

<sup>249</sup> CARRERAS Y ARTAU/CARRERAS Y ARTAU, *Historia...*, t. I, p. 244; CRUZ HERNÁNDEZ, *El pensamiento...*, p. 45; BATLLORI, “Introducción”, p. XXXV. Intégrese con Rafael RAMIS BARCELÓ, “Un esbozo cartográfico del lulismo universitario y escolar en los reinos hispánicos”, en *CIAN*, 15/1 (2012), pp. 62-63.

<sup>250</sup> LLULL, “Vida...”, p. 21; complétese en CRUZ HERNÁNDEZ, *El pensamiento...*, pp. 46-47, y atiéndase a AJO GONZÁLEZ Y SAINZ DE ZÚÑIGA, *Historia...*, t. I, pp. 230, 240, 291 y 324.

<sup>251</sup> LLULL, “Vida...”, pp. 9-10; MUT, *Historia...*, t. II, pp. 37-38.

<sup>252</sup> Véase AJO GONZÁLEZ Y SAINZ DE ZÚÑIGA, *Historia...*, t. I, pp. 207-210.

<sup>253</sup> LLULL, “Vida...”, p. 15. Véase RIDDER-SYMOENS (ed.), *Historia...*, v. I, pp. 60-61.

<sup>254</sup> Véase AJO GONZÁLEZ Y SAINZ DE ZÚÑIGA, *Historia...*, t. I, pp. 313-314.

<sup>255</sup> Véanse LA FUENTE, *Historia...*, t. I, p. 146; o AJO GONZÁLEZ Y SAINZ DE ZÚÑIGA, *Historia...*, t. I, p. 240.

<sup>256</sup> GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 42-43.

*candi novam logicam ad scientiam iuris et medicinae*) le han valido entrar en la cuenta de los juristas medievales: así lo consideran, por ejemplo, Menéndez Pelayo<sup>257</sup> o el profesor Planas, sin dejar éste de advertir que “no se conoce dónde obtuvo su formación jurídica, que acaso no fue estrictamente académica, pero debió ejercer algún papel en ella su intensa amistad con Ramon de Penyafort”<sup>258</sup>, quien precisamente le aconsejara aquella inicial renuncia a cursar en la Sorbona y acaso encauzara sus anhelos de apostolado misional<sup>259</sup>: por descontado, el magisterio del santo canonista panadesenco sobre el afanoso mallorquín no hubo de circunscribirse a las materias del Derecho; antes, con ajuste al objeto del presente artículo, importa recalcar la común preocupación por la enseñanza de lenguas, prioritariamente la árabe, con la urgencia de aquellos ímpetus catequético-polemistas que ambos compartieron<sup>260</sup>, el *Ramon lo foll* y el Ramón de la sensatez, de la ponderación jurídica de Cataluña<sup>261</sup>, un doble encuentro o entendimiento de los dos Ramones en Barcelona, de los dos hombres más universales de toda la cultura catalano-mallorquina del siglo XIII<sup>262</sup>.

Considerando que la conversión de Lulio a la vida devota y sapiencial no comenzó antes de sus treinta años<sup>263</sup> (de ahí atrás, no tuvo más estudio que el de *la gaya ciencia*<sup>264</sup>), que siguieron otros diez de aplicación instructiva a la sombra del frondoso *Arbre de Sciencia*, puede decirse que su inquietud fundacional de estudios de lenguas se activó desde el mismo

<sup>257</sup> Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *La ciencia española*, ed. Enrique Sánchez Reyes, CSIC, Madrid, 1963, t. II, pp. 376-377.

<sup>258</sup> Antonio PLANAS, “Llull, Ramon”, *apud* Manuel J. Peláez (ed.-coord.), *Diccionario crítico de juristas españoles, portugueses y latinoamericanos*, Universidad de Málaga, Zaragoza/Barcelona, 2005/2008, v. I, p. 480. Véase NICOLÁS ANTONIO, *Bibliotheca...*, t. II, pp. 129-130.

<sup>259</sup> V. gr., OLIVER, “El beato...” (1967), p. 112.

<sup>260</sup> Váyase a Bernabé BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, “Las escuelas monásticas, catedralicias y municipales”, en vv. aa., *Historia...*, p. 532; Anthony BONNER, “La disputa interreligiosa, la solución ingeniosa de Ramon Llull”, en *Cuadernos del Mediterráneo*, 9 (2008), pp. 362-368; Fátima BENHAMAMOUCHE, “Ramon Llull y su empresa islámica”, *ibidem*, pp. 368-373; BADÍA/BONNER, *Ramón...*, p. 15.

<sup>261</sup> BATLLORI, “Introducción”, p. XXV; véanse MUT, *Historia...*, t. II, p. 42, o RIUTORT MESTRE, “Beato...”, p. 475.

<sup>262</sup> BATLLORI, “Introducción”, p. XXV.

<sup>263</sup> Pero-Joan LLABRÉS I MARTORELL, “La conversión del bto. Ramón Llull, en sus aspectos histórico, psicológico y teológico”, en *Estudios Lulianos*, 10 (1966), p. 58.

<sup>264</sup> Véanse MUT, *Historia...*, t. II, p. 30; LA FUENTE, *Historia...*, t. I, p. 117 (*ibidem*, pág. 114); LLABRES MARTORELL, “La conversión...”, pp. 59-71.

momento de pasar a la acción apologética que había adoptado como renovado norte de su existencia: la actividad literario-sapiencial arranca en él hacia 1273 y enseguida, acaso con el modelo de aquel estudio dominicano de la *Ciutat de Mallorca*<sup>265</sup> que conoció mas no aprovechó<sup>266</sup>, “[...] en aquel tiempo impetró el reverendo maestro del señor rey que fuera edificado un monasterio en el reino de Mallorca, bien dotado de posesiones en el cual pudiesen vivir trece frailes que aprendiesen la lengua morisca para convertir a los infieles”<sup>267</sup>, pero además el *Arte luliana*, en cuanto sistema lógico-metafísico de utilidad propedéutica para las facultades mayores<sup>268</sup> y aun, epistemológicamente, para *acaudalar todas las ciencias*<sup>269</sup>. Monarca aragonés lo era aún Jaime I *el Conquistador* (1208-1276), mas la gestión se realizó ante su hijo, todavía infante y sólo coronado como Jaime II de Mallorca (1243-1311) al fallecer su padre en el mismo año de 1276 en que el Papa Juan XXI (nombrado en el siglo Pedro Hispano, filósofo<sup>270</sup>) confirma mediante la bula *Laudanda tuorum*<sup>271</sup> la institución de ese promovido colegio o monasterio de Miramar<sup>272</sup>, en un dominio perteneciente a la abadía de Santa María de la Real, parroquia de San Bartolomé de Valldemosa. Aparte de la lengua motivadora de la fundación, que lo fue, como queda dicho, la *morisca*<sup>273</sup>, la materia impartida abarcaba las *diverses sciéncies*,

<sup>265</sup> GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 47-67, 110 y 132.

<sup>266</sup> LLULL, “Vida...”, p. 7; GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, p. 76; VERNET GINÉS, “El mundo...”, pp. 270-272.

<sup>267</sup> LLULL, “Vida...”, p. 9, en correlación con *Íd.*, “Desconhort”, en *Obra...*, pp. 494-496 (LV.1-7), y con *Íd.*, “Cant de Ramon”, *ibídem*, p. 510 (vs. 13-15).

<sup>268</sup> CARRERAS Y ARTAU/CARRERAS Y ARTAU, *Historia...*, t. II, p. 24; FRAILE, *Historia...*, v. I, pp. 186-189; Rafael RAMIS BARCELÓ, “Sobre la denominación histórica de la Universidad de Mallorca: problemas institucionales e ideológicos en torno al lulismo”, en *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija de Estudios sobre la Universidad*, 13 (2010), p. 239.

<sup>269</sup> Diego de SAAVEDRA FAJARDO, *República literaria*, ed. José Carlos de Torres, Plaza & Janés, Barcelona, 1985, p. 120.

<sup>270</sup> Véase BOADAS LLAVAT, “Los estudios...”, p. 837.

<sup>271</sup> Léase en MUT, *Historia...*, t. II, pp. 35-36; GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 319-320.

<sup>272</sup> Léase Ramon LLULL, *Libre de Evast e Blanquerna*, ed. Salvador Galmés, Barcino, Barcelona, 1935/1954, v. II, pp. 148-149 (IV.LXXX); además, José María QUADRADO, “Recuerdos de Miramar en el sexto centenario de su fundación”, en vv. aa., *Homenaje al beato Raimundo Llull en el sexto centenario de la fundación del colegio de Miramar*, Pedro José Gelabert, Palma, 1877, pp. 5-20; CRUZ HERNÁNDEZ, *El pensamiento...*, pp. 44-45; GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 222-247; BADÍA/BONNER, *Ramón...*, p. 24; RAMIS BARCELÓ, “Un esbozo...”, pp. 63-64.

<sup>273</sup> GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 111, 113, 121 y 199.

mas esto referido a las ciencias alcoránicas indefectibles para la predicación<sup>274</sup>. Con certeza y al margen de las vicisitudes funcionales del edificio, la empresa pedagógica en su primigenia concepción no sobrevivió a su impulsor, que con desgarró lamenta en verso el frustrado arbitrio<sup>275</sup>. En su etapa inicial, de 1276 a 1279, Miramar estuvo quizás regentado personalmente por Lulio en el aspecto docente<sup>276</sup>, pues en todo lo demás había sido puesto en manos franciscas por su propia intercesión<sup>277</sup>, constituyendo desde cualquier perspectiva el único *studium linguarum* de esta Orden<sup>278</sup>. No poseía Lulio, por cierto, un espíritu organizador, mas su ascendiente aportó de fijo el mayor activo al *monastir*, de tal suerte que, aun eficiente la administración franciscana, pudo éste verse después perjudicado por la vida transhumante del beato<sup>279</sup>, que alrededor de 1279<sup>280</sup> la reanuda en pos de sus nunca satisfechos anhelos misionológicos<sup>281</sup>. No debió de durar el formato luliano de Miramar más allá de un par de décadas<sup>282</sup>, hasta 1292 ó 1293 acaso<sup>283</sup>, con el tope de 1295<sup>284</sup> en su nutrida ofrenda de evangelizadores a la propagación misionera<sup>285</sup>, aunque, entregado luego a los dominicos, nos refiere Mut, cronista de Mallorca, que prosiguieron éstos la enseñanza de

<sup>274</sup> GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 68-80, 132-134 y 305-311.

<sup>275</sup> LLULL, "Desconhort", pp. 494-496 (LV.6-8); repátese LA FUENTE, *Historia...*, t. I, pp. 121-122.

<sup>276</sup> MUT, *Historia...*, t. II, p. 36; QUADRADO, "Recuerdos...", pp. 10-11; CARRERAS Y ARTAU/CARRERAS Y ARTAU, *Historia...*, t. II, p. 24; Armand LLINARÈS, *Ramon Llull*, trad. Miquel Adrover, Edicions 62, Barcelona, 1968, p. 73; GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 76-78, 155-158, 164-167, 172-173, 192-194, 201-203, 313. Reduce la estancia FRAILE, *Historia...*, v. I, p. 179.

<sup>277</sup> GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 193-194 y 235-247; BOADAS LLAVAT, "Los estudios...", p. 827; sobre los inicios de los estudios franciscanos de árabe, váyase a LOURIDO DÍAZ, "El estudio...", pp. 21-31.

<sup>278</sup> GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 32 y 52.

<sup>279</sup> CRUZ HERNÁNDEZ, *El pensamiento...*, p. 304; pero atiéndase a GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, p. 155.

<sup>280</sup> GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 10, 177-180, 192, 199-200, 220, 260, 313.

<sup>281</sup> GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, p. 195.

<sup>282</sup> GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 3, 96, 130, 213, 249 y 310; BADÍA/BONNER, *Ramón...*, p. 25; LOURIDO DÍAZ, "El estudio...", p. 25.

<sup>283</sup> CARRERAS Y ARTAU/CARRERAS Y ARTAU, *Historia...*, t. II, p. 24; BATLLORI, "Introducción", p. XXVII; ÍD., "El pensamiento pedagógico de Ramon Llull", en vv. aa., *Historia...*, p. 346.

<sup>284</sup> GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 248-268.

<sup>285</sup> GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 173-174, 213-221 y 156-157.

las lenguas árabe y hebrea por algún tiempo<sup>286</sup>, pero quizás sin salvar siquiera el remate de aquella centuria<sup>287</sup>, bien mínimo proseguimiento que, así y todo, encuentra su refutación en Garcías Palou<sup>288</sup>. Si Lulio, a su regreso a Mallorca en 1300, negoció con Jaime II la reapertura del seminario, de seguro fundador e inspirador hubieron de toparse con alguna traba material invencible o, sencillamente, no llegar a un punto de avenencia<sup>289</sup>.

Dado el *carácter literario y ascético a la vez* de Miramar a través de su pervivencia, conservado aquél en una forma u otra —pero ya nunca más luliano ni misional— hasta el ocaso del siglo XV<sup>290</sup>, los mismos que con ponderado criterio hacen hincapié en su escueta condición de *monasterio de especialización misionera para la enseñanza del árabe con objetivo apologético*, disociándolo por tan modesto empeño no sólo de la docencia superior, sino también en cierta medida de los afines *studies linguarum* dominicos, si no cualitativa, sí cuantitativamente, como menos *escolástico*<sup>291</sup> —tan pragmático, pero además decididamente místico<sup>292</sup>—, se apresuran a sopesar en cuánta medida, “si consideramos que Miramar fue el único Monasterio de enseñanza que dispuso en Mallorca Ramon Llull, y además, Real y Pontificio, podemos atrevernos a afirmar que Miramar fue la primera raíz de la Universidad Luliana de Mallorca”<sup>293</sup>, calidad en que Bayen, por ejemplo, lo recibe en su compendiosa *Historia de las Universidades*<sup>294</sup>. Mas no se eche al olvido la bastante probable paternidad de las primiciales enseñanzas isleñas —asimismo idiomáticas— atribuida a los santos siervos Peñafort, Bennazar y Fabra.

Lejos de contentarse con este éxito transitorio, “luego, pues, de estas cosas, fue el reverendo maestro al santo padre y a los cardenales para obtener que por el mundo se edificasen monasterios donde se aprendiesen

<sup>286</sup> MUT, *Historia...*, t. II, pp. 36 y 351-352.

<sup>287</sup> GENOVARD ROSSELLÓ, “Historia...”, pp. 181-182.

<sup>288</sup> GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 8 y 259.

<sup>289</sup> GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 203-204, 255-256, 268.

<sup>290</sup> LA FUENTE, *Historia...*, t. I, pp. 113 y 124.

<sup>291</sup> GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 14, 23 y 30-37; José María SEVILLA MARCOS, *Lo que sé de Miramar*, Centro d’Estudis Teòlogics de Mallorca, Palma, 2009, p. 3 (*ibidem*, p. 4).

<sup>292</sup> RAMIS BARCELÓ, “Sobre la denominación...”, p. 259.

<sup>293</sup> SEVILLA MARCOS, *Lo que sé...*, p. 9; GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, p. 9. Véanse LA FUENTE, *Historia...*, t. I, pp. 119-124; y BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, “Las escuelas...”, p. 532.

<sup>294</sup> Maurice BAYEN, *Historia de las Universidades*, trad. A. Giralt Pont, Oikos-Tau, Vilasar de Mar, 1978, p. 60.

diversos lenguajes para convertir a los infieles; y, cuando llegó a la corte, encontró al santo padre que entonces había recién muerto”<sup>295</sup> —rememora—, de suerte que, vacante la silla apostólica, vese obligado a posponer tales proyectos. Con la tozuda voluntad que se revela como una de las señas de su personalidad —*almogávar del pensamiento*, según le llamó Menéndez Pelayo<sup>296</sup>—, nuevos intentos le devolverían “[...] a la corte romana, para dar forma de edificar los monasterios que tanto deseaba”, mas allá, una y otra vez, “[...] pudo sacar poco provecho por los grandes empachos que encontraba”<sup>297</sup>. Luego de hallar difunto a Honorio IV en aquella su primera visita vaticana, no deja de presentarse y representar sus planes a ninguno de los sucesores en el solio petrino: Nicolás IV, san Celestino V, Bonifacio VIII, el beato Benedicto XI, Clemente V le verán postrarse ante ellos con la misma súplica en apología del proselitismo entre infieles, “de lo cual tanto el santo padre como los cardenales poco cuidado y ansia tuvieron”<sup>298</sup> —se desahoga— “y, aunque sostuviese muchos enojos y afanes siguiendo a la corte, empero por honor de nuestro Señor todo lo llevaba alegremente”<sup>299</sup>, por eso la sigue de Roma a Aquila, a Anagni, a León de Francia, a Aviñón<sup>300</sup> y, finalmente a la Viena francesa, sobre el Ródano, donde el año de 1311 se reúne ecuménicamente la jerarquía eclesial. Lulio “[...] deliberó ir a aquel concilio para proponer tres cosas para honor y reverencia y aumento de la santa fe católica. La primera, que fuesen construidos lugares donde ciertas personas devotas y de alta inteligencia estudiasen en diversos lenguajes, para que a todas las naciones pudiesen predicar el santo Evangelio”<sup>301</sup>; el palmesano conoce por fin el buen suceso de sus aspiraciones en este Concilio Vienense, XV de los generales de la Iglesia, tanto que, conforme remarca Cruz Hernández, “de las medidas acordadas por el Concilio, la más eficaz fue la creación de cátedras o colegios en Bolonia, Oxford, París, Roma y Salamanca, para que se enseñase árabe, caldeo y hebreo”<sup>302</sup>, esto es

<sup>295</sup> LLULL, “Vida...”, p. 9.

<sup>296</sup> MENÉNDEZ PELAYO, *La ciencia*, t. II, p. 374.

<sup>297</sup> LLULL, “Vida...”, p. 10.

<sup>298</sup> LLULL, “Vida...”, p. 17.

<sup>299</sup> LLULL, “Vida...”, p. 16. Véase GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, pp. 24, 62-63, 99, 113-119.

<sup>300</sup> LLULL, “Vida...”, pp. 15-17 y 21.

<sup>301</sup> LLULL, “Vida...”, p. 21.

<sup>302</sup> MUT, *Historia...*, t. II, pp. 42-43; CARRERAS Y ARTAU/CARRERAS Y ARTAU, *Historia...*, t. I, p. 253; OLIVER, “El beato...” (1967), p. 112; CORTABARRÍA, “El estudio...”, p. 114; ÍD., “San Ramón...”, p. 153; FRAILE, *Historia...*, v. I, p. 181; CRUZ HERNÁNDEZ, *El pen-*

la constitución *Inter sollicitudines*, temprano anticipo de los celeberrimos colegios trilingües<sup>303</sup> con eficacia que sobreexcede lo religioso para cuajar en la atracción humanístico-renacentista hacia las lenguas de las antiguas civilizaciones matrices<sup>304</sup>.

Refractario Lulio a todo conformismo, en los intermedios de sus fracasos vaticanos no se ha inhibido de volverse *de manera oportuna e inoportuna*<sup>305</sup>, siempre con las mismas interpelaciones y con no mayor fruto, a otras instancias<sup>306</sup>: aparte de entrambos Jaimes II, de Mallorca y de Aragón, a los monarcas de Francia y de Sicilia, a los templarios, a los hospitalarios, a los dominicos, a los franciscanos<sup>307</sup>, en cuyo instituto ingresaba como terciario hacia 1293 o 1295<sup>308</sup> sin perder su talante laico en esencia<sup>309</sup>. En suma, allende el estudio de gramática y *otras enseñanzas* del monte Randa<sup>310</sup> —década ya de los ochenta—, tal vez con docencia del

---

*samiento...*, p. 47; GIMÉNEZ REÍLLO, “El árabe...”, p. 178 (véase LA FUENTE, *Historia...*, t. I, p. 120). Y acúdase a Berthold ALTANER, “Ramon Llull i el cànon II del Concili de Viena”, en *Estudis Franciscans*, 45 (1933), pp. 405-408; *Íb.*, “L’execució del decret del Concili vienés sobre creació de càtedres de llèngües orientals”, en *Estudis Franciscans*, 46 (1934), pp. 108-115.

<sup>303</sup> Véase AJO GONZÁLEZ Y SAINZ DE ZÚÑIGA, *Historia...*, t. I, p. 230.

<sup>304</sup> BATLLORI, “Introducción”, pp. XXVII-XXIX.

<sup>305</sup> RIUTORT MESTRE, “Beato...”, p. 474.

<sup>306</sup> LLULL, “Desconhort”, p. 464 (XIV); véase OLIVER, “El beato...” (1967), p. 103.

<sup>307</sup> LLULL, “Vida...”, p. 16; MUT, *Historia...*, t. II, p. 43; CRUZ HERNÁNDEZ, *El pensamiento...*, p. 45; BATLLORI, “Introducción”, p. XXIX; BOADAS LLAVAT, “Los estudios...”, p. 837.

<sup>308</sup> Benito Jerónimo FEJOO Y MONTENEGRO, *Cartas eruditas, y curiosas*, Real Compañía de Impresores y Libreros, Madrid, 1773, t. II, p. 185 (c. XXII); Antonio OLIVER, “El beato Ramón Llull en sus relaciones con la escuela franciscana de los siglos XIII-XIV”, en *Estudios Lulianos*, nº 9 (1965), pp. 161-162, y nº 10 (1966), pp. 47-55; FRAILE, *Historia...*, v. I, p. 180; CRUZ HERNÁNDEZ, *El pensamiento...*, p. 46; y BATLLORI, “Introducción”, p. XXXIII; sin desatender los párrafos en que, acerca de sus vacilaciones entre los racionalizantes Predicadores y los místicos Hermanos Menores, se sincera LLULL, “Vida...”, pp. 11-12. Complétese, sobre todo, con FERNÁNDEZ CONDE (dir.), *Historia...*, II.2°, p. 222; BADÍA/BONNER, *Ramón...*, pp. 35-36; o con RIUTORT MESTRE, “Beato...”, p. 475.

<sup>309</sup> Sobre su esencial laborío de cristiano laico, atiéndase a Fernando DOMÍNGUEZ REBOIRAS, “Una introducción a la vida, obra y pensamiento de Raimundo Lulio”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 19 (2010), pp. 384 y 387; a BATLLORI, “Introducción”, p. LI; a RIUTORT MESTRE, “Beato...”, pp. 471 y 475; así como a BOADAS LLAVAT, “Los estudios...”, p. 827.

<sup>310</sup> Consúltense MUT, *Historia...*, t. II, p. 33; GIL DE ZÁRATE, *De la Instrucción...*, t. II, p. 246; LA FUENTE, *Historia...*, t. I, pp. 122-123 y 241-242; y AJO GONZÁLEZ Y SAINZ DE ZÚÑIGA, *Historia...*, t. I, p. 229.

propio fundador<sup>311</sup>, y otra escuela más en la ciudad de Mallorca, entre 1311 y 1312, de vida lánguida y sin pasar mucho más adelante<sup>312</sup>, aún con posterioridad, a últimos de 1312, pudo alcanzar la creación, en un paraje de Palma, de las llamadas escuelas de Monte Sión<sup>313</sup>, “[...] en que se leían diferentes catredas [*sic*], particularmente la variedad de lenguas, y el Arte del venerable Raymundo Lull”<sup>314</sup>, aducidas a menudo estas aulas también, tras el aumento de sus cátedras<sup>315</sup>, como *germen del futuro Estudio General Luliano* materializado en el postrero cuarto del siglo XV<sup>316</sup>. Sin aceptarlo más que a beneficio de inventario, es decir con las debidas reservas<sup>317</sup>, muy bien pudiera ser éste un caso más de convergencia vectorial, a despecho de teorías excesivamente simplistas sobre el origen de las Universidades<sup>318</sup>. De entrada —y de acuerdo con La Fuente—, “todos los cronistas de Mallorca hacen datar del Beato Raimundo Lull ó Lulio el origen de los estudios de aquel país. Si algunos había anteriormente eran cosa bien insignificante en aquella isla recién conquistada”<sup>319</sup>, de manera que, a partir de ahí, cualquier logro ulterior en este ramo debiera tributar reconocimiento a sus anticipaciones y primicias. Luego, en última instancia, sí que el Estudio Luliano auspiciado por Fernando *el Católico* floreció desde su génesis bajo la sombra tutelar del Beato, no sólo en lo modélico, con referencia a un imitable dechado de virtudes, sino, más allá, sobre todo en lo doctrinal, tan omnicomprendivo cual es el magisterio de Lulio; mal pueden, por consiguiente, eslabonarse Miramar, Randa o Monte Sión con el Estudio Luliano de orto cuatrocentista si no es por medio de la transmisión del arte luliano, si bien esto ha de avalorarse en su debida lati-

<sup>311</sup> LA FUENTE, *Historia...*, t. I, p. 122.

<sup>312</sup> CARRERAS Y ARTAU/CARRERAS Y ARTAU, *Historia...*, t. II, p. 24; CRUZ HERNÁNDEZ, *El pensamiento...*, p. 304; RAMIS BARCELÓ, “Un esbozo...”, p. 64.

<sup>313</sup> Véanse GIL DE ZÁRATE, *De la Instrucción...*, t. II, p. 247; o en LA FUENTE, *Historia...*, t. I, p. 241.

<sup>314</sup> MUT, *Historia...*, t. II, p. 352.

<sup>315</sup> GIL DE ZÁRATE, *De la Instrucción...*, t. II, p. 247.

<sup>316</sup> Así en MUT, *Historia...*, t. II, p. 352; GIL DE ZÁRATE, *De la Instrucción...*, t. II, p. 247; LA FUENTE, *Historia...*, ts. I, pp. 122 y 241-243, y III, pp. 171-175; Mateo ROTGER I CAPLLONCH, *Historia del Santuario y Colegio de Nuestra Señora de Cura en el Monte de Randa, Roca Frau y Compañía, Lluçmayor*, 1915, p. 9; AJO GONZÁLEZ Y SAINZ DE ZÚÑIGA, *Historia...*, ts. I, pp. 324-325, II, pp. 365-367, III, pp. 260-267.

<sup>317</sup> CRUZ HERNÁNDEZ, *El pensamiento...*, p. 47; LLINARÈS, *Ramon...*, p. 91. Complementese en RAMIS BARCELÓ, “Sobre la denominación...”, pp. 237, 240 y 242.

<sup>318</sup> Véase LA CRUZ AGUILAR, *Lecciones...*, p. 19.

<sup>319</sup> LA FUENTE, *Historia...*, t. I, p. 113.

tud, precisamente porque, conjurado el sañudo acoso del inquisidor general Eymerico<sup>320</sup>, toda la discencia, poca o mucha, de tal estudio se redujo de siempre al sistema teosófico del maestro *Barbaflorida*<sup>321</sup>, hasta el extremo de que “el lulismo es el único producto intelectual que dio Mallorca a las universidades de España y de Europa, el rasgo que singularizó su existencia, y por el cual el solar patrio de Ramon Llull fue conocido y reconocido”<sup>322</sup>.

### III.- Recapitulación

Si, más allá del instrumento constitutivo (privilegio real, bula pontificia...), las nacientes universidades tardomedievales fueron el producto de diversos proyectos culturales en confluencia, hacia la mitad del siglo XIII viene a sumarse un nuevo vector al proceso: la empresa apologético-misional acometida por las jóvenes órdenes mendicantes, la dominica en vanguardia, pero asimismo la franciscana. Figura eminente de la primera, de la Universidad boloñesa y de la canonística de todos los tiempos es san Raimundo de Peñafort, precisamente el promotor de los *studia linguarum* que implanta su Orden en la provincia hispana como plataforma para la predicación entre infieles, unos *studia* plurales quizá únicamente en las sucesivas ubicaciones de una señera institución. Tan sólo unos años después, el beato Raimundo Lulio, muy próximo al franciscanismo, aunque actuando por cuenta propia, retoma esta misma inquietud, fundándose bajo su inspiración nuevas escuelas o cátedras de lenguas, estas últimas esencialmente vinculadas a centros de educación superior. En uno y otro caso, tales estudios particulares han sido a veces aducidos como embriones de otros ya generales: admítase o no la hipótesis, lo indudable es su concurso en esa promiscua creciente que había de leudar en las emergentes universidades.

---

<sup>320</sup> Véanse MUT, *Historia...*, t. II, pp. 67-89; NICOLÁS ANTONIO, *Bibliotheca...*, t. II, pp. 124-126; LA FUENTE, *Historia...*, t. I, p. 113; MENÉNDEZ PELAYO, *Historia...*, t. II, pp. 339-344; CARRERAS Y ARTAU/CARRERAS Y ARTAU, *Historia...*, t. II, pp. 32 y ss.; CRUZ HERNÁNDEZ, *El pensamiento...*, pp. 306-311.

<sup>321</sup> FERNÁNDEZ CONDE (dir.), *Historia...*, II.2º, p. 226; BATLLORI, “Introducción”, p. LV; RIUORT MESTRE, “Beato...”, p. 475.

<sup>322</sup> Véanse RAMIS BARCELÓ, “Sobre la denominación...”, p. 262; y, en todo, ÍD., “Un esbozo...”, pp. 61-103.

Están los autores unánimes en ver a san Raimundo de Peñafort como el propulsor de todo este movimiento. De cuantos *studia linguarum* jalonan, ya compulsados, ya apenas intuidos, las páginas precedentes, hay uno, el de Murcia, que se ha solemnizado en confluencia con otras cátedras conventuales y con el respaldo monárquico como cimiento de un primitivo estudio general que la actual Universidad de la capital del Segura, historiográficamente arropada, reclama o tremola como su más preclaro ancestro. No ya la línea genealógica, pero ni la cepa original consigue imponer su evidencia a la pesquisa del historiador: lo que debiera ser punto de partida para dicha tesis, el tránsito desde un estudio conventual especializado en lenguas orientales hasta uno general, resulta apoyado no más que en la *parte literaria*, no documentada, de los trabajos de investigación sustentantes. Aun así, quizás, a fin de cuentas, no importa tanto etiquetar una o varias cátedras como universitarias cuanto certificar su existencia y averiguar sus características: respecto a esto, el aula murciana de lenguas es, junto a la setabense, la mejor delineada temporalmente a nuestros ojos. Si de su funcionamiento no se sabe más, basta lo disponible de cara a asegurarnos en su carácter de especialización curricular para los frailes de misión, llegando sólo quizás a evolucionar o, mejor, a expandirse, al hilo del buen suceso académico, desde esos objetivos educacionales tan limitadamente prácticos —la controversia, la prédica— hacia más teoréticas miras de dominio idiomático<sup>323</sup> —la ecdótica, la traducción, el propio menester docente—, mas esto, como la adherencia de otras cátedras, no debe llamar a nadie a engaño, en cuanto que se verificaría con un mantenimiento de la independencia de procedimientos y de metas entre las bien delimitadas empresas; de tal manera que, cuando fine el proyecto lingüístico, podrán continuar su existencia sin verse afectadas esas otras disciplinas cuyo dinamismo aparece como autónomo por su más amplio empeño enseñante y científico, por sus destinatarios en primera instancia, por la gestión diferenciada... Consta, con todo y con ello, la apertura también de tales clases arabo-hebraicas, sin perjuicio de la primaria preferencia, a posibles interesados no dominicos ni aun eclesiásticos, esto es, a cierto alumnado seglar, en lo que sí coinciden éstas con las otras enseñanzas ordinarias de los frailes mendicantes. Luego, sirviendo el *studium* como punta de lanza educativa, por descontado también sobre ese resto de cátedras tal vez medradas a su sombra, pudo haberse edificado un estudio general con toda la propiedad de la locución, pero

---

<sup>323</sup> CORTABARRÍA BEITIA, “Los ‘Studia...’”, p. 270.

quien tuvo capacidad para hacerlo, Alfonso X de Castilla, no parece que albergara nunca pareja intención, por más que se invoque ahora su contras­tada bienquerencia hacia el reino de Murcia: en este aspecto, las condicio­nes geopolíticas de Sevilla pesaban sin duda más en su ánimo, aunque tam­poco se hicieron poderosas, en suma con los demás factores, para que, al fin y a poco recorrido, ni siquiera esta opción se viese coronada por exitosa persistencia. Sobre feble e idílica teoría sustenta, pues, la actual Universi­dad de Murcia su emblema: en Historia, tanto o incluso más valor que los hechos pueden alcanzar las visiones —*leyendas*— que sobre ellos lleguen a consolidarse. Pero es que luego, aun probándose y todo un estudio gene­ral alfonsí, su pretendida conexidad con el hodierno organismo universita­rio, en mi sentir, tampoco saldría, a la vuelta de seis siglos y medio, mucho mejor parada... En ocasiones, la persecución a ultranza del *precedente* degenera en tales extravíos.

Cosecha del incesante peregrinaje del beato Lulio por recabar del Sumo Pontífice y los monarcas terrenales auspicio para su apostolado, algo pare­cido sucede con la postulación de Miramar y los demás cenáculos lulianos como prefiguraciones del palmense Estudio General (mas *general* acaso sólo nominativamente) cuyo proceso germinal parte ya de las postrimerías del Cuatrocientos. A decir verdad, en este caso el parentesco ha sido for­mulado con menos insistencia o persuasión, pero también con la muy sig­nificativa desemejanza de que en esta asociación siempre va a quedar a salvo la ligazón espiritual conferida por la común filosofía y el común esti­lo del *Doctor Iluminado*, que soberanea todos estos centros intelectuales sin excluir, por supuesto, el que a mayor gloria de su pensamiento le erigiera la posteridad mallorquina. Las escuelas lulianas principian, de cierto, con el propio pensador y no puede ser más palmaria la consanguinidad ideológica entre ellas y los ulteriores brotes universitarios en la isla; ahora bien, de ahí a cartografiar una ruta que convierta al Beato en factor agente de la univer­idad balear, en menoscabo del papel de los jurados locales o del obispado, media demasiada fantasía o transigencia.

Maestros *de vezar niños*, dómines particulares o concejiles, escuelas catedralicias, cátedras conventuales o monásticas y, por supuesto, también estos *studia linguarum* entran en esa variopinta creciente que pudo fer­mentar —o no— en las universidades. Como sus máximos exponentes cuentan Peñafort y Lulio, con Martí, colaborador del primero y acaso su *hijo espiritual*<sup>324</sup>, congregados por cierta historiografía como *los tres Rai-*

---

<sup>324</sup> RIBES MONTANÉ, “San Ramón...”, p. 3.

*mundos*<sup>325</sup>, cuyas organizaciones docentes, pese a su muy específico norte extraeducativo, por un tiempo anduvieron imbricadas con otros ensayos didácticos de diversa índole, también, a relativa distancia, con las incipientes universidades ducentistas, productos que con harta frecuencia se descubren plurifactoriales. Desde luego, la siembra universitaria de Peñafort y Lulio no se impone a la vista con paladina percepción, porque los colegios de idiomas captadores de su interés y esfuerzo dan en desenvolverse desde su mismo concepto desentendidos de cualquier inquietud doctoral; ello no obstante, en su inercia, la propia exigencia formativa los convierte en polos atrayentes para otras cátedras de filiación ya más escolástica; que tampoco éstas aboquen a la postre por sí solas en estudio general no invalida el circuito de causalidades ni la labor obrada sobre el tejido socio-cultural.

---

<sup>325</sup> LUÑO PEÑA, *El pensamiento...*, p. 5; VALLS Y TABERNER, *San Ramón...*, p. 104; GARCÍAS PALOU, *El Miramar...*, p. 99.

## **LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN CARAVACA. TESTIMONIOS SOBRE LA FUNDACIÓN, EMPLAZAMIENTOS Y OBRAS EN EL COLEGIO E IGLESIA**

INDALECIO POZO MARTÍNEZ

La villa de Caravaca tuvo un destacado crecimiento demográfico y económico durante todo el siglo XVI propiciado en buena medida por la desaparición de la frontera y la guerra con el reino nazarí de Granada. A su encomienda acudieron pobladores y funcionarios de procedencia diversa, especialmente de lugares castellanos que también pertenecían a la Orden de Santiago. El paulatino aumento poblacional trajo consigo la necesidad de construir nuevas iglesias dotadas de sacerdotes que impartiesen la doctrina y favoreciesen el consuelo espiritual de los vecinos, pero también propició que el concejo tuviese que hacer frente a nuevos retos en materia de creación de servicios públicos como la instrucción y la sanidad de la población, equipamientos municipales y dotación de suelo urbano para las nuevas edificaciones. Fenómenos como la llegada de un importante contingente de moriscos a Caravaca en 1569-1570 con motivo de la Guerra de las Alpujarras no hicieron más que incrementar las necesidades de suelo proyectado para construir viviendas y contar, además, con un número suficiente de pastores y miembros de órdenes religiosas para doblegar las conciencias de los levantiscos granadinos<sup>1</sup>.

Aunque en 1507 el concejo de Caravaca ya había solicitado y obtenido licencia del papa Julio II para fundar un monasterio de frailes franciscanos

---

<sup>1</sup> I. POZO MARTÍNEZ, «El desarrollo urbano de Caravaca. Los barrios y el callejero (ss. XIII-XIX)», *Murgetana*, 101, 1999, pp. 48-49.

en la vieja ermita de San Bartolomé, lo cierto es que aquella patente no se puso en ejecución y habrá que esperar todavía hasta 1566, para que la Orden de San Francisco reciba autorización para fundar casas de religión en Cehégín, Moratalla y Caravaca<sup>2</sup>. De manera que cuándo comienzan las gestiones para procurar la instalación en Caravaca de la Compañía de Jesús, aún no se ha establecido ninguna orden religiosa y la villa sólo cuenta con clérigos seculares para celebrar la sagrada misa, predicar y procurar el adoctrinamiento de la población<sup>3</sup>.

### *Los antecedentes de la fundación*

El 8 de septiembre de 1563 el ayuntamiento apoderó al licenciado Alonso Muñoz, oidor del Consejo de Indias, para solicitar al Consejo de Órdenes Militares la licencia de fundación de un colegio de la Compañía de Jesús en Caravaca (Apéndice documental, 1). La villa también pedía autorización para emplear en la fundación el importe de los salarios que pagaba al preceptor de gramática y las gratificaciones que daba a los predicadores que solía traer durante la Cuaresma y Adviento<sup>4</sup>. En el primer cuarto del siglo XVI el concejo ya había exteriorizado su preocupación por la falta de enseñantes cuando pidió licencia para disponer de un preceptor y cargar su

---

<sup>2</sup> AHT, AHT, nº 55.935. El documento de 1507 no se conserva, pero el padre Ortega lo consultó personalmente en el convento de Caravaca. Cf. M. Ortega Pagán, *Chronica de la Santa Provincia de Cartagena de la regular observancia de N.S.P.S. Francisco*, imprenta de Francisco José López, Murcia, 1740, p. 325.

<sup>3</sup> El manuscrito intitulado *Historia del Colegio de la Compañía de Jesus de esta villa de Caravaca* aún se conservaba hacia el primer cuarto del siglo XX en el fondo del duque de T'Serclaes, pero actualmente está perdido, desconociendo su contenido salvo algunos fragmentos que fueron copiados en 1703 por el P. Sánchez Bermejo para redactar una parte de la historia de la hacienda de Santa Inés. Dada la meticulosidad que solían poner los padres a la hora de escribir y las fuentes a su alcance, sin duda que aquel desaparecido manuscrito debía ofrecer respuesta a muchas preguntas que hoy nos hacemos. Cf. J. de Iriarte y M. Lencina, *Biblioteca de Escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia de España desde sus orígenes hasta el año de 1773*, Madrid, 1925, *apud.* M. Arnaldos Pérez, *Los jesuitas en el reino de Murcia (apuntes históricos)*, Biblioteca del Molinense, 1980, fotocopia del original, pp. 59-60, nota 25 (en adelante: M. Arnaldos, *Los jesuitas*); I. Pozo Martínez, <<Un manuscrito jesuita del siglo XVIII sobre la hacienda de Santa Inés (Caravaca)>>, *Murgetana*, 124, 2011, pp. 59-98. (en adelante: <<Un manuscrito jesuita del siglo XVIII>>).

<sup>4</sup> AHN, AHT, nº 17.050, fol. 17r.

salario a los propios concejiles: “la dicha villa hes de mucha población y que si en ella obiese un bachiller que leyese gramatica, muchos vezinos de la dicha villa harian que sus hijos oyesen e aprendiesen, e dello se les syguiria mucha utilidad e provecho”<sup>5</sup>. De la misma manera, era habitual que durante la Cuaresma contratase un religioso para predicar y confesar, especialmente algún fraile dominico o franciscano de los conventos localizados en la ciudad de Murcia, y desde 1562 algún padre jesuita procedente del colegio de Murcia<sup>6</sup>.

La noticia del deseo de Caravaca por contar con una fundación llegó pronto a la Compañía, pues el 18 de octubre de 1563 el general Diego Laínez alude a este asunto por carta al P. Antonio Araoz, visitador general: “en lo del collegio de Caravaca y Ciudad Real parece bien lo que Vd. escribe”<sup>7</sup>.

Tres meses después, el 14 de enero de 1564, el Consejo de Órdenes se dirigió al gobernador de Caravaca comunicándole la petición presentada por el concejo y algunos de los motivos expuestos en su solicitud de licencia: “que la dicha villa es de mas de mill y trescientos vecinos y por no aver en ella monasterio ni personas que les enseñen ni prediquen la doctrina andan todas las Quaresmas y Advientos buscando predicadores en Murcia, Lorca y otras partes”. Para conocer la situación y tomar una decisión acerca de la fundación, ordenó al gobernador y concejo que le proporcionasen una serie de datos sobre la suficiencia doctrinal del vicario, la procedencia y el salario de los predicadores, existencia o no de casas de religión en

---

<sup>5</sup> El 18 de marzo de 1525 se comisionó al gobernador del Campo de Montiel o teniente para informar sobre la petición presentada por la villa de Caravaca. Previamente, el 28 de noviembre de 1524, el concejo ya había solicitado autorización para satisfacer los honorarios, también con cargo a los propios, del médico y un bachiller o letrado “que lea gramatica e otras ciencias a los fijos de los vezinos e a otras personas de la dicha villa”. Cf. P.A. Porras Arboledas, <<Reales Provisiones del Consejo de Órdenes a los territorios santiaguistas en Murcia durante el reinado de Carlos I (1517-1536)>>, *Cuadernos de Historia del Derecho*, 17, 2010, pp. 250 y 254. Sin duda, la licencia fue otorgada, pues el 14 de septiembre de 1548 el concejo acordó contratar como preceptor de gramática a Bautista de Chinchilla “porque hay muchos niños” (AMC, AC. 1545-1552, fol. 314r). El 24 de diciembre de 1550 se contrató al bachiller Rivera como preceptor de gramática, con salario de 20 ducados, además de entregarle “la casa del señor San Bartolome” (AMC, AC. 1545-1552, fol. 497r).

<sup>6</sup> Por ejemplo, el 24 de diciembre de 1538 el ayuntamiento expuso que había llegado a la villa Bartolomé de San Jerónimo, fraile de la Orden de Santo Domingo, acordando contratarlo como predicador para la Cuaresma hasta el día de la Santa Cruz de mayo (AMC, AC. 1536-1539, nº 247)..

<sup>7</sup> M. ARNALDOS, *Los jesuitas*, pp. 47, 260 y 302.

Caravaca y partido, razones para la elección de los “teatinos”, posibles emplazamientos, etc. Una vez examinados los datos, el Consejo de Órdenes obraría en consecuencia<sup>8</sup>.

Entre los días 22 y 26 de febrero el concejo realizó la información recopilando diversos testimonios todos ellos favorables, obviamente, a la implantación de la Compañía. El vicario Francisco de la Flor no puso objeción alguna y se mostró dispuesto a contribuir con 100 ducados como limosna para la obra. De todos los testigos interrogados sobresale el testimonio del regidor Alonso Torrecilla de Morales, gran defensor de la Compañía y principal impulsor junto a Miguel de Reina para la llegada de los jesuitas a Caravaca.

El licenciado Torrecilla declaró que el vicario era hombre viejo, enfermo y muy ocupado en su tarea, pues de él dependían las iglesias de Moratalla y Cehegín. Hizo saber que en el partido de Caravaca, compuesto de 18 lugares, no existía ninguna casa de religión y que desde 1562 solían traer predicadores del colegio de San Esteban de Murcia con gran aceptación entre los vecinos de la villa y habitantes de la comarca. Destacó especialmente la labor que desempeñaban los jesuitas en sus colegios porque enseñaban gramática “de gracia sin llevar salario alguno e tienen para ello preceptores, lo qual es muy neçesario en esta villa y su comarca”. El concejo contratava ocasionalmente un maestro de gramática del ámbito civil pero era frecuente, a juicio del testigo, que fuese “persona de pocas letras e que no la saben enseñar”, además de que el consistorio debía pagarle 20 ducados anuales y los estudiantes dos reales cada mes.

En su afán de ensalzar a la Compañía frente a otras comunidades: “es mas conveniente quel monasterio que se fundare sea de su Horden e no de otras”, refiere que estos religiosos no percibían ningún salario por celebrar misas y realizar las predicaciones, además de admitir entre sus alumnos a los hijos de los pobres. También declara, junto a otras personas, que hay muchos vecinos dispuestos a satisfacer limosnas para la fundación y el propio concejo podría contribuir aportando íntegramente los salarios que entregaba al preceptor y predicadores.

En relación con el posible emplazamiento, Torrecilla de Morales cree que existían dos lugares adecuados para la fundación. En primer lugar, piensa que podría realizarse “en cierto edefiçio que los cofrades de Nuestra Señora de la Conçeçcion tienen fecho junto a la iglesia de la Conçeçcion

---

<sup>8</sup> AHN, AJT, n° 17.050, fol. 2r.

para hospital” pues, según afirma, los hermanos estarían dispuestos a entregarlo si les hacían un nuevo hospital en cualquier otro lugar. Entre las virtudes que señala de esta primera opción destaca que “el lugar es muy conveniente porque tiene la dicha iglesia de la Concepción que es muy buena y el sitio muy alegre y en pie, que se les puede dar guerta.....y esta es parte donde concurre mucha gente por la devoçion de la dicha yglesia de la Concepcion”. En segundo lugar, propone la ermita de San Bartolomé de la villa “cerca de la yglesia y hospital que agora se funda en ella”, que disponía de un bancal junto a la ermita “en el qual se podría fundar el dicho colegio muy convenientemente”. En este segundo caso, al tratarse de un bien cuyo patronazgo era municipal, no habría costo alguno: “el sitio para el colegio e casa no costara nada porque el concejo desta villa, como patrón, se lo podria dar”<sup>9</sup>.

Casi todos los testimonios recogidos por orden municipal ofrecen parecida información y conclusiones. Rodrigo de Moya, hijo del alcaide Rodrigo de Moya, también señala los mismos emplazamientos, pero se decanta claramente por la Concepción, porque “hay fecha una iglesia muy principal y un hospital que agora se haze de buenos aposentos”, mientras que en San Bartolomé sería necesario construir edificios nuevos para colegio e iglesia. Por otra parte, afirma que hay vecinos dispuestos a contribuir con más de 1.400 ducados para concretar la fundación<sup>10</sup>. Sólo Francisco de Balboa considera mejor ubicación la de San Bartolomé “por estar dentro del pueblo”, en tanto que la Concepción “estaba fuera de la Villa”<sup>11</sup>.

En cualquier caso, el testimonio más importante y decisivo procede del doctor Fernán Arias de Viana, gobernador y alcalde mayor, emitido en la sesión concejil del 11 de marzo. Como la mayoría de los regidores, optó por elegir a la Concepción, “porque la iglesia es muy buena y grande y nueva-mente fecha, y ay un pedaço de casa a donde a de aver un hospital”. También destaca que había comprometidos más de 1.500 ducados para la posible fundación y que podría haber otros más, porque “ay muchos ombres ricos e principales y devotos”<sup>12</sup>. Y esa fue la decisión adoptada finalmente por el consistorio.

Así las cosas, señalada la Concepción por casi todos, la cofradía homónima y cofrades mostraron su gran malestar ante una decisión municipal

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, fols. 3r-v.

<sup>10</sup> *Ibidem*, fols. 4r-v.

<sup>11</sup> *Ibidem*, fols. 7r-v.

<sup>12</sup> *Ibidem*, fols. 10r-11r.

que, de llevar a la práctica, podría suponer un terrible golpe a la institución. Reunidos cabildo y cofrades de Nuestra Señora de la Concepción y San Juan de Letrán, acordaron recurrir el lesivo acuerdo municipal ante el Pontífice Romano, el Comisario General de la Santa Cruzada y el Consejo de Órdenes Militares. En su alegato de 24 de marzo aluden a la necesidad de alegar la petición formulada por el ayuntamiento y la propia Orden de San Ignacio “y podays contradiezir el dicho pedimiento e pedimientos, liçençia o merçed que ubieren ganado o ganaren los susodichos”, exponen la injusticia que supondría que “en el dicho hospital y casa de Nuestra Señora y capilla de San Juan de Letrán entren y se haga el dicho colegio de los dichos Teatinos” porque tanto la iglesia como el hospital eran “del dicho cabildo y cofradia y les pertenesçe”<sup>13</sup>.

La cofradía expuso que la iglesia recién terminada y el hospital todavía en obras se habían realizado para atender a los enfermos y pobres necesitados de la villa y forasteros que eran alimentados a través de “las limosnas e rentas que la dicha ermita y cofradia tiene”. Si el Consejo, en nombre del rey, hacía efectiva la donación, “el dicho cabildo, cofradia y hospital se desharía y los pobres miserables enfermos y viejos perecerían de hambre y se morirían y çesarían muchas buenas obras e limosnas que por los dichos cofrades se hazen en la dicha casa a pobres necesitados”. El recurso de la cofradía fue presentado ante el Consejo el 12 de mayo de 1564 por parte de los procuradores Ortega Rosa y Lucas<sup>14</sup>.

El concejo de Caravaca, a la vista de los recursos presentados por la cofradía de Nuestra Señora ante diversas instancias y la inconveniencia de suscitar conflictos con la principal hermandad de Caravaca, reiteró la solicitud de licencia pero matizando su petición anterior. Su procurador, el 15 de mayo, informa al Consejo de Órdenes “que mis partes piden se haga en la dicha villa” y afirma, desdiciéndose totalmente, que sus representados ni querían ni pretendían que el colegio se fundase en la Concepción “por estar como esta fuera de la dicha villa e no al proposito que conviene”. Para congratularse con la cofradía pide al rey que, si no es con la conformidad y beneplácito de dicha institución, no debería concederse la licencia. Insiste nuevamente en algunas de las razones esgrimidas con anterioridad para solicitar la fundación, “porque V. A. hallara que a causa de no aver en la

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, fols. 14r-15r.

<sup>14</sup> *Ibidem*, fol. 15v.

<sup>15</sup> *Ibidem*, fol. 24r.

dicha villa religiosos, ay en la dicha villa muchas pasiones por no auer quien las ataje con çelo del seruicio de nuestro señor”. Y los gastos de 50 ó 60 ducados ocasionados cada año con la contratación de un predicador durante el tiempo de Cuaresma y Adviento y varios confesores “por aver pocos clerigos en ella, e los que ay no ser letrados”<sup>15</sup>.

Enterada la cofradía de Nuestra Señora de la Concepción sobre esta nueva petición municipal, presenta otra el día siguiente afirmando también que el ayuntamiento no pretendía realizar el colegio “en el dicho hospital sino es con voluntad de mis partes”. Por tanto, aceptaba esta “aclaración” del consistorio que suponía la conformidad de ambas instituciones y pedía al Consejo que ordenase “no aver lugar hazerse el dicho colegio de la Compañya de Iesus en el dicho hospital y mande que se aga en otro lugar competente”<sup>16</sup>.

El 17 de mayo de 1564 el Consejo de Órdenes Militares redactó un borrador de provisión concediendo licencia al concejo de Caravaca para que pudiesen hacer y edificar una casa para la Compañía de Jesús en la villa, salvo en el hospital de la Concepción, bajo ciertas condiciones que, a tenor de lo conocido por documentación posterior, serán muy parecidas a las exigidas a otras órdenes religiosas, masculinas y femeninas, que también fundarán en Caravaca, a excepción del convento franciscano de Santa María de Gracia. La principal cláusula es que los jesuitas quedaban obligados a entregar las llaves y permitir la inspección de su iglesia y altares cada vez que lo demandasen los visitadores y reformadores generales de la Orden de Santiago, diciéndoles que la tenían por merced de Su Majestad. En el caso del colegio, tendrían la obligación de decir a los visitadores que “lo tenían con licencia de Su Magestad”, pero no darían las llaves ni quedaban sujetos para facilitar el acceso a los delegados santiaguistas<sup>17</sup>.

A pesar del anterior borrador de real provisión y del entendimiento aparente entre concejo y cofradía de Nuestra Señora sobre la necesidad de buscar emplazamiento distinto de la Concepción, durante el verano de 1564 el procurador de la hermandad religiosa presentó otros escritos al Consejo reiterando su posición particular contraria a la concesión de licencia en su casa y hospital aunque favorable si se producía en cualquier otro lugar de la villa<sup>18</sup>. En todo caso, la licencia definitiva se atrasaría aún algunos años.

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, fol. 25r.

<sup>17</sup> *Ibidem*, fols. 19r-21r.

<sup>18</sup> *Ibidem*, fols. 27r-28v.

### *La fundación y el primer emplazamiento*

Así las cosas, el ayuntamiento “hizo merced y limosna de la hermita y sitio de San Bartolome” a la Compañía, con las rentas, alhajas y huerto anexo, con obligación de mantener la ermita reparada “de manera que no venga a menos de como estaua quando se la entrego”. El Consejo de Órdenes y el Capítulo General de la Orden de Santiago confirmaron la donación y, por lo tanto, aceptaron el segundo emplazamiento propuesto, “con lo qual la dicha Compañía hizo colegio en el dicho sitio de San Bartolome”.

Dice un autor local muy próximo a la causa que el rey autorizó que se fundase en Caravaca “un colegio para la educación y criança de la juventud desta tierra, y persuasión a la virtud y deuocion de los mayores en edad”. El principal “instrumento” para conseguir la fundación fue el regidor Miguel de Reina, o “Miguel de Reino”, según muchos textos jesuitas, hombre cuya mocedad tuvo “altos y baxos”, incluyendo al parecer un asesinato<sup>19</sup>. Pero “como nuestro Dios suele de un Pablo hazer un Apostol”, ya en el ocaso de sus días, hizo cuanto estuvo en su mano para que la Compañía fundase colegio en Caravaca, incluyendo la aportación de 600 ducados de renta anual procedentes de su fortuna personal evaluada, según esta fuente, en veinte mil ducados<sup>20</sup>. Miguel de Reina era hijo de Pedro Díaz de Montoro, señor de Milanos, vecino de Granada, y de Ginesa de Reina, natural de Caravaca y descendiente de importante familia local.

En 1560 Miguel de Reina aún era vecino de Granada y es posible que fuese allí, en contacto con las enseñanzas y doctrinas de los jesuitas de Granada, cuando planeó su propósito para que la Compañía fundase en Caravaca<sup>21</sup>. Hacia 1561 Miguel de Reina ya había manifestado su disposición de aportar cantidades de dinero suficientes para traer a los religiosos. Muy pronto, a esta empresa se fueron uniendo otros destacados vecinos, como el licenciado Alonso Torrecilla de Morales, su hermano Francisco de Morales, Rodrigo de Moya, hijo del alcaide Rodrigo de Moya, Carlos de Moya, el

---

<sup>19</sup> En algunas obras y documentos jesuitas le denominan Miguel de Reyno o Reino, pero debe tratarse de una antigua equivocación en la transcripción porque su verdadero apellido era Reina, tomado de su madre Ginesa de Reina.

<sup>20</sup> J. DE ROBLES CORBALÁN, *Historia del misterioso aparecimiento de la Santissima Cruz de Carabaca*, por Alonso Martín, Madrid, 1615, fols. 117v-118r.

<sup>21</sup> El 18 de abril de 1560 Miguel de Reina, todavía como vecino de Granada, se encontraba en Caravaca comprando una importante partida de ganado a varios miembros de la familia Mora (AHM, prot. 6982, fols. 52r-v).

licenciado Alonso Muñoz, oidor del Consejo de Indias, Marco Ferrer, el capitán Fernando de Mora, Isabel de Alarcón, madre del jesuita Luis Ferrer, y Alonso de Robles, todos ellos dispuestos a contribuir con cantidades pecuniarias para satisfacer las condiciones exigidas por la Compañía antes de permitir la fundación<sup>22</sup>.

Solventado el problema del emplazamiento, dispuesto el concejo para hacer entrega de San Bartolomé y comprometidos algunos vecinos en la aportación económica, faltaba conseguir autorización del provincial, visitador y, sobre todo, del preposito general, además de la preceptiva licencia del Consejo de Órdenes. Cuando se iniciaron los trámites, la Compañía estaba al mando del P. Diego Laínez y parece que las gestiones podían desarrollarse de forma rápida, pero Laínez falleció en enero de 1565 y hasta el 19 de julio no se nombró al P. Francisco de Borja como nuevo preposito, de manera que las gestiones quedaron paralizadas. Además, la llegada al generalato de Borja, poco dado a admitir nuevas fundaciones ante la falta de personal y las conclusiones de la Congregación de 1565 que impedía nuevas licencias para lugares que no contasen con las garantías económicas suficientes para garantizar estabilidad a los futuros colegios, ralentizó aún más la cuestión de la fundación en Caravaca. Mientras tanto, en 1565, el Consejo de Órdenes Militares ordenó realizar nueva información acerca de la pretensión municipal para que se fundase colegio de la Compañía en Caravaca<sup>23</sup>.

Las prédicas ocasionales de los padres llegados de San Esteban de Murcia continuaban. En enero de 1567 vinieron de misión los Padres Diego Suárez y Melchor de Torres obteniendo una gran repercusión entre los vecinos que mostraron su esperanza en que se establecieran definitivamente.

---

<sup>22</sup> A ellos habría que añadir las figuras de otros bienhechores como Catalina de Morales, hermana del licenciado Alonso Torrecilla, sus sobrinas Isabel e Inés de Morales Molina, hijas de su hermano Francisco de Morales y de Isabel de Molina, Elvira y Lucía Melgares, Juana Rodríguez de Mora, el doctor Juan de Reina y Robles, sobrino de Miguel de Reina, Pedro Marín, Rodrigo de Mora y Monreal y Ginesa de Zayas, nieta del primer fundador Miguel de Reina, que renunció a su legítima en favor de su abuelo para que ascendiese la renta inicial a la cantidad de mil ducados. Cf. M. Arnaldos, *Los jesuitas*, pp. 53-54 y 60, nota 31; F. Antonio, *Historia de la Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús*, Ca. 1603, cap. 58, pp. 246-248; Alcalá de Henares, Archivo de la Provincia de Toledo, Compañía de Jesús, E-2, 54,4-2.

<sup>23</sup> Así se afirma en el anexo I de la declaración BIC del colegio e iglesia de la Compañía de Jesús de Caravaca, Decreto n° 88/2009, de 30 de abril, del Consejo de Gobierno de la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia.

te<sup>24</sup>. Caso similar sucedía en la villa de Beas de Segura en espera, también, de una decisión acerca de la fundación jesuita en aquella tierra. Así las cosas, fueron los propios vecinos de Caravaca, con Miguel de Reina a la cabeza, y el concejo de Beas quienes acudieron en febrero de 1567 al obispo de Cartagena, el doctor Arias González Gallego, para que intercediese ante su amigo el prepósito general y consiguiera licencia para ambas fundaciones.

El 27 de febrero el obispo Arias González escribió al general comunicándole haber tratado con Miguel de Reina, “de quien ya V.P. tendrá noticia” la fundación de un colegio de la Compañía en Caravaca “villa de este obispado, de hasta mill y quinientos vezinos, con buena comarca”. La buena voluntad que había visto en Miguel de Reina “me a obligado [a] ayudarle en todo lo que en mí fuere”, concediendo todo el crédito a su intención mostrada de garantizar la dotación y mantenimiento del futuro colegio. El obispo finalmente pedía la licencia y expresaba que, si no era posible en este momento, “á lo menos se me haga la merced para el año de setenta”, aprovechando este tiempo mientras tanto para construir el colegio<sup>25</sup>.

Tratando de vencer las dificultades y la negativa expresada en principio por Francisco de Borja, el propio Miguel de Reina le escribió personalmente en abril de 1567 manifestando la gran cantidad de población existente en la comarca y la nula representación de órdenes religiosas en ella, lo que podría significar abundantes limosnas sin competencia alguna.

El P. Borja, el 19 de abril de 1567, comunicaba al P. Bustamante, visitador provincial en España, que el diocesano de Cartagena había avalado la petición de apertura de dos colegios en su diócesis, en las villas de Caravaca y Beas. No obstante, el general se resistía a autorizar la apertura de más colegios, “porque deseo que los que estan hechos y aceptados se fortifichen”<sup>26</sup>. El mismo día enviaba acuse de recibo al obispo sobre su petición

---

<sup>24</sup> El padre Diego Suárez tenía especial éxito entre las gentes de Caravaca. Dice Alcázar que: “en tierra de Caravaca afficionó tanto a la gente que determinaron entre si contribuir quanto fuesse necessario para fundar un collegio en aquella villa” (*Chronohistoria*, p. 124).

<sup>25</sup> *Sanctus Franciscus Borgia*, IV, 1565-1568, Monumenta Historica Societatis Iesu, tipografía Gabriel del Horno, Madrid, 1910, pp. 418-419, n° 547; M. Arnaldos, *Los jesuitas*, pp. 260 y 264.

<sup>26</sup> M. ARNALDOS, *Los jesuitas*, pp. 48, 57 y 260, nota 4; F. J. Martínez Rojas, «El Arsi (Archivum Romanum Societatis Iesu), una fuente documental para la historia moderna de Jaén (I)», *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 180, 2002, pp. 373-374 (en adelante: «El Arsi (Archivum Romanum Societatis Iesu)»).

para que se abriesen colegios en Beas y Caravaca, asegurándole que el visitador y el provincial P. Juan de Valderrábano estudiaban la proposición, aunque, advertía, que la Compañía carecía de miembros suficientes para atender tantas peticiones como le llegaban<sup>27</sup>. A principios de julio de 1567 el P. Bustamante responde desconocer Caravaca, aunque su comarca le parecía buen lugar para establecer un colegio<sup>28</sup>. El 22 de noviembre de 1567 el Real Consejo de Órdenes concedió la licencia de fundación del colegio de la Compañía en Caravaca, confirmada el 31 de mayo de 1573 en el capítulo general de la Orden de Santiago celebrado en Madrid<sup>29</sup>.

Nuevamente Miguel de Reina, que insistía una y otra vez, escribe a Francisco de Borja el 15 de abril de 1568 quejándose de que llevaba seis o siete años detrás de este asunto, garantizándole su aportación personal y la colaboración económica del concejo, rogándole que enviase al provincial o a los Padres Bustamante y Rodríguez para concretar todos los trámites (Apéndice documenta, 2)<sup>30</sup>. Mientras tanto, los vecinos de Caravaca estaban plenamente decididos a que se fundase el colegio. Aprovechando su regreso en misión, “fueron a comunicar sus piadosos intentos con dichos padres misioneros, los quales avian buelto con la mision â acavar de concluir algunas resultas de la primera misión a causa de haverse hecho grandes amistades entre los vecinos”. Los padres respondieron que era necesaria la donación de rentas y haciendas y los vecinos, encabezados por el gobernador, vicario y otros principales “se resolvieron ir por las calles del lugar y por las casas mas principales”, a reunir la mayor cantidad de dinero posible: “unos de pronto, otros en manda, para la fundacion del colegio que por horas deseavan todos verle fundado”<sup>31</sup>.

Finalmente, Francisco de Borja aceptó la fundación de Caravaca el 30 de agosto de 1568 ordenando al visitador Bartolomé de Bustamante, archi-

<sup>27</sup> F. J. MARTÍNEZ ROJAS, «El Arsi (Archivum Romanum Societatis Iesu)», p. 374.

<sup>28</sup> A. RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, *Bartolomé de Bustamante y los orígenes de la arquitectura jesuítica en España* (en adelante: A. Rodríguez, *Bartolomé de Bustamante*), Bibliotheca Institutum Historici S.I., XXVII, Institutum Historicum S.I., Roma, 1967, p. 284, nota 4.

<sup>29</sup> Anexo I, declaración BIC por parte de la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia. El capítulo estaba reunido a final de mayo, el día 28 realizó diversas consultas al rey. Cf. *La Regla y Stablescimientos de la Cavalleria de Sanctiago del Espada. Con la historia del origen y principio della*, Francisco Sánchez, Madrid, 1577, fol. 151v.

<sup>30</sup> A. RODRÍGUEZ, *Bartolomé de Bustamante*, p. 284, nota 5; M. Arnaldos, *Los jesuitas*, p. 260; Alcalá de Henares, Archivo de la Provincia de Toledo, Compañía de Jesús, E-2, 54,4-3.

<sup>31</sup> I. POZO MARTÍNEZ, «Un manuscrito jesuita del siglo XVIII», p. 69.

tecto, que fuese a Caravaca a percibir las rentas comprometidas por instituciones y particulares y que construyese casa e iglesia con todo lo necesario para concretar la fundación (Apéndice documental, 3). Hasta tanto los edificios no fuesen una realidad, la Compañía enviaría religiosos en labores de misión<sup>32</sup>. Entre el 4 de octubre y primeros de noviembre, el P. Bustamante éste envió hasta tres cartas al general insistiendo nuevamente en la fundación de Caravaca<sup>33</sup>.

El 15 de noviembre le llegó la patente de aceptación al P. Bustamante<sup>34</sup>. Acompañado del P. Simón Rodríguez, que entonces estaba en San Esteban de Murcia, y del provincial Manuel López, marcharon a Caravaca para poner en marcha la empresa<sup>35</sup>. En el mismo día, el patrono Miguel de Reina escribió en la ciudad de Murcia, ante Juan de Sarabia, la entrega de las primeras cantidades comprometidas verbalmente<sup>36</sup>. Reina impuso una serie de obligaciones y contrapartidas para hacer efectiva la donación como fue la fundación de “colegio o Casa de Provacion” en un plazo máximo de dos años, la creación de dos escuelas para enseñar a leer y escribir, además de estudios de gramática o la cláusula que expresaba “que si en algun tiempo la Compañía desamparase el colegio, en tal caso subcediese en la renta y bienes otra Religion, la que eligiese el general y patrono”. Pero también fue comprensivo en su papel de patrono y expresó que si en un futuro, alguna

---

<sup>32</sup> *Sanctus Franciscus Borgia*, IV, op. cit., pp. 637-639, n° 664; J.I. Nieremberg, *Vida del santo padre y gran siervo de Dios el B. Francisco de Borja*, por María de Quiñones, Madrid, 1644, p. 244; M. Arnaldos, *Los jesuitas*, p. 265.

<sup>33</sup> A. RODRÍGUEZ, *Bartolomé de Bustamante*, p. 285, nota 7.

<sup>34</sup> F. ANTONIO, *Historia de la Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús*, op. cit, p. 246.

<sup>35</sup> B. ALCÁZAR, *Chronohistoria de la Compañía de Jesus en la provincia de Toledo y elogios de sus varones ilustres*, segunda parte (en adelante: *Chronohistoria*), por Juan García Infanzón, Madrid, 1710, p. 198.

<sup>36</sup> “Miguel de Reyno alias Reyna” hizo donación de los efectos siguientes: 250 ducados de renta que percibía de los marqueses de Priego, según escritura otorgada en Granada el 25 de mayo de 1566, con 6.660 maravedís de renta anual, que pagaba Alonso de Reyna, vecino de Caravaca. Cedía igualmente todas las tahúllas de tierra que le pertenecían, a él y a su hermano Pedro Díaz de Reina, en la calle de Molina ¿en Granada?, y si éstas faltasen, cedía 21.429 maravedís que le pagaba el conde de Osuna. Otros 266 ducados en censos (Traslado en Caravaca, por Juan Blas Vélez de Robles, 19 de octubre de 1767. Cf. J.A. Archimbaud Solano, *Extractos de Fundaciones respectivas á las Casas y Colegios que fueron de los regulares expulsos de la Compañía, llamada de Jesus, en dicha provincia de Toledo...*, T. I, 1769, Colegio de Caravaca, pp. 331-333 (Alcalá de Henares, Archivo de la Provincia de Toledo, Compañía de Jesús, C-370-1).

persona ofreciese más renta que la que él había entregado, éste fuese considerado como fundador y él solo como benefactor<sup>37</sup>. Por entonces, Francisco de Borja tomó a Caravaca como ejemplo de fundación garantizada y estable, y así se lo comunicó al P. Bustamante, en detrimento de la fallida implantación en Beas, al considerar que ésta última no debía aceptarse porque sería como enviar a sus compañeros “a cosas inciertas y no bien fundadas”<sup>38</sup>. El último día de diciembre de 1568, el p. Juan Alfonso de Polanco, secretario de la Compañía, anunció a todos los miembros del instituto religioso la aceptación de la fundación de un colegio en Caravaca<sup>39</sup>.

Bustamante expuso a los donantes las órdenes recibidas y, en su cumplimiento, acordaron que la fundación no podría tener efecto práctico hasta no estar construido el colegio y “surtido de las cosas precisas para su habitación”, momento en el que podrían llegar los religiosos<sup>40</sup>. El 26 de febrero de 1569 se reconocieron las mandas y cantidades previstas, unas entregadas y otras no, por Miguel de Reina, Rodrigo de Moya, Torrecilla de Morales y otros, estimadas en algo más de 2.800 ducados<sup>41</sup>. El mismo día, el nuevo provincial Manuel López apoderó al benefactor Alonso Torrecilla para que percibiese las mandas comprometidas y las emplease en adquirir censos para el colegio<sup>42</sup>.

El 18 de marzo de 1569 el P. Bustamante escribió al general expresando su satisfacción por la incipiente fundación y manifestándole “que creo cierto que sera una de las mejores de toda esta provincia” una vez que estuviesen finalizadas las obras<sup>43</sup>. En el mismo mes, el nuevo provincial P. Manuel López expuso al prepósito general que “al fin nos resolvimos que se debía aceptar y así se hizo y con gran contentamiento del pueblo. Llega la dotación cerca de novecientos ducados... El sitio que el Rey y el Consejo de Ordenes nos han dado para el collegio es en muy comoda parte y sana y

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 334.

<sup>38</sup> Roma, 27 de diciembre de 1568. Cf. F. J. Martínez Rojas, «El Arsi (Archivum Romanun Societatis Iesu)», p. 374.

<sup>39</sup> M. ARNALDOS, *Los jesuitas*, pp. 260 y 305.

<sup>40</sup> B. ALCÁZAR, *Chronohistoria*, p. 198.

<sup>41</sup> AHM, prot. 6999, fols. 20r-21v. Sobre las cantidades entregadas por cada uno de los donantes parecen existir algunas divergencias, según las fuentes consultadas. Cf. J. Iniesta Magán, *Caravaca de la Cruz a través de sus documentos históricos (ss. XVI-XIX)*, Murcia, 1999, pp. 67-68 (en adelante: «*Caravaca de la Cruz a través de sus documentos*»).

<sup>42</sup> AHM, prot. 6999, fols. 22r-23v. El licenciado Alonso Muñoz dejó en su testamento otros 1000 ducados que fueron entregados por su viuda Catalina de Otálora en 1569.

<sup>43</sup> A. RODRÍGUEZ, *Bartolomé de Bustamante*, p. 285, nota 8.

anchurosa y con agua; iráse labrando poco a poco... El buen viejo Bustamante está allí bien recibido y él tan contento con tanta mies y tanta soledad que es para alabar a Dios<sup>44</sup>.

Una vez recaudado el dinero, no todo porque hubo algunos como Rodrigo de Moya que lo entregarían años después<sup>45</sup>, lo primero que hizo el P. Bustamante, en nombre del colegio de la Compañía de Jesús “que en esta villa de Carauaca se ha haçetado y fundado”, fue comprar el 19 de abril de 1569 un molino harinero, almazara y moreral perteneciente al propio licenciado Torrecilla de Morales, su sobrina Catalina de Morales y su hermana Isabel de Molina, en precio de 2.800 ducados, además de la heredad de Santa Inés compuesta de 50 fanegas de sembradura, también de los mismos, en 800 ducados<sup>46</sup>. La explotación de estos artefactos y tierras serviría, en adelante, para financiar obras en el colegio e iglesia y para adquirir nuevas propiedades.

Parece que pronto se produjeron los primeros desencuentros entre Bustamante y Miguel de Reina, porque el arquitecto pretendía gastar dineros en edificar algunas ermitas para retiro espiritual en una viña que había comprado y en construir un imponente colegio, además de construir alguna casa para recreo en una hacienda que había comprado en Las Cuevas. Bustamante quería levantar un gran edificio compuesto, a decir de A. Rodríguez y N. Barahona, por dos claustros, oficinas y múltiples dependencias cuando la disponibilidad económica, tras la adquisición de las propiedades al licenciado y familia, apenas permitía más que un simple pabellón con escasas piezas y un local destinado a escuelas.

El provincial estaba de acuerdo en la traza inicial diseñada por Bustamante, “porque es muy cumplida de aposentos y oficinas, con dos patios, y parece que es todo a poca costa. Embiarse ha a V.P. sacándola en limpio<sup>47</sup>. Pero reprendió al arquitecto por su enfrentamiento con Miguel de

---

<sup>44</sup> A. RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ DE CEBALLOS y N. BARAHONA QUINTANA, «Fundación de la Compañía de Jesús en Caravaca. Los jesuitas y el culto a la Santa Cruz», *La Ciudad en lo Alto* (C. Belda Navarro, ed. científico), Murcia, 2003, p. 224 (en adelante: A. Rodríguez y N. Barahona, «Fundación de la Compañía de Jesús»).

<sup>45</sup> El 30 de enero de 1574, Rodrigo de Moya, hijo del difunto alcaide Rodrigo de Moya, hizo entrega de 700 ducados en dinero y varios censos al rector Diego de Salazar con lo que saldaba su compromiso (AHM, prot. 7001, fols. 13r-16r).

<sup>46</sup> AHM, prot. 6999; I. Pozo Martínez, «Un manuscrito jesuita del siglo XVIII», p. 69.

<sup>47</sup> A. RODRÍGUEZ y N. BARAHONA, «Fundación de la Compañía de Jesús», p. 224, nota 7.

Reina, lo que originó la marcha del religioso fuera de Caravaca en mayo de 1569<sup>48</sup>. Finalmente regresó en enero de 1570, firmó la paz con Reina y se avino a abandonar sus desaforadas pretensiones iniciales<sup>49</sup>. En su lugar, con la colaboración del hermano Juan Lezcano, hizo construir un modestísimo pabellón en el huerto junto a la ermita de San Bartolomé, varias piezas para aposento de religiosos y diversas aulas para instrucción de los estudiantes. No obstante, el 25 de mayo de 1570 escribió al general manifestándole que él diseñaba edificios con vistas al futuro, cuando se diesen las condiciones económicas suficientes para construir un colegio completo: “Si alguno otro [supuestamente, Miguel de Reina] me ha comunicado su obra no es maravilla que, no sabiendo de obras, se espante de oyr que [el colegio] ha de tener las piezas necessarias de aposentos, y oficinas, y iglesia, etc, siendo como son personas particulares, y acostumbrados a hazérseles de mal vna chimenea ó escalera que mandan hazer en su casa”. Además, parece que Bustamante también había construido una casa de recreo o retiro para unos pocos religiosos en Las Cuevas (río Quípar), actual paraje del estrecho de La Encarnación, dependiente del colegio principal, al modo de lo que ya había ensayado en Jesús del Monte de Alcalá: “casa de recreación... En el rio de las Cuevas para el de Carabaca, siquiera porque en las dichas casas de recreación no esté vn hermano ó dos solos”<sup>50</sup>.

La construcción del sencillo colegio de Caravaca, según diseño de Bustamante, fue ejecutada por el hermano Lezcano, obrero y cantero de la Compañía, entre otras cosas, porque Bustamante marchó y pronto fallecería en el colegio de Trigueros. El 5 de junio de 1570 el provincial escribió a Francisco de Borja comunicándole que habían construido un “quarto doblado”, incluyendo una cámara para el fundador Miguel de Reina, esperando que para San Juan de junio pudiesen terminar el cuarto principal dadas las facilidades técnicas encontradas a la hora de ejecutar las obras<sup>51</sup>. Y no debieron prolongarse mucho más allá, pues la fundación oficial había

<sup>48</sup> A. RODRÍGUEZ, *Bartolomé de Bustamante*, pp. 286 y 375, doc. n.º 52.

<sup>49</sup> Miguel de Reina, el 12 de enero de 1570, afirmó que le escribió el P. Bustamante diciéndole que “en todo este mes estaría aquí para trazar el collegio y dar orden en la obra”. Cf. *Ibidem*, p. 287, nota 11.

<sup>50</sup> *Sanctus Franciscus Borgia*, V, 1569-1572, Monumenta Historica Societatis Iesu, tipografía Gabriel del Horno, Madrid, 1911, pp. 395-396, n.º 872; A. Rodríguez, *Bartolomé de Bustamante*, pp. 288 -289, nota 15.

<sup>51</sup> “En Caravaca se ha dado prisa el fundador a labrarnos un muy buen quarto doblado, y en aquella tierra se haze con muy pocos dineros en comparación con otras. Hale labrado

tenido lugar el 23 de febrero de 1570, con la colocación del Santísimo en la capilla del colegio<sup>52</sup>. De inmediato comenzaron a funcionar las dos aulas de primeras letras y la de gramática, pero lo que tuvo gran éxito en aquellos primeros momentos fueron las confesiones y consultas de conciencia, “que ni de día ni de noche tenían descanso los padres”.

Por otra parte, Bustamante, estando en Córdoba, escribió al general el 25 de mayo de 1570 informándole, entre otros asuntos, que había trazado el hospital de Toledo y la iglesia de Caravaca<sup>53</sup>. Sin embargo, ya no se construiría ninguna obra más de aquel proyecto, ni lo que restase del colegio ni el templo. El 31 de diciembre de 1570, de nuevo el padre Polanco anunció a los miembros de la Compañía que se había producido la apertura del colegio de Caravaca<sup>54</sup>.

En otro orden de cosas, el 17 de enero de 1571 falleció el fundador Miguel de Reina y fue sepultado en un arco, en la nave del evangelio, en la iglesia del colegio, entonces la ermita de San Bartolomé<sup>55</sup>. Además de legar el resto de su patrimonio a la Compañía, incluyendo hasta uno de los esclavos negros que poseía<sup>56</sup>, ratificó la cláusula de 1568 mediante la cual renunciaba a ser considerado patrono de la fundación si alguna persona ofrecía entregar más dinero que la renta que él había satisfecho, en cuyo caso habrían de considerarle sólo como bienhechor<sup>57</sup>. En palabras del P. Pedro de Ribadeneira “fue tan grande su deuocion para con la Compañía, y el desseo que tuuo que aquel colegio se acrecentasse, que dexó ordenado, que si en el

---

por orden del P. Bustamante para poder tener en su vida la Compañía, y el mismo viejo fundador desea le den una cámara para comer y que la Compañía se tome toda su renta, que no es mala comodidad. Y es bien hacerle este bien a su alma del fundador, y desta manera se podrá ir labrando el quarto principal”. Cf. A. Rodríguez, *Bartolomé de Bustamante*, pp. 376-377, doc. n.º 55; M. Arnaldos, *Los jesuitas*, pp. 307-308.

<sup>52</sup> I. POZO MARTÍNEZ, «Un manuscrito jesuita del siglo XVIII», p. 69; F. Antonio, *Historia de la Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús*, op. cit., p. 246; A. Astraín, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, II, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1905, pp. 239-240.

<sup>53</sup> F. J. MARTÍNEZ ROJAS, «El Arsi (Archivum Romanun Societatis Iesu)», p. 381.

<sup>54</sup> M. ARNALDOS, *Los jesuitas*, pp. 261 y 305.

<sup>55</sup> J. DE ROBLES CORBALÁN, *Historia del misterioso aparecimiento de la Santissima Cruz de Carabaca*, op. cit., fol. 118v. Por su parte, A. Gutiérrez (p. 290), siguiendo al P. Alcázar (*Chronohistoria*, p. 198), dice que falleció el 15 de enero, lo mismo que el P. Francisco Antonio, en su *Historia de la Provincia de Toledo*, p. 246.

<sup>56</sup> El 21 de enero de 1576 la Compañía hizo efectiva la liberación del esclavo negro Sebastián de Reina que perteneció a Miguel de Reina (AHM, prot. 7073, fols. 92r-93r).

<sup>57</sup> M. ARNALDOS, *Los jesuitas*, pp. 52 y 60, nota 26.

succeso de tiempo se hallasse alguno que diesse mas hazienda al colegio de Caravaca, que el le auia dexado, aquel tal fuese fundador, y gozasse de los privilegios y gracias de que gozan los fundadores de la Compañía, porque el de buena gana le daua su lugar”<sup>58</sup>. Y eso mismo fue lo que sucedió no muchos años después con la figura de Jerónimo Pacheco.

En el mismo año de 1571 comenzaron a habitar el colegio y a funcionar la escuela que, según los compromisos adquiridos con el fundador Miguel de Reina en 1568, debían contar con dos maestros para enseñar a leer y escribir a los niños de la villa, además de un maestro de gramática<sup>59</sup>. Posteriormente se añadiría un segundo maestro de gramática<sup>60</sup>. En agosto de 1571 falleció el hermano Lezcano al precipitarse desde un andamio, posiblemente debía estar obrando todavía en el pabellón<sup>61</sup>.

### *El segundo y actual emplazamiento*

Apenas transcurridos cuatro años de la fundación, el rector Diego de Salazar comenzó a quejarse al provincial, P. Antonio Cordeses, de las condiciones que presentaba el sitio de San Bartolomé con ruido incesante de las campanas procedente de la próxima iglesia parroquial, estrechez del inmueble y escasez de agua<sup>62</sup>. Propuso vender la casa por 2.000 ducados a las monjas de Santa Clara que estaban interesadas en fundar en Caravaca, acensar esta cantidad y con el producto ir construyendo un nuevo edificio en otro lugar más apropiado regado por la hila del Pilar. Según M. Arnaldos, esta propuesta ya había sido aceptada con anterioridad por la Congregación General y por el propio provincial que la llevó a Roma donde fue aprobada, sin embargo, todavía no se había puesto en ejecución<sup>63</sup>. En este nuevo emplazamiento ya poseían algunos solares y tierras que la Orden de

---

<sup>58</sup> *Las obras del P. Pedro de Ribadeneyra de la Compañía de Iesus, agora de nuevo reuistas y acrecentadas*, en casa de la viuda de Pedro Madrigal, Madrid, 1595, p. 394.

<sup>59</sup> J. INIESTA MAGÁN, *Caravaca de la Cruz a través de sus documentos*, p. 68.

<sup>60</sup> Alcalá de Henares, Archivo de la Provincia de Toledo, Compañía de Jesús, E-2, 54,4-2.

<sup>61</sup> M. ARNALDOS, *Los jesuitas*, pp. 50 y 58, nota 16.

<sup>62</sup> El P. Francisco Antonio (p. 248) le llama equivocadamente Gaspar Salazar, pero se trataba de Diego de Salazar.

<sup>63</sup> La solicitud al general Everardo Mercuriano fue realizada el 11 de diciembre de 1574. Cf. A. Rodríguez, *Bartolomé de Bustamante*, p. 291, nota 19; M. Arnaldos, *Los jesuitas*, pp. 50-58, 261 y 309, nota 17.

Santiago, primitiva propietaria, había entregado a censo a ciertos particulares entre 1563 y 1567, incluyendo parte del huerto de la Orden acensado a la propia Compañía poco después. Los regulares reconocerían todos los censos y los pagarían, no sin algunas disputas, a los santiaguistas. Para procurar el traslado recibieron autorización del Consejo de Órdenes y capítulo general de la Orden de Santiago para “pasar el dicho colegio a los solares de la guerta la Orden”. No obstante, aún pasarían unos cuantos años para hacer realidad el traslado.

En febrero de 1581, el provincial González Dávila escribió desde Murcia al general Claudio Acquaviva informándole sobre el posible traslado, pero desaconsejando la venta del colegio pues los religiosos no tendrían donde habitar hasta tanto se construyese la nueva casa<sup>64</sup>. Por el mes de junio se había realizado algún diseño, pues a ello alude el general Acquaviva en carta dirigida al P. Gil González Dávila: “acerca de las otras trazas de V.R. escribe por lo que toca al edificio de Caravaca, do el padre visitador allá lo viere se podrá tomar la resolucion que mas conviene”<sup>65</sup>. Sin embargo, contra la opinión expresada por A. Rodríguez y N. Barahona, creo que no se trata de ninguna traza sobre el nuevo colegio, sino que la noticia podría referirse a la casa y bodega de la hacienda de Santa Inés que comenzó a construir el rector Esteban Páez precisamente en ese año de 1581<sup>66</sup>.

En septiembre de 1583, Rodrigo de Moya, otro de los donantes, ordenó que lo enterrasen en la iglesia de la Compañía de Jesús de Caravaca por merced que le había conferido el visitador Manuel de León en nombre del general Francisco de Borja. En su testamento añade que el “colegio de la Compañía de Jhesus tiene proposito de mudarse al sitio que tienen comprado en la huerta de la horden, a donde piensan edificar casa y iglesia”, y pidió al rector que mandase “pasar mis huesos a la dicha yglesia luego que se pase el Santisimo Sacramento a ella”<sup>67</sup>.

El 16 de marzo de 1584, de acuerdo con Francisca de Avilés, hija y heredera de Cristóbal Rodríguez, fundador del colegio de Segura de la Sierra, se tomó la decisión de traspasar la renta del colegio de Segura al de Caravaca, entonces muy mermado, aunque algunos religiosos habrían de permanecer en Segura<sup>68</sup>.

<sup>64</sup> M. ARNALDOS, *Los jesuitas*, pp. 51 y 58, nota 18.

<sup>65</sup> A. RODRÍGUEZ y N. BARAHONA, «Fundación de la Compañía de Jesús», p. 224.

<sup>66</sup> I. POZO MARTÍNEZ, «Un manuscrito jesuita del siglo XVIII», p. 73.

<sup>67</sup> AHM, prot. 7019.

<sup>68</sup> A. RODRÍGUEZ, *Bartolomé de Bustamante*, p. 300; M. Arnaldos, *Los jesuitas*, p. 262.

Dos años después falleció el licenciado Alonso Torrecilla de Morales dejando por heredera a la Compañía de todos sus bienes, entre los que destacaba la casa donde había habitado en la calle Mayor, con un huerto grande, atravesada por la acequia de la hila del Pilar<sup>69</sup>. A propósito de este bienhechor, escribe el rector Juan Sánchez Bermejo en 1703 que: “era buen letrado el licenciado Torrecilla y mui afecto a los de la Compañía como lo mostro en lo mucho que dio a este Colegio dandole sus casas y huerta, que son parte de la que al presente havitamos y la huerta que tenemos, tomando de su cuenta cobrar las cantidades que faltavan por dar... El vancal que llaman del Orden tambien fue de dicho licenciado Torrecilla con mas el callexon y parte de nuestra huerta que despues nos dio con carga de ciertos zensos”<sup>70</sup>.

Con la vivienda y huerto grande legado por Alonso Torrecilla, unido a los solares y casas que ya poseían o compraron por entonces al regidor Alonso de Robles<sup>71</sup>, Pedro Fernández Burruezo, Fernando de Fuensalida, Andrés Sánchez, Inés de Morales y la propia Orden de Santiago, lograron reunir una considerable porción de terreno acensado en un lugar privilegiado, sin los inconvenientes de la primitiva fundación, que corresponde al actual emplazamiento del colegio e iglesia<sup>72</sup>.

En el mes de marzo de 1592 el provincial González Dávila, durante su visita a Caravaca, autorizó formalmente el cambio al núcleo de casas que fueron de Alonso Torrecilla, trasladándose “al sitio donde agora esta” durante el mes de julio, según declaró posteriormente el P. Jerónimo Rodríguez<sup>73</sup>. En marzo de 1593, el nuevo provincial Francisco de Porres, ordenó

---

<sup>69</sup> Testamento autógrafo de Alonso Torrecilla de Morales otorgado el 14 de septiembre de 1585. Entre otras cosas, ordena ser enterrado “en el colegio de la Compañía de Iesus conforme a la liçençia” que tenía del prepósito general (AHM, prot. 7004, fol. 45r y sig.); Alcalá de Henares, Archivo de la Provincia de Toledo, Compañía de Jesús, E-2, 54,4-2; F. Antonio, *Historia de la Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús*, op. cit., p. 247; M. Arnaldos, *Los jesuitas*, p. 51.

<sup>70</sup> I. POZO MARTÍNEZ, «Un manuscrito jesuita del siglo XVIII», p. 69.

<sup>71</sup> El 26 de diciembre de 1585 compraron la casa de Alonso de Robles y Beatriz de Mora, su mujer. El 19 de diciembre de 1587 éstos mismos le cedieron su parte en la huerta de la Orden (AHM, prot. 7004, fols. 65r-70r).

<sup>72</sup> I. POZO MARTÍNEZ, «La iglesia y el colegio de la Anunciación de los padres jesuitas de Caravaca», *Revista de Fiestas de la Cruz*, 2000, p. 4.

<sup>73</sup> AMC, AC. 1593-1598, fols. 94v-95v; El provincial Gil González, en su informe acerca de la visita efectuada a Caravaca en marzo de 1592, declara lo siguiente: “tienen ya otro sitio, por donde va la acequia real, en las casas del licenciado Morales, que son nuestras, y se han tomado allí cerca otras, y se van tomando más para poder edificar. Es el pues-

que se iniciaran por la iglesia. Y el 24 de abril el rector Gabriel Núñez comunicó al prepósito Acquaviva que el provincial había visitado el colegio el mes anterior “y hemos comenzado a abrir los cimientos de la yglesia, trayendo para esto un buen maestro de Carthagená”<sup>74</sup>. Es evidente que antes de comenzar las obras debían contar con un proyecto global de colegio e iglesia, y el innominado maestro de Cartagena hubo de estar presente en la medición y replanteo de los trabajos ante la dificultades técnicas que implicaba una construcción escalonada, con varias plantas y a diferentes niveles<sup>75</sup>.

Al día de hoy se desconoce a ciencia cierta quién fue el autor y ejecutor de la obra, aunque C. Gutiérrez apuntó a la figura de Pedro Monte, maestro mayor de la diócesis de Cartagena, como posible proyectista de la iglesia y claustro<sup>76</sup>. Se sabe que Pedro Monte trazó las bóvedas del Salvador en 1597 y se ha pensado en él como tracista, y de su pariente Andrés Monte o canteros locales como Damián Pla o Miguel de Madariaga, como supuestos ejecutores de la obra<sup>77</sup>. Lo cierto es que, al día de hoy, nada se puede afirmar al respecto.

E. Tormo atribuyó esta iglesia a Bartolomé de Bustamante, pero A. Rodríguez ya descartó tal propuesta, entre otras razones, porque en caso de que se hubiese construido el diseño que el propio Bustamante declaró haber trazado a finales de 1568, fue necesariamente para el primitivo emplazamiento en San Bartolomé<sup>78</sup>. Últimamente, reconociendo la categoría artística que presenta este templo derivado de la iglesia jesuita de Alcalá de Henares, no así el patio porticado con elementos dispares y ejecución, aparentemente, poco afortunada, C. Belda y E. Hernández han sugerido nueva-

---

to sano y vistoso.... Este collegio está holgado, porque por no tener aposento no le han podido hechar gente, y así se podría fácilmente edificar, y se trata de ello... Lo que allí se ordenó fue que comenzasen a edificar luego, sin divertirse a otras cosas”. Cf. A. Rodríguez, *Bartolomé de Bustamante*, p. 291, nota 21; M. Arnaldos, *Los jesuitas*, p. 310.

<sup>74</sup> A. RODRÍGUEZ, *Bartolomé de Bustamante*, p. 291, nota 22; A. Rodríguez y N. Barahona, «Fundación de la Compañía de Jesús», p. 225.

<sup>75</sup> A. RODRÍGUEZ y N. BARAHONA, «Fundación de la Compañía de Jesús», p. 225.

<sup>76</sup> C. GUTIÉRREZ CORTINES CORRAL, *Renacimiento y arquitectura en la antigua diócesis de Cartagena (Reyno de Murcia, Gobernación de Orihuela y Sierra del Segura)*, Murcia, 1993, p. 535.

<sup>77</sup> A. RODRÍGUEZ y N. BARAHONA, «Fundación de la Compañía de Jesús», pp. 225-226.

<sup>78</sup> E. TORMO, *Levante. Provincias valencianas y murcianas*, Guías Regionales Calpe, III, Talleres Calpe, Madrid, 1923, pp. 356-357 y 379; A. Rodríguez, *Bartolomé de Bustamante*, p. 106.

mente la posibilidad de que la iglesia fuese trazada por algún maestro de fuera del reino de Murcia<sup>79</sup>.

Comenzados los cimientos del templo durante la primavera de 1593 parece que los tiempos no ayudaron precisamente a mantener un buen ritmo en el desarrollo de las obras. El P. Hernando Lucero escribió el 20 de julio que “el colegio de Caravaca se ayuda en lo que se puede para el edificio de su iglesia, en el cual podrá ogaño crecer poco por la esterilidad grande que generalmente, en todas partes, trae el año”<sup>80</sup>. El 10 de octubre de 1593, la audiencia de Granada sentenció a favor de la Compañía en el pleito mantenido con Cristóbal de Matienzo, obligando a éste a vender “una casa y huerto que tenia en la calle Mayor de aquella poblacion, para hacer su iglesia, como asi lo mando dicha Cancilleria en dos sentencias de vista y revista”<sup>81</sup>. Pero las fuentes parecen diferir en la utilidad concreta que pensaban dar al solar de este inmueble, pues otro testimonio de julio de 1595 dice que los propietarios se avinieron a vender la vivienda “Nora se allanaron a nos la vender y asi se hizo la venta a favor del colegio...E les de importancia esta casa para acomodar la habitación y algunas oficinas y para acomodar las aulas y escuelas, porque junto a estas plazas ay una placeta con cierto sitio en el qual esta trazado se hagan las escuelas de propósito y la ciudad quita una calle que sale a la misma placeta y ha ofrecido mil ducados para la obra y particulares ha ofrecido también 600 ducados”<sup>82</sup>.

El 28 de febrero de 1595 don Jerónimo Pacheco, canónigo de Jaén, entregó 1.500 ducados al colegio de Caravaca a condición de que se empleasen en proseguir la obra del nuevo edificio. El 18 de julio de 1614 donó un juro de 500 ducados situado sobre las rentas de la mesa maestral de

---

<sup>79</sup> C. BELDA NAVARRO y E. HERNÁNDEZ ALBALADEJO, *Arte en la Región de Murcia. De la Reconquista a la Ilustración*, Consejería de Cultura y Educación, Murcia, 2006, p. 240.

<sup>80</sup> A. RODRÍGUEZ y N. BARAHONA, «Fundación de la Compañía de Jesús», p. 226; M. ARNALDOS, *Los jesuitas*, pp. 51 y 59, nota 21, con alguna diferencia en la transcripción.

<sup>81</sup> La misma información se encuentra anotada en las descripciones de la encomienda realizadas en 1766 y 1804: “una executoria de la Real Chancilleria de Granada, su data a diez de octubre de mil quinientos nobenta y tres, que esta unida a dicho contrato y le falta la oja tercera, por la que consta hauerse seguido pleito entre el Colexio de la Compañía de Jesus de esta villa y Cristoval de Matienzo, hijo de dicho Melchor, sobre que este le vendiera una casa y huerto que tenia en la calle Mayor de esta poblacion y nezesitaua el referido Colexio para hacer su iglesia, como con efecto se mando asi por dicha Real Chancilleria, en dos sentencias de vista y revista”. Cf. D. Marín Ruiz de Assín, *Visitas y descripciones de Caravaca (1526-1804)*, Murcia, 2007, pp. 403 y 512.

<sup>82</sup> M. ARNALDOS, *Los jesuitas*, pp. 51-52 y 59, nota 23.

Calatrava, más otros 700 ducados que serían entregados posteriormente<sup>83</sup>. La donación del juro fue confirmada por cédula de Felipe IV, dada en Madrid, a 28 de abril de 1620<sup>84</sup>. A su muerte a finales de junio de 1620, legó toda su fortuna convirtiéndose en fundador y principal patrono del colegio de Caravaca, según lo estipulado por el anterior Miguel de Reina. Al parecer, en la escritura original de 18 de julio, otorgada en Jaén, había impuesto como obligación que si, en el momento de hacer efectiva la entrega de la renta aún no se hubiera construido la iglesia o no estuviera acabada, ésta debía terminarse con dicha renta y no podría incrementarse el número de miembros de la casa hasta tanto no cumplir con esta condición<sup>85</sup>. Más tarde surgirían otros destacados benefactores como María de Uribe y Yarza o Francisca Ferrer<sup>86</sup>.

El 9 de junio de 1595 el rector Jerónimo Rodríguez solicitó autorización del concejo de Caravaca para trasladar el altar y advocación de San Bartolomé a una capilla en la iglesia que estaban construyendo en un nuevo emplazamiento<sup>87</sup>. El concejo acordó reunir la información necesaria y final-

---

<sup>83</sup> El Doctor Pacheco también incluyó una serie de condiciones, entre ellas la obligatoriedad de considerarle como fundador una vez que hubiese entregado efectivamente los 1200 ducados, o la necesidad de que los padres jesuitas saliesen a realizar misiones a los lugares necesitados de doctrina, o la concesión de “la primera y segunda capilla del lado del Evangelio, de las que estaban fuera del cruzero y capilla maior, para entierro de sus deudos y parientes”. Cf. J.A. Archimbaud Solano, *Extractos de Fundaciones respectivas á las Casas y Colegios que fueron de los regulares expulsos de la Compañía...*, op. cit., pp. 336-337.

<sup>84</sup> AHM, prot. 7112, fol. 407r; Alcalá de Henares, Archivo de la Provincia de Toledo, Compañía de Jesús, E-2, 54,4-1.2; Marín también dice que la renta total consignada en 1614 fue de 1200 ducados situados sobre los diezmos y tercias de la mesa maestra de Calatrava. Cf. A. Marín de Espinosa, *Memorias para la historia de la ciudad de Caravaca (y del aparcimiento de la Sma. Cruz)*, imprenta de Bartolomé de Haro y Solís, Caravaca, 1856, p. 322.

<sup>85</sup> M. ARNALDOS, *Los jesuitas*, pp. 53 y 60, nota 30.

<sup>86</sup> Doña María de Uribe en 1710 dejó 100 ducados a San Francisco de Borja con tal de que todos los años se celebrase una misa cantada, o Francisca Ferrer de Alarcón, que entregó otro legado a cambio de que se gastasen anualmente 501 reales para ornamentos de la sacristía. Cf. J.A. Archimbaud Solano, *Extractos de Fundaciones respectivas á las Casas y Colegios que fueron de los regulares expulsos de la Compañía...*, op. cit., pp. 336-337 y 339-340. Francisca Ferrer de Alarcón, esposa de Juan Rodríguez Valero, hizo testamento el 12 de septiembre de 1624 y falleció el 29 del mismo mes, enterrándose en la iglesia de la Compañía. Por su última voluntad mandó a los jesuitas un relicario grande, un Niño Jesús, una cruz de cristal y un agnus dei (Archivo Parroquial del Salvador, Testamentos Espirituales, lib. 6, fol. 101v).

<sup>87</sup> D. MARÍN RUIZ DE ASSÍN, «La ermita de San Bartolomé y la Compañía de Jesús», *Revista de las Fiestas del Carmen*, Caravaca, 1985, pp. 63-65.

mente la petición fue analizada en el cabildo celebrado el 2 de julio (Apéndice documental, 4). El sitio y ermita de San Bartolomé se había quedado prácticamente abandonado: “a ya tres años poco mas o menos que esta ya sola y no se habita, esta muy mal parada y se ba arruinando”. Ambas partes habían acordado que el concejo tasara el edificio construido por los religiosos en aquel lugar, pues el concejo estaba interesado en habilitarlo como hospital de la villa, y entregarles el importe de la valoración “para que dándole a la Compañía el preçio de aquellas casas pudiese con el ayudar al edificio de la yglesia que tiene comenzada y de que tiene neçesidad para mejor y con mas comodidad poder servir a vuestras mercedes”.

Los religiosos se obligaron al mantenimiento del culto y función a San Bartolomé y, por tanto, el rector pidió licencia al ayuntamiento para trasladar la imagen y altar a la nueva iglesia que estaban construyendo en la calle Mayor, comprometiéndose a colocarla en capilla y lugar destacado no determinado y proseguir con la celebración de su función anual como hasta entonces se había hecho. El concejo accedió a la petición, pero demandó respeto a las condiciones impuestas por el fundador Miguel de Reina, exigiendo que el altar e imagen de San Bartolomé debía situarse “dentro del cruzero de la capilla mayor, a la parte del evangelio, atento que el fundador de dicho colegio, en la ystitucion y fundacion, dexo dispuesto que la advocacion fue de Nuestra Señora y a de ser della el altar mayor como de antes lo era. E no ay otro lugar mas eminente en la dicha yglesia que el de suso se requiere”<sup>88</sup>. Es decir, la iglesia tenía que continuar presidida por la imagen de la Anunciación como había sucedido en San Bartolomé tras la institución de la fundación por Miguel de Reina.

Ahora bien, en 1596 informaron que se había construido una parte de casa que también les servía de iglesia (“nunc parte quadam domus aedificata, quae templi nobis vicem praebet”) especificando que los vecinos habían contribuido con sus limosnas (“iuverunt etiam eleemosynis non parum aedificationem”). Es decir, que habían edificado parte del colegio, habilitando un espacio del mismo como iglesia provisional en tanto se levantaba la definitiva<sup>89</sup>. Allí debieron colocar momentáneamente el altar de San Bartolomé.

Hace años A. Rodríguez manifestó que la iglesia definitiva debió de estar concluida hacia 1614, aunque posteriormente ha matizado, junto a N.

---

<sup>88</sup> AMC, AC. 1593-1598, fols. 94v-95v. Cf. I. Pozo Martínez, «La iglesia y el colegio de la Anunciación de los padres jesuitas de Caravaca», op. cit., p. 4.

<sup>89</sup> A. RODRÍGUEZ y N. BARAHONA, «Fundación de la Compañía de Jesús», p. 226.

Barahona, su propuesta inicial, y ambos sostienen que pudo abrirse pero no estar necesariamente terminada, y menos aún el edificio colegial. Los citados autores creen que el impulso al conjunto arquitectónico pudo sobrevenir a la muerte del fundador Jerónimo Pacheco, tras hacerse cargo de toda su fortuna y recibir protección y ayuda del marqués de Villena. En cualquier caso, apuntan, el ritmo de las obras debió sufrir altos y bajos en función de la disponibilidad económica, y eso mismo es lo que parece desprenderse del examen de la fábrica, pues presenta varios replanteos y mezcla de materiales, iniciada en varios frentes con sillares de piedra caliza y concluida con paños mampuestos o ladrillos<sup>90</sup>.

A. Rodríguez ha señalado también las características principales del colegio de Caravaca en relación con la clasificación que hacía la propia Compañía atendiendo al número de moradores, y el de Caravaca siempre estuvo considerado como un colegio pequeño, que albergó entre 18 y 30 miembros<sup>91</sup>. Por ello, su diseño se concibió como un edificio de pequeñas dimensiones “siguiendo el tipo de las residencias de operarios, es decir, con un solo patio alrededor del cual se disponía el bloque rectangular de la vivienda, ocupando uno de sus lados la iglesia”.

Examinando su emplazamiento, dichos autores han realizado una propuesta sugerente acerca de la distribución interna que habrá de ser matizada a medida que avancen los estudios previos actualmente en curso. Según esta propuesta, los religiosos debían tener sus habitaciones y dependencias privadas en el sector oriental (ala opuesta a la calle Mayor), pues allí se situaba la zona de huerta que les servía de recreo. Los padres y hermanos habitarían las dos plantas superiores, en tanto que la planta baja, al nivel del patio, estaría ocupada por el refectorio, cocina y despensa. Por último, en la planta inferior y sótanos estaría situada la bodega, caballerizas y estancia

---

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>91</sup> Otras fuentes hablan de 20-22 sujetos (Alcalá de Henares, Archivo de la Provincia de Toledo, Compañía de Jesús, E-2, 54,4-2). Según M. Arnaldos (pp. 55 y 213), en el año 1599 habitaban el colegio de Caravaca 17 miembros, en 1649 eran 16, en 1696 un total de 11, en 1764 eran 13 miembros y en el momento de la expulsión, el colegio de Caravaca contaba con 7 sacerdotes, 1 estudiante y 10 hermanos, es decir, 18 moradores. Sin embargo, en la lista elaborada en 1770 por la Junta de Temporalidades se registran los nombres de 10 sacerdotes y 5 hermanos coadjutores que constituían el personal, además de 21 escolares. Cf. *Numero de Casas-Profesas, colegios, noviciados, seminarios, hospicios y residencias que ocupaban los regulares expulsos de la Compañía de Jesus, en las quatro provincias nominadas por ellos Toledo, Castilla, Andalucia y Aragon...*, Manuscript, 1770, Ms Spain 63, fol. 5r, Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass., ed. digital.

para guarda de aperos agrícolas, comunicada directamente con la huerta. En esta misma línea creo que el torreón del ángulo suroriental, junto a la escalera, pudo servir de mirador principal para el esparcimiento de los moradores, desde allí se divisa el cabezo de San Jorge, la huerta de Caravaca y parte de los términos municipales de Cehegín y Bullas. En el ala meridional (que recae hacia la cuesta de la Plaza) se ubicarían las escuelas con las aulas y biblioteca mientras que el ala occidental (hacia la calle Mayor) albergaría la portería y el acceso al patio, aunque esto último parece difícil, puesto que la comunicación a nivel del claustro sólo es posible desde el ala meridional. Finalmente, el ala septentrional estaría ocupada por una nave adosada a la iglesia, cuya función necesariamente debió de ser de tránsito y comunicación entre el propio templo y el colegio, tanto a nivel de la nave de la iglesia como a la altura de las tribunas.

Sobre el claustro, prosiguen los precitados historiadores, también parecen existir diversas épocas de construcción. Primeramente se planteó apear los arcos pétreos sobre columnas de mármol blanco almeriense, pero luego fueron sustituidas por pilares cuadrados de piedra caliza, “tanto porque el elevado precio del mármol y la dificultad de tallarlo encarecían los costos, cuanto porque la mayor resistencia de los pilares a los empujes de los arcos y de los pisos superiores aconsejaron prudentemente hacerlo de esta manera”.

Fruto de los primeros trabajos previos citados ha sido el hallazgo de una serie de hornacinas del siglo XVIII en la primera crujía del ala sur, a nivel de primera planta, todas pintadas, algunas con motivos vegetales, y una de ellas ornamentada con yeserías policromas y columnas salomónicas de fuste liso, también talladas en yeso, que posiblemente formaron parte de una antigua capilla doméstica o una capilla perteneciente a alguna congregación mariana, a decir de A. Rodríguez<sup>92</sup>.

También a raíz de estos trabajos realizados en el patio se ha constatado que tanto las columnas como los pilares tienen soterrado más de 35 cms. del alzado, encontrándose ocultos parte del fuste, el basamento y el plinto. La pavimentación original de las galerías en planta baja era un empedrado de canto rodado dispuesto unos 30 cms. por bajo del nivel actual de circulación en el patio.

A nivel de planta baja, los frentes de las galerías norte y oeste están constituidos íntegramente por pilares salvo el contacto entre ambas, en el

---

<sup>92</sup> Agradezco al P. Rodríguez Gutiérrez de Ceballos la interpretación acerca de la posible funcionalidad espacial.

ángulo noroccidental, que presenta una columna pareada de piedra gris, en lo que se ha interpretado tradicionalmente como una anomalía o desajuste arquitectónico de difícil interpretación que ha llevado a rebajar la calidad artística del conjunto. Sin embargo, una primera cata arqueológica en este ángulo ha revelado diferencias ostensibles en las fábricas de las cimentaciones de la doble columna y los pilares, lo que probablemente se debe a que fueron construidas en épocas diferentes. A falta de una confirmación definitiva, lo que parece haber ocurrido es que originalmente el ala norte contaba con una panda de columnas, lo mismo que sucede actualmente con el ala este, pero por circunstancias que, hoy día, nos son desconocidas, se desmontó completamente y fue sustituida por una panda de pilares cuadrados, salvo la doble columna de la esquina que permaneció en su sitio hasta el día de hoy. Mientras que el plinto de la doble columna apoya directamente sobre una especie de correa de cal y piedra que va enlazando todos los apoyos, el plinto del pilar está sustentado sobre una pieza o dado irregular de mortero de cal que fue incrustado en la citada correa, apreciándose la correspondiente zanja para introducir este dado. Los plintos de ambas piezas están a la misma cota, pero no así los cimientos. Por tanto, a la espera de una confirmación por otras catas arqueológicas a realizar en la panda de columnas del frente oriental, lo más probable es que se trate de obras distintas ejecutadas en momentos diferentes, siendo más antigua la solución de columnas.

En relación con la documentación conservada sobre la construcción del colegio, poco e inconexo es lo que se conoce al día de hoy. Se sabe que a mediados del siglo XVII estaba en proceso de construcción y es previsible que ya estuviera levantado el patio porticado. El 2 de julio de 1650, el rector Diego de Veamonte solicitó licencia al Ayuntamiento para cortar 100 pinos con el fin de proseguir la obra del colegio<sup>93</sup>.

A finales de enero de 1657 se encontraba en Caravaca el hermano Antonio Ambrosio “de quien se tiene noticia que es ombre muy entendido en el arte de la cantería”. El concejo acordó llamarle para que dictaminase acerca de las obras que había ejecutado el maestro Juan Garzón Soriano en la portada de la iglesia parroquial<sup>94</sup>. Antonio Ambrosio, arquitecto de origen italiano y autor principal de la plaza mayor de León, de la que presentó

---

<sup>93</sup> AHM, prot. 7300, fols. 457r-v.

<sup>94</sup> AMC, AC. 1654-1657, sesión 18-1-1657. Cf. F. Fernández García, «24 de enero de 1657: finalización de la portada de la iglesia de El Salvador», semanario *El Noroeste*, 4 de febrero de 2012.

traza en mayo de 1658<sup>95</sup>, debía estar de en Caravaca supuestamente con la misión de inspeccionar, evaluar o dirigir alguna obra local de importancia para la Compañía, pero no sabemos si se trataba del colegio, la iglesia o de ambas.

En junio de 1679 el rector informó al ayuntamiento sobre el cierre provisional de la escuela porque el ala donde estaba emplazada se encontraba en situación ruinoso y habían comenzado a repararla, pidiendo para ello ayuda económica. El general ordenó la reanudación inmediata de las clases y el concejo contribuyó con 200 ducados para las obras de restauración<sup>96</sup>.

En febrero de 1700 los jesuitas contrataron obras de sillería en el patio interior con José Vallés, su hijo Félix Vallés y Manuel Serrano, maestros de procedencia lorquina, que estaban trabajando entonces en el templo de la Santa Cruz de Caravaca<sup>97</sup>. El 6 de julio del mismo año concertaron salarios con Diego de Mora, José y Félix Vallés “por la obra que... se está haciendo en dicho colegio”<sup>98</sup>. Igualmente, parece constar la participación de Martín de Pareja y su hijo Agustín de Pareja<sup>99</sup>. En 1701 se contrató la continuación de los trabajos con José Vallés, especificándose que las obras que estaban ejecutando eran “para hauitacion de sus relixiosos como para la yglesia”, o sea, obras en el colegio e iglesia. El maestro de Lorca se obligó a “acauar y perfezionar una de las fachadas del patio de dicho colegio (que es la que corresponde a el quarto nuevo que se esta fabricando) de obra de cantería, ejecutandola segun la planta que para ello ai y se le da, con el mismo arte y perfeczion que esta la fachada antigua que ai en dicho patio, sin intrometer ladrillo ni manposteria”. Cabe deducir que estas obras en el colegio contratadas con Vallés se refieren básicamente al ala sur, concretamente a la planta primera del ala meridional constituida por una doble cru-

---

<sup>95</sup> E. MORAIS VALLEJO, *Aportación al barroco en la provincia de León. Arquitectura religiosa*, Universidad de León, 2000, p. 58.

<sup>96</sup> J. INIESTA MAGÁN, *Caravaca de la Cruz a través de sus documentos*, pp. 66-67.

<sup>97</sup> J.A. MELGARES GUERRERO, *El monasterio de Santa Clara de Caravaca de la Cruz*, Cajamurcia, Ayuntamiento de Caravaca, Murcia, 1995, pp. 44; José Vallés trabajaba en el templo de la Santa Cruz de Caravaca desde 1684, cuando contrató la ejecución de la media naranja. A comienzos de 1700 adeudaba 1460 reales a la fábrica de la Santa Cruz, cuya deuda fue saldada en el verano de 1703 cuando llegó a un acuerdo con el superintendente de la obra para ejecutar la portada. Cf. *La Santa Vera Cruz de Caravaca. Textos y documentos para su historia (1285-1918)*, ed. de I. Pozo, F. Fernández y D. Marín, Murcia, 2000, pp. 188, 194-195 y 200-201, n° 283-284, 304 y 321.

<sup>98</sup> AHM, prot. 7112, fols. 573r-574v.

<sup>99</sup> J.A. MELGARES GUERRERO, *El monasterio de Santa Clara de Caravaca de la Cruz*, op. cit., pp. 41-42.

jía: la primera nave o “cuarto nuevo” linda con la calle Cuesta de la Plaza mientras que la segunda crujía limita con el patio y presenta, a este nivel, fachada en fábrica de cantería con las mismas características y modulación de huecos que se observan en la fachada oriental (probablemente la más antigua de todas).

Parece, pues, que Vallés no fue el tracista sino el ejecutor de una obra cuyo diseño era muy anterior y él solamente tendría que reproducir ateniéndose al plano que se le entregaba y al ejemplo del frente antiguo existente en el claustro. También se comprometió a realizar varios arcos pequeños de cantería en las crujías y quizás en los testeros del colegio.

El 24 de abril de 1717 el rector de la Compañía elevó un memorial al concejo pidiéndole la revocación del acuerdo que les prohibía continuar sacando piedra de las canteras del cerro del castillo para la fábrica de su colegio. Ese mismo día, el ayuntamiento encargó un informe técnico sobre la explotación de dos pedreras situadas en el mismo lugar y en las proximidades de la plaza de la villa “en donde han sacado y cortado piedra los padres de la Compañía de Jesus para la fabrica del colegio que actualmente se esta haciendo en esta villa”<sup>100</sup>.

Los trabajos en el colegio no se dieron por finalizados entonces puesto que en 1720 Juan de Feloaga y el doctor Miguel de Perea, visitantes generales de la Orden de Santiago, expresaron que habiendo “visto y reconocido dicho colegio y visitada su fabrica, hallaron no estar acabada”. Dice el texto de la visita que “llegando a las tapias de dicho colegio, empezaron a repicar las campanas de el, y el dicho padre rector [Juan Mendoza] con su comunidad salieron al atrio que esta delante de la portería y puerta de su iglesia a recibir a los dichos señores visitantes”<sup>101</sup>. Si, como se deduce, la portería estaba emplazada en el lateral de la calle Mayor, las tapias del colegio y el atrio citado posiblemente formarían parte de un mismo espacio previo de forma rectangular alargada, paralelo a la fachada occidental, lo que podría explicar el retranqueo actualmente existente en toda la fachada occidental del colegio. Todavía el 19 de agosto de 1735, la Compañía obtuvo licencia del concejo de Caravaca para cortar 450 pinos del Pinar Negro con destino a la obra de su colegio<sup>102</sup>.

---

<sup>100</sup> *La Santa Vera Cruz de Caravaca. Textos y documentos para su historia (1517-2001)*, ed. de F. Fernández, I. Pozo, G. Sánchez y D. Marín, Murcia, 2003, p. 113, n° 290-291.

<sup>101</sup> AHN, AHT, n° 72.891, pp. 201-202.

<sup>102</sup> AMC, AC. 1733-1736, fols. 276r-v.

En cuanto a la fábrica de la iglesia, existen algunas noticias documentales que apuntan a una sustancial renovación arquitectónica y ornamental, si es que no se trató de una verdadera obra de nueva planta, acometida básicamente durante el primer tercio del siglo XVIII. Primeramente el aludido compromiso de Vallés del año 1701 para obrar en el colegio e iglesia. También la inspección de los precitados visitadores del 1 de abril de 1720 declarando sobre el templo “que actualmente se esta fabricando y que ha de servir para el dicho colegio”. En 1733 el P. José Francisco de Nieves, administrador de la fábrica del colegio, obtuvo autorización del provincial para hipotecar algunas haciendas agrarias como Mairena o el Mingrano para tomar 4.000 ducados a censo “por ser de utilidad y conveniencia a la dicha fabrica, principalmente de la iglesia del dicho colegio... perfizionar la obra de la iglesia de dicho colegio”, en lo que parece obras de remate y acabado del templo<sup>103</sup>.

Finalmente la iglesia ya había sido terminada el 23 de agosto de 1734, según manifestó entonces el rector (Apéndice documental, 5), aunque la ceremonia, procesión de traslado y solemne colocación del Santísimo Sacramento en el altar mayor no fue realizada hasta la tarde del 19 de octubre del mismo año (Apéndice documental, 6)<sup>104</sup>. El colegio organizó una función conmemorativa con posible asistencia de todas las comunidades religiosas invitando también a los capitulares para que acudiesen al trascendental evento. De este momento, más o menos, deben ser también algunos restos de rocallas ornamentales existentes en la sacristía y en el dintel interior del cancel de la puerta de acceso a la iglesia.

En fin, es bien conocido que el retablo mayor de la Anunciación fue terminado en 1758 aunque no pudo ser dorado hasta 1764, es decir, apenas tres años antes de la Expulsión, siendo trasladado a la parroquial del Salvador en al año 1867, donde aún se conserva<sup>105</sup>.

---

<sup>103</sup> AHM, prot. 7518, fol. 85r.

<sup>104</sup> G. SÁNCHEZ ROMERO, «Caravaca de la Cruz en la época del Barroco (siglos XVII-XVIII)», *Ciclo de Temas Caravaqueños para Escolares*, Caja de Ahorros de Alicante y Murcia, Alicante, 1984, p. 126; Íd., «El influjo de lo religioso en el urbanismo caravaqueño de la Edad Moderna», *El culto a la Santísima y Vera Cruz y el urbanismo en Caravaca y su término municipal* (A. González Blanco, coord.), Universidad de Murcia, 1999, p. 188.

<sup>105</sup> El retablo se desmontó en mayo de 1867, según reza una inscripción pintada que se encontraba en la parte superior del testero de la iglesia: “Se quitó, el retablo el día 22 de mayo de 1867 por Casimiro Lopez”. Cf. F.J. Muñoz López y R. Marín Sánchez, «Algunas consideraciones acerca de la construcción del Colegio-Convento de la Compañía de Jesús de Caravaca de la Cruz», *Revista de fiestas de la Cruz*, Caravaca, 2000, p. 53. Según parece, el

*Consecuencias de la expulsión: la fragmentación del conjunto arquitectónico*

1) El Estado, propietario del colegio e iglesia (1767-1843).-

Expulsados los jesuitas de los reinos de España tras la pragmática de 2 de abril de 1767 pronunciada por el rey Carlos III, el colegio, iglesia y bienes de Caravaca, lo mismo que los de otros lugares, fueron incautados por la corona que creó una Junta de Temporalidades para administrarlos y proceder a su venta, además de repartir los muebles, enseres y obras de arte religioso entre las distintas iglesias bajo la jurisdicción territorial de la vicaría<sup>106</sup>. Parece que el funcionamiento y trabajo de la Junta local fue muy deficiente en todos los sentidos<sup>107</sup>. Cuando regresaron los jesuitas a Caravaca en la segunda mitad del siglo XIX ya fue en labor de misión y apostolado, pero no con la intención de fundar casa nuevamente<sup>108</sup>.

Tras la expulsión, se sabe que se produjeron algunas quejas, porque la villa de Caravaca, de la noche a la mañana, se había quedado sin escuelas, sin maestros y sin enseñanza gratuita. El concejo expresó su inquietud a las autoridades de la monarquía en septiembre de 1767, “suplicando humildemente cuanto pueda ser alivio de los pobres de este pueblo y que no carezcan por mas tiempo de la enseñanza que de balde gozaban”. El ayuntamiento recopiló la información obrante en la municipalidad, de la cual se

---

traslado del retablo tuvo lugar a instancias de Juan Bolt y Tolosa, juez de primera instancia de Caravaca, Mariano Navarro, alcalde de Caravaca, y José María Ródenas Loustau, director general de Beneficencia y Sanidad. Previamente le colocaron un aditamento de coronación para que encajara en su nuevo emplazamiento. Cf. M. Arnaldos, *Los jesuitas*, p. 56, que cita el manuscrito inédito sobre la *Historia de Caravaca* compuesto por el literato local M. Guerrero Torres.

<sup>106</sup> Sobre la administración de la Junta de Temporalidades en Caravaca, composición, bienes, arrendamientos y subastas, puede verse el capítulo dedicado a la expulsión de los jesuitas en la tesis doctoral de J.A. Pelegrín Abellón, titulada *Las élites de poder en Caravaca en la segunda mitad del siglo XVIII: patrimonio, poder político y actitudes ante la muerte*, dirigida por F. Chacón Jiménez, Universidad de Murcia, 1999, pp. 420-432.

<sup>107</sup> M. Arnaldos, *Los jesuitas*, p. 56.

<sup>108</sup> En diciembre de 1867 estuvieron los padres Miguel Lorenzo Mora y Santiago Pecal Casayús (*La Esperanza*, 12 de diciembre de 1867, p. 3). En 1890 los padres Francisco Tarín Arnau y Vicente Ortega (*Diario de Murcia*, 11 de marzo de 1890, p. 3). En 1907 repitió nuevamente el padre Tarín (*El Siglo Nuevo*, 24 de marzo de 1907, p. 3). Y sobre todo, el famoso padre Eduardo Rodríguez, natural de Moratalla, que vino en misiones a Caravaca numerosas veces durante la segunda mitad del siglo XX.

deducía que cuando se fundó el colegio de la Compañía fue a condición expresa “que habían de tener escuelas de leer, escribir y latinidad”, faltando ahora “en perjuicio de la causa pública”.

El gobierno de la monarquía emitió una resolución el 21 de mayo de 1769 destinando el antiguo colegio de la Compañía de Jesús de Caravaca a casa de pensión o pupilaje, con aulas y habitaciones para maestros de primeras letras, latinidad y retórica, y la iglesia para ayuda de la parroquia de la villa (Apéndice documental, 7). Tras su conocimiento al mes siguiente, la Junta Municipal redactó un memorial sobre las necesidades en materia de enseñanza, concluyendo que los jesuitas siempre habían tenido cuatro maestros, dos para leer y escribir y otros dos para moral y gramática, los mismos que era necesario mantener ahora para instruir a más de 200 niños. Aprovechando la coyuntura pidió, además, la creación de un seminario con otros maestros de filosofía, matemáticas y leyes, “pudiéndose todos establecer en el expresado colegio por ser su fábrica hermosa y de bastante capacidad para la habitación de maestros y discípulos y hallarse separada y con total independencia de la iglesia, quedando dicho colegio bajo la protección de V.A.”. Parece que, momentáneamente, los franciscanos y algunos maestros particulares pudieron impartir las labores educativas para suplir la ausencia de los regulares expulsados, pero resultó insuficiente.

En agosto de 1769, en cumplimiento de la resolución real, el ayuntamiento acordó la separación entre colegio e iglesia, dedicando el primero para mantenimiento de las escuelas con casa de pensión o pupilaje, habitaciones para maestros de primeras letras, latinidad y retórica, mientras que la segunda se convirtió en ayuda de la parroquial bajo la nueva advocación de Santa María la Real. A finales de 1769 se realizaron las oposiciones sucediéndose los recursos y anulaciones entre los solicitantes. La Junta Municipal de Enseñanza decidió aprobar a Antonio Manuel Egea y Nicolás Pérez Real, cuyo principal mérito entre los diversos aspirantes era ser vecinos y naturales de Caravaca.

Los dos caravaqueños comenzaron a impartir clases y casi de inmediato expresaron su malestar ante el consistorio por impago de los salarios comprometidos y porque las aulas habilitadas tenían las puertas abiertas. También manifestaron tener sus viviendas habituales en otras zonas de la población, “pudiendo tener las habitaciones en este colegio”, tal y como se había ofertado en el edicto municipal<sup>109</sup>. Los maestros aún no habían recibido las viviendas comprometidas, aunque sí les hicieron entrega de unas “cuadras

---

<sup>109</sup> J. INIESTA MAGÁN, *Caravaca de la Cruz a través de sus documentos*, pp. 77-78.

donde tenían los regulares las aulas”, testimonio a tener en cuenta, porque aún existe una pesebrera en la crujía occidental, al nivel del patio, aunque no podemos asegurar que guarde relación o no con estas cuadras. Nos parece muy difícil que en este lugar estuviesen radicadas originalmente las aulas, porque se trata de una crujía con muy poca luz natural, no apta para estas funciones docentes<sup>110</sup>. Poco después, ante las protestas presentadas por otros aspirantes al oficio, los maestros locales fueron desposeídos por el Consejo Real ordenando al concejo que admitiese a los profesionales con mayor grado de cualificación.

En julio de 1770 se dotaron las cuatro plazas que fueron entregadas a Ginés de Reyes Godínez, maestro de leer, Antonio Manuel de Gea, maestro de escribir, que ya había estado previamente, además de Pedro Cebrián y Manuel Porlan como maestros de latinidad y retórica. En agosto de 1770 todavía no se había hecho efectiva la separación entre iglesia y colegio ni tampoco se había conferido “destino a las partes de dicho edificio”.

El 16 de noviembre de 1770 los alarifes Juan García Galán y Diego Jiménez de la Fuente, por encargo del ayuntamiento, redactaron un interesante informe sobre las obras y divisiones que era necesario realizar en el antiguo colegio de la Compañía para dar habitación a los nuevos maestros (Apéndice documental, 8). Ha de advertirse que no hay garantía de que las recomendaciones del informe fueran ejecutadas, en todo o en parte, de manera que el texto ha de tomarse con la debida cautela. Llama la atención, primeramente, que a pesar de tratarse de cuatro maestros, sólo se recomienda habilitar tres viviendas (habitaciones también le llama el texto), posiblemente porque la escasa cualificación exigida al repetidor no era motivo suficiente para entregarle una vivienda. Sin embargo, sí que se propone acondicionar cuatro caballerizas, una por cada enseñante. Todas las viviendas-habitaciones estaban provistas de alcoba, chimenea, cocina y poyetes con fregador.

En cuanto a la ubicación de las dos primeras viviendas, según entiendo, creo que están localizadas en la primera crujía del ala orientada hacia la

---

<sup>110</sup> Además, hemos localizado una inscripción con el texto: “REAL ALMACEN DE CARBON POR CVENTA DE LA MARYNA” escrita en el macizado de uno de los arcos de la galería oeste que da acceso a esta crujía, quizás relacionada con los aprovisionamientos de carbón para la finalización de la construcción del Arsenal de Cartagena hacia 1781. O con algún depósito a cargo de la Marina para garantizar el suministro de carbón para los barcos de vapor, ya en el siglo XIX. En cualquier caso, la nave se usaba como reserva de carbón vegetal lo que parece concordar con la presencia de las pesebreras que han llegado hasta nosotros.

calle Mayor, es decir, la que “mira” a poniente. La primera vivienda propuesta debía ocupar gran parte de los aposentos ocupados por el fabriquero (supongo que debía tratarse de un mandadero que tuviesen los religiosos, de ahí su localización junto a la portería). La segunda vivienda para otro maestro ocuparía el resto del aposento del fabriquero y el espacio siguiente en la misma nave

La tercera vivienda estaría localizada en la misma ala occidental pero recayendo hacia el patio, es decir en la segunda crujía, que “mira” hacia mediodía. En este caso no podría ocuparse el aposento que tenía la Junta de Temporalidades. En definitiva, la propuesta de los alarifes trazaba las dos primeras viviendas en el mismo sector occidental, en la nave frontera con la calle Mayor, a nivel de la misma calle, mientras que la tercera estaría situada en la segunda crujía o nave colindante con el patio interior.

Para servicio de los maestros tendrían que construirse cuatro caballerizas. Las tres primeras iguales situadas en la primera y segunda crujía occidental, bajo la portería, todas ellas a nivel del patio, con dos divisiones y su pesebre para cada una. Hemos visto más arriba que el concejo ya dio cuadra o caballeriza a los dos primeros maestros, pero ahora se trataba de cuerdas y pesebres individuales, no de una pesebrera corrida como la que todavía existe en la nave occidental. En cuanto a la cuarta caballeriza, habría de construirse en el lateral septentrional, lindando con la cripta funeraria, también a nivel del patio, y para ello era necesario tabicar dos arcos de la galería norte del patio y dividirla para formar una pieza de 7,5 varas de largo (6,27 m) y 4 varas de ancho (3,34 m).

Ya hemos dicho que no hay certeza de que estas propuestas llegaran a realizarse. En todo caso, parece seguro que las aulas y, en su caso, las viviendas de los maestros dejaron de utilizarse como muy tarde con motivo de la Guerra de la Independencia (1808-1814). No conocemos qué pasaría con las piezas destinadas a caballerizas.

Se sabe que a principios de agosto de 1813 pasó por la villa, con dirección a Valencia, el regimiento de Sigüenza al mando del coronel José de Montemayor. Como era habitual, reclamaron acopio de víveres al concejo y vecinos, y ante la negativa, algunos de sus soldados violentaron la puerta del antiguo colegio, utilizado entonces como almacén de víveres, llevándose las provisiones que encontraron<sup>111</sup>.

---

<sup>111</sup> G. SÁNCHEZ ROMERO, «La actual comarca del noroeste de la Región de Murcia durante la Guerra de la Independencia», *La Guerra de la Independencia en la Región de Murcia*, ed. Tres Fronteras, Murcia, 2009, pp. 100-101.

A finales de 1814 Pedro Guerrero, maestro de primeras letras, presentó solicitud de admisión ante el ayuntamiento, pidiendo que le asignase el salario disfrutado por los maestros precedentes y que le facilitara “habitación suficiente para abrir dicha escuela”. Entrado el siguiente año reiteró la misma petición exponiendo que “en diciembre anterior presentó memorial solicitando se le permitiese abrir escuela en la Compañía”. El concejo dio su conformidad a la apertura de escuela pública “en el paraje o sitio que mas le acomode” con la excepción del pretendido “en atención a estar imposibilitado e inhabitable el edificio de la Compañía de Jesús que es el señalado”, un testimonio claro sobre el abandono del inmueble y el final de una función docente que ya no recuperaría nunca más.

En septiembre de 1841 la municipalidad, haciéndose eco de la delicada situación y estrechez de la cárcel del partido, manifestó haber solicitado “al Gobierno el edificio que sirvió a la extinguida Compañía de Jesús para destinarlo a aquel objeto”<sup>112</sup>. Desde luego, no tuvo efecto, porque la cárcel siguió en el mismo emplazamiento, pero es otra prueba más de que el inmueble ya no se utilizaba como escuela y que permanecía en poder del Estado, aunque ya por poco tiempo.

Mucho antes, el 7 de diciembre de 1775, se había vendido el “huerto de las casas que fue colegio”, a José María Musso y Alburquerque, vecino de Lorca. Constaba entonces de dos fanegas, un celemin y un cuartillo y lindaba, por el oeste, con el colegio, por el este con el callejón (actual Gran Vía, aprox.), por el sur, con tapia por en medio, con el Parador del mismo colegio, y por el norte con otro huerto de Diego Uribe<sup>113</sup>.

En cuanto a la iglesia, en mayo de 1771 el obispo de Coria concedió indulgencias a los fieles que rezaran el Credo ante la imagen del Cristo de la Piedad, la Salve ante la Virgen Niña, y el Padre Nuestro y Ave María ante San Francisco Javier, San Francisco de Borja y Santa Isabel, “veneradas en la iglesia de Santa María la Real de esta villa de Caravaca (es la que fue de la Compañía del nombre de Jesús), orando por los piadosos fines de Nuestra Santa Madre iglesia”<sup>114</sup>.

<sup>112</sup> J. INIESTA MAGÁN, *Caravaca de la Cruz a través de sus documentos*, pp. 141-142.

<sup>113</sup> AHM, prot. 7591, fols. 298r-319v. En el *Diccionario* de Madoz (t. V, p. 521) se afirma que el comprador fue el general Pedro Alcántara Muso, o sea, el segundo hijo de José María Musso y Alburquerque, pero es imposible porque en 1775 aún faltaban más de once años para que viese la luz el general y mariscal Pedro Alcántara. Posteriormente, antes de 1843, debieron venderlo a Pedro Alonso. Cf. F. de la Puente y Apezechea, «Memoria biográfica del señor Musso y Valiente», *Revista de Madrid*, II, 1838, p. 121.

<sup>114</sup> G. RAMALLO ASENSIO, «Nicolás de Bussy. Iconografías de la Pasión importadas desde el centro de Europa», *El Arte foráneo en España. Presencia en Influencia. XII Jorna-*

En 1789 un grupo de labradores del campo de Caravaca acordaron la fundación de la cofradía de San Isidro situándola en la iglesia de Santa María la Real. Durante 1821-1822, buscando tesoros dentro de la iglesia, se descubrieron los cuerpos de los patronos en la nave principal y, por mandato del vicario Menéndez Argüelles, fueron trasladados al panteón de la cofradía de San Pedro y San Pablo en la parroquial, evidencia de que el templo, al menos durante el trienio liberal, estuvo en desuso<sup>115</sup>.

2) Los particulares, propietarios del colegio e iglesia (1843/1843-2012).-

A finales de 1843 o a lo largo del año 1844, el Estado se deshizo del colegio enajenándolo a Fernando Díaz de Mendoza y Valcárcel, conde de Balazote, quien, en el citado año de 1844, lo vendió a Manuel Blanc y Carles, vecino de Caravaca. Desconocemos la fecha exacta de la transmisión patrimonial, aunque sabemos que el 4 de diciembre de 1843 aún permanecía en poder del Estado y éste lo enajenó al conde de Balazote en 1844, según se afirma en la primera inscripción en el Registro de la Propiedad de Caravaca (Apéndice documental, 10)<sup>116</sup>. Apenas dos años después se describe el inmueble como lugar “muy espacioso y sólido” encontrándose “destinado para habitaciones de inquilinos”<sup>117</sup>. En 1847 el edificio, a decir de un testigo presencial, se encontraba casi arruinado “a causa del abandono de él y de habitarlo, hace muchos años, menestrales pobres, que no solo han destrozado lo poco que respetó el ejército de Napoleón, si que también, por la codicia de hallar tesoros, han roto y quebrantado las principales y

---

*das Internacionales de Historia del Arte*, CSIC, Madrid, 2005, p. 95, nota 17. Muchas debieron de ser las imágenes, cuadros y retablos que tuvieron los padres en el colegio e iglesia a lo largo de su dilatada estancia en la villa. Junto a las anteriores, consta el retablo de San Bartolomé con un cuadro de San Ignacio en la parte superior, la imagen citada de San Francisco Javier que se trajo de Nápoles en 1702, un retablo e imagen dedicada a Nuestra Señora de la Luz además de una imagen del Niño Jesús particularmente querida por el P. Alonso Sánchez durante los años que pasó en el primer colegio (1574-1579). Cf. B. Alcázar, *Chronohistoria*, p. 106.

<sup>115</sup> M. MARTÍNEZ IGLESIAS, *Historia de Caravaca, y del apareamiento de la Santa Vera Cruz*, op. cit., p. 25.

<sup>116</sup> Así consta en la primera inscripción registral anotada por Cristóbal Melgares, Registrador de la Propiedad de Caravaca, el 22 de septiembre de 1868 (Registro de la Propiedad de Caravaca, 77-26-238-1992).

<sup>117</sup> P. MADOZ, *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, Tomo V, Madrid, 1846, p. 521.

mas fuertes paredes maestras”<sup>118</sup>. Así pues, a mediados del siglo XIX, el colegio se utilizaba como alojamiento para inquilinos y viviendas para trabajadores de oficios diversos y gente humilde. Todo ello no traería consigo más que nuevas compartimentaciones tras las ocasionadas supuestamente por las escuelas seculares y las moradas de los maestros<sup>119</sup>. En 1868 ocupaba una superficie de 1.045 metros cuadrados, con fachada a la calle Mayor, estaba compuesto de cuatro pisos o plantas divididas en cuarenta y cuatro “oficinas” o habitaciones. Entonces lindaba por la derecha “con el callejón llamado de la Compañía que sale a la huerta, por la izquierda edificio que fue Iglesia de los jesuitas de los herederos de don Pedro Ródenas, y por la espalda callejón servidumbre de los huertos que pertenecieron a dicha Compañía, de don Vicente Sánchez Lozano”(Apéndice documental, 10).

En 1888 el edificio lindaba por la derecha “con el callejón de la Compañía, el cual tiene varias comunicaciones” (actual calle Cuesta de la Plaza), por la izquierda con la antigua iglesia de la Compañía, propia de los herederos de don José María Ródenas, y por la espalda (actual calle Lonja) “con el callejón servidumbre de los huertos que fueron de la Compañía y hoy pertenecen a Don José Elval, y servidumbre también del edificio que se describe”<sup>120</sup>.

Hacia 1868 ya existía el Casino de Caravaca situado en la calle Mayor, localizado en el ala oeste del antiguo colegio, ocupando en parte las dos

---

<sup>118</sup> M. MARTÍNEZ IGLESIAS, *Historia de Caravaca, y del apareamiento de la Santa Vera Cruz*, por Pablo Nogués, Murcia, 1847, p. 25.

<sup>119</sup> El antiguo colegio ha llegado hasta nuestros días como una sola propiedad, un indicio de que siempre ha mantenido su integridad estructural desde que la corona lo vendió al conde de Balazote, aunque todavía cuenta con diversos arrendatarios que mantienen usos diferentes de los espacios. En la actualidad, el titular del colegio es la Fundación Robles Chillida, inscrita en el registro de Fundaciones de la Región de Murcia el 13 de enero de 2011, como heredera legal de los bienes que dejó Elías Manuel Robles Chillida, fallecido el 23 de abril de 2010 (Registro de la Propiedad de Caravaca, 674-264-229-1992, Inscripciones 22ª y 23ª). Anteriormente perteneció, en orden de más moderno a más antiguo, a Elías Robles Guerrero (desde 10 de junio de 1936, adquisición por 1.000 pesetas), Julia Blanc y Perera (desde 28 de diciembre de 1914, refrendado el 15 de julio de 1916), María Josefa Perera Sevilla (desde 2 de junio de 1905), testamentaria de Antonio Blanc y Marín Corbalán (desde 1888), el propio Antonio Blanc (desde 26 de mayo de 1868), su padre Manuel Blanc y Carles (desde 1844), el conde de Balazote (desde 1843-1844), el Estado (desde 1767), La Compañía de Jesús (desde 1573 aprox.), la Orden de Santiago, el licenciado Torrecilla de Morales y otros vecinos de Caravaca (1560-1573 aprox.) y la Orden de Santiago (desde 1344).

<sup>120</sup> Registro de la Propiedad de Caravaca, 77-26-239-1992, 2ª inscripción.

crujías, con acceso desde la citada calle, ocupado actualmente en planta baja (año 2012) por la *Peña Taurina* de la localidad<sup>121</sup>. En sus salones tuvo lugar una gran velada en septiembre de 1877<sup>122</sup>. El 9 de mayo de 1880 se celebró allí una trascendental reunión de 33 personas para analizar la posibilidad de formar una sociedad privada que construyese una plaza de toros en Caravaca<sup>123</sup>. En 1885 Quintín Bas, testigo directo, afirma del Casino que gozaba de “excelentes dependencias, entre ellas la sala baja y el gabinete de lectura, ocupando todo él una parte del que fue convento de jesuitas”<sup>124</sup>. El centro recreativo también se extendía a la planta primera, no sabemos si en su totalidad, donde estaba localizado el gran salón de baile (espacio ocupado hoy día por la cafetería *La Compañía*).

A la primera planta del Casino se accedía por la actual escalera marmórea, elemento ostentoso ciertamente alejado de la rigidez y austeridad de los jesuitas y que, sin duda, fue construida durante los años de mayor esplendor del centro recreativo, además de estar emplazada interrumpiendo el tránsito norte del antiguo colegio y la comunicación entre iglesia y colegio, lo que anula cualquier relación con la estructura y organización del colegio. En 1910 tuvieron lugar diversas obras de embellecimiento y mejora del Casino dotándole de una marquesina en su fachada y reparando el salón principal, donde se celebró un baile de inauguración<sup>125</sup>.

Pero el Casino no fue el único establecimiento situado en los espacios del antiguo colegio. Consta que a principios de septiembre de 1927 se inauguró la nueva central telefónica de Caravaca situada en la misma ala, a continuación del Casino, ocupando un bajo que entonces era propiedad del ex alcalde Amancio Musso y Ruiz de Assín<sup>126</sup>, aunque se sabe que el Ayunta-

---

<sup>121</sup> A finales de julio de 1868, el Casino de Caravaca renovó la suscripción que mantenía con cierto periódico de tirada nacional editado en Madrid (*La Iberia*, 30 de julio de 1868, p. 4).

<sup>122</sup> Crónica de la velada (*La Paz de Murcia*, 5 de septiembre de 1877, p. 1). En 1888 y 1891 se aprobaron sus reglamentos de régimen interior (*Diario de Murcia*, 17 de marzo de 1888, p. 3; *La Paz de Murcia*, 4 de enero de 1891, p. 1).

<sup>123</sup> F. FERNÁNDEZ GARCÍA, *Toros en Caravaca*, Ayuntamiento de Caravaca, Fundación Cajamurcia, Murcia, 2005, p. 38.

<sup>124</sup> Q. Bas y Martínez, *Historia de Caravaca y de su Sma. Cruz*, tipografía de La Luz, Caravaca, 1885, p. 9.

<sup>125</sup> *La Luz de la Comarca*, 10 de septiembre de 1910, p. 3.

<sup>126</sup> En realidad, el inmueble pertenecía a su mujer Julia Blanc y Perera, una de las hijas de Antonio Blanc y Marín Corbalán, desde el 28 de diciembre de 1914 en que le correspondió por hijuela de su tía materna María Josefa Perera Sevilla. Julia Blanc y Amancio Musso

miento ya había alquilado previamente una casa, seguramente esta misma, para instalar la primera central telefónica que hubo en Caravaca en abril de 1883, siendo inaugurada en mayo de 1887<sup>127</sup>.

La Guerra Civil trajo consigo la desaparición del Casino creándose en su lugar otro centro recreativo, bastante más pequeño, que sólo ocupaba una parte de la planta baja y que estuvo funcionando hasta los años ochenta del siglo XX (correspondiente con el actual Club Taurino). El mobiliario del Casino fue vendido al mejor postor, se sabe que los espejos del antiguo salón de baile pasaron al actual Círculo Mercantil, donde aún pueden contemplarse en su propio salón. Entonces la primera planta pasó a albergar la sede local de la Beneficencia y Auxilio Social<sup>128</sup>.

A continuación de este nueva institución recreativa de planta baja, en dirección sur, se encontraba el local de Teléfonos y una escalera de nueva fábrica construida para dar acceso a sendas viviendas que se habilitaron en la planta primera, extendidas por la primera y segunda crujía, que estuvieron en uso hasta bien entrados los años setenta del siglo XX (actualmente están ocupadas en parte por la sede local de Izquierda Unida). Por último, haciendo esquina con la Cuesta de la Plaza, se instaló la Administración local de Correos.

La adaptación del ala occidental para centro recreativo, Estación de Teléfonos, viviendas y dependencia de Correos trajo consigo una tercera fase en la compartimentación de la doble crujía que debió incluir, además, la transformación en puertas de las ventanas de planta baja recayentes a la calle Mayor. Probablemente fue entonces cuando se construyó la plataforma y graderío existentes hoy día, para conectar precisamente estas nuevas puertas con el nivel de circulación de la calle Mayor. Desde luego, el espacio que he sugerido anteriormente como posible atrio longitudinal durante el siglo XVIII ya habría desaparecido y en su lugar se construyó dicha plataforma y graderío corrido.

---

contrajeron matrimonio en 1895 (*Diario de Murcia*, 11 de septiembre de 1895, pp. 1-2). Amancio falleció en Madrid en 1930 (*ABC*, 16 de febrero de 1930, p. 4) y fueron sus herederos quienes vendieron el colegio a don Elías Robles Guerrero en 1963 (*AMC*, Registro fiscal y catastral, año 1900, fols. 1271 r-v).

<sup>127</sup> *La Luz de la Comarca*, 29 de abril de 1883, p. 2; *La Luz de la Comarca*, 21 de mayo de 1887, p. 3.

<sup>128</sup> En abril de 1939 Auxilio Social habilitó un comedor infantil en Caravaca pero, de momento, no sabemos si estuvo en este emplazamiento o en otro lugar (*Arriba*, 11 de abril de 1939, p. 2). Lo que sí resulta seguro es que aquí se repartían los vales de Auxilio Social y el médico don Ángel Martín pasaba la consulta de Beneficencia.

Por otra parte, las alas sur, este y claustro del colegio también se han habilitado parcialmente, a lo largo del tiempo, para la instalación de todo tipo de locales comerciales (tintorería, despacho para venta de tabacos, bares, floristería, consultorio médico, etc.), locales recreativos, cocheras y viviendas. El patio porticado, con la mayoría de sus arcos tabicados, todavía alberga parte de una tintorería, una taberna y otras dependencias, actualmente en desuso, pero que demuestran su utilización espuria en diversos momentos. Cabe esperar que, estos trabajos previos a los que se ha hecho mención, definitivamente sean el inicio de un proyecto de restauración y valorización integral que devuelva al colegio, al menos, una imagen de conjunto y homogeneidad arquitectónica que el tiempo, y sobre todo la incuria y el abandono, ha malogrado hasta ahora.

En cuanto a la iglesia, el 29 de noviembre de 1843 se vendió la iglesia, sacristía y habitaciones bajo ésta y sobre la misma a Pedro Ignacio Ródenas, vecino de Caravaca, por 124.576 reales (Apéndice documental, 9). En 1900 se usaba para habitación y posada, perteneciendo ocho partes proindiviso al médico y político local de ideología liberal don Ricardo Torrecilla del Puerto y Toledo<sup>129</sup>. Desde el 5 de marzo de 1922 a su hija Teresa Torrecilla del Puerto y Girada y desde abril de 1940 a Juan Navarro Torralba<sup>130</sup>. Sin embargo, la posada para arrieros y carreteros estuvo regentada por Esperanza Ríos entre 1925 y 1972 que finalmente adquirió el inmueble, adaptándose algunas capillas del lateral del evangelio para vivienda de la posadera pero respetando la integridad estructural de la iglesia. Más tarde se utilizó como garaje de automóviles. En el año 2000 fue vendida por su última propietaria particular doña Isabel Vila Ríos al ayuntamiento de Caravaca, que procedió a su rehabilitación y adaptación como inmueble destinado a Usos Culturales.

### *Apéndice documental*

[1]

1563-IX-8, Caravaca.- Carta de poder del concejo de Caravaca al licenciado Alonso Muñoz, oidor en el Consejo de Indias, regidor de Caravaca,

---

<sup>129</sup> En 2 de abril de 1898 Ricardo Torrecilla ya era dueño de la iglesia (Registro de la Propiedad de Caravaca, 345-146-62-1992, inscripción 9ª).

<sup>130</sup> AMC, Registro fiscal y catastral, año 1900, fols. 1268r-1269v.

para que solicite licencia del Consejo de Órdenes Militares para fundar un colegio de la Compañía de Jesús en la villa de Caravaca. Asimismo, le confieren poder para solicitar bula de Su Santidad para pedir limosna en todos los reinos de España, destinando su producto a la construcción de un hospital de la Santa Vera Cruz de Caravaca, fábrica y gastos de la sagrada reliquia (AHN, AHT, n° 17.050, fols. 17r-v).

Sean quantos esta carta de poder vieren como nos el conçejo, justicia e regimiento de la villa de Caravaca, estando juntos en la sala del ayuntamiento de la dicha villa como lo an de uso e costumbre de nos juntar para proveer e gobernar las cosas tocantes al servicio de Su Magestad e bien de la republica, a saber, Francisco de Morales e Gines de Perea, alcaldes ordinarios, e Francisco Muso Muñoz, alferez mayor de Su Magestad en la dicha villa, e Alonso de Reina e Gines Ortiz e Diego Fernandez e Gutierre de Robles e Diego Corbalan e Gonzalo de Sigura y Juan Lopez e Juan Sanchez, regidores de la dicha villa, todos de una voluntad e conformidad, otorgamos e conocemos por esta presente carta que damos e otorgamos todo nuestro poder conplido, libre e llenero vastante como de derecho en tal caso se requiere a vos, el señor licenciado Alonso Muñoz, del Consejo de Su Magestad, regidor de la dicha villa, para que por nosotros y en nonbre desta villa podays parecer e parezcais ante Su Magestad e los señores su presidente e oydores de su Consejo Real de Ordenes e donde con derecho debays e pedir e suplicar nos den liçençia para que en esta dicha villa se pueda fundar un colegio de la Conpañia del nonbre de Iesus e confirmacion de la situacion que esta villa haze de salarios de predicador e preceptor de gramatica que solemos dar en cada un año para ayuda al sustento de los padres teatinos de la dicha Conpañia, e la liçençia que para ello se requiere.

Y para que podays ynpetrar quales quier bulas de Su Santidad a favor de la santissima reliquia de la Bera Cruz de la dicha villa y pedir liçençia para que en todos los reynos e señorios de Su Magestad se puedan poner en pongan demandas e baçines de la santissima reliquia, e la lismosna que por razon de las dichas bulas y demandas se dieren, sea para edificar un ospital de la santissima Bera Cruz en la dicha villa, e para la fabrica e ornamentos e gastos della conforme a la ynstruicion que va con este firmado de mi el dicho Francisco Muso Muñoz y de el liçençiado Torrezilla de Morales y del presente escribano, etc.

[2]

1568-IV-15, Murcia.- Carta de Miguel de Reina, vecino de Caravaca, al P. Francisco de Borja, propósito general, insistiéndole para que acepte la

fundación de un colegio de la Compañía de Jesús en Caravaca y detallando su aportación económica y la de otros particulares para la citada fundación. Copia interpretada del siglo XIX (Alcalá de Henares, Archivo de la Provincia de Toledo, Compañía de Jesús, E-2, 54,4-3; A. Rodríguez Gutiérrez de Ceballos, *Bartolomé de Bustamante*, p. 284, nota 5; M. Arnaldos, *Los jesuitas*, p. 260).

Carta de D. Miguel de Reyno a N.P.G. Murcia 15 de Abril de 1568.  
(duplicada)  
(*Epist. Hispan. 1568 A. fols. 204, 205*)

M. R. en Cto. P.

Habrà 6 ó 7 años que procuro haber [ando por hacer] un colegio de la Compañía en la Villa de Caravaca y nunca lo he podido alcanzar; creo que por mis pecados. Y parte dello ha sido porque no he tenido tanta comodidad para hacello como ahora, y para que V.P. sepa lo que se puede dar a aquel colegio, va con esta una lista de todo, y no tengo en nada lo que hay hecho, con la esperanza de lo que se hará. Y porque hay mucho peligro en la tardanza, suplico a V.P. que con brevedad lo mande aceptar; y yo soy viejo y enfermo y mientras viviere podré ayudar mucho a la fábrica y hacer que otros ayuden. Carabaca tiene tanta necesidad en su grado como las Yndias, porque tiene 1.500 vecinos [ivd]. A una legua está Cehegín que tiene 1.300 [iviii]. A dos leguas Mora Talla 1.200 [ivii]. Y a siete y ocho y a nueve hay mas de otros 6.000 [viv], que todos son lugares de la Orden, que no hay monasterio en ellos y es lástima ver la necesidad que tienen de doctrina cristiana, y entendiendo esta necesidad, me mueve a insistir y importunar a V.P. y pasar los trabajos y ..... y gastos que he pasado todo este tiempo. Por amor de N.S. y por la Pasion que pasó por redimirnos, V.P. se adolezca de los prógimos redimidos por su santísima sangre de aquella tierra. Y sea V.P. servido mandar cometerlo al P. Provincial ó al Bustamante, ó al P. Simón, ó los dos dellos, pues están en esta comarca que de Murcia á Caravaca hay 14 leguas y se andan en un día ó en dos. Y pues N.S. ha hecho lo más, esperamos en él que cumplirá lo que falta. Y sepa V.P. que tendrá muy mejor fundación que el de Murcia. Y si V.P. fuere servido mandar al P. Bustamante se emplee el remate de su vida en esta santa obra que entiendo que se servirá más N.S. que en la Florida.

Digo que para el colegio, están hoy hechos más de 500 ducados de renta, y para despues de los días de cierta persona de más de 72 años [tachado: 62], otros 200 en pan y dineros, no quiere que se sepa por buen respeto. Y

yo deixo para despues de mis días otros 200 ducados de renta con que dello se han de mandar decir, ó decir ciertas misas de limosnas; y será todo 40 ducados poco más o menos; de manera que terná el colegio de Caravaca casi 900 ducados despues de mis días, y de aquella persona. Yo he 64 años y muy enfermo, y valen mas allí mil ducados de renta que en Murcia mil y quinientos. Tambien hay en otras mandas menudas para comenzar la obra casi 700 ducados, y mandarán mucho mas, por no haber otro monasterio en aquella Villa si viesen comenzada la obra, por estar la gente muy devota de los PP. de la Compañía. Todo sea para gloria y honra de N.Sr. Jesuchristo, el qual sea con todos.

De Murcia á 15 de Abril de 1568 años. D.V.P. siervo en Cto. Ihs. Miguel de Reyno.

[3]

1568-VIII-30, Roma.- Fragmento de una carta del P. Francisco de Borja, general de la Compañía de Jesús, al P. Bartolomé de Bustamante, visitador en España, comunicando que aceptan la fundación de un colegio en la villa de Caravaca y mandando que fuese a la villa para percibir las rentas comprometidas y presentarles una traza del futuro colegio (*Sanctus Franciscus Borgia*, IV, 1565-1568, Monumenta Historica Societatis Iesu, tipografía Gabriel del Horno, Madrid, 1910, p. 638, n° 664; A. Rodríguez Gutiérrez de Ceballos, *Bartolomé de Bustamante*, p. 284, nota 6; M. Arnaldos Pérez, *Los jesuitas*, p. 265, doc. n° 7).

La prouincia de Toledo me pide que se acepte el collegio de Carauaca. Sobre ello me escriuen la Villa y Miguel de Reina, haziendo grande instancia. Lo que se puede hazer es que hagan su edificio, aceptandose desde aora el collegio. Y quando tengan hecha casa y yglesia con todos los aderezos necessarios para la honesta morada de los religiosos y del culto diuino, se embiará gente a poblallo, y entretanto yran algunos en misiones para consolacion y doctrina del pueblo. Y holgaria que el primer obrero y plantador sea V.R. que, tomando uno ó dos compañeros á su propósito, uaya a uer la tierra y asiente estas cosas con aquellos señores, y les dé traza y modo del edificio, como quien tan bien lo entiende.

[4]

1595-VII-2, Caravaca.- Petición del P. Jerónimo Rodríguez, rector del colegio de la Compañía de Jesús de Caravaca, al concejo de la Villa, solicitando autorización para trasladar el altar y advocación de San Bartolomé a

una capilla de la nueva iglesia que habían comenzado a construir en el nuevo emplazamiento del colegio (AMC, AC. 1593-1598, fols. 94v-95r; D. Marín Ruiz de Assín, «La ermita de San Bartolomé y la Compañía de Jesús», *Revista de las Fiestas del Carmen*, Caravaca, 1985, pp. 62-65).

Geronimo Rodriguez, rector del collegio de la Compañía de Jhesus desta villa de Carauaca, parezco ante vuestras mercedes y digo que ya vuestras mercedes tienen noticia como el señor Miguel de Reyna, que este en gloria, fundo en esta villa un collegio de la Compañía de Jhesus con escuelas de leer y escreuir y latinidad y otros religiosos de ella, para la qual fundaçion vuestras mercedes nos hiçieron merçed y limosna de la hermita y sitio de San Bartolome, confirmandonos esta merced el Consejo y Capitulo General de la Horden de Sanctiago, con obligaçion de que la Compañía tuuiese la hermita reparada de manera que no benga a menos de como estaua quando se le entrego.

Con lo qual la dicha Compañía de Jhesus hizo colegio en el dicho sitio de San Bartolome, donde residio algunos años. En los quales, experimentando quel puesto era ynconmodo para quel dicho collegio siruiese a vuestras merçedes en los ministerios de nuestra Compañía por algunas causas y para la salud de los religiosos que en el viuian, se suplico a Su Magestad y a su Real Consejo y Capitulo General de la Horden de Sanctiago fuese seruido de nos dar liçencia para pasar el dicho colegio a los solares de la huerta la Horden y sitio vezino a ellos.

Y Su Magestad y Real Consejo y Capitulo General de la dicha Horden nos hizo esta merçed, y con ella, en el mes de julio del año pasado de mil y quinientos e nobenta y dos, el dicho nuestro colegio se traslado al sitio donde agora esta. Despues de lo qual, atento a que la hermita y sitio de Sant Bartolome y lo que allí avia edificado de nuebo la Compañía no le podia ser de probecho por estar tan apartada de su abitaçion, trato de disponer dello.

Y por entender que vuestras merçedes se querian seruir dello para algun hospital o alguna otra obra pia, con acuerdo de vuestras mercedes, se taso el edifiçio para que, dandole a la Compañía el preçio de aquellas casas, pudiese con el ayudar al edificio de la yglesia que tiene comenzada y de que tiene necesidad para mejor y con mas conmodidad poder seruir a vuestras mercedes en nuestros ministerios.

Agora a benido a mi noticia que, o por la neçesidad de los tiempos o por paresçer aquel puesto ynconmodo para hospital, vuestras mercedes no se quieren servir dellas ni tratan de conprarla. Y como a ya tres años poco mas o menos que esta ya sola y no se habita, esta muy mal parada y se ba arruinando con mucho daño de nuestro collegio. Y por estar allí la hermita de Sant Bartolome y auerse de conseruar, ay grande dificultad en acomodar

aquellas casas para que se pueda disponer dellas de manera quel dicho collegio sea ayudado. Lo qual parece se podria remediar si la dicha hermita se trasladase a otra parte y aquellas casas quedasen libres desta obligacion.

Por tanto, suplico a vuestras mercedes se siruan y tengan por bien que la dicha Compañia de Jhesus y el collegio desta villa traslade la dicha hermita a la yglesia nueva que se edifica en el dicho colegio, donde por esta sustitucion el dicho collegio hara vna capilla en el mejor lugar de la dicha yglesia de la adbocacion de Sant Bartolome y adornara la dicha capilla con altar y retablo del mismo sancto y los demas hornamentos y adereços neçesarios y çelebrara su fiesta y quedara obligado de tener en pie la dicha capilla y altar con lo demas neçesario perpetuamente.

Todo lo qual redundara en mayor gloria de Dios Nuestro Señor y de su glorioso apostol Sant Bartolome y sus debotos podran acudir con mas frequencia y deboçion a le honrar y seruir y enconmendarse a el, pues todos los dias estara su capilla abierta y bien adornada y nuestro colegio la resçiuiua de vuestras mercedes muy particular, porque asi podrá mejor disponer della y se escusara del cuidado y distrayçion que le ha de causar en tener esta hermita en sito apartado y acudir a ella algunos dias y no la podra tener con la deçençia y hornato que mereçen tales sanctuarios y la Compañia desea en las cosas del culto diuino.

Y de lo contrario, siendo nuestro collegio menos fauoresçido y ayudado, a vuestras mercedes no se recreçe nuevo honor ni seruiçio ni a la dicha hermita ningun aumento, pues haciendola el dicho collegio en alguna parte de aquel sitio tan apartado y conserbandola como tiene obligacion, lo hara, no dandose lugar a esta traslacion, la deboçion de los particulares no sera mayor, antes se yra olvidando con el poco hornato que tiene y puede tener para despertarla como se bio antes que la Compañia entrase en ella.

Y asi suplico a vuestras merçedes sean seruidos de dar su liçençia y beneplaçito para que la dicha hermita se traslade a vna capilla que se fundara y adornara en la yglesia del dicho collegio que se a de haçer como esta referido, en lo qual resçiuiua nuestro colegio particular merçed y todos quedaremos de nuevo obligados al seruiçio de toda esta villa e para ello. Geronimo Rodriguez.

[5]

1734-VIII-23, Caravaca.- Memorial del padre [Julián de Anchía] rector de la Compañia de Jesús de Caravaca al concejo de la Villa, haciéndole saber que han concluido la obra de la nueva iglesia de la Compañia y que

pretenden solemnizar el evento con la celebración de una función especial, invitándole a participar y contribuir en la ceremonia. Y acuerdo municipal para asistir a la función, nombrando comisarios y ordenando al mayordomo de propios que aporte lo necesario (AMC, AC. 1734-1736, fol. 196r).

[*al margen izquierdo*: padre retor]

Viose memorial del padre retor del colegio de la Compañía de Jesus en que expresa que dicho colegio esta para hazer dedicazion de la nueva yglesia que se ha fabricado. Y que concurriendo el clero y comunidades a hazer las fiestas que son tan deuidas, pide que esta Villa se sirva concurrir con su acostumbrada liberalidad a solemnizar y hazer un dia de fiesta sobre dicha dedicazion. Y entendido por la Villa, acordó se haga un dia de fiesta sobre dicho asunto. Y se nombró por comisarios a los señores don Antonio Navarro y don Juan Florez, que aceptaron, y el mayordomo de propios entregue lo necesario.

[6]

1734-X-18, Caravaca.- El alcalde mayor informa al concejo de Caravaca que, según le ha comunicado el padre [Julián de Anchía] rector de la Compañía de Jesús de Caravaca, al día siguiente tendrá lugar la procesión de traslación del Santísimo Sacramento a la nueva iglesia que han construido, invitando a toda la corporación para que asista a la ceremonia (AMC, AC. 1734-1736, fol. 220r).

[*al margen izquierdo*: Convite a la prozesion sobre dedicazion de la yglesia de la Compañía de Jesus]

El señor alcalde hizo presente auerle hablado el padre retor de la Compañía de Jesus a fin de que manifieste a esta Villa como mañana en la tarde se haze la prozesion con el Santisimo Sacramento para colocarle en la nueva yglesia. Y que convida a esta Villa para que asista a dicha prozesion. Y entendido por la Villa, acordó asistir a dicha prozesion y a llevar los capitulares las varas del palio, en conformidad de la real executoria que tiene sobre ello.

[7]

1769-V-21, Madrid.- Resolución del Consejo destinando el antiguo colegio de la Compañía de Jesús de Caravaca a casa de pensión o pupilaje,

con aulas y habitaciones para maestros de primeras letras, latinidad y retórica, y su iglesia como ayuda de la parroquial de la villa (*Colección general de las providencias hasta aquí tomadas por el gobierno sobre el establecimiento y ocupación de temporalidades de los regulares de la Compañía que existían en los dominios de S.M.*, parte segunda, Imprenta Real de la Gazeta, Madrid, 1769, p. 35; M. Arnaldos Pérez, *Los jesuitas*, p. 55).

- 1) Por resolución de S.M., a Consulta del Consejo de 21 de Mayo del mismo año, se aplica este Colegio, en el territorio de la Orden Militar de Santiago, para Casa de Pension, ó Pupilage, con Aulas, y habitaciones para Maestros de Primeras Letras, Latinidad y Retórica.
- 2) Separada la Iglesia con pared divisoria, se destina para ayuda de Parroquia, aplicándose 501 reales anuales de cierta dotación que tenía aquel Colegio para Ornamentos.
- 3) El Cura, y Beneficiados de la Parroquial cumplirán las cargas espirituales, contribuyéndoles con la limosna correspondiente del producto de Temporalidades.
- 4) Se dexarán en la Iglesia Adyutriz los Ornamentos, y Vasos Sagrados que necesite, distribuyéndose el sobrante por el Juez Protector de las Iglesias de las Ordenes Militares, de acuerdo con el Comisionado, entre las Parroquiales pobres de aquel Partido.

[8]

1770-XI-16, Caravaca.- Informe elaborado por Juan García Galán y Diego Jiménez de la Fuente, alarifes, por encargo del concejo de Caravaca, acerca de las obras y divisiones que es necesario ejecutar en el antiguo colegio de la Compañía de Jesús con objeto de habilitar tres viviendas y cuatro caballerizas para los maestros (J. Iniesta Magán, *Caravaca de la Cruz a través de sus documentos históricos (ss. XVI-XIX)*, Ayuntamiento de Caravaca, Murcia, 1999, pp. 81-82)<sup>131</sup>.

---

<sup>131</sup> Texto transcrito e interpretado por J. Iniesta al que hemos quitado o cambiado de sitio algunas comas y puntos.

Informan: que nombrados por la Junta Municipal para actuaciones en el colegio que fue de los regulares expulsados de esta villa para hacer en él la división para las habitaciones de los maestros de primeras letras, latinidad y repetidor, el que ejecutaron con presencia de los miembros de dicha Junta.

Enumerando: Que en la nave tal como se entra por la portería de dicho colegio a la derecha mirando a poniente, se han de hacer dos viviendas incluso el aposento que ocupaba el padre fabriquero de la fundación entrando en la primera habitación el primer aposento con su alcoba, y del segundo se ha de tomar la alcoba tapiándole la puerta de ésta.

Y para ello se hace preciso derribar un tabique debiendo hacerse en dicha alcoba su chimenea, lo mejor que se pueda según pida el sitio, levantandola .... hasta llegar al tejado, y de éste ha de levantar por la lomera, la trompa de la chimenea, media vara más alto para quitar la contingencia del humo. Con cuya primera habitación se han de hacer dos poyatos y un fregador, que sus escurrimbres salgan a la calle, y se ha de quitar una puerta que se tapiará.

Que en la segunda habitación ha de entrar lo restante que queda del aposento del dicho fabriquero y el que sigue de dicha nave. Debiendo hacerse para su habitación cocina y chimenea que predomine en la misma forma que la antecedente dos poyatas, fregador. Y se abrirá una puerta para acceder a ella, colocando una puerta de las que se quiten, rompiendo otra puerta enfrente de la entrada de esta vivienda para la cocina, poniéndole una puerta de una vara de ancho y nueve palmos de alto, con su cerradura y llave clavadura.

En la segunda nave mirando al mediodía, sería necesario hacer otra habitación dejando el aposento que ocupa la Junta y en lo restante se construirá dicha vivienda. Haciendo en el aposento más cómodo cocina, dos poyatas y fregador en la misma forma que las antecedentes. Debe quitarse una puerta y tapiar el hueco para colocar en este lugar un armario con lejas, y utilizar la puerta quitada para ponerla en la pieza que serviría de sala.

En la nave de la luna del tránsito, debajo del piso de la portería, se construirán tres caballerizas, repartiendo su terreno en tres tercios iguales, una para cada maestro, las que deben tener dos divisiones cerrándolas con tabiques hasta los revoltones, de un palmo de grueso, pasados de pala y palustre. Abriendo dos puertas en las citadas caballerizas por no necesitarla la otra por estar abierta y tener puerta. Las que tendrán cinco palmos de ancho y nueve de altura, con sus cerraduras y llaves, poniéndoles por umbrales unos arcos para mayor resistencia por ser la pared de bastante cuerpo y alzada.

Construyendo la otra caballeriza para uno de los cuatro maestros en la nave que linda con la bóveda de los enterramientos, de siete varas y media de largo y cuatro de ancho, haciendo cuatro tabiques, uno por cada costado, y otros dos para tapar los huecos de dos arcos, con su puerta de cinco palmos de ancho a nueve de alto, cerradura y llave, haciéndole a cada una de las caballerizas un pesebre.

Tasando dichas obras con todos sus materiales en 12.873 reales de vellón.

[9]

1843-XII-4, Caravaca.- Registro de una hipoteca sobre la antigua iglesia de la Compañía de Jesús de la villa de Caravaca, vendida por el Estado mediante subasta pública a Pedro Ignacio Ródenas, cuya escritura fue otorgada el 29 de noviembre de 1843 (AMC, Registro de Hipotecas, 1843, Caravaca, fol. 23r).

En la villa de Caravaca, en cuatro de diciembre de mil ocho cientos cuarenta y tres, yo el escribano de la contaduría de hipotecas de ella, tomo razón de una escritura otorgada en la ciudad de Murcia en veinte y nueve de noviembre último, ante el escribano de su número Juan Alfonso Serrano, por la que don Ramón Marín Alfocea, juez de primera instancia de la misma, precedida subasta, vendió a don Pedro Ignacio Rodenas, de esta vecindad, el edificio que fue iglesia de los padres ex jesuitas de esta villa, compuesto de su crucero, algunas capillas y un camarín en que se colocaba San Isidro, la sacristía, una habitación sobre ella y dos debajo de la misma, con puerta servidumbre a un callejón que da entrada a el huerto que nombran de la Compañía propio de don Pedro Alonso, cortando a plomo por la pared que divide la iglesia con el colegio del tejado hasta los cimientos. Y todo linda por saliente con don Santos Lostado, mediodía don Pedro Alonso, poniente el colegio que fue de los mismos jesuitas, y norte la calle Mayor, en la cantidad de ciento veinte y cuatro mil quinientos setenta y seis reales. Luciano Garcia Melgares.

[10]

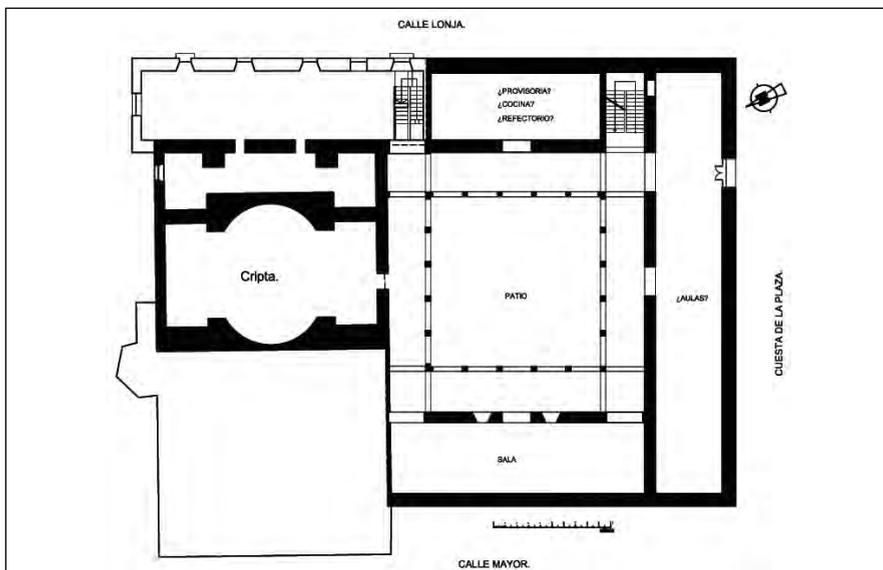
1868-IX-22, Caravaca.- Primera inscripción en el Registro de la Propiedad del antiguo colegio de la Compañía de Jesús, vendido en 1844 por el conde de Balazote a Manuel Blanc y Carles, y heredado por el hijo de éste don Manuel Blanc y Marín el 26 de marzo de 1868 (Registro de la Propiedad de Caravaca, 77-26-238-1992).

Edificio marcado con los números cincuenta y dos y cincuenta y tres, sito en esta Ciudad, y su calle Mayor: ocupa de estension superficial mil cuarenta y cinco metros cuadrados y de confrontación siete de estos, veinte y nueve decímetros, ochenta y cuatro centímetros y ocho milímetros: Se compone de cuatro pisos y cuarenta y cuatro oficinas y linda por la Derecha entrando con el callejón llamado de la Compañía que sale á la huerta; por la izquierda edificio que fue Iglesia de los Jesuitas, de los herederos de Don Pedro Rodenas, sin numero; y por la espalda callejón servidumbre de los huertos que pertenecieron a dicha Compañía, de Don Vicente Sanchez Lozano. No consta hallarse gravada con carga alguna.

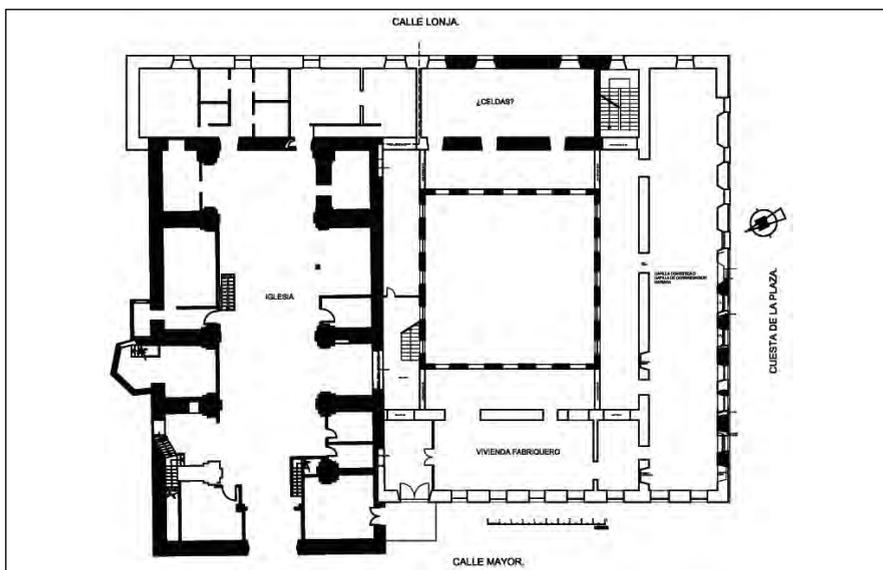
Don Manuel Blanc y Carles, en la época de su muerte de sesenta y siete años, casado, adquirió el edificio descrito por compra que hizo al Señor Conde de Balazote, como resulta del segundo de los asientos que se registran al folio treinta y cuatro, cuaderno de mil ochocientos cuarenta y cuatro. El mismo Don Manuel Blanc, y su esposa en primeras nupcias Doña Antonia Marin Corvalan y Marin Corvalan, en el dia de su muerte de cuarenta años de edad, propietaria, instituyeron heredero al hijo único de ambos Don Antonio Blanc y Marin en el testamento que otorgaron mancomunadamente en esta dicha Ciudad á seis de Octubre de mil ochocientos cincuenta y siete, á la fé del notario Don Miguel Polidano; y habiendo fallecido aquel el nueve de Mayo de mil ochocientos sesenta y siete y esta el once del citado Octubre, bajo la indicada disposición, se procedió a la partición de los bienes que dejaron de poseer por los contadores que los mismos eligieron Don Melchor María Fernandez y Don José María de Escalante de igual vecindad; y para hacer pago de ambas legitimas al indicado Don Antonio Blanc y Marín, de treinta y dos años de edad, casado, se le adjudica el edificio de que se trata, estimado en reales de vellón ciento veinte mil; cuya mitad se adjudicó en concepto de legitima materna, mediante corresponder á los gananciales havidos en dicho matrimonio.

El mismo Don Antonio Blanc y Marín inscribe su adquisición á titulo de herencia. Todo lo referido consta del asiento citado y de la hijuela de partición formada al Don Antonio Blanc en la de los bienes de sus mencionados padres, aprobada por escritura que otorgaron en dicha población á veinte y seis de Marzo del corriente año á la fé del Notario Don Juan Ramon Godinez, el Don Antonio Blanc y Doña Nicolasa Sevilla y Corcoles segunda esposa del Don Manuel Blanc; y habiéndose presentado su testimonio comprensivo del testamento de que se ha hecho merito, en este mi registro á las nueve de la mañana del dia diez y seis de Julio ultimo, según el asiento número cincuenta y uno, folio trece, tomo quinto del diario, lo devuelvo con las notas correspondientes; como igualmente de las partidas de defun-

ción de la Doña Antonia Marin y Don Manuel Blanc, estendidas la primera el día trece, y la segunda el diez de los respectivos meses en que ocurrieron por los Coadjutores de esta Iglesia Parroquial Don Miguel Martínez Carrasco y Don Francisco García Rossello, cuyos certificados libra el de igual clase Don Juan Eleuterio Morenilla Teruel el trece del espresado Julio, quedando archivados en el primer legajo de su clase con los números ciento setenta y uno y ciento setenta y siete; y de las notas que inscritas el día once del actual por el Don Antonio, me ha entregado este para subsanar algunos defectos de la hijuela, que archivo con el número ciento catorce, en el segundo legajo de documentos privados. Y siendo conforme todo lo dicho con los documentos á que me refiero firmo la presente en Caravaca á veinte y dos de Setiembre de mil ochocientos sesenta y ocho. Cristobal Melgares.



Iglesia y Colegio de Caravaca. Nivel II  
(Restitución básica según I. Pozo y J. Pozo)



Iglesia y Colegio de Caravaca. Nivel III  
(Restitución básica según I. Pozo y J. Pozo)



Antigua iglesia y colegio de la Compañía de Jesús, Caravaca. 2006.



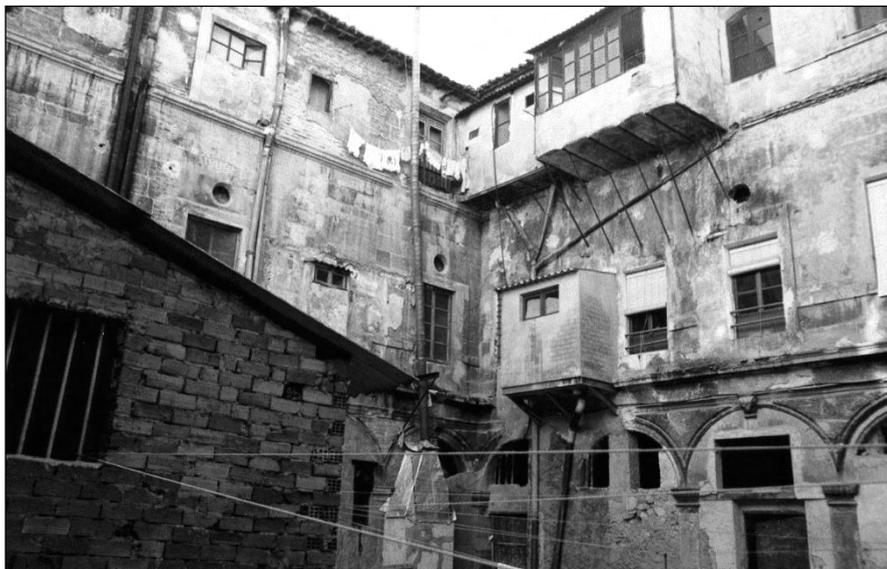
Antiguo colegio de la Compañía de Jesús, Caravaca. Ala oeste.  
Fachada a calle Mayor. 2006.



Antiguo colegio de la Compañía de Jesús, Caravaca. Esquina sureste.  
Fachadas a Cuesta de la Plaza y Lonja. 2006.



Antiguo colegio de la Compañía de Jesús, Caravaca. Ala este.  
Fachada a calle Lonja. 1998.



Antiguo colegio de la Compañía de Jesús, Caravaca.  
Patio, esquina suroeste. 2006.



Antiguo colegio de la Compañía de Jesús, Caravaca. Patio, ala sur. 2006.

## NOTAS Y COMENTARIOS

### “CUANDO TODO PODÍA DERRUMBARSE”. EL EVANGELIO DE SAN MARCOS SEGÚN XABIER PIKAZA

BERNARDO PÉREZ ANDREO<sup>1</sup>

Este no quiere ser un comentario de un libro, ni tan siquiera una reseña de una obra importante; quiere, como solo se puede querer lo fundamental, recuperar el valor de la narración para la sociedad humana, un valor que la *sociedad del espectáculo* está arrinconando y que el cristianismo, si quiere subsistir, tendrá que recuperar a toda costa. Esto es lo que hace *l'esprit de finesse* de Xabier Pikaza<sup>2</sup>, un espíritu cultivado y cautivado por la Sagrada Escritura, en especial por la figura y la presencia de aquel que, nacido de una joven en extrañas circunstancias, fue el

revulsivo histórico que Dios quería para la humanidad; fue la salvación para todos los que se han encontrado con él y los que lo harán. Pero para encontrarse con él es necesario recibir el testimonio, y esto habría sido imposible sin la genialidad de un tal *Marcos*, allá por el año 70 de nuestra era. Tuvo la osadía y la iluminación de escribir para que no se perdiera, justo en el momento en el que *todo podía derrumbarse* (28), la experiencia de un grupo de hombres y mujeres que habían compartido con el Nazareno su vida, sus anhelos, sus lágrimas y su fe.

---

<sup>1</sup> Doctor en Teología, DEA en Filosofía, es Profesor Titular de Teología en el Instituto Teológico de Murcia ofm, Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Antonianum de Roma. Es Coordinador del Máster en Teología por la Universidad de Murcia y del Programa de Doctorado en Teología en dicha universidad. Sus obras más recientes son: *La verdadera religión. El intento de Hume de naturalizar la fe* (Murcia 2009); *Descodificando a Jesús de Nazaret* (Madrid 2010); *Un mundo en quiebra. De la globalización a otro mundo (im)posible* (Madrid 2011). Dirección electrónica: [b.perezandreo@gmail.com](mailto:b.perezandreo@gmail.com). <http://bernardoperezandreo.blogspot.com>.

<sup>2</sup> X. Pikaza, *Evangelio de Marcos. La Buena Noticia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2012, 1199 pp. Las las referencias entre paréntesis se refieren a esta obra.

Pikaza, sin grafía, pero con el sentido de una obra completa, pretende también, como Marcos, recuperar la experiencia salvífica de Jesús ahora que *todo puede derrumbarse* y que los hechos históricos nos conducen a variados caminos sin salida, a tientas, sin la luz de la fe ni tampoco la de la ciencia. Por eso quiere rescatar del olvido, redimir de la condena al abandono, lo que ha sido una gran tradición de liberación de la humanidad vivida con pasión, sufrimiento y compromiso y que, en el devenir de los tiempos modernos, los mismos que debíamos poner en la práctica diaria, hemos dejado de lado por miedo a las consecuencias que tal compromiso arrostra. Son consecuencias para la propia vida, pues lo que Marcos nos da no es sino una biografía de la persona humana de Jesús en la perspectiva pascual. Marcos, dice Pikaza, propone la solución al Calvario: contar la historia *real* de Jesús, es decir, la pascual. Es el relato del fracaso mesiánico de Jesús Nazareno que, paradójicamente, se construye como la posibilidad de la llegada del Reino de Dios a partir de Galilea para todos los hombres que vivirán, para toda la sociedad y para todas las sociedades. Galilea es el nuevo comienzo del Resucitado en y por sus seguidores para todos los confines del mundo y para toda la historia. Galilea es hoy el signo de la necesitada reconstitución eclesial que debe experimentar en sí misma la Pascua de Cristo. Muriendo y resucitando, la Iglesia será capaz de cumplir su misión, justo antes de que *todo se derrumbe*.

La obra, magna por su volumen y magnífica por su ejecución, es una lectura y comentario capítulo a capítulo y versículo a versículo del primer evangelio histórico. Quiere ser y es un texto de consulta y acompañamiento para los lectores del evangelio. Los siglos transcurridos y la necesaria traducción, no solo textual, sino vivencial, hacen necesario un texto que acompañe y explique el de Marcos. Solo un especialista puede hacer esta labor, un especialista con la dedicación y la experiencia de Xabier Pikaza. De ahí que esta obra contenga, a partes iguales, la obra del hagiógrafo y la obra del teólogo. Como las grandes obras del siglo pasado sobre Jesús, esta también nos muestra el *Jesús* de Pikaza, no solo el de Marcos, de ahí que sea el *Marcos* de Pikaza, el evangelio según Pikaza. Y muy al contrario de lo que cierta exégesis al uso pretende, a saber, recuperar el texto originario sin la mediación del intérprete actual, esta obra es muy consciente de la necesidad de toda traducción y de los medios y métodos que las ciencias hoy nos aportan. Lejos de ser estos métodos impedimentos, son los posibilitadores de todo acercamiento al texto, texto que quedaría como una simple reliquia si no pudiéramos hacer otra cosa que repetir sus palabras sin alcanzar el corazón de las mismas: el sentido que vehiculan. Los textos, sin el acercamiento de los plurales métodos exegéticos, son tumbas del sentido, sarcófagos del pasado, mausoleos de la experiencia humana.

Para hacer una mínima aproximación a la obra lo haremos en tres momentos que presuponen tanto la

quiebra histórica del cristianismo marcano como la quiebra posmoderna que nos atenaza. El texto, todo verdadero texto, presupone un sustrato oculto, la trabazón de los hilos de su composición, donde se asienta la trama que se expone. Esa trama nos permite rescribir el sentido de la experiencia humana, recrear la comunidad liberadora y reconstruir la historia de salvación. Esto es lo que ha establecido Pikaza en su obra: un texto que reconstituye el texto de la experiencia creyente de la comunidad marcana.

#### RECONSTRUIR LA HISTORIA

“Cuando muchos pensaban que no había solución (...), Marcos pensó que la solución era contar la historia ‘real’ de Jesús”.

Toda historia real es siempre el relato de un fracaso, cualquier otra versión de la historia siempre es ficción o ideología. No hay más que echar un vistazo a las historias al uso donde se cuentan las batallitas de reyezuelos y generales, sin más profundidad que un devenir de hechos *gloriosos* que no aportan nada ni al sentido de la historia ni a la vida de los que lo escuchan. Contar la historia es contar la muerte, desde todos los ámbitos posibles, porque vivir no es sino morir, poco a poco o de golpe. Morir es la forma que lo humano tiene de eternizarse y eso mismo es lo que aconteció con Jesús y que tan magistralmente nos relata Marcos. Marcos no se queda en anécdotas episódicas, en la biografía del héroe, en el panegírico del Elegido. No, Marcos,

nos introduce en una vida que se da y se desgasta hasta la incompreensión de quien no sabe qué le está sucediendo, hasta la duda existencial más honda posible: saber si tu existencia tiene o no algún sentido. El Jesús de Marcos descende a los infiernos del sinsentido vital y asciende a la gloria de la victoria sobre la única y verdadera muerte: la muerte de no haber hecho lo que se debía. No hay relato de resurrección, no hay grandes acontecimientos telúricos, solo silencio, miedo, y temblor. Al final, la historia tiene sentido porque uno mismo lo otorga tomando las decisiones adecuadas en el momento justo, decisiones que le llevan a la muerte, como no puede ser de otra forma, pero una muerte preñada de vida, una muerte que es capaz de empujar a otros a vivir con sentido, una muerte viva.

La historia no es la sucesión de hechos gloriosos de prohombres; la historia es una labor humana que debe ser levantada cada día, porque el mundo, como lugar en el que habitan los hombres, no nos es dado sino como una tarea a construir. La cuestión está en si nos construyen nuestra historia, o bien tomamos en nuestras manos las riendas de la vida y asumimos, arrosamos, las consecuencias que ineludiblemente acarrearán. Así fue a lo largo de la historia de Israel, una historia marcada por la derrota de la que Dios era capaz de sacar victorias. La historia de Israel es la historia de unos oprimidos capaces de construir su historia, de reconstruir el sentido de sus vidas a pesar de la opresión y contra ella. Sin embargo, frente a las concepciones veterotestamentarias, Marcos nos

cuenta la historia carnal de un hombre real. Es un hombre, el Hijo de Dios, no un ser meramente divino. Es un hombre que muere, que es ejecutado y las causas de su muerte son la esperanza para los que le siguen. La victoria no vendrá bajada del cielo, sino construida a partir de los sufrimientos en esta vida. Será mediante el sufrimiento, compartiendo el dolor de los hombres de este mundo, oprimidos por el demonio, cómo Jesús salvará, resucitará la historia y recuperará cuanto de humano hay en el mundo.

Marcos escribe una buena noticia que se opone a las supuestas buenas noticias del imperio romano y que supone su subversión. Ahí comienza la reconstrucción de la historia, en un nuevo relato de lo que es verdaderamente lo bueno frente a lo que se impone como tal por los que rigen el mundo. Marcos ha producido el giro copernicano del cristianismo de los orígenes. Si Pablo, dependiente del cristianismo Sirio damasceno, pone el acento en la muerte y resurrección de Cristo, Marcos define la importancia de la Pascua a la luz de la biografía anterior. Sin los hechos y dichos de Jesús antes de la Pascua, nada de lo sucedido allí tendría más sentido que un mero relato de un héroe de corte helenístico. Las corrientes helenizantes corrían el riesgo de acercarse demasiado a una concepción desencarnada de la salvación y Marcos puso la carne, la vida, la historia en el mismo centro de todo. Dios, por medio de Jesús, ha elevado una forma de estar en el mundo, de vivir la experiencia humana, de hacer historia, como la forma por antonomasia. La resurrección

es la culminación del proceso, pero lo es porque ha habido un determinado proceso de recreación histórica a partir de los excluidos, los pobres y oprimidos.

Por eso, el evangelio de Marcos no es una mera predicación para la conversión. Es, en el sentido hebreo más profundo, un libro que se hace historia, porque es la historia de un hombre hecha libro. Marcos ha traducido el mensaje de Jesús en forma de libro, nos ha contado la historia mesiánica de Jesús, de su derrota, de su muerte y fracaso y de su victoria contra toda esperanza al vencer a la muerte por la vida.

El evangelio que escribe Marcos es un relato de sentido para la historia de los hombres, no porque de modo mágico estos puedan salvarse por la fe en Cristo, sino porque la vida de Jesús, vivida por ellos en sus propias circunstancias, es salvífica. Si en el año 70 todo estaba para perderse, un libro lo recuperó todo para la posteridad, para que todos los hombres de cualquier lugar pudieran vivir la salvación sin negar nada realmente humano, viviendo hasta las últimas consecuencias su carne, su mundo, pero asumiendo las consecuencias de esa vida de compromiso. Marcos nos cuenta que Jesús así lo hizo y que por ello es en Galilea donde se vive la resurrección. En Galilea volvemos a la historia para recomenzar, volvemos a la vida para iniciar el proceso de ser humanos una y otra vez. No hay lugar para escapismos, fugas del mundo o negación de lo humano. El hombre, histórico como es, solo puede salvarse desde la historia, nunca contra ella. Este es el mensaje de

reconstrucción histórica que nos pone ante los ojos Marcos, esta es la novedad que supone su libro, esta es la radical urgencia que nos empuja a vivir, ayer y hoy, como seres de este mundo, pero comprometidos con lo más bajo de él, con los oprimidos y excluidos. Ahí está la verdadera vida, lo demás es muerte y destrucción, el Calvario.

#### RECREAR LA COMUNIDAD

"Marcos quiso abrir a los cristianos otra puerta de evangelio, para que descubrieran la mano de Dios (nueva humanidad) en el mismo camino de muerte de Jesús (...). Por eso, el joven de la pascua dice a las mujeres que abandonen Jerusalén, para reiniciar el evangelio desde Galilea".

El evangelio es, no palabras o discursos, sino la persona misma de Jesús, la persona completa, integrando toda su existencia, sus vivencias, sus compromisos, sus gestos y dichos, y también su muerte. El evangelio no es meramente Cristo muerto y resucitado. Porque se trata de identificar el porqué fue muerto y por tanto el motivo de ser resucitado. Fue su vida, el modo en que la vivió, lo que le llevó a la muerte; y fue esta muerte, el modo en que lo mataron, lo que llevó a la resurrección. Pero la resurrección no queda atrapada en una cuestión biológica o transfísica, sino que se trata de la continuación de la obra del mismo Jesús; por eso, el joven, envía a las mujeres a Galilea. Tenía que ser un joven, algo nuevo que empieza, y tenían que ser mujeres, los hombres andan demasiado ocupados en

gobernar y mandar. Son las mujeres las que han captado perfectamente el mensaje: la buena noticia es una vida para los excluidos en medio de su misma existencia. Jesús, desde Galilea, les hizo ver y probar esa vida de plenitud cuando se experimenta en la comunidad, en la comunidad de los excluidos sociales.

Las primeras comunidades se construyeron alrededor de figuras prominentes de entre los discípulos: Jacob y Roca (así llama Pikaza a Santiago y a Pedro como medio de reconstruir el sentido originario, gastado por el uso y abuso) en Palestina y Siria, y Pablo en Asia Menor y Grecia. Se trata de tres figuras que conforman comunidades sin evangelio biográfico de Jesús. En ellos no importa tanto la realidad carnal de Jesús cuanto su futura venida en gloria. Esto debilitaba la posición de las comunidades cristianas primitivas en el momento en el que la historia se encamina hacia la destrucción de las estructuras sociopolíticas que hubo en Palestina hasta el momento. Los años 62-63 y, sobre todo, 66-67, serán cruciales para el devenir de los discípulos de Jesús. Sin un relato biográfico de Jesús, el cristianismo corría la misma suerte que el judaísmo, pero agravada por el hecho de no ser una religión nacional dentro del Imperio.

Tras la catástrofe del 70, la acción de Marcos de escribir un evangelio biográfico pascual de Jesús supondrá la verdadera reconstrucción de la comunidad, dando un sentido distinto a las tendencias instaladas en Jerusalén, de espera mesiánica, o en los lugares cercanos donde el cristianismo había man-

tenido el modo de hacer de los primeros discípulos y no sabía cómo hacer frente a la nueva situación. Marcos abrió el camino para lo que será el nuevo modo de vivir la experiencia discipular: construir el Reino de Dios como medio para vivir en un mundo convulso que exigía valentía y sabiduría. Su gesto será imitado y copiado por, al menos, dos evangelios más, que pasarán así a engrosar la lista de biografías de Jesús, cada una con su impronta y respondiendo a las necesidades concretas de las comunidades reinstaladas tras la crisis del 70.

Marcos no hizo otra cosa que lo que hicieron los judíos rabínicos tras la catástrofe: dar nuevas vías de salida a la comunidad que zozobraba en medio del caos. Marcos se comportó como un verdadero judío al releer la historia de Jesús como una buena noticia y no quedar atrapado en la mera Pascua. El gesto paulino y el de los discípulos en Jerusalén no deja de ser una consecuencia de la fe judía. Presuponen la historia carnal de Jesús y la obvian, haciendo casi imposible comprender los acontecimientos pascales a quien no sea judío; de ahí las derivas gnósticas que se verificaron rápidamente entre los cristianos helenistas. Marcos fue hábil y valiente al unir la Pascua a la biografía de Jesús, contando la historia real de Jesús, que es su historia pascal: toda su vida es la Pascua de Jesús. Recuperar su historia, su vida, es el medio para recrear una comunidad amenazada de extinción. Y recuperar la historia es el medio para rescribir el sentido de la historia.

#### RESCRIBIR EL SENTIDO

“Su libro sigue siendo la ‘buena noticia’ por excelencia, el testimonio originario de la Vida de Dios que vive en Jesús, con los que viven y mueren, adelantando la llegada del Reino de Dios”.

El acto de Marcos es una búsqueda del sentido de la historia que se viene encima haciendo una vuelta atrás, una mirada retrospectiva para descubrir el hilo conductor de los acontecimientos verificados. Las mujeres y Roca, quienes habían visto ajusticiar a Jesús. Ellas, que lo habían visto sepultar, buscan el cuerpo para darle sepultura, para embalsamar al amigo, al amado, pero un joven les indica el camino para encontrarlo. El sentido de los acontecimientos pascales está en la vida entera de Jesús y allí es donde hay que buscar el sentido para los acontecimientos que los seguidores están padeciendo en los atribulados años que rodean el 70. Marcos, de forma valiente, se plantea una revisión de lo que los seguidores vivían, pero lo hace buscando en la historia real de Jesús y lo que sus discípulos habían verificado en vida con él. No busca una espiritualización de la experiencia creyente, ni una connivencia con la religión imperial, su búsqueda, al fin, radicaliza, lleva a la misma raíz, el mensaje de Jesús que de otra forma habría quedado particularizado en un momento histórico y para un pueblo determinado.

Ni siquiera Pablo, con su mensaje de Cristo muerto y resucitado, podía hacer esto. La pérdida de la existencia real de Jesús habría de resultar irropa-

rable para la buena noticia de Jesús. Recuperar la historia era, en cierto modo, recuperar la universalidad del mensaje de Jesús. La historia de un hombre real puede llegar a todos los hombres reales de este mundo que sufren y mueren, pero que pueden llegar a experimentar una vida de plenitud y de salvación.

Marcos es, en modo singular, el testimonio de una crisis mesiánica, de la crisis de un modo de entender la relación de Dios con la historia y con el pueblo elegido. Tras la catástrofe del 70, Marcos ha querido romper los esquemas que habían configurado al primer cristianismo: etnia, hogar y familia, ya que Jesús mismo fue quien puso en riesgo esos esquemas y por ello mismo fue empujado por los dirigentes del pueblo al suplicio romano. Lo que pretende Marcos es mostrar que ese camino que llevó a Jesús a la ejecución constituye la revelación mesiánica de Dios, el camino del Reino. Por ello, Marcos no es un libro simplemente, *es el documento de una praxis, relato y programa de una fuerte mutación social fundada en Cristo (165)*. Lo es en el contexto en el que nació y lo sigue siendo hoy, casi 2000 años después. Pero, curiosamente, las circunstancias históricas actuales muestran una estructura isomórfica que confieren a Marcos un valor que supera las barreras de la historia. Hoy, como entonces, el mundo se agita en medio de convulsiones y violencias. Hoy, como entonces, las comunidades cristianas tienden a aferrarse a lo conocido. Hoy, como entonces, hace falta asumir

riesgos y ser valientes, pero mirando al pasado, como hizo Marcos, mirando a la historia de Jesús para encontrar allí, de nuevo, el sentido para la historia de hoy, para la historia de siempre.

Xabier Pikaza, con esta obra, nos abre el camino para volver a Galilea. Allí podremos reconstruir la historia en medio de la catástrofe y antes de que sea demasiado tarde; recrear la comunidad a partir de la vida real de Jesús que es una vida mesiánica y pascual; y, por fin, rescribir el sentido de una historia que parece haber perdido toda opción para la humanidad, que parece abocada a la barbarie, que empuja al desaliento y nos induce a la desesperanza. En Cristo, en la vida de Jesús, podremos encontrar el hilo que reconstruya nuestro texto existencial en medio de un mundo herido.

La lectura del evangelio de Marcos no puede ser sustituida por ninguna otra lectura, pero hay muchas formas de leer que apenas se diferencian del balbuceo. Con esta obra de Pikaza podremos acompañar la lectura de Marcos y hacer que el texto nos hable hoy y lo haga desde la voz dormida en él en el pasado. Es un verdadero viaje en el tiempo, pero un viaje de ida y vuelta. No es que nosotros vayamos a visitar el mundo de Marcos de la mano de Pikaza, es que el Jesús de Marcos viene a visitarnos hoy a través de las páginas de este *Evangelio de Marcos. La Buena Noticia de Jesús*. O, como hemos querido llamarle nosotros: *El Evangelio de Marcos según Xabier Pikaza*.



## UNA NOTA SOBRE LA HISTORICIDAD DEL MARTIRIO DE SANTA MARTINA

GONZALO FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ

*La Pasión de Santa Martina* se escribe en Roma durante el pontificado de Honorio I (625 - 638). En el primer año de su gobierno Honorio I empieza la construcción de una basílica en honor de la Santa. Esa iglesia se encuentra situada al pie del Capitolio, entre el Foro de Julio César y la Curia Julia. Coincidiendo con su construcción se redacta la **Pasión de Santa Martina** por un autor anónimo. Allí se indica la naturaleza senatorial de la familia de Martina. Igualmente se atribuye el martirio de la Santa a Severo Alejandro (222 - 235). La stirpe senatorial de Santa Martina es indiscutible. En esta nota empero voy a demostrar la imposibilidad de que Severo Alejandro fuera el causante del suplicio de Martina que atribuyo a su sucesor Maximino **Tracio** (235 - 238).

Severo Alejandro muestra afecto a los cristianos bien que nunca piense en abandonar su paganismo. Considera a Abrahán y Jesucristo grandes hombres al lado de otros personajes ilustres de

la Antigüedad. En su corte existen cristianos. Otorga personalidad jurídica a las corporaciones cristianas. Incluso permite que los cristianos existan de derecho aunque aún no les conceda el estatuto de religión lícita (1976 Lebreton - Zeiller 168 - 169). Todo cambia en 235 con la deposición y asesinato de Severo Alejandro y la subida al trono de Maximino **Tracio**. La política del nuevo emperador se caracteriza por su común hostilidad al orden senatorial y a los cristianos de suerte que impulsa a los gobernadores provinciales a perseguir a los cristianos pero dejando al abedro de aquellos funcionarios la adopción de medidas más o menos drásticas (1984 García Moreno 291 - 294 y 1984 Chadwick 110 - 111).

La figura de Maximino **Tracio** es muy interesante porque es la de un ilirio que entra como soldado profesional en el ejército romano, dada la carencia de éstos entre los ciudadanos romanos, y por sus propios méritos llega primero a oficial y luego a general. Maximino

**Tracio** preludia a los soldados profesionales de origen ya bárbaro que a fines del siglo IV o en el V llegan a los cargos más elevados del ejército romano y siempre son fieles a Roma. Maximino **Tracio** convierte el Imperio en una jefatura militar. En este sentido llega a exigir que el juramento de los soldados se haga por la *Fortuna Maximini*, es decir, por la diosa Fortuna como protectora del emperador. Maximino *Tracio* reduce la emisión de la moneda de oro llamada **áureo** y en general ataca a los sectores más poderosos de la sociedad romana para satisfacer a los soldados.

Maximino **Tracio** protege el culto misterioso de origen persa llamado mitraísmo. El culto misterioso se abre a un escaso número de iniciados a quienes se les promete una feliz vida de ultratumba a cambio de la participación en unas ceremonias secretas y sobre todo en unas pruebas de iniciación muy duras. Normalmente son religiones de origen extranjero que llegan a Roma y tienen mucho éxito ante la frialdad de la religión oficial romana (*religio patrum o vetus religio*).

Las principales religiones misteriosas son: misterios de Eleusis que son de origen griego, culto a Dionisio-Baco y orfismo que nacen en Tracia pero llegan a Roma a través de Grecia, cultos a Serapis e Isis de origen egipcio, culto a Cibele surgido en Frigia y mitraísmo de raíz persa

Maximino **Tracio** persigue el Cristianismo. Esa persecución se explica por la oposición de Maximino **Tracio** a la tolerancia de Severo Alejandro y a las reticencias que algunos pensadores

cristianos muestran ante el servicio militar hasta el siglo III por el juramento de fidelidad al Genio del Imperio Romano o a la Fortuna del emperador, que de vez en cuando se exigía en el ejército como ejemplo de patriotismo y que los susodichos pensadores cristianos consideran idolátrico. Pero como en la práctica rara vez se obligaba aquellos juramentos los cristianos siguen afluyendo al estamento militar. Adolf von Harnack ya probó en el siglo XIX que los dos principales difusores del cristianismo por el Imperio Romano son a lo largo del siglo II los comerciantes y los soldados al tener ambos grupos sociales una capacidad bastante considerable de desplazamientos.

Con Maximino **Tracio** se asiste a una militarización en todos los órdenes de la vida romana, que afecta incluso a los retratos masculinos, pues en su reinado se impone la moda de representar los peinados masculinos cortados al rape, esculpidos a base de golpes rápidos de cincel y con formas incisivas, mientras que se esculpen barbas de pocos días y estilo castrense. Se plasman los rostros masculinos con miradas vueltas y aisladas imitando los del emperador Caracalla (211 – 217) que reciben la designación *Caracalla/Satanás* por demostrar ira, enfado y desprecio hacia el espectador que supuestamente les provoca. A partir de Maximino **Tracio** se fija la moda de la trabea ancha y planchada que se cruza encima del pecho como una banda.

La persecución de Maximino **Tracio** a los cristianos se explica por la obligación que el emperador impone a todos los militares de jurar fidelidad a

la *Fortuna Maximini*. Además hay otra razón. Maximino aprieta económicamente a las capas superiores de la población para favorecer a los soldados y existen cristianos en los precitados órdenes de la sociedad romana como Santa Martina. Incluso el fanatismo mitraico de Maximino le lleva a disponer la clausura de algunos templos de la *vetus religio* tal vez con el propósito de confiscar sus propiedades y transferir sus riquezas a los soldados.

La hostilidad de Maximino **Tracio** a los sectores más altos de la sociedad romana provoca una reacción de estos mismos sectores en el año 238 que tiene lugar en el África Proconsular. Sus terratenientes proclaman emperador a un anciano de 80 años, quien se corona emperador con el nombre de Gordiano I y además asocia al trono a su hijo Gordiano II. Se instalan en Cartago en espera de poder conquistar Roma.

Mientras tanto en Roma el Senado aprovecha que Maximino no está en la Urbe al hallarse en la frontera danubiana. Los senadores dan un golpe de estado que crea un colegio de 20 consulares a cuyos miembros se conoce por *los vigintiviri ex senatus consulto rei publicae curandae*. Estos 20 consulares declaran a Maximino *tirano y enemigo público*. Los gobernadores provinciales se dividen a la hora de tomar partido. Unos lo hacen a favor de Maximino, otros en apoyo de los 20 consulares romanos y unos terceros sostienen a Gordiano I y II. Capeliano, gobernador de Numidia, se mantiene fiel a Maximino y pasa a África Proconsular donde derrota y mata a Gor-

diano II, lo que causa el suicidio de Gordiano I. En Roma los *vigintiviri ex senatus consulto rei publicae curandae* eligen a Pupieno y Balbino Augustos, Padres de la Patria y Pontífices Máximos. Esto podría ser un recuerdo del viejo consulado con el nombre de dos coemperadores, aunque las magistraturas de Pupieno y Balbino serían vitalicias en lugar de anuales.

La plebe de Roma y los pretorianos no aceptan la solución y obligan a Pupieno y Balbino a admitir como César al joven Gordiano III (hijo de la hermana de Gordiano II y nieto por tanto de Gordiano I). Al volver a Roma para poner orden Maximino **Tracio** es asesinado por sus propios soldados mientras sitia Aquileya. No se sabe la razón de su asesinato, ya que Maximino **Tracio** es el emperador de los soldados. Se ha explicado su muerte por el descontento que la dureza de su disciplina causara a sus hombres. Así algunos de ellos traman una conjura y matan a Maximino. Sus conniliones se sienten liberados y aceptan a Gordiano III como emperador. Los pretorianos dan muerte a Pupieno y Balbino, proclaman Augusto único a Gordiano III y llegan a un acuerdo con Capeliano por el que todos acatarían al joven Gordiano III. Por tanto éste sería el emperador tanto de los senadores como de la plebe de Roma, del ejército, de las provincias y de los pretorianos (2007 FERNÁNDEZ 82 - 84).

Las autoridades provinciales concentran la inquina de Maximino *Tracio* en los obispos y con menor intensidad en el clero, aunque el grado de aquellas medidas represivas dependen de la

mayor o menor antipatía de cada gobernador provincial hacia el Cristianismo. Mayor hincapié toma la persecución de Maximino en la *Ciudad Eterna* donde sufre martirio el Papa San Antero según el *Catálogo Liberiano* (1886 Duchesne I 5). La ejecución de San Antero tiene lugar poco después del ascenso de Maximino *Tracio* a la suprema magistratura del Imperio, pues Maximino termina por aflojar la represión a los cristianos antes de su asesinato (1976 Lebreton - Zeiller 170). El suplicio de Santa Martina es coetáneo al de San Antero. Tiene lugar en la propia Ciudad de Roma. En el martirio de Santa Martina se une la común enemiga de Maximino *Tracio* al orden senatorio y al Cristianismo.

El autor de la anónima *Pasión de Santa Martina* escribe casi cuatrocientos años después de los hechos. Atribuye su suplicio a Severo Alejandro porque Gordiano III (238 - 244) diviniza a Severo Alejandro a fin de contrarrestar la *damnatio memoriae* que le había impuesto Maximino **Tracio**. La divinización de un hombre es algo incomprensible para un cristiano del siglo VII. El redactor de la *Pasión de Santa Martina* olvida que en el siglo III d.C. la declaración de un emperador difunto como dios por el Senado representa un simple trámite burocrático que expresa el buen recuerdo del finado entre los padres concriptos en virtud de su política filosenatorial. En el siglo VII y para el autor anónimo de la **Pasión de Santa Martina** sólo un blasfemo que se considera Dios puede disponer la muerte de una santa como Martina. Por tanto atribuye a un emperador respe-

tuoso con los cristianos (Severo Alejandro) un hecho execrable que corresponde a un genuino augusto anticristiano (Maximino **Tracio**). Le lleva su lejanía cronológica de los sucesos que narra y el desconocimiento de las viejas costumbres romanas que llevan al Senado a deificar tras su muerte a los emperadores simpatizantes con su **status** político-social.

#### *Bibliografía*

- 1886 DUCHESNE I DUCHESNE, L. *Liber Pontificalis* (latín). Vol. I. París.
- 1976 LEBRETON - ZEILLER LEBRETON, J. Y ZEILLER, J. *La Iglesia en la penumbra*, tomo II de FLICHE, A. Y MARTIN, V. *Historia de la Iglesia de los orígenes a nuestros días*, edición española dirigida por J.M. Javierre, traducción española de A. Urbán, Valencia.
- 1984 CHADWICK CHADWICK, H. *The Early Church, The Pelican History of the Church* vol. 1, Harmondsworth, Middlesex (reimpresión de la 1ª edición de 1967)
- 1984 GARCÍA MORENO, L. *La Antigüedad Clásica. El Imperio Romano, Historia Universal EUNSA* t. II - 2. Pamplona.
- 2007 FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, G. *Roma (235 - 284 d.C.). Anarquía militar y emperadores ilirios*, *Historia* **16**, año 31, n.º. 378, págs. 78 - 98.

## HISTORIA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA DE LA ORDEN FRANCISCANA<sup>1</sup>

FRANCISCO VÍCTOR SÁNCHEZ GIL

No sin placer y reconocimiento debido presentamos este excelente y novedoso ensayo histórico-crítico de G. Buffon, profesor de Historia de la Iglesia en la Pontificia Universidad Antonianum (Roma). Su propósito fundamental es obviamente propedéutico y metodológicamente previo a cualquier intento de realizar hoy una historia del franciscanismo, del que este libro, por otra parte, no lo es. Consiste en profundizar con rigor y método histórico-crítico sobre la compleja fenomenología del franciscanismo de la época moderna y contemporánea (siglos XVI-XIX) pero considerado como categoría historiográfica. Como es de rigor, al estudio propiamente dicho le preceden las oportunas Abre-

viaturas y Siglas (repertorios bibliográficos, revistas y siglas ordinarias, p. 5) y una selecta Bibliografía, dividida en Documenti archivistici (cuatro archivos italianos de la Orden, incluido el general de la Orden, más el Secreto Vaticano) Storiografía e normativa francescane (fuentes legislativas impresas) y en Letteratura (estudios de historia franciscana, pp.7-26). La articulación formal del volumen está distribuida en dos Partes, de I-VIII y I-VI apartados desiguales, respectivamente, que constituyen su nervio sustancial. Ambas unidas por el nexo común de analizar, como finalidad primordial, la funcionalidad institucional de cada una de las entidades administrativas franciscanas creadas a raíz del pluralismo

---

<sup>1</sup> BUFFON, GIUSEPPE, OFM, *Sulle tracce di una storia omessa. Storiografia moderna e contemporanea dell'Ordine francescano*. Frati Editori di Quaracchi, Grottaferrata 2011, 271 pp., 270 x 190 mm. (*Analecta Franciscana* XVIII. Nova series: Documenta et Studia 6).

administrativo legitimado por la bula leonina de 1517, su configuración y su evolución en los siglos XVI-XVIII.

Con el epígrafe Una categoría storiografica con qualifica negativa (pp. 29-57) en dos apartados, es la primera y única sección del volumen que incorpora el autor, ya publicado con anterioridad con el título parecido (Francescanesimo in epoca moderna: una storia omessa? en *Archivum Franciscanum Historicum*, 101 [2008] 279-307). La reflexión parte de una serie de consideraciones generales introductorias aplicadas a la situación de la historia de las instituciones religiosas (la vida consagrada) de los últimos decenios. En el punto I. Considerazioni generali (pp. 30-39) comienza por resolver el interrogativo que plantean las razones de una pertinaz ausencia de estudios críticos generales o globalizadores en torno a la historia de la vida religiosa de la epoca moderna, con la excepción -subrayada por el autor- de la Compañía de Jesús. Y en paralelo, la misma ausencia tal y como se advierte también en el caso particular de la historia franciscana, a fin de comprender la causa y razón del desinterés que la historiografía de cuño franciscano pone de manifiesto en relación con aquella. El autor está convencido de que las mutaciones y los cambios efectuados al interno de las instituciones religiosas (órdenes y congregaciones) no radican tanto ni sólo en factores de orden intelectual, ascético o espiritual de sus miembros, sino también en la confluencia de elementos de naturaleza institucional. Es decir, los de carácter organizativo, cultural en el

más amplio sentido del término, patrimonial-económico, socio-ecclesial y otros que reflejan más la interacción de lo exterior que lo interno de estas instituciones. Un estudio sobre la vida religiosa en la época moderna -piensa el autor- debería realizarse partiendo de una modificación del criterio analítico sobre contenidos y una diferente orientación de la perspectiva acerca del método de indagación. En otras palabras, que sería necesario adoptar una metodología capaz de sondear la 'duración', la continuidad/mutación o cambio y transformación de las instituciones religiosas en su integridad (p.38s). Apunta también el autor, por último, otra razón que consistiría en la incomprensión e incompatibilidad recíproca entre religiosos (vida religiosa) y modernidad. Aptitudes que desembocarían de in-mediatamente en conflicto mutuo, signo de la fractura cultural y estructural entre vida religiosa y mundo moderno (p.38s).

A estas consideraciones previas de carácter general sobre las carencias de la historiografía religiosa moderna, añade el autor otras más directamente relacionadas con el hecho histórico franciscano en el punto II. L'Ordine francescano, un caso di studio (pp. 39-57). En primer lugar las derivadas de la fractura de la unidad y división de la Orden franciscana en 1517, que provocaron la conocida bifurcación autónoma e independiente de la Orden unida en dos ramas diferenciadas: conventuales y observantes. Hecho de extraordinaria importancia con el que comienza la época moderna de la historia franciscana. Un decenio después

-desde 1528- se crearía la tercera de las autonomías institucionales franciscanas, con la reforma capuchina. De la relevancia de los acontecimientos en torno al año 1517 y su evolución posterior se hizo eco paulatinamente la historiografía de todas las tendencias del arco institucional/plural y reformístico franciscano, que puso de relieve de inmediato un efectivo cambio de giro sustancial en las discusiones y debates tradicionales dentro de la Orden franciscana. Unos defendiendo la validez y legitimidad interpretativa de la Regla/intención (¡intuición!) del fundador Francisco de Asís, principalmente en materia de pobreza (conventuales). Mientras otros propugnaban la legitimidad institucional-administrativa de las entidades que fueron formándose en el siglo XVI y se consolidaron en el XVII y XVIII (observantes, capuchinos, reformados, recoletos, descalzos o alcantarinos). Es muy posible que en la creación y posterior evolución e interpretación de este pluralismo institucional de nuevo cuño se encuentre la fuente y origen de la complejidad de la historia franciscana moderna, su periodización, sus variaciones y los cambios y transformaciones efectuadas, las fases doradas de plenitud y los períodos de decadencia. Todos estos factores son parte integrante de la fenomenología del franciscanismo de los tiempos modernos, intrincada y problemática, que el autor del libro afronta con decisión y rigor, tras la búsqueda e individuación de lo específico de la identidad franciscana y su evolución, a través de un estudio y análisis historiográfico de las

tendencias implicadas, su carácter unilateral y sus acentos polémicos y conflictivos.

La Parte Primera comprende ocho apartados (I-VIII, pp. 61-127) en los que el autor ofrece el examen y análisis pormenorizado y crítico del texto y contexto de las obras históricas clásicas de carácter general, publicadas por los escritores franciscanos más significativos de este largo período. En realidad, intérpretes y valedores históricos de las distintas cosmovisiones interpretativas de la identidad franciscana defendidas por cada una de las componentes del franciscanismo moderno tripartito de los siglos XVI-XVIII. Es decir, los conventuales, los observantes y sus reformas (reformados, recoletos, descalzos o alcantarinos) y los capuchinos. Desde el punto de vista ideológico, los extremos de los debates o discusiones reivindicadas por las partes como auténticas, legítimas y propias de cada una, van desde la observancia de la pobreza hasta la legitimación institucional. Las ideas, los objetivos y los contenidos, tal y como aparecen en las obras -cuyas portadas se ofrecen en facsímil- de los historiadores y analistas de las tres ramas principales del franciscanismo moderno, se describen e ilustran sucintamente en los títulos de los apartados que se ofrecen a continuación, siguiendo el orden cronológico establecido por Buffon. I. La sanción al pluralismo administrativo (Ite vos, 1517). La descripción breve de los acontecimientos en torno al capítulo generalísimo de toda la Orden y la subsiguiente bula de León X de 1517 y sus consecuencias (p. 61-65). II. La

genealogía de los ‘celadores de la regla’ en Marcos de Lisboa (1557-1570). Seguramente el primer teórico del pluralismo institucional franciscano de signo observante y el verdadero iniciador de la historiografía moderna franciscana (p. 66-70). III. El primado de la erudición humanista con Pietro Ridolfi da Tosignano (1586). Al aspecto de la “genealogía de los zelanti” y al carácter ‘moralizante’ de su Crónica - género literario propuesto por Marcos de Lisboa-, opone nuestro historiador conventual la erudición de signo humanista, con citas de textos, documentos, reproducciones iconográficas y heráldicas y, sobre todo, la exaltación de los ‘hombres de ciencia’, expertos doctrinales y eruditos en las disciplinas histórico-humanísticas, como signo identitario de la familia franciscana conventual (p. 70-73). IV. El peso de la estadística en la obra de Francisco Gonzaga (1587). Con su *De origine seraphicae religionis* (Venecia 1587) trata de demostrar la superioridad intrínseca de la familia observante, por razones de su origen y la afirmación y el peso numérico de la Observancia, descrita en términos de superioridad moral y patrimonial, frente a los otros movimientos de reforma (p.74-81). V. Historiografía capuchina entre periodización y defensa de la identidad reformista( 1569-1632). Más que textos históricos, son narraciones inspiradas en las ‘tribulaciones’ padecidas por la reforma capuchina en sus orígenes, inspiradas en el ‘septenario’ de la ‘Cronica’ de Angel Clareno, con la pretensión de demostrar que la capuchina, siendo la séptima reforma,

es decir, la última, se propone como la verdadera y definitiva. Así M. Mercato Saraceno, Bernardino da Colpetrazzo, M. Bellintano da Salò y Z. Boverio (p. 81- 87). VI. La erudición waddingiana por una ‘via media’ (1625-1654). Con sus *Annales Minorum* (I-VIII, Lugduni 1625-1648) considerada como la mejor producción historiográfica relativa a la historia franciscana, Lucas Wadding († 1657) se sitúa como una figura de primer orden en la historiografía eclesiástica erudita de la época barroca, y en particular más relevante aún por erigirse entre un antes y un después de la historiografía precedente de corte franciscano, ya de signo conventual, ya observante o capuchino, por el espíritu crítico con el que se aproxima y describe las ideas y los acontecimientos. Wadding es una respuesta a la historiografía capuchina de Boverio, contra el que polemiza insistiendo en la continuidad sustancial del reformismo plural franciscano, implícito en sus propios orígenes sanfranciscanos (Francisco de Asís). Pero sobre todo, su obra apunta específicamente a la defensa de lo peculiar franciscano contra un aguerrido opositor externo no sólo del misterio de la Imaculada Concepción, impugnando el pensamiento de J. Duns Scoto, sino de la entera Orden franciscana, por su intento de ‘empequeñecer el honor y cubrirla de infamia’, como el dominico polaco Abraham Bzowski, a quien considera el franciscano irlandés enemigo de todos los franciscanos (*omnium franciscanorum hostis*). Propugnador, en fin, de una ‘via media’, la finalidad de la obra de Wadding es la de mostrar lo

compacto de la familia franciscana, no obstante se presente diversificada en la pluralidad de sus instituciones (p. 87-97). VII. La 'narrativa' de Harold (1662) y la sistemática barroca de Tafuro (1664): los Annales wadingianos favorecieron las síntesis manualísticas al servicio de la legitimación de la praxis institucional; el primero que intentó realizar esta operación fue Francisco Harold, sobrino del irlandés, estrecho colaborador y franciscano como él, quien en su *Epítome Annalium Ordinis Minorum* (1662) siguiendo los criterios de Wadding se limita a realizar una síntesis narrativa en dos volúmenes de los ocho de Wadding, a modo de manual, sin nuevas aportaciones (p. 97-99). Por el contrario D. Tafuro de Lequile con su *Hierarchia franciscana* (Roma 1664) obra de mayor respiro y amplias horizontes, se decide por el concepto de armonía y de una voluntad 'irénica' en la exposición del origen y las relaciones entre las diversas tendencias de la familia franciscana, así como en la narración de la estructura interna de la Orden. Siguiendo la línea de Gonzaga -de cuyo pensamiento se reconoce deudor- considera el surgir de las varias ramas franciscanas no a la ligera o por inconstancia, sino por diferenciaciones debido al celo de los frailes y su deseo de confrontarse con la espontaneidad y pureza de los orígenes. Con ello lo que Lequile busca es la unidad y la armonía de las instituciones de la Orden franciscana (p. 97-109). VIII. Annalistas y manualistas en defensa de la obediencia y de la legítima propiedad (1625-1688). La publicación de

los Annales de Wadding supuso un auténtico revulsivo para los escritores de la familia conventual, los cuales a través de sus obras realizaron una recíproca confrontación tras la verificación e integración de todo cuanto había expuesto por el erudito observante reformado irlandés. Buffon ofrece a continuación la finalidad, los objetivos y el contenido de los escritos y escritores conventuales, comenzando por el dalmata Mateo Ferchie (1583-1669) y siguiendo por Felice Ciatti da Bettona (c. 1595-1642), Giovanni Franchini da Modena (1633-1695) y terminando con Francescantonio Pisciotto da Corigliano († c.1674). A los cuales hay que añadir los representantes conventuales de la historiografía de carácter manualístico, como el polaco Casimiro Biernacki (c.1630-1775) cuya obra *Speculum Minorum* (Cracovia 1688) se sitúa en el centro de la atmósfera viciada, polémica y conflictiva por las disputas en torno a la cuestión acerca de la precedencia histórica que había de atribuirse a los distintos grupos que componían la familia franciscana. Controversia en la que tercia el historiador observante reformado Domenico de Gubernatis, en cuyo *Orbis Seraphicus* (II, Lugduni 1685) afirma, en polémica contra Biernacki, que los Observantes habrían merecido la precedencia sobre los Conventuales, fundándose en la antigüedad institucional observante como demostración de una rígida observancia de la Regla en cuanto a la pobreza (p. 109-27).

La Parte Segunda está repartida en seis apartados (I-VII, pp. 131-228) dos

menos que la anterior, pero superando con 97 las 66 páginas de la Primera. Desproporción justificada, tal vez, por razón del cambio de giro del contenido, mucho más amplio, diversificado y técnico, y por eso mismo de más complejo tratamiento. Se trata del estudio y análisis de diversos géneros literarios -así cualificados por Buffon- en cuanto resortes e instrumentos catalizadores de reafirmación de la validez institucional generada por el consabido pluralismo institucional. Como ya sabemos, representado en esta ocasión por las diversas y contrapuestas acentuaciones que sobre la 'primacía histórica' y autoidentidad franciscanas propias, idearon los más significativos autores de las tres familias franciscanas (Órdenes) de conventuales, observantes y capuchinos. Los títulos de los distintos apartados, con brevísimas alusiones a su contenido específico, son los siguientes. I. Los Escritores. La erudición de inspiración humanista al servicio de la historia literaria de la familia conventual, fundada en razones de naturaleza institucional, organizativa e histórico-erudita con la finalidad de legitimar la propia identidad, está representada por el repertorio bio-bibliográfico del conventual Pietro Ridolfi da Tossignano (*Historiarum Seraphicae religionis libri tres* (Venetiis 1586) considerado pionero de este género literario de la época moderna franciscana. Con finalidad bien diversa, como la de demostrar la inconsistencia y falsedad maliciosa de la acusación de anti-intelectualismo, de ignorancia y tosquedad de la Orden, por obra tanto de detractores externos,

como internos a la propia familia, hay que colocar la empresa formidable de erudición bio-bibliográfica de L. Wadding, en el campo observante. Los *Scriptores Ordinis Minorum waddingianos* (Ro-mae 1650) serían aumentados y mejor perfilados en el siglo XVIII por el observante descalzo español Juan de San Antonio en su magna *Bibliotheca Universa Franciscana* (I-III, Matriti 1732-1733). Casi simultáneamente con revisiones, añadidos y nuevas incorporaciones bio-bibliográficas por el conventual I. H. Sbaraglia (1687-1764) una nueva edición de la obra waddingiana sería impresa, sin embargo, a comienzos del siglo XIX (*Supplementum et castigatio ad Scriptores Ordinis Minorum a Waddingo descriptos*, Romae 1906); (pp. 131-43). La aportación de los capuchinos al género de los *Scriptores* tiene la característica de una apertura de sus repertorios a la modernidad bibliográfica -según observa el autor- por obra del elenco de autores de J. de Bordeaux († 1650) y los sucesivos de B. Paolacci († 1659) y Martín de Torrecilla († 1709) los mejor logrados de D. Tassorelli († 1695) y sobre todo de B. Toselli de Bologna († 1768) actualizado en el siglo XIX por J.M<sup>a</sup>. Klein de Regensburg († 1874). No obstante centrarse en autores y obras de la propia familia y alejarse de la línea humanístico erudita de los conventuales y de la ascético-disciplinar seguida por los observantes, así como del carácter universalístico que dieron Wadding y Sbaraglia a sus repertorios bibliográficos, el mérito de los bibliógrafos capuchinos estriba en haber promovido

el paso de los escritores a la bibliografía, es decir, de una historia literaria a una descripción bibliográfica detallada, como también observa el autor (p. 140-43). Con el apartado II. La batalla de los santos (p. 144-66) aborda el autor el valor y alcance de la conflictividad, como nota característica de las relaciones entre las dos familias franciscanas de conventuales y observantes durante el siglo XVIII, a propósito de la reafirmación de la autenticidad del carisma franciscano percibido y vivido por cada una de ellas. Circunstancia perceptible en la elaboración de los martirologios, en los elencos o listas de santos y beatos, en los procesos de beatificación y canonización y en la producción hagiográfica, según se desprende de la historiografía al respecto (p. 144-66). En el apartado III. 'Manuales', o narraciones para uso didáctico, indaga el autor en los objetivos, finalidad y método de la importante producción historiográfica centrada en los manuales de historia de la Orden, elaborados principalmente por Flaminio Annibale da Latera (1733-1813) y F. A. Benoffi (1706-1786), observante y conventual respectivamente. Uno contrapuesto al otro, ambos autores organizaron sus manuales con la finalidad didáctica de adoctrinamiento, como instrumento formativo y en polémica abierta en defensa cada uno de las opuestas auto-comprensiones de las tradiciones históricas de la respectiva familia franciscana, en especial acerca de la legitimación recíproca del primado histórico jurídico (p. 166-78). Temática que continúa en el apartado IV. Un comentario

sobre el dinamismo de la conflictividad, donde el autor interpela a la historiografía, cada vez más dinámica, acerca de las causas y razones de una controversia interfranciscana subida de tono por las tensas situaciones de carácter institucional e ideológico, agravadas por interferencias transversales de origen geográfico-nacionalístico, que pusieron en un brete la supervivencia institucional misma de las dos Órdenes franciscanas, desde la segunda mitad del siglo XVIII y gran parte del XIX (p. 178-84). Excelente tratamiento historiográfico el dedicado por el autor a la 'misionariedad' del franciscanismo moderno y contemporáneo en el apartado V. En la óptica misionera (p. 184-202). No se trata de historiar las misiones franciscanas, sino de indagar cuáles son las claves de interpretación que revela la historiografía acerca de los varios intentos realizados por considerar la entera historia franciscana, el franciscanismo, en suma, bajo la óptica de lo misional o misionero, entendido como vocación franciscana a la universalidad, con los evidentes reclamos que comporta a componentes geográfico-espaciales. El recorrido historiográfico que hace el autor va desde F. Gonzaga, entre otros, pasando por Tafuro de Lequile y P. Marchant. De manera singular hay que resaltar el obligado y detenido análisis del *Orbis Seraphicus* [...] *De Missionibus inter infideles de De Gubernatis* (I, Romae 1689) y de su heredero en el siglo XIX, Marcellino da Civezza, quien con sus publicaciones sobre la historia universal de los Frailes Menores (*Discorso...*, Genova 1856, Milano 1859) mereció el encargo

oficial de 'historiógrafo de las misiones de la Orden'. Con el apartado VI. Clasificación de los oficios de gobierno (p. 202-28) se completa esta Parte del volumen. El autor se extiende en el análisis pormenorizado del espacio cada vez más extenso reservado por la historiografía franciscana moderna y contemporánea a los diversos roles jerárquicos de la Orden, es decir, a su estructura administrativa, la *Constitutio Ordinis*. La ejemplificación de este interés clasificatorio de cargos y oficios de la Orden se pone de manifiesto en tres autores y sus obras, cuyo texto y contexto analiza Buffon con pericia y diligencia históricas. Aparte las aportaciones a la fijación de la constitución jerárquica minorítica de Tafuro de Leguile (*Hierarchia Franciscana*, I-II, Romae 1664) el análisis se centra en De Gubernatis y su célebre *Orbis Seraphicus* (I-V, Romae-Lugduni 1682-1685) en el *Breviarium Historicum Ordinis Minorum* (Romae 1777) de P. Van den Haute y en la síntesis sinóptica de toda la estructura administrativa de la Orden elaborada por M.-Léon Patrem, *Tableau synoptique de l'histoire de tout l'Ordre séraphique de 1208 à 1878* (Paris 1879). Todas ellas con finalidad marcadamente institucional. Como instrumento auxiliar para la gestión de gobierno, resulta interesante y novedoso el estudio y finalidad del género literario archivístico-documental, representado por las recopilaciones documentales pontificias y legislativas de la Orden. Después de una breve alusión a la inicial e insuficiente documentación pontificia recogida por Lorenzo de

Venezia (*Pontificiae Constitutiones ad Seraphicam Religionem spectantes* (Venezia 1647) el estudio y análisis del autor se centra en la compilación de toda la legislación de la Orden emanada por los capítulos generales desde el siglo XIII hasta 1756, recogida en la monumental *Chronologia Historico-Legalisa Sera-phici Ordinis Fratrum Minorum*, iniciada por M. Ángel de Nápoles (t.I, Neapoli 1650) continuada por Julio de Venezia (t. II, Venezia 1718) Carlos Perugini (t. III, 1-2, Romae 1752) y finalizada por Agustín M<sup>a</sup> de Nápoles (t. IV, Romae 1795).

El volumen concluye con un interesante apartado del título *Un paradigma* (p. 231-53) donde el autor realiza un extenso examen crítico de la historia de la Orden franciscana del p. Heribert Holzapfel. Se trata del conocidísimo y recurrente manual elaborado por el franciscano bávaro, *Manuale Historiae Ordinis Fratrum Minorum* (Friburgi Brisgoviae, Herder, 1909) sirviéndose Buffon para su estudio y análisis de la versión alemana en lugar de la latina, más corriente y utilizada fuera del área lingüística germana. El riguroso, crítico, pormenorizado y novedoso análisis que hace el autor de la obra, su objetivo, finalidad, claves interpretativas, sus carencias, sus parcialidades y efectos para el estudio posterior de la historia franciscana común, no dejará, sin duda, de interpelar y poner en tela de juicio la idea y visión tradicionales que se ha tenido sobre algunos extremos y apreciaciones controvertidas y parciales esparcidas en la II Parte del manual. Otro tanto cabe decir de los efectos e incidencia de la obra de Holzapfel en

los estudios sobre ideas instituciones y figuras de la historia de la Orden franciscana producidos en el siglo XX, especialmente al amparo del “aggiornamento” conciliar del Vaticano II. También sobre la necesidad de recuperar el ‘primado de la historia’ e impulsar los estudios de historia franciscana y las propuestas de una nueva historia de la Orden, presentadas por K. Esser al capítulo general de la Orden, en Asís, de 1967 y su recepción por la asamblea capitular. Y más aún por los nuevos criterios metodológicos con los que afrontar ‘ab ovo’ una empresa histórica de éste género, con más amplios horizontes y nuevas perspectivas, tal y como propugna abiertamente Buffon en las páginas finales de sus reflexiones historiográficas (p. 246-53). El texto del volumen finaliza con una Conclusión, resumen apretado de cuanto el autor ha pretendido indagar, analizar e ilustrar acerca de la historiografía franciscana producida en la

época moderna, fase donde mayormente hervía la dialéctica entre centro y periferia, historia oficial e historia de grupos individuales (reformas) pluralismo/autonomía y unidad (Conclusione, pp. 257-59). Le sigue el muy completo, imprescindible y siempre provechoso Índice de nombres, más el Índice General con el que se cierra el libro.

Plácemes, pues, al autor de este importante ensayo histórico, por esta puesta de largo, intensa y extensa, del franciscanismo moderno y contemporáneo, como categoría historiográfica. Por sus innegables virtualidades, su valor, sus indiscutibles y meritorios resultados y su oportuna actualidad para afrontar desde ahora una historia franciscana común y plural, en aras de un mejor conocimiento de su realidad histórica integral y garantía de un fundado y creíble futuro para la Orden franciscana.



## BIBLIOGRAFÍA

### BIBLICA

**Childs, Brevard Springs**, *Teología bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento. Reflexión teológica sobre la Biblia cristiana*. Ediciones Sígueme, Salamanca 2012, 766 pp.,

El teólogo presbiteriano Brevard Springs Childs, profesor del AT en la Universidad de Yale durante lagos años (1958-1999) e investigador de los temas del AT, en sintonía con sus maestros de Basilea y de Hildelberg, se centra en esta obra en la forma canónica final del texto (“libro o colección”), abordando cada texto bíblico en la actual forma canónica aceptada por la comunidad como norma para la expresión de su fe y la dirección de su vida. Nuestro autor conoce la exégesis, el método histórico crítico y las grandes tradiciones del protestantismo alemán; en su “exégesis canónica” interpreta la Biblia con la Biblia desde el mismo canon. Cada texto, según él, ha de ser interpretado a la luz del canon de la Biblia como “unidad significativa” dentro de la perspectiva cristiana. Desde la Biblia, como norma de fe para los creyentes, ha de ir interpretándose cada uno de los textos bajo el único designio divino de salvación hasta acabar en “una actualización de la Escritura para nuestro tiempo”. B. S. Childs no pretende sustituir el método histórico-crítico, sino completarlo. En esa línea su “exégesis canónica” tiene en cuenta también el método diacrónico para seguir adecuadamente los textos bíblicos desde el momento de su nacimiento hasta su ratificación eclesial. Con el método sincrónico se fija en el conjunto de la Escritura entendiendo así también el canon eclesial como una “totalidad significativa” y como contexto desde el que deben verse los diversos textos bíblicos como “variantes” del “proceso fundamental de la revelación”. Es en ese contexto donde B. S. Childs reconoce una doble lectura de la Biblia (una lectura judía y una lectura cristiana) y, dentro de esta última, otra doble lectura (una lectura católica y una lectura protestante) sin olvidar, en medio de esa diversidad, la unidad cristiana que late en todas las Iglesias.

De acuerdo con estas ideas, B.S. Childs ha estructurado la obra que nos ocupa en los siguientes capítulos: 1) En los dos primeros (págs. 15-108) plantea su estudio mirando al presente y centrándose en el método canónico de su “nueva teología bíblica”. En el primero, en concreto (págs. 15-65), el autor reflexiona, en sintonía con la investigación bíblica y con el método histórico-crítico anterior centrándose en la disciplina de la teología (pág. 18-24), en sus actuales modelos (pág. 25-43), y en algunos planteamientos clásicos cristianos de la materia (pág. 45-65). En el segundo capítulo aborda lo que llama “búsqueda de un nuevo enfoque” (págs. 67-108), intentando buscar para su “nueva teología bíblica” una lectura canónica y planteándose “el problema de la Biblia cristiana” (págs. 69-82) y la aceptación de los escritos del Antiguo Testamento. Para ello se apoya en un primer lugar en san Pablo y en sus escritos de Corintios y de Timoteo. La teología bíblica, según eso, ha de partir de

“unas categorías canónicas” que, (págs. 105-108), como claves de interpretación, dejen clara la voluntad redentora de Dios desde el Antiguo Testamento hasta la revelación de su plenitud en su Hijo Jesucristo en el Nuevo Testamento llegando hasta el momento de cierre de ese canon que ha dejado en nuestras manos la actual Biblia cristiana. 2) En los capítulos tercero y cuarto (págs. 109-311) Childs, tras proponer el método y los tres objetivos del análisis de las tradiciones veterotestamentarias (págs. 111-120), se centra en los temas del Antiguo Testamento desde la creación hasta los Salmos (págs. 121-209) desembocando en un *excursus* sobre “el problema teológico de la historia del Antiguo Testamento” (págs. 215-226).

Como apoyo a todo este recorrido en la formación del canon, según las diversas tradiciones de los textos bíblicos, aporta abundante bibliografía. Luego realiza un recorrido por el Nuevo Testamento (págs. 227-311). Arrancando de la predicación de la Iglesia primitiva y pasando por el *corpus* paulino y por la formación de los evangelios, finaliza con la llamada «era pospaulina» (cartas pastorales, católicas, Hebreos y Apocalipsis). 3) B. S. Childs en su capítulo quinto (págs. 339-353) se centra en dos textos significativos que analiza según este nuevo método de teología bíblica unitaria. El primero de ellos (págs. 341-352), elegido del Antiguo Testamento, es el de la «akedah» de Gn 22, 1-19 donde el sacrificio de Isaac aparece como trasfondo del sacrificio de Cristo. El segundo (págs. 353-362), escogido del Nuevo Testamento, es el de “la parábola de los arrendatarios malvados” de Mt 21, 33-46 y sus paralelos en los sinópticos, donde se presenta el nuevo pueblo de Dios abierto a los gentiles, como consecuencia de la «mala gestión» del pueblo de Israel”. 4) En el capítulo sexto, titulado “una reflexión teológica sobre la Biblia cristiana” (págs. 363-665), el autor desarrolla aquí su tesis centrándose en diez temas del Antiguo y Nuevo Testamento (identidad de Dios, Dios el Creador, alianza, Cristo el Señor, la reconciliación con Dios, la ley y el evangelio, humanidad, la fe bíblica, el reino y el gobierno de Dios, la ética) que presenta como partes de la única obra que es la Biblia cristiana. Trata esos temas desde cuatro presupuestos principales: el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento, la teología bíblica y la teología dogmática. En alguno de ellos más “delicado”, como el de la reconciliación, encontramos el punto de vista ecuménico en el que, según él, “la teología reformada ha hecho su gran contribución al acentuar que la justificación no es un principio aislado, sino que es inseparable de Jesucristo y de su salvación... Sin embargo, cuando queda separada del diálogo polémico, todos los cristianos podrían apoyar esta afirmación central» (p. 538). Al tratar el tema del “reino y gobierno de Dios” (págs. 633-664) parte en su análisis desde la Historia de la Iglesia (pág. 633) y propone un “ejercicio” (pág. 149) para comprobar que los textos del Antiguo Testamento fueron iluminados a partir de lo que Jesús hizo y dijo. 5) La conclusión “una lectura holística de la Escritura cristiana” (págs. 723-734) y la tesis de este libro de B. S. Childs se encuentra en el capítulo séptimo. Alude aquí a los problemas con los que se encontró debido a “la complejidad de un tema tan tratado desde muy diversos aspectos a lo largo de la historia”. Sin detenernos en otras cuestiones también útiles recordemos finalmente que, según el autor, “la Buena Nueva es que la Biblia cristiana, en su doble testimonio de un Antiguo y un Nuevo Testamento, sigue siendo el don de Dios a la Iglesia y al mundo, fuente inagotable de vida para el presente e inquebrantable promesa para el futuro” (pág. 732).

En definitiva, acabaremos reconociendo que el autor de la obra tiene el mérito de subrayar algo que la exégesis antigua (judía y cristiana, católica y protestante) conocía bien. La Biblia es un ente vivo, revelador y normativo no sólo para quienes “la han reconocido y editado como canon”, sino también para quienes “la leen como libro sagrado”. Los diversos libros de este conjunto han de ser interpretados desde ese mismo conjunto que es la Sagra-

da Escritura. No hay que olvidar, sin embargo, que el autor de la obra se ha servido de un método que podemos considerar importante y limitado al mismo tiempo. “Importante”, porque el acercamiento canónico, según Benedicto XVI en su obra “*Jesús de Nazaret I*”, (pág. 15), en sintonía con el documento de “*La interpretación de la Biblia en la Iglesia*”, de la Pontificia Comisión Bíblica del año 1993, intenta una interpretación partiendo de la misma Biblia en su conjunto. Importante también por recuperar algo esencial a la Biblia entendida como libro normativo para los cristianos que buscan en ella el sentido y el alcance de su fe. Recuperar su sentido como norma es fundamental para una obra que desde la época ilustrada sólo había sido importante desde el punto de vista cultural, social y religioso. Pero este método también tiene sus limitaciones, porque, al centrarse totalmente en el canon, olvida o deja fuera aspectos necesarios y útiles como el entorno social, cultural y religioso y los evangelios apócrifos no incluidos en el texto canónico, pero necesarios para una adecuada lectura e interpretación de los textos de dicho conjunto. Recordaremos, por último, que esta obra, con sus abreviaturas, su índice de autores, índice de citas bíblicas e índice general, (págs. 735-766) y abundante bibliografía citada en el transcurso de los temas, es un instrumento útil y necesario no sólo para los investigadores de esta materia, sino para los muchos interesados que se acercan al mundo de las Sagradas Escrituras con sus lógicas y variadas expectativas.

A. Gómez Cobo

**Asurmendi, Jesús**, *Du non-sens. L'Ecclésiaste*. Les Éditions du Cerf, Paris 2012, 200 pp., 13 x 23 cms.

Últimamente el libro del Eclesiastés ha sido objeto de estudios sistemáticos de parte de autores, como, L. Schwienhorst-Schönberger, A. Schellenberg, L. Mazzinghi, G. Ravasi, J. Vílchez, Th. Krüger, etc, (el autor en las págs. 189-193 proporciona una excelente reseña, bien sea sobre comentarios, o estudios monográficos), y la presente obra supone una continuidad en este afán por descubrir la riqueza que este libro ofrece al pensamiento bíblico, y, en particular, su significado en el ámbito estrictamente sapiencial, y simultáneamente su conexión con las inquietudes del hombre contemporáneo.

La obra está dividida en nueve capítulos, amén de la conclusión, bibliografía e índices. Los siete primeros capítulos se ocupan del libro propiamente dicho, y los dos últimos de las resonancias en la tradición cristiana y judía, y también en literatos, músicos, etc, más bien contemporáneos. Además de la introducción, que versa sobre la unidad, texto, contexto histórico y estructura, bien enfocada en su brevedad, los capítulos se fijan básicamente en temas que el libro proporciona en sus diferentes secciones.

El primero (Ecl 1,4-11; 3,1-15) versa sobre los conceptos de tiempo, memoria e historia, presentados bajo dos vertientes, la literaria y su enfoque teológico. El segundo (Ecl 1,12-2,26) contempla filones estructurales y nucleares, como el trabajo, la sabiduría y el placer, concluyendo con una valoración global a nivel a su vez literaria y teológica. Hay que destacar en este caso una colaboración de Pietro Pisarra sobre aspectos sapienciales del Qohelet con los interrogantes del hombre en K.Marx, S.Freud, etc, que contrasta con el Qohelet.

El tercero toma como referencia a Ecl 7,23-29; 9,7-10; 4,7-12; 11,1-6 sobre las relaciones entre el hombre y la mujer, etc, y en 1,8; 8,16-17 se detiene sobre la comunicación, el lenguaje y la sabiduría. Sigue el mismo método, es decir, subrayando aspectos literarios y

teológicos, y cierra con una conclusión. El cuarto, fiel a su criterio, se detiene en el significado del dinero y la fortuna (Ecl 5,9-6,9), el quinto sobre la justicia (Ecl 3,16-22; 4,1-3; 7,15-20; 8,10-15), y el sexto comenta el sentido de la muerte (Ecl 3,19-22; 9,1-6; 11,7-12,8). Como colofón yuxtapone una meditación sobre la lucidez que se deriva de la sabiduría en la pluma de Elbatriña Clauteaux, teniendo como telón de fondo las aportaciones del Ecclesiastés. Finalmente, el séptimo constituye una especie de síntesis teológica sobre Dios según Qohelet, al tiempo que establece una sincronía con otras secciones del AT con diferentes concepciones religiosas: Dios, creador; Dios y la historia de la salvación; Dios y el pueblo de Dios; el Dios de los profetas y de Qohelet, y, los Salmos y Qohelet. A continuación Teresa Iribarnegaray reflexiona sobre la incidencia del Dios del Qohelet en su vida de hoy. Los dos últimos caps. miran al Qohelet como fuente de referencia en la tradición judía y cristiana, y a la presencia y repercusión del mensaje en un abanico de literatos, músicos, etc.

Nos hallamos ante una obra muy equilibrada, donde se mezclan y contemplan temas gozne del Qohelet con gran atención a las repeticiones de términos complementarios, donde el lector puede observar la red de los mismos, que a su vez adquieren mayor riqueza de significado al recibir el apoyo de otros afines.

No es habitual en los comentarios contrastar el mensaje de este libro con otras áreas del AT, es decir, Pentateuco, libros proféticos o los salmos. Aquí, efectivamente, el lector puede comparar la imagen de Dios de este autor sabio con aquella que predomina en dichas secciones, y brevemente tratado. En esta misma línea hay que situar las resonancias del mensaje del libro en la literatura, filosofía, artes plásticas. La conclusión final (págs. 182-185) insiste con gran lucidez, cuando afirma que el Qohelet y sus criterios ayudan a purificar y posibilitar una fe adulta, y que es indispensable para la misma, evitando que ésta desemboque en una ideología totalitaria en la interpretación que el creyente hace de sí mismo.

Consideramos esta obra como un excelente estudio sobre este libro sapiencial, donde el autor muestra un gran conocimiento de la bibliografía al respecto, y se distancia de estudios a veces de tendencia filológica o un tanto obsesionados por la unidad del texto o divisiones del mismo, acentuando, por su parte, los temas gozne, y su relación con la condición existencial del hombre, e igualmente la apertura de su mensaje a otras áreas de pensamiento, tanto clásico como contemporáneo. No hubiera venido mal una palabra sobre el encaje y novedad del libro en arco del estrato sapiencial bíblico. Pero, subrayamos que aporta una colaboración preciosa, sacando este breve ensayo de su marco estrictamente bíblico, y acercándolo al creyente de hoy.

M. Álvarez Barredo

**Gagné, André–Jean-François Racine** (sous la dir. de), *En marge du canon. Études sur les écrits apocryphes juifs et chrétiens*. Les Éditions du Cerf, Paris 2012, 289 pp. , 15,5 x 23,3 cm.

El libro contiene las actas del 65º Congreso anual de la Asociación católica de estudios bíblicos de Canadá (ACÉBAC), que trató de los escritos no canónicos, o de los situados al “margen del canon”, el mundo de los apócrifos del judaísmo y del cristianismo, a la vez trata de responder a la pregunta ¿qué es un apócrifo?, y exponer algunos de los que ofrecen sobre algún dato referido a la vida de Jesús. Son un total de nueve contribuciones que tratan de la

imagen de Jesús en los escritos apócrifos cristianos (cf. Jean-Paul Michaud, pp.33-84), de una definición del campo semántico “apócrifo”, aplicado a los apócrifos cristianos (cf. Paul-Hubert Poirier, pp. 85-106), de la presencia de las persecuciones en la literatura apócrifa judía y cristiana (cf. Marie-Françoise Baslez, pp. 107-120), o de la concepción del tiempo y su transcurso en el Apocalipsis siríaco de Daniel (cf. Pierre Cardinal, pp. 121-158).

Otros aspectos como la presencia de los relatos de la pasión en los Oráculos sibílicos (cf. Jean-Michel Roessli, pp. 159-200), o sobre el recientemente publicitado “evangelio de Judas” (cf. Serge Cazalais, pp. 201-224), el evangelio según Tomás, cuyo logion 22 habla de los pequeños que entran en el reino de los cielos (cf. André Gagné, pp. 225-250) y, por último, las consideraciones sobre el seminario de los libros de Henoch (cf. Pierluigi Piovaneli, pp. 251-278). De todas las contribuciones, la del editor, Jean-Francois Racine (pp.13-31) ofrece una visión general sobre la relación de los escritos apócrifos con los pertenecientes al canon, que no son dos universos opuestos, como si se dejara al ámbito eclesial los libros aceptados en el canon (celebración litúrgica y estudio), mientras que los escritos apócrifos serían relegados a un ámbito más secular y de estudio literario y de tradiciones religiosas más o menos marginales. El autor trata de entender el significado del canon de las Escrituras cristianas y su contenido y la vez lo que significan los apócrifos cristianos, así como sus conexiones. La existencia de escrituras canónicas permite pensar en la de los escritos apócrifos y viceversa, teniendo en cuenta que canon es no sólo el *corpus* de libros sagrados, pues, además, son normativos y por eso la tendencia será fijarlos de forma cerrada. El canon proporciona, también, un contexto hermenéutico, y es de notar que muchos de los apócrifos ofrecen una explicación o ampliación de los datos que en la Escritura no aparecen explícitamente. En cuanto a lo que aportan al conocimiento del “Jesús histórico”, el evangelio gnóstico de Tomás indicaría rasgos no escatológicos y sí sapienciales, aunque hay autores que defienden la composición de dicho evangelio en los años 70-80 como colección de palabras de Jesús (cf. pp. 41-45) de orientación escatológica, coincidentes con la llamada fuente Q y, por lo tanto, testimonios de los más antiguos de la tradición sobre Jesús (cf. 47), pero siendo siempre de tradición sapiencial. Hay una tercera tendencia que sitúa el evangelio de Tomás en el contexto de las versiones de los evangelios en siríaco, en concreto de la armonía evangélica de Taciano, lo que no aporta nada en relación a la vida y enseñanzas de Jesús (p. 51), aun manteniendo la relación con un estadio antiguo de la tradición (cf. p.55), como lo sería el papiro Egerton (cf. p. 58-59).

En la investigación de la historia de Jesús la utilización de los apócrifos no debe hacerse relativizando los evangelios canónicos, pues el “verdadero Jesús – el que existió en la historia – no es alguien diferente del que presenta la tradición sinóptica” (cf. p. 82), con lo que destaca la posición razonable de John P. Meier (cf. p. 83). Las contribuciones son de gran interés para evaluar la consideración actual de los apócrifos, teniendo en cuenta que no hay un “Nuevo Testamento” apócrifo, sino escritos que no entran en la composición de la Biblia cristiana, pero están referidos a partes o a al todo de la tradición cristiana contenida en el Nuevo Testamento canónico (cf. pp. 101-106).

Es una excelente publicación para todos los interesados en la literatura apócrifa más allá de la trompetería despistadora de las noticias surgidas en torno al evangelio de Judas o en las más recientes aún sobre el papiro que en el Congreso de estudios Coptos de septiembre de 2012 (en Roma) apareció ligada a la profesora Karen L. King, ya que no proporcionan ninguna comprensión alternativa realmente válida.

R. Sanz Valdivieso

**Cazeaux, Jacques, Marc.** *Le Lion du désert. Essai.* Les Éditions du Cerf, Paris 2012, 352 pp., 13,5 x 21,5 cm.

El prof. Jacques Cazeaux nos ofrece en este ensayo una propuesta de lectura de Marcos, el primer evangelio, que subraya los aspectos literarios, sin comparaciones excesivas con los otros sinópticos, sin confrontarse con otras interpretaciones de Marcos que son conocidas en el campo de la exégesis de los últimos años; por eso divide el evangelio en seis cuadernos, en los que agrupa todo el contenido: el anuncio de Dios en Jesús, sin aislar en exceso la figura de Jesús, como indicaría el secreto mesiánico, que comprende como su sumisión al Padre, de quien parte la iniciativa. La interpretación se entiende como exégesis dentro de la totalidad de la Escritura como cuerpo literario (cf. p. 9).

El primer cuaderno comprende Mc 1,1-3,19 (cf. pp. 11-57) con el prólogo de Mc, la revelación de Jesús (Cristo= ungido) como Hijo de Dios (1,1.11.24, en el episodio del parálítico 2,7 y en 3,11) y las controversias e incompreensión de sus parientes y paisanos; la presentación de Jesús retoma el tema de los profetas y de la ley en un contexto significativo para la historia de Israel, el desierto, el Jordán, la Galilea. El hecho de presentar enseguida el título elevado, indica, junto al mandato de silencio, el riesgo de una utilización falsa de la persona de Jesús, que se aclara en la palabra final del Centurión (Mc 15, 39); el silencio mesiánico adquiere todo su sentido si se remite al silencio eterno de Dios (YHWH, cf. p.21 y la voz del cielo lo confirmaría, como también la referencia de Juan Bautista, el bautismo en el Jordán junto al desierto y la marcha al desierto impulsado por el Espíritu), aunque no hace falta, por eso mismo, pensar que Mc pudiera ser posterior a los demás evangelios sinópticos para corregir una interpretación cristológica mal orientada.

El segundo cuaderno (pp. 59-100) abarca Mc 3,20-6,13 después de la elección de los Doce, con la intervención de sus familiares, y hasta la misión de los Doce, que va después del fracaso de Nazaret, a pesar de los milagros, y antes de la muerte de Juan el Bautista, características de este segundo cuadro son el rechazo y la amenaza. La enseñanza de las parábolas nos pone en la línea de Jesús que enseña la voluntad de Dios en lugar de la “la Ley”, pues su Palabra es expresión de la única voluntad de Dios, y esa palabra se presenta como una “semilla” (pp. 68-74). Los milagros sobre el mar y el endemoniado indican la forma en que se manifiesta el mesianismo de Jesús, liberador de Israel, para gloria de Dios por medio de Jesús (cf. pp. 81-82), en quien vence la muerte (cf. la curación de la mujer y la resurrección de la hija de Jairo (cf. p. 84ss).

El tercer cuaderno (Mc 6,14-8,21 en pp. 101-147) pondrá en juego de nuevo el tema de la Ley - en cuanto es enseñanza y no sólo mandamiento jurídico -, que es alimento (alusión a las multiplicaciones del pan y al pan que les falta, junto con la levadura de Herodes Mc 8, 14-21); pero también está presente la referencia a las tradiciones, que Jesús menciona en Mc 7 situado en medio de las dos multiplicaciones, destacando las inclusiones (cf. pp. 106ss) y antes en Mc 6,14 el episodio de la muerte de Juan Bautista, aunque el episodio se centraría en la pregunta por Jesús (cf. p. 109) y su actividad profética. Pero también está presente la falta de comprensión de los discípulos, tanto en el pan como en la referencia a la levadura.

El cuaderno cuarto (Mc 8,22 – 10 en pp. 149-191) concentra la atención en las predicciones de la pasión (del Hijo de hombre), el camino a Jerusalén donde se desarrolla el drama, pero entre tanto la indicación de Jesús como Hijo de David y el nombre rabí, aplicados a Jesús, como las referencias a los profetas, a Elías y Moisés en la transfiguración, lo que hacen tres anuncios de la pasión y dos ecos de ellas (Mc 9, 12 y 10,45), todo ello enmarcado entre las curaciones de los ciegos, y con la llamada al “que me ha enviado” (Mc 9, 37).

El cuaderno quinto (Mc 11-13 pp. 193-268) prosigue la subida hacia Jerusalén; los capítulos contienen acciones simbólicas que no sólo se pueden interpretar como revelación de la autoridad mesiánica de Jesús, también sus alusiones a los profetas, en la entrada a Jerusalén y en los episodios de la higuera y el templo destruido, con los temas de la Ley en Mc 12,33-44 o la venida del Hijo de hombre para todas las naciones, la filiación del Mesías (realeza Mc 12,35-37). El cuaderno sexto (Mc 14-16 pp. 269-361) sobre la pasión y resurrección resalta el carácter de Jesús como siervo (tema profético) y su valor para Israel y todas las naciones en línea con las Escrituras, en el contexto de la Pascua y de la aceptación de la voluntad del Padre (YHWH) por Jesús (pasión como lugar de la resurrección). El conjunto de la propuesta del Prof. Cazeaux es estimulante, requiere el esfuerzo de no dejarse dominar por la comparación mental con los otros evangelios, porque indica que la lectura, y las conexiones del contenido entre sí, nos dan una unidad coherente y armoniosa que remite a una composición bien calculada y pensada en torno a la persona de Jesús de Nazaret como servidor de la Palabra de Dios: desde Él hay que llegar hasta Dios. El silencio mesiánico no es sólo la corrección al riesgo de un mesianismo desviado, sino también de una tensión para dejar en primer lugar la verdad de Dios y de su voluntad, según las Escrituras.

R. Sanz Valdivieso

**Thiede, Carsten Peter**, *Jesus. La fede. I fatti*. Messaggero Editrice, Padova 2009, 191 pp, 16 x 23,5 cm.

Aunque la traducción de esta obra a la lengua de Dante es reciente, el original tedesco cuenta ya con diez años de antigüedad, antigüedad que se deja sentir con fuerza en un ámbito de estudios tan sensible a los progresos de los descubrimientos arqueológicos como es la investigación sobre Jesús, especialmente el *Jesús histórico*. Thiede hace gala en la obra de sus profundos conocimientos como historiador y papirologo, apostando todo a la validez de unos pequeños restos de papiros encontrados en Qumram, específicamente el 7Q5, que contendría algún trazo del Evangelio de Marcos. Puesto que la cueva donde se encontró está datada del 40-50 d.C, el texto de Marcos sería anterior a la destrucción del 70, con toda probabilidad, indica Thiede, lo cual nos llevaría a que el *apocalipsis marciano* no sería una retroproyección de la comunidad pospascual sino un verdadero anuncio de acontecimientos futuros. Con este argumento y algunos más, el autor se enfrenta a toda la crítica histórica de los evangelios y a todos los investigadores sobre el *Jesús histórico*, apostando a que, como indica el subtítulo de la obra, en Jesús, los datos de la fe y los hechos coinciden punto por punto.

Para reafirmar esta posición previa, este pre-juicio, el autor confronta algunos de los datos más significativos de los evangelios con la epigrafía y los descubrimientos arqueológicos a los que ha tenido acceso. Sin atender a varios de los criterios de historicidad que forman parte del consenso actual de la investigación, como el de datación múltiple, adoptando una sola fuente como válida para certificar un dato, véase la *huida a Egipto* o el *nacimiento en Belén*, Thiede se aventura a proponer que toda la narración mateana de la infancia de Jesús es de carácter histórico. La prueba la encuentra en un descubrimiento arqueológico en Ascalón, al norte de la franja de Gaza. Allí se habría encontrado un osario con muchos restos de niños pequeños, que habrían muerto con meses de edad. Este descubrimiento datado en los inicios del siglo I de nuestra era podría estar en relación con *la muerte de los inocentes*

que nos relata Mateo que efectuó Herodes. Dado que Jesús hubo de nacer en el año 7 a.C., en invierno afina más el autor, los datos podrían concordar. No afirma que ese osario corresponda a la matanza de niños por Herodes, pero el hecho de que se encuentre puede dar verosimilitud al relato evangélico. En todo caso, nos dice Thiede, un ser tan macabro como Herodes era capaz de eso y mucho más, y puesto que era capaz, el relato es verosímil (sic).

Otro de los datos que la investigación unánimemente atribuye a la redacción postpascual y que Thiede apunta como hecho histórico es el de los discípulos de Emaús. Según él, el relato no solo es histórico, sino que sería la prueba fehaciente de que la resurrección es física. Si Jesús fue crucificado el 14 de Nissán, viernes, coincidiría con el 7 de abril del año 30. El 9 de abril irían caminando estos discípulos hacia Emaús; dado el lugar y la época, el sol tendría mucha fuerza, y en el momento del atardecer, pues los discípulos habrían tardado unas tres horas para llegar a Emaús, los ojos deberían manetarse bajos, deslumbrados por el sol poniente. Este hecho, insiste Thiede, les llevaría a no poder distinguir a aquel que llevaban al lado charlando con ellos. Ni siquiera en la casa ya, para la cena, podrían distinguirlo por la penumbra; solo al partir el pan, gesto típico de Jesús, sería reconocido por ellos. Entonces, según Lucas, desaparece Jesús, pero esta parte del relato ya no interesa a Thiede.

Si bien es cierto que no podemos separar al Jesús de la historia del Cristo de la fe, (esto lo ha dejado bien claro la investigación reciente), pues sería imposible llegar al Jesús de la historia si no tuviéramos al Jesús de la fe, sin embargo, el Jesús de la fe debe ser tamizado por el ingente instrumental hermenéutico y científico que nos permite distinguir sin separar lo que pertenece a la fe y lo que pertenece a la historia, sabiendo que la historia está siempre en la base, pero que es la fe lo que pertenece a la constitución del dogma. Por eso, es importante mantener la independencia de los aportes de la ciencia y no mezclar ambas realidades. Los evangelios nos legan la concreción escrita de la experiencia de las comunidades que vivieron la historia de Jesús, pero esos textos deben ser investigados como tales por la hermenéutica textual y por la historiografía, de ahí que no sea de gran utilidad intentar conjugar lo que fue un relato con lo que es un hecho.

Esta fórmula de acceder a los datos evangélicos nos pone ante más aprietos que aquellos que pretende resolver. Por eso, al final de la obra, Thiede, de forma muy honesta, reconoce que la buena noticia del Hijo de Dios no se cierra con la resurrección, sino que se abre a la fe que lleva a comprometer la propia vida en el seguimiento. Como los discípulos de Emaús, nos dice, al encontrarnos con el Cristo de la fe, somos capaces de encontrar el sentido a los acontecimientos del pasado y proyectar la propia experiencia de fe al futuro. *¿No ardía nuestro corazón mientras nos explicaba las Escrituras?* Estas palabras que Lucas pone en labios de uno de los discípulos, son las que cada uno de los creyentes debe decir en su corazón al leer los evangelios, dice Thiede. Y así debe ser, sin confundir lo histórico con lo que pertenece a la fe.

B. Pérez Andreo

**Michaels, R. Ramsey**, *The Gospel of John*. William B. Eerdmans, Michigan 2010, pp. 1094, 24 x 16 cm.

Estamos ante una muy voluminosa obra sobre el Evangelio de San Juan, que sigue los parámetros habituales de los comentarios. Se abre con la introducción, que versa sobre la

naturaleza del evangelio, autor, comparación con los sinópticos, estructura, datación, aportaciones teológicas. El cuerpo del libro consiste en un comentario propiamente dicho, en cinco capítulos, y concluye con variados índices, de los cuales destacamos las referencias a la literatura extrabíblica. Este evangelio se plantea los desafíos interculturales y sectarios que existían en el ambiente que caracterizaba el cristianismo primitivo, a los cuales el evangelio intenta responder, y en este sentido ofrece un perfil complementario a los sinópticos. En cuanto a la autoría del ev. mantiene una opinión más bien clásica, es decir, lo atribuye al discípulo amado, bajo el nombre de Juan según la tradición.

En este sentido está muy atento a los múltiples testimonios de los escritores antiguos y padres de la iglesia sobre esta cuestión para avalar su idea. En la p. 24 retorna sobre esta cuestión para confirmar su tesis de fondo, el perfil anónimo, pero que encaja en el círculo de los apóstoles. El autor insiste en valorar el Evangelio de Juan como un testimonio sobre Jesús a la luz del Espíritu, que está intrínsecamente unidos. No es suficiente hacerse eco de las palabras y hechos de Jesús, sino hacerlos entender a la primera generación, quizás por primera vez, y aquí radica una de sus cualidades. En el contraste con los sinópticos el Ev. de Juan difiere en estilo y estructura. El cuarto evangelio aspira a presentar el mensaje de Jesús como una autorevelación, lo cual supone una reinterpretación de los otros tres, e independencia frente a ellos.

En cuanto a la estructura el autor es más bien clásico: Aparte del preámbulo, divide la obra en las siguientes secciones: Testimonio del Bautista (1,6-3,30), autorevelación de Jesús al mundo (4,1-12,43) autorevelación de Jesús a sus discípulos (13,1-16,33), y verificación de la revelación de Jesús en su muerte, crucifixión y resurrección en los capítulos finales. En cuanto a su datación y origen, rompe lanzas a favor de un ámbito sirio después de la destrucción del templo de Jerusalén, que refleja el sentir de la comunidad joánica con sus características un tanto sectarias dentro del cuadro del cristianismo del primer siglo.

Una vez expuestas estas cuestiones, la obra se centra en el análisis del texto evangélico según la estructura antes aludida. Sigue el texto al estilo de una lectura continuada, fijándose prioritariamente en aclarar el significado del contenido, bien sea en terminología y la reincidencia que ésta tiene en el arco de los relatos del escrito joánico y cartas de Juan, en cuanto que proporcionan una comprensión de las palabras de Jesús a la luz del Espíritu. Se trata, pues, de una obra que ofrece muchos datos para interpretar el cuarto evangelio con serenidad, no existen lagunas, en el sentido que “todo” el texto es sopesado y se puede apreciar la riqueza teológica de los relatos. De gran utilidad para consulta puntual de los textos en su dimensión literaria y teológica.

M. Álvarez Barredo

**Bermejo Rubio, Fernando**, *El evangelio de Judas*. Texto bilingüe y comentario. Ed. Sígueme, Salamanca 2012, pp., 174, 24 x 12 cm.

Tal como se afirma en una nota de la publicidad del libro, “la presente edición ofrece, por primera vez en el ámbito hispánico, una edición bilingüe del Evangelio de Judas”. El autor es un especialista en cuestiones de cristianismo antiguo, maniqueísmo y gnosticismo. Ha sido profesor en la Universidad Autónoma de Barcelona y en la actualidad se dedica a la investigación en el Departamento de Filología griega de la Universidad Complutense de

Madrid. Ha publicado múltiples obras sobre el gnosticismo, amén de colaboraciones en revistas especializadas de Europa y Estados Unidos.

La obra se articula de esta manera: Después de una presentación, el lector puede leer el texto del Evangelio de Judas en español, a continuación sigue una introducción a cuestiones pertinentes a este evangelio de Judas: Notas sobre el “códice de Al-Minya” o “códice Tchacos”, lengua del códice, datación, género literario, el evangelio de Judas y NT, uso en la patrística, contenido, ideología, estructura, interpretaciones de este evangelio, y relevancia para el cristianismo. La sección final de la obra se ocupa de la traducción del texto copto, y la versión al español, colocada paralelamente, añadiendo en el fondo de las páginas notas aclaratorias del texto, muy útiles para una comprensión del mismo. Concluye con la bibliografía citada en el curso del estudio, y a fe que confiere a éste un peso científico encomiable. El códice estudiado corresponde al “Al-Minya”, descubierto en Egipto durante los años setenta del s. XX, en el Egipto Medio, dentro de un sarcófago junto a otros textos. Fue un descubrimiento importante para la coptología, papirología, literatura apócrifa y corrientes reinantes en el cristianismo. El códice fue enseguida objeto de una serie de vicisitudes y procesos judiciales a causa de ventas, traslados de lugar, etc, entre los marchantes. El códice en cuestión está escrito en copto sahídico, lengua del valle del Nilo, desde El Cairo hasta Asuán, posee variantes mesokémicas, entre otras. Probablemente corresponde a una traducción de un original griego, pues contiene numerosas voces griegas. Este códice copto fue compuesto en torno al 280 d.C, y el original, del cual depende, entre el 130 al 160 d. C, versión griega que fue conocida por S. Ireneo de Lyon. La traducción copta no fue realizada antes del s. III, época en la cual el copto surge como lengua literaria. Así pues, entre el original griego y la traducción copta conservada hay un periodo de siglo y medio.

Como género literario concuerda con un diálogo de revelación, que narra las conversiones entre Jesús y un discípulo preferido después de la resurrección del Señor. Quien habla es el Jesús terreno, y termina precisamente cuando es entregado. No se alude a la pasión y crucifixión, o apariciones. El autor tuvo en cuenta, además de los evangelios, otros escritos del NT (Hechos, etc.), pues Judas se convertirá en el discípulo “decimotercero”, lo cual supone la historia de la elección de Matías.

Este escrito es cristiano, y polemiza con determinadas praxis culturales cristianas, y la legitimidad de los doce, grupo al cual Jesús confió su enseñanza, y anida, pues, en él una invectiva contra quienes postulaban la sucesión apostólica, como fuente de la autoridad de sus oficios eclesiásticos. Posee una antropología, cosmología, etc, de tendencia dualista. Cuestiona también la validez del culto sacrificial de la “gran iglesia”, para el autor prolongación del culto judío, y en este enfoque asocia también la celebración de la Eucaristía y el Bautismo. Otro blanco de las críticas del autor estriba en la interpretación sacrificial de la muerte de Cristo y su valor soteriológico. Dada la confluencia de ideas, y la crítica acerba contra los dirigentes de las iglesias, se piensa que el autor pertenece a un círculo gnóstico, y concretamente a la corriente denominada “setiana” (Set), pues presenta paralelismos con determinados textos de Nag Hamadi, atribuidos a esta corriente. El escrito pretende una rehabilitación de Judas, el discípulo traidor y maldito, paradigma del verdadero gnóstico según el autor.

F. Bermejo Rubio reseña también las variadas interpretaciones que los estudiosos actuales han subrayado en el texto copto hallado. Compartimos el enfoque del autor de esta obra, es decir, sería una refutación de las pretensiones del clero naciente de las iglesias y únicos mediadores de la salvación, capacitados para celebrar la Eucaristía y presidir asambleas, y

las interpretaciones del aspecto sacrificial de la muerte de Jesús. Pero reconoce que desde la publicación del código (hace seis años) continúa la discusión entre los investigadores, y no se ha dicho la última palabra al respecto. Nos hemos permitido esta disertación sintética para orientar al lector potencial.

Quisiéramos concluir elogiando esta obra en español, pues alarga así el conocimiento de esta clase de escritos, que nos lleva al conocimiento del cristianismo primitivo, sus tensiones, el abanico de interpretaciones y mezclas de la tradición cristiana con otras tendencias, específicamente en el área de Egipto, pues el código original se piensa que surgió en Egipto, concretamente en Alejandría. Este escrito, pues, nos lleva al mundo gnóstico con sus dualismos, y categorías afines, enriqueciendo así la franja de esta época cristiana, e ilustrando simultáneamente las tensiones ideológicas en el seno del cristianismo.

M. Álvarez Barredo

**Marguerat, Daniel**, *Gli Atti degli Apostoli. 1. Atti 1-12*. EDB, Bologna 2011, 509 pp., 24 x 17 cms.

Últimamente se están publicando comentarios de gran altura sobre la segunda obra lucana, y éste se sitúa en esta línea, gracias a este profesor emérito de NT de Lausana.

Esta obra afronta un comentario detallado de Hech 1-12, y, además, ofrece una traducción. No conviene olvidar que el original es francés. Por otra parte, intercala según los temas tratados trece recuadros que clarifican aspectos teológicos o históricos, y cinco mapas que ayudan a colocar los acontecimientos en su dinámica histórica y geográfica.

Ya en el prólogo el autor desvela sus criterios a la hora de sopesar el texto y contenido de este libro: En un primer momento intenta enlazar el análisis narrativo con la perspectiva histórica. Esta opción metodológica busca contextualizar el libro de los Hech en la cultura del primer siglo a. C., y en sus códigos de comunicación. En esta tarea se asocia a otros comentarios de los últimos decenios. En este afán en dar solidez a sus consideraciones recurre también a los padres de la iglesia, y a la escuela narratológica americana. Se declara a su vez deudor del comentario de J. Calvino.

La obra sigue este orden sistemático: texto, traducción, bibliografía, análisis, comentario y perspectivas teológicas. Estas resultan muy sugerentes, pues insisten en desempolvar la palabra divina para la comunidad creyente actual. Conviene recordar, además, que el libro es fruto de 15 años de investigación y redactado en un arco de 5 años, concretamente entre el 2001 y 2006.

El comentario en cuestión está dispuesto de la manera siguiente: Abre con el prólogo, y acto seguido recurre a una división de Hechos 1-12 en dos grandes partes: La primera (situada en Jerusalén) describe la comunidad de los doce discípulos (1,15-8,3) en tres secciones, y la segunda, la etapa de la comunidad primitiva (De Jerusalén a Antioquía, 8,4-12,25) en dos secciones. Estos bloques están salpicados con tablas de carácter sintético a nivel teológico según las cuestiones tratadas. Ciertamente resultan clarificadoras, pues aquí confluyen aspectos teológicos que facilitan una comprensión lúcida de cuanto en cada sección el texto contiene.

Mencionamos algunas de estos cuadros sistemáticos, porque, sin duda, resultan muy útiles y sugerentes para armonizar enfoques un tanto dispersos: los grandes sumarios en una

visión de conjunto, Pentecostés como historia de una fiesta, el Espíritu en los Hechos, la comunión de los bienes ¿realidad o ficción?, la tres narraciones de la conversión de Pablo, etc.

El comentario en sí se muestra muy atento a la estructura de las perícopas, y al texto griego y sincronías de la terminología en el conjunto de los Hechos y Ev. de Lc, y en menor incidencia en otros textos del AT y NT. Tal esfuerzo resulta de gran utilidad, ya que el lector puede apreciar cómo los hilos kerigmáticos salpican los relatos de este bloque de Hech. No conviene olvidar que el autor alarga su horizonte, incorporando la aportación de la cultura helenística a nivel lingüístico y literario, y el filón intertestamentario.

Nos hallamos, por consiguiente, ante una aportación excelente para una comprensión del libro de los Hechos, y en este sentido aquí radica su valía. Frente a otros estudios empecinados en fragmentar los relatos y delimitar fuentes utilizadas por Lucas, aunque no lo desdía, el autor, en consonancia con el método narrativo, prefiere la sincronía de las narraciones, posibilitando una lectura accesible y de gran ayuda para iluminar la fe de la comunidad eclesial en nuestros días, sacando a la luz las maravillas de la palabra divina.

Por último, decir una palabra sobre la bibliografía, muy completa, actualizada, y atenta a las principales lenguas modernas. No se ha quedado en al círculo francés, sino que alarga su horizonte, y, además, la selección denota una gran criterio exegético. Felicitamos la traducción italiana, pues tal comentario merece ser conocido en un ambiente eclesial lo más amplio posible.

M. Álvarez Barredo

**Dunn, James D.G.**, *Beginning from Jerusalem*. Grand Rapids, Michigan; Cambridge U. K., 2009, pp., XV + 1347 pp., 16 x 24 cm.

Este poderoso y monumental volumen del Prof. Dunn, se sitúa en el punto donde terminó su anterior volumen encuadrado en el título general “Christianity in the Making, 1: *Jesus remembered*. De ahí que se continúe con las partes VI, VII, VIII y IX con los capítulos 20 hasta el 37. Se trata de estudiar de forma coherente, y en sentido unitario, la formación del cristianismo primitivo, o mejor, la formación de la fe cristiana, en la primera comunidad cristiana, con la presencia de los helenistas y la misión a los paganos, la misión propia de Pablo y su importancia desde su vocación como apóstol. Es el segundo volumen de la proyectada trilogía que se continuará con el estudio hasta el siglo II. Si el primer volumen se centraba en la persona de Jesús, como punto de arranque, considerando el hecho de la fe en él como parte de la historia y teniendo la fe un papel integrador de los que supone el método histórico crítico, ahora se propone estudiar el periodo de tiempo que va desde el año 30 hasta el 70 (fecha de la caída de Jerusalén, de la destrucción del templo), término de la primera generación cristiana posterior al ministerio terreno de Jesús, teniendo en cuenta las fuentes y los datos históricos (cf. pp. 3-5s), sobre todo de los Hechos de los Apóstoles y las cartas de Pablo (que ya había estudiado en su obra *The Theology of Paul the Apostle*, 1998).

Los matices que introduce en el uso de los términos (cristiandad, cristianos, iglesia, sinagoga, discípulos, creyentes, los que invocan el nombre del Señor, hermanos, santos, elegidos, pobres, etc..., pp. 5-117) son claros para comprender la identidad corporativa y la variedad de relaciones e interacciones de las comunidades cristianas primitivas que continuaban la misión de Jesús. Desde Jesús hasta la misión de Pablo (pp. 17-28) y su anuncio de Jesús

crucificado como Señor, es decir, del Reino de Dios anunciado por Jesús se llega al evangelio de o sobre Jesús, ya desde muy pronto, como indicaría el himno de Flp 2,6-11. Se ha pensado que esa transición es obra de Pablo, quien habría transformado el evangelio del Reino en el evangelio de Jesucristo; de haber anunciado el reinado futuro a su cumplimiento en Jesucristo (pero la cristología comienza en el mismo Jesús). De la secta judía a la religión que incluye a los gentiles, (pp. 29-51) puede resumir el movimiento que va desde la muerte y resurrección de Jesús hasta la distinción o separación en el año 70. Las fuentes (cap. 21, pp. 52-130) se mencionan según una conexión que no borra el dato de ser externas (desde Flavio Josefo a Dion Casio, que aluden o citan un movimiento identificable) o las propias de la comunidad cristiana, como el Libro de los Hechos, cuyo autor es Lc y las cartas de Pablo. En el caso de Lc, es la segunda parte de su obra histórica, de su “diégêsis” de los hechos que “nos transmitieron quienes desde el principio fueron testigos oculares y servidores de la palabra” (de la acción de Dios y su propósito), por eso el valor positivo de los pasajes “nosotros” de Hch. Una tabla de pp. 78-89 compara lo descrito en Hch con la actividad de Pablo. Es una historia que narra la salvación en Jesucristo como continuación de la historia bíblica de Israel (reino de Dios aludido en Hch), aun aceptando una cierta idealización de la primera comunidad de Jerusalén. En las cartas de Pablo hay una consciente asunción de elementos, credos, liturgia, fórmulas kerygmáticas, que forman parte del patrimonio cristiano anterior a Pablo y la transmisión de las enseñanzas de Jesús.

La séptima parte (pp. 131-494) contiene seis caps., que describen el comienzo en Jerusalén (pp. 133-171) de la comunidad después de Pentecostés y los aspectos internos y formación de la primera comunidad (pp. 172-240), describiendo su carácter religioso, su centro era el grupo de los Doce y en concreto algunos, Pedro, Santiago y Juan; la fe en Jesús y el significado de su muerte asumido en ella al confesar la resurrección. También se estudia el grupo de los helenistas con los siete diáconos y su relación con Antioquía, aunque hablar de una teología antioquena quizá sea prematuro si se refiere a esos años cuarenta del siglo I, cuando la predicación se ha hecho en lengua griega, con un probable desarrollo de la cristología y de un comienzo de tradición que se sedimenta en Q (cf. pp. 308-311) o en la formación del concepto de “ekklêsía” (cf. p. 319ss). Pero es también el momento de la emergencia de Pablo, que empieza en Antioquía su viajes misioneros (cap. 25, pp. 322-377), de la misión de Pedro (cap. 26, pp. 378-415) y de la crisis de crecimiento que refleja Hch 13-15 la misión en Chipre y Asia Menor y la asamblea de Jerusalén (cap. 27, pp. 416-494), el incidente de Antioquía y el enfrentamiento entre Pablo y Pedro, Santiago, etc.

La parte octava (pp. 497-954) está dedicada a Pablo, apóstol de los gentiles, exponiendo en seis capítulos la cronología y datos principales sobre los viajes y tareas de Pablo (cap. 28, pp. 497-518), su figura como apóstol (cap. 29, pp. 519-597), su percepción personal (cf. pp. 522ss), su estrategia (pp. 541ss), su métodos de apostolado (pp. 555ss), sus colaboradores (pp. 566ss), su pensamiento o su “evangelio” (pp.572ss) y su obra literaria, pues es escritor de cartas (cf. pp. 587ss). Las iglesias paulinas y su formación, su composición y sociología, las relaciones entre sí (cf. cap. 30, pp. 598-658), así como la misión en el mar Egeo, situándose en Éfeso y prolongándose a Corinto y Acaya (Grecia y Macedonia), época de las cartas a los Corintios, de gran importancia por representar un aspecto crucial de su apostolado y por las consecuencias que tuvo la primera carta en la comunidad, como deja ver la 2Cor y el modo de comprender la formación y evolución interna de una iglesia (cf. cap. 32, pp. 747-857). La carta a los Romanos es estudiada en el cap. 33, en el momento en que se despidió de Éfeso y de las iglesias de Asia Menor, (cf. cap. 33, pp. 858-954).

La parte novena (pp. 957-1175) está dedicada a los años finales de Pablo, su arresto en Jerusalén (cap. 34, pp. 957-1055), su traslado a Roma, las cartas escritas en este tiempo (cf. pp. 1011-1052) y a los años finales de Pedro (cap. 35, pp. 1058-1076) hasta su martirio. La iglesia de Jerusalén y el momento de la crisis de la guerra contra Roma, (cap. 36, pp. 1077-1104) junto con el silencio sobre Santiago y la iglesia que sabemos por noticias de los historiadores citados por Eusebio. Al final, el cap. 37 (pp.1105-1175) resume lo que es el legado de la primera generación, la iglesia que crece y madura (cf. carta a los Efesios), pero también se enfrenta a momentos oscuros y agitados (como se deja ver en las cartas de Sant y 1-2Pe, cf. pp. 1122ss y 1147ss). Las cuestiones de autoría y composición de tales cartas no se discuten ya que son controvertidas, pero sí se destaca que son cartas que siguen la tradición cristiana y las aportaciones de la liturgia y parénesis propia del cristianismo, aun cuando se arraigan también en las tradiciones sapienciales del judaísmo antiguo (sobre todo Sant), no obstante la divergencia totalmente característica de la comunidad cristiana.

El monumental trabajo del Prof. Dunn termina con un elenco de abreviaturas, bibliografía extensa (pp. 1183-1248) y un índice de citas escriturísticas y de escritores antiguos, cristianos, griegos y romanos, más un índice de autores modernos. Todo ello indica el enorme trabajo condensado en este enorme volumen sobre la formación del cristianismo primitivo de los años 30 a 70 del siglo I. Es un libro de estudio y de consulta, con excelentes síntesis y estados de la cuestión referidos a Hch, a Pablo y sus cartas, a las comunidades cristianas emergentes, al judeocristianismo. Espero verlo traducido y puesto en manos de tantos lectores españoles. La edición es impecable como propia del editor Eerdmans.

R. Sanz Valdivieso

**Berger, Klaus**, *Los primeros cristianos*. Sal Terrae, Santander 2011, 374 pp, 16 x 23,5 cm.

El volumen que publicó Berger en su original alemán en 2008 es más comprensible si se respeta el subtítulo, perdido en el edición española. *Los primeros cristianos*, así sin más precisión, puede inducir a error, puede llevar a pensar que la obra versa sobre aquellos primeros discípulos de Jesús que se extendieron más o menos por Oriente Medio hasta llegar a Roma. Pero si precisamos que se trata de cómo aquellos primeros tiempos, *años fundacionales*, pusieron los pilares para una religión mundial, la cosa se ve con más precisión. El autor pretende analizar los hechos históricos desde los textos cristianos en la perspectiva de la fundación de una religión que llegaría a ser universal a partir de un pequeño grupo reducido de judíos en la Palestina del siglo I, es decir, el salto de una secta a una religión mundial, como lo es hoy.

No es de extrañar, por tanto, que de los diez capítulos de que consta la obra, el primero lleve por título *La hora cero. ¿Años fundacionales de una religión mundial?* La propuesta estriba en situar los cincuenta años siguientes a la crucifixión de Jesús como los años fundacionales del cristianismo en tanto que religión mundial. Para este propósito se recurrirá a todos los materiales disponibles, en primer lugar los bíblicos, pues, según indica Berger, ha pasado a mejor vida la era de la crítica en la que los textos bíblicos eran, por principio, sospechosos de exponer acontecimientos no históricos o decididamente irreales. Ahora estamos en una época que piensa justo lo contrario: los escritores bíblicos nos cuentan hechos históricos aunque lo hagan con sus propios criterios de historicidad. En este sentido, será

muy importante tener presente la epigrafía, los descubrimientos arqueológicos y todas las aportaciones de las diversas ciencias.

Pues bien, tras los primeros seis capítulos llegamos al séptimo, donde se nos exponen las ocho tesis de cómo y por qué llegó el cristianismo a ser una religión universal. Son ocho tesis que el autor demuestra como bases explicativas del éxito del cristianismo, más allá de la facticidad de los hechos comprobados en el Imperio: Constantino y Teodosio principalmente. El cristianismo se convirtió en religión mundial porque en él desemboca todo el caudal de amor de Dios expresado en los profetas y vivido de forma especial por Jesús. Este amor lo vivió la primera comunidad como una misión a los hombres, y esta misión es la que globalizó el cristianismo. Este amor de Dios hasta la misma cruz, lleva a los hombres a la amistad con los cristianos. De ahí que el evangelio llegue primero a los pequeños, pobres, esclavos y mujeres oprimidas de la antigüedad, que se convirtieron a su vez en portadores del mensaje liberador.

Las ocho tesis explicativas del cristianismo como religión universal tienen una progresividad expositiva que hace que unas se apoyen en las previas y a su vez las últimas explican las primeras. Veamos. Primera tesis, con Jesús aparece una figura religiosa excepcional. Segunda, el cristianismo primitivo fue la irrupción de un monoteísmo ilustrado que flotaba en el ambiente. Tercera, el cristianismo fue el descubrimiento de una clase peculiar de misericordia de la religión. Cuarta, el cristianismo convencía gracias a una ética vivida en coherencia. Quinta, el cristianismo primitivo era la forma de “asociación” ideal. Sexta, el cristianismo primitivo era la religión de las mujeres. Séptima, el cristianismo primitivo era la religión de los esclavos. Y última tesis: los primeros cristianos fueron los verdaderos comunistas.

Las tesis expuestas, entendemos, explican sí por qué el cristianismo se convirtió en una religión universal, es decir, capaz de llegar a cualquier cultura, pueblo, tradición u hombre. Dado que los hombres son, en su mayoría pobres, marginados y mujeres, el cristianismo, como religión del amor de Dios a los necesitados, llega a todos sin dificultad. Ahora bien, las ocho tesis no tendrían esa misma capacidad para explicar por qué el cristianismo se convirtió en la religión mundial que ha sido. La explicación a esto hay que buscarla más en la historia interna del Imperio romano, aquel que utilizó la religión cristiana como medio para imponer una fe a todo el orbe conocido.

La obra de Berger es una apuesta diferente en el marco de las aportaciones últimas en relación a la aparición del cristianismo como religión importante dentro del marco del mundo antiguo. Dunn, Crossan, Guijarro Oporto o Piñero, han hecho aportaciones valiosas al tema de esta obra y lo han hecho con una perspectiva distinta y a veces opuesta. La propuesta de Berger es necesaria dentro del panorama actual de búsqueda de los años en que el cristianismo deja de convertirse en una mera secta judía y pasa a tomar peso demográfico y político dentro del Imperio romano. No tenemos claro que la perspectiva propuesta sea la más coherente con los datos de que disponemos, pero sí que permite mantener vivo el debate sobre qué hizo que el cristianismo triunfara en y sobre el Imperio romano. A nuestro modo de ver es cierto que el cristianismo se extendió entre las clases bajas del Imperio y lo hizo porque encontraron en él la dignidad que no tenían en el Imperio, pero no terminamos de ver que el cristianismo fuese la “irrupción de un monoteísmo ilustrado que flotaba en el ambiente” y que supusiera el “descubrimiento de una clase peculiar de misericordia en la religión”. Como han mostrado muchos investigadores, la ética y la misericordia cristiana eran vividas ya en el Imperio a partir de las asociaciones funerarias donde las mujeres tenían un papel prominente y en las que las comidas compartidas representaban el núcleo

de un igualitarismo social que rayaba en el comunismo que Berger atribuye a las comunidades cristianas.

No cabe duda de que el autor tiene razón cuando afirma que “los *chrestiani* son una alternativa atractiva desde el punto de vista intelectual, ético y existencial” y que esta especificidad juega un papel crucial en su extensión por el Imperio y su conversión en religión mundial. Por eso, el estudio de los *años fundacionales* del cristianismo sigue siendo una tarea a realizar por la investigación especializada.

B. Pérez Andreo

## THEOLOGICA

**Pröpper, Thomas**, *Theologische Anthropologie I*. Herder Verlag, Freiburg, Basel, Wien 2012<sup>2</sup>, 656 pp., 15 x 24 cm.

La antropología teológica ha alcanzado un nivel de madurez suficiente, siendo una subdisciplina relativamente joven. Esta es, junto a la ‘teología fundamental’, un producto característico del curriculum teológico después del Vaticano II. Esta nueva área disciplinar es el resultado de la fusión de varios tratados que se enseñaban por separado: ‘creación y pecado’ y el tratado de ‘gracia’. Parece que también las ‘virtudes teológicas’, la fe, esperanza y caridad, deberían formar parte de la antropología teológica. Hay más que una simple reorganización del curriculum en este desarrollo, pues se trata de la consecuencia – un tanto tardía – del llamado “giro antropológico” característico de la modernidad, y que en teología implica repensar el mensaje cristiano recuperando la centralidad que asume su destinatario: la persona humana.

Desde la implantación de la antropología teológica se han publicado numerosos manuales y tratados, quizás menos en inglés. Este nuevo volumen enriquece la oferta y permite seguir la evolución de la materia en un escenario específico, el de la teología alemana. Thomas Pröpper es profesor emérito de la Facultad de Teología Católica de Münster, y por consiguiente cuenta con una madurez considerable a la hora de emprender este conspicuo proyecto. Hay que tener en cuenta que este primer volumen comprende 656 páginas; el segundo son casi 900, es decir, en total son más de 1500 páginas. Estamos ante una obra resultado de una vida de estudio consagrada a la antropología teológica. Generacionalmente, el libro se sitúa en unas coordenadas bastante precisas, es decir, la teología neo-trascendental, que ha sido característica de buena parte de la teología alemana de la segunda mitad del siglo XX.

Siguiendo la división clásica de la antropología teológica en tres partes: la persona como imagen de Dios, su realidad de pecado, y la gracia regeneradora, este primer volumen se consagra a lo que cabría denominar los ‘prolegómenos’ de la materia, y a la primera parte, que a grandes rasgos cabe describir como la necesaria referencia del ser humano a Dios. El segundo volumen se reserva para el tratamiento de la realidad de pecado y la gracia.

La Introducción describe la situación o contexto y la tarea propia de esta materia; consta de dos capítulos. El primero plantea el carácter inevitable y abierto de la cuestión en torno a la persona. La tesis principal es que dicha cuestión no encuentra una respuesta satisfactoria en la reflexión filosófica y de las ciencias humanas. Las figuras del existencialismo son

convocadas como testigos de esa desazón, que sigue nutriendo diversas dudas. El autor postula algunos criterios que permitan alcanzar una “respuesta suficiente”, para dejar la puerta abierta a una especie de apuesta pascaliana a favor de una solución teológica.

El segundo capítulo expone los principios, el tema y el desarrollo de la antropología cristiana – como también se denomina esta sub-disciplina. Se postula la existencia humana como respuesta a una llamada divina y la orientación fundamental cristológica que asume todo el proyecto. A lo largo de la obra se destaca un principio de correspondencia entre el ser humano y Dios. El autor resalta las implicaciones filosóficas de este programa dentro del “giro antropológico”, y lo sitúa en conexión con la teología fundamental y dentro de la dogmática, en el sentido de una hermenéutica de la fe capaz de dar un sentido a sus contenidos sobre la persona. El diálogo entre fe y razón se considera esencial en esa tarea, en la que no es fácil distinguir esos dos aspectos. En realidad la fe y la autocomprensión humana no pueden escindirarse. Además se postula una condición de convivencia pacífica entre la teología y las ciencias del ser humano, que no excluye una mutua crítica.

La parte propiamente temática se abre con un capítulo consagrado a los “aspectos y problemas vinculados a la condición humana como imagen de Dios” (cap. 3). El autor introduce el tema señalando su intrínseca problematicidad, que se extiende en varias direcciones: la de sus consecuencias culturales y sociales (derechos humanos); la de sus raíces e interpretaciones a veces enfrentadas; y la que se vincula a sus consecuencias para el resto del desarrollo teológico. El capítulo expone a continuación las bases bíblicas del principio del ser humano como imagen de Dios, y repasa los debates doctrinales a lo largo de la historia, con especial referencia al diálogo ecuménico con la teología protestante, con sus avances e intentos de acercamiento.

El capítulo cuarto afronta el tema clásico de la relación entre naturaleza y gracia. El autor recorre una vez más la historia de la teología en la que se deciden las variaciones de dicho tema, para desembocar en la teología del siglo XX, en la que destacan, en primer lugar, las propuestas de Henry De Lubac y de Rahner. Este último es objeto de discusión; cuatro objeciones son enunciadas en relación con su “existencial sobrenatural”, para apuntar a nuevos paradigmas inspirados en von Balthasar y Heinrichs.

El capítulo quinto asume un tono más filosófico, para exponer los modelos de referencia del ser humano a Dios en el pensamiento moderno. Se compone de tres grandes apartados. El primero resume la andadura del argumento ontológico en Kant y el idealismo alemán. El segundo apunta a la “interiorización de la conciencia divina” a partir de Descartes, en un amplio recorrido que se extiende por buena parte de la teología contemporánea alemana, que ha hecho propia – desde Jüngel hasta Verweyen – una forma de referencia sustancial de la persona a Dios. El tercer apartado analiza la tesis de Schleiermacher sobre la inmediatez de la intuición de lo divino, en contraste con la maniobra de naturalización de esa misma experiencia en Feuerbach. La crítica acompaña a la exposición de estos análisis, evidenciando la insuficiencia de los modelos filosóficos a la hora de establecer la referencia divina en los humanos, que requiere más bien el postulado de su apertura a la revelación.

El último capítulo de este primer volumen lleva como título “Dios como posible compañero y amigo”. En un primer apartado se propone un análisis en clave fenomenológica y trascendental de la apertura humana a la trascendencia. En el segundo se describen las tareas filosóficas que corresponden a la antropología teológica: la posibilidad de aportar pruebas de la existencia de Dios, la libertad, y las cuestiones sobre el sentido último, entre otras. En estas últimas páginas del volumen el autor muestra claramente los límites del

marco de la filosofía trascendental a la hora de hacer las cuentas con la revelación divina y la libertad tanto de Dios como del destinatario de su mensaje (586 ss.).

Los dos últimos capítulos borran las fronteras entre antropología teológica y teología fundamental, algo que ya advirtió el autor, y que resulta convincente en su desarrollo teológico: de hecho ambos tratados nacen de una sensibilidad similar y son claramente convergentes en temas como la apertura del ser humano a la revelación y la credibilidad de la fe en su aspecto subjetivo.

La obra de Pröpper es significativa de una evolución dentro del modelo teológico alemán de las últimas décadas, que mayoritariamente se sitúa en el cuadro filosófico neo-trascendental, aunque al mismo tiempo lo pone en crisis y muestra sus límites. El ingente esfuerzo desplegado en este volumen muestra claramente las afinidades filosóficas del gran principio de la antropología cristiana: que los humanos somos imágenes de Dios, y que por consiguiente es inevitable una cierta correspondencia con lo divino, que puede ser expresada a varios niveles. Sin embargo dichos esfuerzos que se prodigan desde la modernidad, y que encuentran una fecunda recepción en la teología alemana del siglo XX, no agotan ni mucho menos el significado de la revelación y de su incidencia en la vida humana.

Como ya se ha dicho, esta es una pieza de teología típicamente alemana, de alguna forma auto-referencial. Desarrolla una ingente reflexión dentro de su propio modelo, y es capaz de rastrear las conexiones filosóficas dentro de una tradición de pensamiento, digamos “continental”, en las que cobra sentido esta teología. Para alguien que enseña esta materia desde hace bastantes años, sorprende la cantidad de referencias y posibles conexiones que suscita el tema de la “imagen de Dios” en el pensamiento moderno, así como los debates que nutre en la teología contemporánea, pero al mismo tiempo sorprenden algunas ausencias y límites en una obra de tan gran ambición y extensión. En primer lugar, el presupuesto de un mutuo respeto entre teología de la persona y las ciencias que tratan últimamente de comprenderla, es más que discutible. Dicha premisa justifica de hecho una falta de compromiso en el diálogo con las ciencias, y nutre una cierta auto-confianza del sistema trascendental-idealista que, de todos modos, no satisface del todo a Pröpper. Hay muchas implicaciones del postulado de “imagen de Dios” que sufren hoy ante el impacto de la visión biológica-evolucionista, de las neurociencias, y de otras disciplinas que se ocupan del ser humano: ¿podemos seguir hablando del alma? ¿Qué sentido tiene la libertad? ¿Es el amor algo puramente biológico y vinculado a la personalidad, o algo más que eso?

Sería de desear que la teología alemana se abra a desarrollos externos a su propia tradición, que probablemente ha dado ya mucho de sí, y que la antropología teológica acepte su estatuto eminentemente interdisciplinar, debido al hecho de que son muchos los saberes que se ocupan del ser humano, aparte de la filosofía, cuyos análisis no podemos ignorar si la teología no quiere caer en la irrelevancia.

L. Oviedo Torró

**Höhn, Hans-Joachim**, *Gott, Offenbarung, Heilswege. Fundamentalthologie*. Echter Verlag GmbH, Würzburg 2011, 365 pp., 14 x 13 cm.

El Prof. Höhn enseña teología dogmática en la Universidad de Colonia; con este libro dedicado a la teología fundamental nos propone una forma renovada del clásico tratado de teología fundamental, en el contexto de las cuestiones filosóficas actuales y a la manera de

un informe sobre los contenidos centrales de la fe cristiana. No se olvida de la relación entre la razón y la fe, teniendo en cuenta que el objeto de la teología es Dios mismo y la forma como los hombres creen en él (racionalidad); esto nos lleva al pensamiento racional y a su expresión libre de contradicciones, por eso la filosofía adquiere un valor importante, no sólo por lo que otros han dicho al respecto, sino por la relación con la verdad de las cosas, y en este sentido, la cultura y la historia de las ideas y de la sociedad aportan su contribución a la comprensión de la fe cristiana.

El tratado se divide en cuatro partes, que distribuye en dieciocho capítulos: La primera parte que titula “Einstimmung”, consenso, en el sentido de llegar a un acuerdo o adhesión: “la teología como arte de la controversia” (pp. 15-54) es introductoria, comprende tres capítulos, la cultura de la controversia, como hilo conductor para una tarea académica, entre ataque y defensa (cf.1, pp.17-33) para proponer las razones de la fe y las cuestiones relativas a Dios, a la revelación y a la Iglesia; la posición defensiva será apologética – obviamente -, como indica la triple *demonstratio* para hacer frente al ateísmo, dar carácter real a la revelación frente al racionalismo y la Iglesia en sus dimensiones ecuménicas (pero desde el acto fundacional que es del propio Jesús). Fe y razón (cap. 2, pp. 32-46), para darle a los contenidos de la fe una claridad y comprensibilidad cada vez mayor (cf. p. 36), lo que da a la teología fundamental su carácter frente a la filosofía de la religión, pues la fe y la razón no se excluyen, sino que pueden estar en competencia pacífica, en la línea de una reflexión que no se olvida de reflexionar críticamente para orientar la práctica. La posibilidad del escepticismo indicaría la crisis de la razón y la crítica a una razón unilateral, como enseña el evangelio (cf. Mc 12,30 p.40). Inteligibilidad, justificación racional y credibilidad se influyen entre sí (cf. p. 43). Los casos de disputa (cf. cap. 3 pp. 47-54) se concentran en el problema de Dios, la revelación y su posibilidad real, y en la oferta de salvación. Sobre la primera (parte II, pp. 55-149), nos ofrece cinco capítulos dedicados a hablar de la posibilidad o imposibilidad de hablar de Dios (pp. 57-60) con el problema del desgaste del término “Dios” y el haberse eclipsado del horizonte del mundo, llegando a ser Dios “innecesario”(pp. 62), lo que lleva a tener que hablar de Dios en el contexto del ateísmo (cf. p. 64s) y ante el desafío del problema de la inteligibilidad de Dios, junto con las teorías del origen del mundo (p. 68s). La respuesta lleva al autor a explicar que hay que pensar a Dios en el dilema del ser y la nada (cf. p. 72ss), en un mundo sin Dios, con las preguntas que suscita la consideración de nuestro mundo y las respuestas que se pueden dar, desde la realidad de la ontología como ámbito de relación entre Dios y el mundo (cf. pp. 100, 109-116; 123-127). Lo que denomina ontología relacional no es sólo una categoría metodológica sino una estructura constitutiva propia de la condición humana, dentro de sus límites y sus posibilidades creativas (cf. p.115s), pues la relación de tipo circunstancial (o contingente, *Verhältnis*) y la relación efectiva (de tipo real, *Beziehung*) están presentes en la realidad existencial que es la que caracteriza la vida de las personas y sus acciones (no es fácil este aspecto, y la sutil distinción propuesta en las pp. 118-123). La relación de Dios con el mundo se mueve entre la diferenciación insuperable o la posibilidad de pensar y decir la acción de Dios en el mundo (cap. 8, discusión, pp. 128-149), sin olvidar que la trascendencia puede ser experimentada desde dentro del mundo, a pesar de las afirmaciones propias del evolucionismo que tienden a una diferenciación estricta (Dios es el “totalmente Otro”, no se trata de un neopanteísmo), y sin olvidar que la “encarnación del Logos” permite fundamentar una *demonstratio christiana*. La cuestión de la revelación (parte III, pp. 151-283) contiene otros cinco capítulos, partiendo de la cuestión planteada en la Ilustración (cf. cap. 9, pp. 156-159) que postulaba la autonomía de la razón

y la relatividad histórica (incompatibilidad entre Ilustración y Revelación), poniendo bajo sospecha la fe y la posibilidad de la revelación. Desde ahí se propone la revelación como relación de Dios con el mundo (cap. 10, pp.160-170), del incondicionado con lo condicionado, teniendo en cuenta que, sin excepción, todo lo creado en el mundo es radicalmente diferente de Dios pero que remite a Él, aun manteniendo la alteridad y la ininteligibilidad de la trascendencia radical, por lo que se puede hablar desde el concepto de revelación de una immanencia de Dios en el mundo, discutida desde la no excepcionalidad e insuperabilidad de la capacidad de remitir del mundo a Dios, que es propia del sentido que poseen los seres creados (y no se puede olvidar). La mediación indirecta se entiende desde el mismo Jesucristo (cap. 12, pp. 192-243), que es el que perfectamente corresponde a Dios desde su humanidad (cf. pp. 199ss) y más aún en la implicación de Dios en la relación entre vida y muerte que se concreta en la muerte en cruz y la resurrección (pp. 219ss). La *demostratio christiana* se centra en esta cristología fundamental en la que se da relieve a la confluencia (no encuentro mejor significado para el término “Ineinsfall”, p. 247) de lo divino y lo humano, que no cae dentro de la mitología, pues en el mismo NT se desmitifica ya cualquier forma posible de comprender la revelación en ese sentido (cf. pp. 251ss). La cuarta parte (la salvación, pp. 285-357) plantea la comprensión de la mediación histórica de la revelación de Dios, que fundamenta la identidad religiosa más allá de cualquier relativismo o fundamentalismo (pp. 294ss), promoviendo una identidad que se transmite desde la tradición, en la que se afirma la voluntad salvífica de Dios ofrecida a todos por las mediaciones concretas, el Evangelio y la Iglesia. Esta procura “inculturar” el Evangelio en la historia (pp. 301ss), en una dimensión universal – católica – (pp. 310ss) que no siempre es recibida por la sociedad plural, pero que es decisiva en la experiencia cristiana, una universalidad que arraiga en el Evangelio (cf. pp. 315ss). A partir de ahí se entiende la comprensión de las religiones, respecto de las cuales, el Cristianismo es la apertura interpersonal de la voluntad salvífica de Dios, que es transversal en toda la dimensión humana, y por eso “insuperable” (pp. 333-346).

Es una contribución original, con un lenguaje un poco difícil si se piensa en los tratados “normales” de Teología fundamental, pues la propuesta de los contenidos centrales de la fe como si fuera un informe que se contrasta con las discusiones filosóficas actuales exige un esfuerzo añadido de comprensión y de claridad en la expresión adoptada. La edición es clara y legible, y sin duda estimulante, con una bibliografía selecta al final para proseguir el estudio y la discusión.

R. Sanz Valdivieso

**Lucas Lucas, Ramón**, *Absoluto relativo. Presupuestos antropológicos del mensaje revelado*. B.A.C., Madrid 2011, 145 pp, 13,5 x 20,5 cm.

Estamos ante una obra cuyo principal mérito es la claridad expositiva, claridad que es deudora de formas de exponer y enseñar que pertenecen a la más acendrada tradición de la teología. El profesor Ramón Lucas atesora una gran experiencia docente en la Universidad Gregoriana, experiencia que se traduce en una sutileza pedagógica que muestra en todas sus obras, en esta de forma especial. El tema tratado, los presupuestos antropológicos del mensaje revelado, le permite partir de lo más cercano al hombre para abrirse a las esferas más altas de la especulación, sin perder nunca de vista *el suelo* de la condición humana. El hom-

bre, absoluto relativo, está determinado por su naturaleza, una naturaleza abierta al misterio, pero abierta en tanto que está habitada por ese mismo misterio.

La obra está construida en tres partes y diez capítulos. Cada parte está introducida por un resumen que explica de forma completa el tratado que en ella se incluye. Así, la primera parte nos expone que la naturaleza humana es universal e inmutable en sus contenidos esenciales: todos los seres humanos pertenecen a la misma especie, forman la humanidad, poseen igual dignidad y derechos fundamentales y están llamados a la salvación. Para desarrollar esto, el autor establece tres grados sucesivos en tres capítulos. 1. El mensaje revelado se dirige a todos los hombres. 2. El mensaje revelado se dirige a todo el hombre en unidad de cuerpo y espíritu, y 3. La naturaleza humana es normativa para la vida de la persona: la ley moral natural universal e inmutable y la situación concreta de la persona. Así, en esta primera parte se sostiene que la existencia de una naturaleza humana universal, inmutable y normativa de los actos humanos es presupuesto de la Revelación de Dios en el hombre, pero no como algo extrínseco, sino como un elemento interior a la propia constitución humana. El mensaje cristiano se propone como un diálogo personal y único de cada hombre con Dios. Este diálogo solo es posible porque en cada ser humano hay algo que lo une a los demás hombres, la naturaleza humana, y que le permite tanto entrar en relación con ellos como con aquel que es responsable de esta misma naturaleza, Dios. Por tanto, la naturaleza humana es ser persona, persona humana, lo que nos lleva a la propuesta central del autor: el hombre, como ser personal, ha sido creado por Dios para entrar en relación con los demás y con Dios mismo. En esta relación se constituye a sí mismo y encuentra los fundamentos de su acción con los demás seres humanos. De ahí que la ética deba fundarse en aquella naturaleza que Dios ha dado al hombre.

Esto nos lleva a la segunda parte de la obra, donde se analiza la persona humana como singular, individual e irreplicable, sujeta a múltiples cambios, con derechos y deberes individuales, y que tiene que dar una respuesta personal a la llamada a la salvación. Esto implica una reflexión conjunta entre filosofía y teología, reflexión que contará con cinco pasos expuestos en los cinco capítulos de esta segunda parte. El capítulo cuarto profundiza en el concepto de persona empleado en Calcedonia y en la experiencia común que todos tenemos de lo que es una persona. En el capítulo quinto se establece la distinción y la conexión entre persona y naturaleza, dejando para el capítulo sexto la profundización en el constitutivo formal de la ontología personal, la relación esencial del ser personal. El capítulo séptimo analiza la individualidad e irreplicabilidad de la persona, especialmente en la definición boeciana de *rationalis naturae individua substantia*. El capítulo octavo versa sobre el valor absoluto de la persona humana, su dignidad de sujeto y su valor de fin.

La tercera parte aborda el problema fundamental de la búsqueda del sentido y el problema del discernimiento y lo hace en dos capítulos diferentes. El noveno para abordar el tema del hombre como buscador de verdad y sentido y el décimo y último como la propuesta del discernimiento crítico del Magisterio de la Iglesia y las antropologías no compatibles con la fe. En esta última parte sobresalen las cuatro cuestiones que quedan abiertas y que hay que tener presentes a la hora de realizar una propuesta cristiana ante la necesidad del hombre de hoy de encontrar sentido y hacerlo desde la perspectiva cristiana. La primera de las cuestiones es la antropológica, la epistemológica es la segunda, la ética la tercera y la cuestión del sentido último la final. Estas cuestiones deben ser abordadas a la hora de presentar la propia fe en el ámbito universitario, en el ámbito de la gente de ciencia y del saber, de modo que se les hable en su lenguaje. Por eso, todo docente debe preguntarse ¿qué imagen de hombre

subyace en lo que enseño, qué tipo de hombre se construye con esos saberes que estoy transmitiendo? Además, debo plantearme ¿es plenamente verdad esto que enseño, cuáles son los elementos de verificación, y sus límites? Por último, ¿cuál es el fin último de todo lo que enseño?

Estas cuestiones permiten hacer una meta reflexión sobre lo que se enseña y cómo se hace. De esta manera, en el mismo proceso de indagación sobre la naturaleza humana como presupuesto para la Revelación de Dios, introducimos el propio procedimiento docente como un elemento más a tener en cuenta, de modo que la labor universitaria no está al margen de la búsqueda de sentido que se propugna para el hombre en medio de un mundo necesitado, también, de salvación.

B. Pérez Andreo

**Hurtado, Larry W.**, *“Dieu” dans la théologie du Nouveau Testament*. Les Éditions du Cerf, Paris 2011, 198 pp., 13,5 x 21,5 cm.

El especialista en cristianismo antiguo, Larry Hurtado, lleva muchos años en su línea de investigación para probar que los títulos aplicados a Jesús en el Nuevo Testamento lo designan propiamente como Dios y que en esos mismos textos ya nos encontramos con una estructura pretrinitaria que reflejan la convicción de los primeros cristianos de que Jesús supuso una innovación respecto a la consideración del Dios del Antiguo Testamento. Contra la mayor parte de la crítica, especialmente contra Dunn, Hurtado defiende que la consideración de Jesús como Dios nace en los textos neotestamentarios de una manera incipiente pero evidente, si es que nos tomamos la molestia de estudiar esos textos con el rigor que requieren. Para ello hay que prestar atención a cómo se habla de Dios en los textos neotestamentarios, no solo cómo se habla de Jesús. En especial es importante ver la relación de Jesús con Dios y la presencia del Espíritu en esta relación, lo que lleva de forma inevitable a considerar el Nuevo Testamento como los primeros escritos de una evolución que llevará a la constitución de la doctrina trinitaria en el siglo IV.

En esta obra, Hurtado cree constatar una negligencia muy curiosa y muy significativa, a su entender, en los estudios del Nuevo Testamento: no se ha estudiado de forma sistemática el significado y la presencia de Dios en el Nuevo Testamento. La causa de esto la encuentra Hurtado en varios factores que determinan la exégesis moderna para presentar esa extraña “falta de interés” por Dios. El primero de ellos se debería a un supuesto pronunciado cristocentrismo que estaría en relación al rechazo explícito desarrollado en el siglo XX por la *teología metafísica*. Este rechazo se remonta a Lutero y tiene como consecuencia, además, el proceso de *desmitologización* que se vivió, en especial, tras y con la *interpretación existencialista* de la religión. Estos factores han convertido los estudios sobre la teología del Nuevo Testamento en estudios cristocéntricos, mostrando una excesiva concentración en Jesús (cristología) en tanto que actor principal de los designios divinos y sobre el plan redentor divino (soteriología), la formación de un pueblo (eclesiología) y el triunfo último de las intenciones redentoras divinas (escatología). Esta concentración cristológica de los estudios del Nuevo Testamento estaría ocultando la absoluta novedad que supone Jesús respecto a la religión judía y al resto de religiones del ambiente romano. La propuesta de Hurtado es que una comprensión de Dios, desarrollada a la luz de Jesús, implica, a la vez, una plena continuidad con el testimonio del Antiguo Testamento y también un desarrollo ulterior signifi-

cativo. Hurtado muestra que la primera devoción cristiana sobre Jesús implica una *mutación* significativa en la devoción a Dios (p. 110).

Para demostrar su propuesta, el autor divide la obra en cinco capítulos. En el primero, “*Dios*” en el Nuevo Testamento, estado de la investigación, muestra que la investigación sobre la manera en que los textos han mostrado a “Dios” ha sido muy pobre. Pasa revista a los trabajos existentes y muestra sus *carencias*. En el segundo capítulo, ¿*Quién es “Dios” en el Nuevo Testamento?*, considera a Dios en el Nuevo Testamento en el cuadro romano del politeísmo y en el de la primera controversia cristiana sobre la identidad o diferencia del Dios cristiano con la divinidad descrita en el Antiguo Testamento. La propuesta es que el Dios del Nuevo Testamento representa una divinidad particular y no una abstracción genérica y que ese Dios presenta tanto una continuación con el Antiguo Testamento como un conjunto importante de rasgos distintivos.

En el capítulo tercero, “*Dios*” y *Jesús en el Nuevo Testamento*, abunda en el impacto que ha tenido sobre el discurso a propósito de Dios la insistencia sobre Jesús en el Nuevo Testamento. El punto clave es mostrar si el lugar central de Jesús en el discurso del Nuevo Testamento sobre Dios refleja una nueva divinidad o bien si se trata de un testimonio distinto sobre la comprensión del Dios del Antiguo Testamento. Lo primero sería la propuesta de Marción, lo segundo la de Hurtado. Por eso, el capítulo cuarto, *El Espíritu y “Dios”*, nos da la clave para la comprensión de la propuesta: la mención extensiva del *Espíritu de Dios* es la clave para comprender el desplazamiento de significado del Dios veterotestamentario. El Espíritu ocupa un lugar especial respecto a Jesús, abriendo un lenguaje triádico en el discurso neotestamentario. Jesús es Dios por el Espíritu de Dios. Según Hurtado, esta conclusión puede obtenerse del estudio, no negligente, de muchos textos pasados por alto por la crítica. Así, en el último capítulo realiza algunas observaciones finales, en las que defiende su postura de analizar conjuntamente los textos del Nuevo Testamento. Cree el autor que la disgregación en su análisis es la causante de la supuesta negligencia respecto al análisis de Dios en esos textos. Su estudio como un todo conjunto nos llevaría a otras posiciones, las suyas precisamente, posiciones que relacionan estrechamente el Nuevo Testamento y el surgimiento de la doctrina trinitaria posterior.

Independientemente del consenso que pueda suscitar la obra de Hurtado, consenso harto dificultoso por los mismos motivos que él mismo aduce para criticar a sus críticos, la obra de Hurtado es un aliciente para el estudioso, al poner en cuestión los datos sabidos y las ideas que parecían asentadas en la crítica neotestamentaria de los últimos decenios. La controversia que ha establecido con James Dunn, especialmente, ha nutrido un cuerpo de investigación estimulante que mantiene la tensión en el ámbito de la búsqueda de nuevas perspectivas y formulaciones sobre el Nuevo Testamento, los primeros cristianos, la cristología y la eclesiología. La lectura de Hurtado nunca deja indiferente y siempre abre nuevos caminos, nuevas perspectivas y distintas visiones de hechos que parecían asentados.

B. Pérez Andreo

**Gravilyuk, Paul**, *El sufrimiento del Dios impasible*. Sígueme, Salamanca 2012, 248 pp, 13,5 x 21,5 cm.

La propuesta de Gravilyuk, aunque parece ser novedosa, no es sino la vuelta a la consideración patrística sobre Dios, en un intento por rebatir el consenso de los teólogos actuales,

afirmados en la posición de Harnack de que en el periodo patrístico la filosofía helenística contaminó y corrompió el mensaje de la Biblia. De aquella posición nace la postura actual que sostiene que Dios sufre, y es esto lo que pretende el autor rebatir en esta obra. Más en concreto, Gravilyuk denomina esta tesis como la “teoría de la caída de la teología en la filosofía helenística”. La tesis estaría, a su vez, desglosada en cinco proposiciones: 1. La impassibilidad divina es un atributo de Dios en la filosofía helenística y griega; 2. La impassibilidad divina de los filósofos fue adoptada acríticamente por los primeros Padres; 3. La impassibilidad divina no deja espacio para ninguna reflexión sobre las emociones de Dios ni sobre su intervención en la historia, que atestigua la Biblia; 4. La impassibilidad divina es incompatible con la revelación del Dios sufriente en Jesucristo; y 5. Este último hecho fue percibido por un grupo minoritario de teólogos, que afirmaban contra la mayoría que Dios es pasible. La tesis, así propuesta, es compartida por la inmensa mayoría de teólogos y teólogos en la actualidad, desde la teología política y la teología de la liberación, hasta la teología feminista o la teología del proceso. Todas la aceptan y todas, según el autor, están equivocadas. De ahí que sea necesario establecer una profunda revisión, de modo que se restablezca la verdadera posición de los Santos Padres y así contribuir a hacer de la teología de hoy algo más acorde con los datos de la Biblia y con las reflexiones de los Padres.

La compasión divina no implica que Dios sufra, un Dios compasivo no es un Dios sufriente. La diferencia estriba en que el compasivo no se deja dominar por el sufrimiento, mientras el sufriente está débil e indefenso. El compasivo es capaz de ayudar precisamente porque no es susceptible de sufrir en el mismo grado que la víctima. En es sentido, su deber es permanecer impassible. La compasión divina, por tanto, presupone tanto la pasibilidad como la impassibilidad. Según la doctrina patrística de la encarnación, Dios, permaneciendo divino por completo, aceptó las limitaciones de lo humano, sufrió voluntariamente para la salvación del mundo y triunfó así sobre el pecado y la muerte. Dios es impassible, en tanto que puede soportar el sufrimiento, y pasible, en tanto que sufre en y con la naturaleza humana.

La obra lleva a cabo la refutación de la tesis de la caída en seis capítulos, donde va desgranando su posición. En el primero de ellos cuestiona la distinción estricta entre el Dios helenístico que es apático y el Dios bíblico que tiene emociones y se involucra en los asuntos humanos. Muestra que la cuestión de las emociones dignas e indignas de Dios no se originó en convicciones filosóficas ajenas, sino en la idea de que Dios, como creador, es diferente de todo lo creado. De ahí pasa al segundo capítulo donde refuta la segunda de las cinco proposiciones de la tesis de la caída, que la impassibilidad fue adoptada acríticamente por los Santos Padres, pues no cuadra con las evidencias históricas. La impassibilidad fue bautizada previa conversión, diríamos. En referencia al Dios cristiano, la impassibilidad quería decir que no tiene las mismas emociones que los dioses paganos, pues la impassibilidad opera como un *calificador apofático* de todas las emociones divinas que servía para excluir pasiones y experiencias impropias de la naturaleza divina. Las distintas herejías no tuvieron esto en cuenta y de ahí su separación de la doctrina común. Los docetistas, analizados en el capítulo tercero, concluían que Cristo sufrió solo en apariencia, porque este sufrimiento no podría atribuirse al Dios verdadero, impassible como era, pero la posición ortodoxa, representada por Ignacio de Antioquía e Ireneo de Lyon proponía que sí era apropiado a Dios el sufrir real, como lo eran reales la encarnación y la muerte. Sostenían que el martirio era un modo de imitar a Cristo, precisamente porque su sufrimiento fue real.

En el capítulo cuarto se aborda otra de las herejías, la patripasiana, que negaban la distinción entre el Padre y el Hijo. Si el Hijo sufrió, el Padre también, cayendo en el extre-

mo opuesto del docetismo, el sufrimiento de Dios. La Iglesia oficial afirmó la distinción entre el Padre y el Hijo en la encarnación, evitando el modalismo. Esto nos lleva a otra de las posturas heréticas, el arrianismo, analizado en el capítulo quinto. Los arrianos no eran teopasquistas, sino que recurrían a la participación del Logos en el sufrimiento para mostrar su diferencia respecto al Dios impassible. Fueron los nicenos los que consiguieron captar la tensión existente entre la condición divina de Cristo y sus experiencias humanas. Solo si Cristo es verdadera y plenamente Dios, somos salvos por él, pero solo lo somos si ha asumido realmente todo lo humano, también el sufrimiento; sin embargo, eso no implica que Dios sufra. Esta posición fue precisada de forma plena en el debate entre Nestorio y Cirilo, capítulo seis y último. Cirilo representa el triunfo de la visión impassibilista capaz de explicar tanto la salvación como el sufrimiento. Sostenía que la impassibilidad era, no lo que obligó a Dios a retirarse al reino celestial para supervisar desde lo alto la muerte de Cristo, sino lo que garantizó que fuera Dios mismo quien tomó parte en las experiencias de la naturaleza humana, tales como el nacimiento, el sufrimiento y la muerte, haciéndolas, de este modo, las suyas propias.

La conclusión final del libro es que la imagen de que la teología patrística tenía una noción esencialmente impassibilista de Dios, alterada apenas por unas pocas voces que defendían el sufrimiento divino, es incorrecta. La tradición patrística creía que Dios, manteniendo su plena divinidad, aceptó libremente todas las consecuencias que se derivan de la encarnación, incluyendo el sufrimiento y la muerte. Dios escogió este método para la salvación llevado por su infinita compasión y su infinito amor por los hombres. La doctrina teopasquita contemporánea emplea una perspectiva metodológica innecesariamente restrictiva, que tiene tantos defectos conceptuales como el impassibilismo sin matizar que erróneamente atribuye a los Padres. El más ostensible de los cuales es que, si Dios puede sufrir sin tomar forma humana, su transcendencia se pone en entredicho y la encarnación resulta superflua. La impassibilidad y la pasibilidad son conceptos relativos y ambos deben conjugarse para llegar a una comprensión profunda de la intervención divina en la historia humana.

B. Pérez Andreo

**Fornet-Betancourt, Raúl** (Hrsg.), *Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität*. Dokumentation des XIV. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd, Alltagsleben: Ort des Austauschs oder der neuen Kolonialisierung zwischen Nord und Süd, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen 2010, 379 pp., 15 x 21 cm.

No es casual que el XIV Seminario Internacional del Programa de Diálogo Norte-Sur se celebre en una localidad del Sur, precisamente. Tampoco lo es que sea en un centro teológico de la Iglesia Evangélica brasileña, la Escola Superior de Teologia de São Leopoldo. Hacer una reflexión en y desde el Sur, en y desde la tradición cristiana reformada, puede tener un aporte interesante que modifique nuestra percepción sobre lo que es la colonización en el siglo XXI, porque se está produciendo una paradoja que pocos tienen posibilidad de resolver: de un lado se produce una colonización Norte-Sur que tiene un carácter cultural, político y económico, mientras se puede estar produciendo una extraña colonización Sur-Norte de carácter religiosos. Son numerosos los grupos, sobre todo evangélicos, pero tam-

bién los empieza a haber católicos, que van desde Brasil y otros países del Sur hacia Europa y Estados Unidos con el fin de *reevangelizar* una tierra *neopagnizada*.

El tema del Seminario, coordinado pro Fonet-Betancourt, es *La vida cotidiana como lugar de intercambio o de nueva colonización Norte-Sur*. Se constata que los espacios vitales de opresión o cambio social en el siglo actual no son ya las fábricas, como en el siglo XIX, las calles, como en el XX, o los espacios institucionales; ahora vivimos en los espacios de la vida cotidiana, los lugares comunes de las personas de hoy, sobre todo los virtuales y ahí se juega lo que el hombre sea a partir de ahora. Pues la cuestión es si los espacios de la vida cotidiana, la familia, las costumbres, la religión, las subculturas, etc., han sido ocupados por el neoliberalismo hegemónico y son, por tanto, lugares de dominio y sometimiento; o si por el contrario, pueden ser lugares de intercambio y transformación en las relaciones Norte-Sur. Lo que sucede es que la realidad no es maniquea y ambas realidades están entrelazadas, de modo que lo que parece hegemonía colonial bien puede tornarse lugar de emancipación, y viceversa, lo que parece emancipatorio puede ser un elemento más del colonialismo. Esto mismo está sucediendo con las nuevas expresiones religiosas en los países del Sur. Su venida al Norte no es, como parece, una oportunidad de intercambio y transformación, sino una forma más, la más rebuscada de colonialismo Norte-Sur. Sí, Norte-Sur, porque la religiosidad que viene al Norte desde el Sur es la más cercana al neoliberalismo y al proyecto de dominio imperante en la globalización.

Tres momentos hay en este Seminario sobre las relaciones Norte-Sur. El primero aborda el asunto desde la perspectiva sociológica. El segundo momento es el filosófico-teológico y el tercero y último el político-pastoral. Es decir, se aplica el modelo de los grupos cristianos de los años 70 y 80: ver, sociología, juzgar, filosofía y teología, y actuar, política y pastoral. El primer momento consta de cinco intervenciones en la realidad social Norte-Sur. Los temas son la percepción del tiempo, las matrices culturales, la territorialidad, la crisis económica, la modernización y la vida cotidiana en un lugar concreto como Corea. De aquí pasamos al juicio filosófico y teológico, con ocho intervenciones judicativas. Los temas son variados y abarcan el espectro temático del Seminario: el yo consumidor como modelo de ser humano, el pensamiento emancipatorio y el mundo de la vida, el vivir-bien y la felicidad como meta humana alcanzable, un nuevo orden de intercambio, repensar el origen de la organización social, interculturalidad y migración como medio de intercambio. Por último, la intervención político-pastoral, donde siete aproximaciones nos presentan propuestas de acción concreta: empobrecidos y oprimidos, la transformación cultural de los jóvenes en Chile, de lo cotidiano-privado a lo público-político como modo de romper la separación entre niveles de colonización, la resiliencia como medio para romper la cadena de la colonización, diaconía de la cultura como ruptura de la segregación y la frontera intercultural como lugar del no-lugar colonial.

Repensar los espacios cotidianos donde se hace la humanidad del hombre como ser en el mundo y con los otros es intentar dar cabida a la esperanza en medio de un mundo cada vez más difícil de vivir y mucho más aún de pensar. Creo que la reflexión de Marc Augé sobre los no-lugares puede ayudar en esta tesitura. La Modernidad nace con la conjunción de las personas en lugares muy precisos donde se desarrolla su existencia de forma global: las ciudades. En ellas, los hombres viven, trabajan, estudian, discuten, critican y hasta subvierten el orden establecido. Pero en los no-lugares de la postmodernidad, los hombres han sido reducidos a un mosaico personal. En un lugar se vive, pero no se implica para el cambio; en otro lugar, donde no se vive, se trabaja o se estudia, pero el verda-

dero lugar de ser del hombre postmoderno es el centro comercial, donde se une consumo, juego, diversión y relación. Ahí somos lo que compramos, somos compras y ese es el modelo que se ha extendido. Los no-lugares más claros son los virtuales, es el único lugar donde estamos siempre, en el resto solo transitamos. La sociedad red nos ha convertido a todos en migrantes globales cuyo único hogar que habitar es el virtual, donde no hay relación propiamente, no hay crítica, no hay compromiso y no hay transformación. El reto para los pueblos del Sur es reconquistar sus aún-lugares para no caer en la *deslocalización* del ser humano. La vida cotidiana, en occidente, se ha convertido en una deslocalización constante y absoluta del ser humano. El hombre, en occidente, por fin ha muerto, viva el hombre, pero en el Sur.

B. Pérez Andreo

**FIORES, S. DE – T. GOFFI – A. GUERRA,** *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. Ediciones San Pablo, Madrid 2012, 1987 pp., 14 x 20 cm.

El texto corresponde a la 6ª edición. Ello indica el éxito que ha tenido el Diccionario de Espiritualidad. En esta edición se han cuidado dos corrientes de espiritualidad que cada vez son más importantes en el cristianismo actual. Es la espiritualidad *feminista* y la espiritualidad *global*. Sobre la primera, es lógico que alcance a la espiritualidad los estudios feministas que se han publicado en todos los ámbitos de las ciencias teológicas: Escritura, Sistemática, Moral, Historia, etc.. Es un esfuerzo enorme el que están llevando a cabo innumerables profesoras y científicas desde hace muchos años, sobre todo cuando E. Schüssler-Fiorenza radactó un capítulo titulado “Hacia una espiritualidad bíblica feminista” en la obra *En memoria de ella*, publicado en el año 1987. La exegeta señalaba que la espiritualidad tradicional femenina la avalaban los hombres, porque se centraba en su dependencia. Pero con la segunda revolución industrial, las mujeres fueron tomando conciencia de su papel en la sociedad, en el pensamiento y en las creencias. Y dentro del pensamiento, también en la reflexión teológica. Los valores que la feminidad aporta a la espiritualidad se centran en el texto en los vocablos que explican la primacía de lo concreto, de lo cotidiano, de la gratuidad, de la debilidad como fuerza, de la sabiduría de los pequeños, de la pasión y la compasión, etc., etc. Son muchos los valores que aporta a la vida humana y cristiana la visión de la existencia en clave femenina, poniendo en entredicho la figura de Dios Padre por lo que pueda afianzar una cultura patriarcal.

Sobrela espiritualidad *global* se entiende una mayor profundización en las espiritualidad de otras religiones y culturas, que, aunque presentes ya en el Diccionario, se les ha dado mayor espacio con desarrollos más densos. La conciencia es cada vez más fuerte en este sentido. De hecho, ya hay un diccionario: *World Spirituality. An Encyclopedic history of the religions quest*. Nueva York 1985ss. De ahí que se haya estudiado este tema en la espiritualidad comparada, espiritualidad integrada, etc. Ello muestra que la globalización actual no es un movimiento o una realidad exclusivamente económica, sino también de pensamiento y creencias. Por consiguiente, se hace necesario el enriquecimiento mutuo que supone las formas con las que el hombre y la mujer se relaciona o dialoga con el Señor. Esta pretensión no es nada fácil, sobre todo cuando se trata de enumerar los grandes temas que las espiritualidades de las religiones deben coincidir para defender la identidad humana a partir de la reve-

lación divina. Aunque hay varias propuestas, casi siempre se nombra la defensa de la vida, la justicia, la paz, la libertad, la ética, la solidaridad, etc. etc.

La mayoría de los temas permanecen como en la edición anterior. Se debería profundizar en la espiritualidad de los consejos evangélicos a partir de la kénosis de Jesucristo, como relatan los himnos cristológicos de la iglesia primitiva. Por lo demás, es un Diccionario muy útil para sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos, porque integra los elementos fundamentales del cristianismo y las religiones, que tan cerca sentimos en Europa.

F. Martínez Fresneda

**Pérez Andreo, Bernardo**, *No podéis servir a dos amos. Crisis del mundo, crisis en la Iglesia*. Herder, Barcelona 2013, 288 pp, 14 x 21,5 cm.

Aparece esta obra en uno de los momentos más interesantes de la situación de la Iglesia y del mundo. Tras muchos años de eso que han dado en llamar *crisis*, pero que no se ajusta al significado profundo de un término que tiene su origen en concepciones del mundo antiguas y, por tanto, llenas de sentido, ha llegado la hora de una cierta renovación con la renuncia de Benedicto XVI y la elección de Francisco. Dos hechos estos que se antojan importantes en el devenir eclesial de este tercer milenio. Si la renuncia es un dato muy raro en la historia del papado, la elección del nombre del *Poverello*, es casi revolucionaria. Por eso, no es extraño que el autor tenga la sensación de que la obra ha llegado justo en el momento propicio, pues en ella se analiza tanto la incapacidad de la Iglesia de entender el mundo actual, como la situación de quiebra de un mundo que busca otras formas de organización.

La Iglesia, al vivir en medio del mundo como expresión de los valores del Evangelio de Jesús de Nazaret, continúa la misión iniciada por el mismo Jesús y encomendada a sus discípulos y discípulas para toda la historia. Esta misión conlleva una existencia liminal en medio de un mundo herido por el pecado, pues no se puede pertenecer al mundo sin hacerse partícipe de su pecado. La única manera de ser instrumento de salvación sin dejarse atrapar por las redes del mal es estar en el mundo sin ser como el mundo. Esto es lo que el autor entiende por *liminalidad*. Esta situación es ambigua, pues de un lado exige estar incorporados en los instrumentos de organización de este mundo, pero, a la vez, reclama de la Iglesia una posición externa, una radical alteridad respecto a los modos y medios por los que este mundo se perpetúa como opresión de unos contra otros y como injusticia lacerante.

El autor entiende que este es *un mundo en quiebra*, una organización sociopolítica e histórica que ha llegado a su fin y se resiste a desaparecer. Las dos próximas décadas van a ser críticas para la pervivencia de la civilización tal y como la conocemos. Cuatro crisis se cierren sobre el mundo que amenazan su supervivencia: la espacial, la energética, la ecológica y la económica. A estas cuatro se une la peor de todas: la moral. El mundo globalizado post-moderno tardocapitalista ha derrochado la enorme reserva de recursos y ha dilapidado el capital humano de forma inconsciente, con el único fin de aumentar la tasa de ganancia y el lucro, beneficios estos que sólo lo han sido para una pequeña parte de la humanidad, mientras la inmensa mayoría, más del ochenta y cinco por ciento, ha quedado excluida de estos beneficios. Es necesario un cambio, o dicho en términos evangélicos, una *metanoia*, una transformación del modo de pensar y comprender el mundo. La Iglesia tiene mucho que

decir y hacer en este camino que tenemos por delante. La Iglesia, sirviendo a Dios, puede estar en el mundo sin ser del mundo, construir el Reino del Amor y la Justicia.

Para cumplir con el propósito, el autor ofrece al lector la obra con un *Tablero de dirección*, como en el caso de Rayuela de Cortázar. Tres opciones da el autor al lector; dos de ellas suponen una lectura a criterio personal, dejándose llevar por los títulos de los capítulos. Pero la primera propuesta que se le hace al lector es tomar el sentido lineal que presenta el libro; leer los capítulos todos seguidos, de forma que tras el *Prólogo* y esta *Introducción*, continúe con el primer bloque de contenidos, *La Globalización postmoderna y la Iglesia: entre la legitimación y la crítica profética*. En él se encontrará con la proposición inicial del autor, es decir, con la constatación de que vivimos en un mundo, llamado *Globalización*, que es el resultado de un proceso de cinco siglos y que tiene como característica esencial la injusticia lacerante por la que la inmensa mayoría de hijos de Dios no pueden acceder al mínimo de dignidad humana que merecen porque el sistema económico y social lo impide. Tras este primer capítulo de este bloque, hay tres capítulos que forman un tríptico en torno a la Iglesia, la Religión y el mundo globalizado. Son tres propuestas nacidas en los dos últimos años al calor de tres acontecimientos importantes: la publicación de la última encíclica social del Magisterio, las relaciones entre las religiones y la injusticia y la propuesta de fraternidad y ternura como alternativa a la situación de inhumanidad de la Globalización. Son textos de diferente tono: crítico el primero, analítico el segundo, casi místico el tercero. Es porque estos son los tres instrumentos que cree el autor necesarios para salir de *este mundo* de pecado.

Siguiendo la lectura lineal que se propone, nos encontramos con el segundo bloque: *Crisis del mundo, crisis de la Iglesia: hacia un mundo fraterno*. Aquí encuentra el lector una lectura sistemática y crítica del mundo globalizado postmoderno capitalista desde la tradición cristiana, en concreto desde los profetas, el Nuevo Testamento, los Santos Padres y la Doctrina Social de la Iglesia. Todo ello concluye con una alternativa cristiana formal a la Globalización postmoderna y con el intento de *éxodo* de *este mundo*. Las propuestas son claras: ante un mundo organizado para el disfrute de unos pocos, despojando los recursos naturales, despilfarrando los beneficios de la Creación y destruyendo la realidad natural, el cristianismo se propone como una Nueva Creación, como la *Civilización del Amor y la Pobreza*. Es la única forma de que la humanidad pueda subsistir. La crisis del mundo actual es una oportunidad para salir de este marasmo enloquecido y solipsista que nos lleva al desastre absoluto. La alternativa cristiana es crear grupos de contraste como medio de salir, pero también como la forma de salir de la propia crisis eclesial, inmersa en un mundo gobernado por el dios dinero y por el lucro y la avaricia. La Iglesia, por mandato de Jesús mismo, no puede servir a dos amos. Su ser es el Reino de Dios y ello debe empujarle a la crítica profética contra el mundo de pecado e injusticia.

El subtítulo también merece alguna explicación para concluir. No se trata de una crisis, o juicio, *de* la Iglesia, sino *en* la Iglesia. Como tampoco se trata de una crisis *en* el mundo, sino *del* mundo. La obra intenta analizar y lo consigue por qué estamos ante una crisis de modelo de organización sociopolítica y cómo estamos ante una crisis dentro de la Iglesia. En último término, la propuesta es que la resolución de la crisis *en* la Iglesia puede ser una ayuda a resolver la crisis *del* mundo.

B. Pérez Andreo

**Novales Añibarro, Cecilia de,** *Vida trinitaria y oración contemplativa en San Juan de la Cruz.* Ed. Diputación Provincial, Córdoba 2011, 169 pp., 7 x 23 cm.

Es de apreciar el quehacer editorial de algunas diputaciones, entre otras cosas porque algunas son remisas, pero, por el contrario otras, se abren a publicaciones que quizás no obtuvieran acogida de otro modo, bien por temas propios de ese territorio, bien por otras circunstancias, quizás con catadura de privilegio. La de Córdoba -en la misma solapa de esta publicación- exhibe títulos publicados y autores de lo más variado. En nuestro caso, parece una excepción el apoyo a un texto que es teología, y más si es trinitaria. La proximidad andaluz de S. Juan de la Cruz (Úbeda, Beas de Segura) también merecía este paso al frente. Demos gracias.

Tras los dos primeros capítulos de rigor acerca de la biografía del santo carmelita y sus obras (pp.21- 48), entramos de lleno en “la vida en la Trinidad según S. Juan de la Cruz”. Diez capítulos más. Todos breves. Se nos va desgranando la experiencia trinitaria, como fundamento de la vida cristiana, y la participación por amor del hombre en la Trinidad, bajo la visión de nuestro místico. El cristiano se siente elegido “por el Padre, en el Hijo, por el Esp<sup>o</sup>. Santo” (61). Acertado, pues, el “fundamento cristológico de nuestra vida en la Trinidad” (63). Con esto, nos sumergimos en el nuevo-viejo *locus* de la teología occidental, quizás mirando a la oriental, es decir, el “fundamento pneumatológico de nuestra vida en la Trinidad” (69). Normal, por tanto, que el cap. 5<sup>o</sup> dedique diez páginas (84-94) a los dones del Espíritu. Otro *locus* más cercano al que se vuelve, después de cierto parón en la catequesis al Pueblo de Dios, a pesar de haber constituido una fuente (que “mana y corre, aunque es de noche”, añadimos nosotros) desde el Catecismo de Trento (por citar los últimos siglos de la Iglesia), y ello a pesar de que “vosotros lo conocéis porque mora en vosotros”, según nos dice el evangelista Juan (14,16). Para el carmelita, los mayores dones son la fe y la caridad, porque las ve fundantes, sin olvidar a las otras. Dice él: “Y aunque es verdad que en aquella ilustración de verdades, comunica al alma, él alguna luz, pero es tan diferente la que es en fe, sin entender claro, de ésta en cuanto a calidad, como lo es el oro subidísimo del muy bajo metal; y en cuanto a la cantidad, como excede la mar a una gota de agua” (cf. *Subida del Monte Carmelo*, cap. 2, 29, 6).

Digno de reseñar nos parece a este respecto el esfuerzo habido en algunos grupos cristianos por no perder el hilo de la continuidad en la formación cristiana. Me refiero a la obra citada y consultada por la A. de M. Michel Philipon, *Los dones del Espíritu Santo*, con varias ediciones en España (ed. *Palabra*, por los años 90 del pasado siglo). Repasar los dones, ahora, con la luz y guía de Juan de la Cruz es saboreo de decir y de contenido. Juan no es abundoso de perifrasis como Teresa de Jesús para que se la entienda. Él dice y sigue adelante. Por ej. ante el don de fortaleza (87-88) explica que no es virtud de principiantes, y que se ejercita en la purificación de las noches. ¡Ahí es nada! Y que es necesaria en el progreso espiritual y eminente en el estado de matrimonio espiritual (¿en el espiritual solo, o en el nuestro cotidiano de cocina, mesa, alcoba y tarjeta de crédito?). Muy ajustado me parece que la A. dedique tres capítulos a las purificaciones: necesidad de un lado, y activas, y pasivas ellas, como consecuencia. El penúltimo cap. se entrega al fin al que lleva la oración contemplativa, a saber, unión con Dios; al modo de Dios, al conocimiento de Dios. El último era el cap. esperado: la unión transformante, que es una de las vetas más hermosas de la poesía del carmelita. Con razón lo contempla como matrimonio espiritual. El matrimonio (místico y antropológico) si no transforma es como mecha aguada, uso y desuso de la rueca y vulgar

comienzo sin posada. A los efectos del amor transformante acuden las últimas páginas (159-164). Algún lenguaje llama a esto *sobrenaturalización*. Da igual, lo seguro es que se habla, de purificación perfecta, experiencia de virtudes, adhesiones al Dios-amor, sentimientos de ese dios. Y llagas y heridas, y toques de amor. Lo de *llagas* y *heridas* (que son mitad metáfora, mitad realidad, hasta física, como en la definición de ésta misma en Retórica. Nuestro carmelita las tacea así en su bello hablar: “La llaga hace más asiento en el alma que la herida, y por eso dura más, porque es como herida ya vuelta en llaga, con lo cual se siente el alma verdaderamente llagada de amor”.

Hablamos de un más allá del enamoramiento espiritual y real. Hablamos de hondura, como en los desfiladeros naturales. Naturaleza, tiempo, constancia, agarre hacia lo hondo. Lo había dicho el poeta, inconmensurable, hablando de transformación: “mira que la dolencia de amor, que no se cura/sino con la presencia y la figura”. Juntura es el amor. La A. de esta obra de modo bastante pedagógico nos ha ido introduciendo en la visión del místico. La apariencia es que esta obra fue primero una tesis, pero aquí nos llega bastante desnudada del armamento que son las tesis, aun en sus formas de citar, y aun de su bibliografía. Pero, en definitiva, cuánto favor hecho por la A. como acercamiento trinitario y sanjuanescos, y por el favor de quienes han procurado su publicación.

F. Henares Díaz

## PHILOSOPHICA

**Vattimo, Gianni-Zabala, Santiago**, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Traducción de Miguel Salazar, Herder, Barcelona 2012, 280 pp, 14 x 22 cm.

La última obra de Gianni Vattimo, realizada junto a Santiago Zabala, viene a poner el broche a un *retorno* del pensamiento del padre del *pensiero debole*. Si en los ochenta se alejó tanto del comunismo como del cristianismo, en el siglo XXI ha vuelto a ambos y lo ha hecho de la mano de una cierta interpretación, *hermeneusis*, de los acontecimientos que se han verificado tras el paso arrollador de la barbarie neoliberal. Como dejamos constancia en su momento, el *pensamiento débil* podía, con mucha facilidad, ser utilizado como instrumento para lo opuesto para lo que fue expuesto. Aquel pensamiento, en su crítica al realismo metafísico, al *pensamiento fuerte*, acabó renegando de todo lo que permitiera *oprimir* el pensar del hombre, de ahí que su padre renegara a la vez de dos tradiciones *fuertes* en la historia del pensamiento y la lucha: la tradición cristiana y la marxista. Si bien es cierto que nunca las abandonó del todo, lo es también que a finales de la década de los noventa se inicia el giro de retorno hacia estas tradiciones, giro que constatamos en obras como *Ecce comu* y *Después de la cristiandad*.

En la presente obra, los autores constatan que al contrario de lo que podría interpretarse de la Tesis 11, no se trata de transformar el mundo pasando de la interpretación a la política, sino al contrario, lo que hay que hacer es dejar de describir el mundo y empezar a interpretarlo correctamente. Sin interpretación no hay transformación. La hermenéutica, de la que huyen aduladores del modelo imperante como Searle, Fukuyama o Kagan, es el verdadero instrumento que cambia la realidad, pero es importante que la transformación de la realidad no se haga desde el mismo realismo metafísico que nos ha traído hasta aquí, eso nos devolvería a la misma realidad de la que queremos escapar. Este fue el problema del comunismo

realmente existente, no salía del modelo depredador al que decía oponerse. Lo que se necesita es un *comunismo débil*, al estilo de los que en Latinoamérica se están imponiendo de la mano de líderes sociales que llegan al poder por medios democráticos homologables en el mundo occidental y establecen políticas de apoyo a los excluidos sociales.

En la línea de Rorty y Derrida, se hace una propuesta hermenéutica que aborda la entera existencia del ser humano, es decir, se recupera la esencia ontológica de la hermenéutica como lo hicieran Nietzsche, Heidegger y Gadamer y se hace como instrumento en la lucha por las interpretaciones, contra la conservación de las leyes, los valores y los principios naturales, apostando por una propuesta que se adapte a las exigencias de los tiempos actuales, tiempos en los que está vetada la revolución, pero también en los que ya no se nos permite por más tiempo mantener la situación tal y como está. Este comunismo hermenéutico, por utilizar la nomenclatura de la obra, quiere abandonar el ideal desarrollista y productivista imperante como el llamamiento a la revolución. Alejándose de Badiou y Negri, apuesta por un pensamiento débil como la hermenéutica que puede evitar revueltas ideológicas violentas y así defender a los débiles. La defensa de los débiles ya no puede hacerse por la fuerza de las armas, en ese terreno siempre ganan los mismos. Los débiles no pueden utilizar las armas de los poderosos, sus armas son otras. Son las armas de la unión, la solidaridad, el compromiso y el diálogo.

Hoy, realismo metafísico y capitalismo van de la mano. Uno es el brazo ideológico del otro, que es a su vez el yunque eficaz de su implantación. Los débiles son el reverso del ser, lo que Heidegger llamó, simplemente “ser”, Derrida, “márgenes de la filosofía” y Benjamin “la tradición de los oprimidos”. Lo que hace urgente la propuesta es que hay *una falta de urgencia que impera en el mundo actual*. Tras los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 y la crisis de 2008, no se ha producido un cambio a gran escala, sino todo lo contrario: se han intensificado las políticas que dieron origen a esta situación y quienes están pagando las consecuencias son, precisamente, los débiles. De ahí que sea necesario plantear la propuesta de un *comunismo hermenéutico* o *pensamiento de los débiles*. Para hacerlo, los autores establecen dos partes en la obra. La primera es *La democracia emplazada*, dividida en dos capítulos en los que se analiza de un lado la violencia de la verdad metafísica realista y de otro la imposición del capitalismo armado contra los débiles. La segunda parte está reservada para la propuesta original de la obra: *Comunismo hermenéutico*. Dos capítulos, a modo de reverso de los dos de la primera parte, constituyen la propuesta. El primero de los capítulos es *La interpretación como anarquía*, donde se propone la existencia del hombre desde la perspectiva de la interpretación y la hermenéutica como el verdadero pensamiento débil. Desde aquí se abre la posibilidad para un pensamiento de los débiles, el *comunismo hermenéutico*, nombre del cuarto y último capítulo.

La tesis final de la obra pivota sobre dos pilares: de un lado la interpretación de la existencia como apertura del mundo y posibilidad de transformación más allá de la lógica del cierre del discurso que opera el realismo metafísico conservador; de otro lado, la urgencia de plantear alternativas reales para que los débiles de la historia puedan torcer su rumbo y crear otra realidad alternativa sin utilizar las armas de los poderosos, armas con las que siempre vencieron y vencerán aquellos. El comunismo hermenéutico vendría a ser una concepción efectiva de la existencia para aquellos que no quieren ser esclavizados por un mundo totalmente organizado por y para los poderosos y contra los hombres, contra el hombre. Los movimientos de revolución débil nacidos en América Latina serían el nuevo proletariado, sujeto de la nueva revolución pacífica, una revolución que nace de los débiles, pero que es

para todos los hombres y para todo el hombre. Según Vattimo y Zabala, es llegado el momento de *interpretar* el mundo como medio de salvar al hombre.

B. Pérez Andreo

## HISTORICA

**Vilar, Juan Bautista–María José Vilar**, *Mujeres, Iglesia y Secularización. El Monasterio de Santa Clara la Real de Murcia en el tránsito de la Ilustración al liberalismo (1788-1874)*. Prólogo de M. Revuelta González. Editum (Publicaciones de la Universidad de Murcia), Murcia 2012, I-XXV, 498 pp. 16,30 x 23 cm.

La presente monografía sale a la luz a la par que se clausura el VIII Centenario de la fundación de las Hermanas Pobres o de Santa Clara (1212-2012). Su publicación nace no sólo para halago y complacencia de la historia y vida de las hermanas clarisas de Santa Clara la Real de Murcia en uno de los periodos más convulsos de la historia de España, sino que la oportunidad y el valor de la obra están en cómo los nuevos aires de la secularización que discurre entre 1788-1874 marcan el impulso definitivo a una forma de vida más pobre, espiritual y comunitaria. Lo que no pudo la Iglesia y la misma Orden de Santa Clara en cuanto a la anhelada renovación del espíritu regular e institucional del Monasterio de Santa Clara le vino por los nuevos aires de la Modernidad. /La obra que presentamos brota de la conjunta colaboración de dos espléndidos historiadores de la región de Murcia: Juan Bta. Vilar, Catedrático emérito de Historia Contemporánea de la Universidad de Murcia con un brillante elenco de publicaciones, y María José Vilar, Profesora Titular de Historia y Vicedecana de la Facultad de Letras de la misma institución universitaria, contando en su haber, pese a su juventud, una lograda producción historiográfica. Expertos ambos autores en la historia civil y eclesiástica de la región murciana, logran desde sus propios ámbitos de especialización temática una aportación histórica de calidad y novedad que dominan a la perfección.

*Mujeres, Iglesia y Secularización* se ajusta a un esquema orgánico muy original. No es una historia monacal al uso en la que predomina el método cronológico progresivo sino el método analítico aplicado a lo que constituye los grandes vectores de la vida monacal de Santa Clara de Murcia. Como frontispicio de la obra, el prof. Manuel Revuelta nos ofrece un excelente prólogo en el que pone de manifiesto la originalidad e importancia de esta monografía en el contexto de la historiografía monacal en el ámbito levantino. La trama del libro se compone de siete capítulos. En el capítulo introductorio se invita al lector a entrar en el apasionante y complejo “ámbito de la clausura”, ofreciendo al mismo tiempo las claves hermenéuticas para hacer una lectura correcta de la vida regular, disciplinar e institucional del Monasterio de Santa Clara la Real. Sus autores revelan el *humus* de esta institución monacal: el carisma y regla de Santa Clara así como la fundación de Santa Clara la Real en su doble ámbito eclesial y social (pp. 15-24). De seguida, se ofrecen dos capítulos (II y III, pp. 25-166) en los cuales se presenta el diseño de la estructura monacal en su gobierno, organización institucional y gestión económica y patrimonial. Con este cuerpo organizativo, los autores se adentran en el eje vertebrador del monasterio como eran las abadesas, poniendo de manifiesto el cambio que se opera del Antiguo al Nuevo Régimen o de la modernidad que se inicia en 1788, tránsito de la ilustración al liberalismo, y alcanza su plena operatividad a

partir de 1836-1837 con la desamortización y las nuevas leyes estatales sobre la vida monacal (Caps. IV y V, pp. 163-288). Descrita la dinámica interna del monasterio, aparecen los agentes externos del monasterio como son los vicarios, capellanes, directores espirituales, confesores ... que tuvieron un destacado papel en la vida sacramental, formación ascético-mística, doctrinal y regular de las monjas (cap. VI, 289-337). Una vez estudiada la vida *ad intra* regular e institucional monasterio, se concluye con la proyección que tuvo este cenobio murciano en el ámbito social de la Región murciana, destacando lo que supuso de paradigma en los casi treinta monasterios de clarisas de la segunda orden y terciarias regulares de la Provincia franciscana de Cartagena (cap. VII, 339-402).

La obra nos ofrece un doble interés en su lectura. Primero, conocer el campo de la historiografía religiosa femenina de clausura, particularmente la murciana, poco conocida e insuficientemente estudiada. En segundo lugar, y no es menor, se nos traza una excelente hermenéutica entresacada de 27 archivos consultados en el periodo tumultuoso de la secularización, exclaustación y desamortización, en el que se opera una transformación sustancial en la conversión de la vida “privada” a la “comunitaria”, alcanzando paradójicamente, el anhelado espíritu regular y constitucional del carisma de Santa Clara de Asís.

No es fácil la lectura y comprensión de la historia y de la dinámica regular de una institución monacal. A fuer de sincero, esta obra es como un vademécum que sin perder el ritmo propio de la investigación es capaz de acercar al lector, con lenguaje preciso y ameno, los entresijos de las complejas leyes regulares y eclesiásticas que regían la vida de clausura, así como la relación entre esta institución y la iglesia murciana (obispos, capellanes, confesores, predicadores, sacristanes ...). Además, esta excelente monografía es una caja de resonancia en la que palpita la historia religiosa y social de Murcia a través de los distintos cambios de mentalidad que se operan con los nuevos aires de la secularización. A estos méritos, hay que endosar para una mayor comprensión de la obra las 34 tablas y los 8 gráficos así como el índice analítico.

P. Riquelme Oliva

## LIBROS RECIBIDOS

AA.VV., *El corazón de la fe. Breve explicación del credo.*- Sal Terrae, Santander 2013, 125 pp., 14,5 x 21,5 cm.

AA.VV., *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del Cristianismo.* III. Editorial Trotta, Madrid 2011, 408 pp., 14,5 x 23 cm.

AA.VV., *Religión, sociedad moderna y razón práctica.* Eunsa, Pamplona (Navarra) 2012, 284 pp., 15,5 x 24 cm.

ACCROCCA, FELICE, *La conversione di chiara d'Assisi. Un percorso attraverso le Fonti.* Edizioni Porziuncola, S. Maria degli Angeli – Assisi (PG) 2012, 94 pp., 14,5 x 21 cm.

ANGELI, GIOVANNI, *Lettere del Sant'Ufficio di Roma all'Inquisizione di Padova (1567-1660).* Con nuovi documenti sulla carcerazione padovana di Tommaso Campanella in Appedice (1594). A cura di Antonino Poppi. Presentazione di Stefania Malvasi. Centro Studi Antoniani, Padova 2013, 172 pp., 17 x 24 cm.

ANTWI, EMMANUEL KOJO ENNIN, *The Book of Jonah in the Context of Post-Exilic Theology of Israel. An Exegetical Study.* Eos Verlag, , Erzabtei St. Ottilien 2013, 330 pp., 14,5 x 21 cm. (ATS 95)

BARSOTTI, DIVO, *San Francisco oración viviente. El infinitamente pequeño ante el infinitamente grande.* Prefacio de Giovanni Iammarrone. Desclée de Brouwer, Bilbao 2012, 423 pp., 15 x 22 cm.

BARTOLI, MARCO, *La Santità di Chiara d'Assisi. Una lettura storica delle fonti.* Ed. Porziuncola, S. Maria degli Angeli – Assisi (PG) 2012, 157 pp., 14,5 x 21 cm.

BELOUSEK, DARRIN W. SNYDER, *Atonement, Justice, and Peace. The Message of the Cross and the Mission of the Church.* William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. 2012, 668 pp., 16 x 23,5 cm.

BENEDICTO XVI, *El credo, hoy.* Sal Terrae, Santander 2012, 262 pp., 13 x 20 cm.

BROWN, RAYMOND E., *Cristo en los Evangelios del Año Litúrgico.* Editorial Sal Terrae, Santander 2010, 549 pp., 14,5 x 21 cm.

CASTRO CAVERO, JOSÉ MANUEL, *Aproximación a la inteligencia espiritual.* Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias, Gran Canaria 2012, 159 pp., 16,5 x 24 cm.

CLEMENT, OLIVIER, *Dios es simpatía. Brújula espiritual en un tiempo complicado. Prólogo de Andrea Riccardi.* Ed. Narcea, 2011, 133 pp., 13,5 x 21 cm.

CORREA SCHNAKE, FRANCISCO, *Una propuesta estructural de lectura de la trilogía teológica de Xavier Zubiri*. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 2012, 297 pp., 16,5 x 24 cm.

CROSSAN, JOHN DOMINIC, *Cuando oréis, decid: «Padre nuestro...»*. Editorial Sal Terrae, Santander 2011, 219 pp., 14,5 x 21,5 cm.

DESMOND, ADRIAN–JAMES MOORE–JANET BROWNE, *Charles Darwin*. Traducción de Antoni Martínez Riu. Ed. Herder, Barcelona 2008, 165 pp., 12 x 19,5 cm.

ECHEVARRÍA, JAVIER, *Ciencia del bien y del mal*. Ed. Herder, Barcelona 2007, 598 pp., 14 x 21,5 cm.

EGUIARTE BENDÍMEZ, ENRIQUE, OAR, *El clamor del corazón. 10 palabras sobre la oración en San Agustín*. Editorial Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2012, 340 pp., 12,5 x 21 cm.

– *Cuaresma Agustiniiana*. Editorial Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2012, 190 pp., 10,5 x 18 cm.

ESPOSITO, ROBERTO, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Traducción de Alicia García Ruiz. Ed. Herder, Barcelona 2009, 204 pp., 14 x 21,5 cm.

ESQUIVEL Y PONCE DE LEÓN, MARGARITA DE LA CRUZ, *Desde la clausura carmelita*. Estudio introductorio de Balbino Velasco Bayón. Diputación de Huelva, Huelva 2012, 322 pp., 12 x 19 cm.

ESTRADA, JOSÉ ANTONIO, *De la salvación a un proyecto de sentido. Por una cristología actual*. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 2012, 407 pp., 15 x 23,5 cm.

FABRIS, RINALDO, *Gesù il «nazareno». Indagine storica*. Cittadella Editrice, Assisi (PG) 2011, 935 pp., 15 x 21 cm.

FIORES, S. DE – T. GOFFI – AUGUSTO GUERRA, *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. Ediciones San Pablo, Madrid 2012, 1987 pp., 14 x 20 cm.

FONTANA, EMANUELE, *Fрати, libri e insegnamento nella Provincia Minoritica di S. Antonio (secoli XIII-XIV)*. Préface de Nicole Bériou. Centro Studi Antoniani, Padova 2012, 367 pp., 17 x 24 cm.

FUNDACIÓN “PADRE GARRALDA, *Por qué, cómo y hablando con Dios*. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 2012, 280 pp., 15 x 21 cm.

GARCÍA, SANTIAGO, *Evangelio de Lucas*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2012, 698 pp., 15 x 21 cm.

GARCÍA AÍZ, JESÚS GINÉS, *El conflicto eclesiológico tridentino. Ius Divinum vs. Ordinatio Divina*. Facultad de Teología, Granada 2012, 417 pp., 17 x 24 cm. (Biblioteca Teológica Granadina 40).

GARCÍA ÁLVAREZ, JAIME, OSA, *La Paz, un camino hacia Dios. Fray Luis de León Maestro de vida espiritual*. Editorial Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2013, 201 pp., 12,5 x 21 cm. (Espiritualidad Agustiniiana 7).

GIL-TAMAYO, JUAN ANTONIO—JUAN IGNACIO RUIZ ALDAZ, *La «communio» en los Padres de la Iglesia*. Eunsa, Pamplona (Navarra) 2010, 375 pp., 15,5 x 24 cm.

GONZÁLEZ BUELTA, BENJAMÍN, SJ, *La humildad de Dios*. Sal Terrae, Santander 2012, 165 pp., 13,5 x 20 cm.

GONZÁLEZ MERLANO, GABRIEL, *El mito de Narciso. Una mirada a nuestra cultura*. Facultad de Teología del Uruguay, Montevideo 2009, 98 pp., 15 x 21 cm.

GONZÁLEZ MONTES, ADOLFO, Obispo de Almería, *Signo de vida futura. Carta a los religiosos y religiosas y personas de vida consagrada*. Obispado de Almería, Almería 2012, 47 pp., 16,5 x 24 cm.

JOSSA, GIORGIO, *La condanna del Messia. Problemi storici della ricerca su Gesù*. Paideia Editrice, Brescia 2010, 202 pp., 13,5 x 21 cm.

KASPER, WALTER, *El Evangelio de Jesucristo*. Ed. Sal Terrae, Santander 2013, 331 pp., 14,5 x 21 cm.

KEHL, MEDARD, *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien*. Una teología de la creación. Con la colaboración de Hans-Dieter Mutschler y Michael Sievernich. Traducción de Marciano Villanueva Salas. Ed. Herder, Barcelona 2009, 632 pp., 14 x 21,5 cm.

KERÉNYI, KARL, Dionisios. *Raíz de la vida indestructible*. Edición de Magda Kerényi. Traducción de Adan Kovacksics. Ed. Herder, Barcelona 2011<sup>2</sup>, 285 pp., 15,5 x 24 cm.

LABOA, JUAN MARÍA (ed.), *Historia de la Iglesia. Desde los orígenes del cristianismo hasta nuestros días*. Editorial San Pablo, Madrid 2012, 1631 pp., 17,5 x 25 cm.

LÁZARO PULIDO, MANUEL—JOSÉ LUIS FUERTES HERREROS—ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ (Eds.), *La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca. Edad Media y Moderna*. Instituto de Teología «San Pedro de Alcántara», Cáceres 2013, 295 pp., 17 x 24 cm.

LAZCANO, RAFAEL, *España sagrada*. Tomo LVII. *Índice general*. Editorial Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2012, 357 pp., 14 x 21 cm.

LEFORT, CLAUDE, *El arte de escribir y lo político*. Edición y traducción de Esteban Molina. Ed. Herder, Barcelona 2007, 350 pp., 14 x 21,5 cm.

LÓPEZ QUINTÁS, ALFONSO, *El descubrimiento del amor auténtico. Claves para orientar la afectividad*. BAC, Madrid 2012, 103 pp., 13,5 x 20, 5 cm.

MARANESI, PIETRO (a cura di), *Teologia Francescana? Indagine storica e prospettive odierne su di una questione aperta*. Cittadella editrice – Assisi (PG) 2010, 311 pp., 14 x 20,5 cm.

MIMOUNI, SIMON C. – BERNARD POUDERON (sous direction), *La croisée des chemins revisitée. Quand l'Église et la Synagogue se sont-elles distinguées?* Les Éditions du Cerf, Paris 2012, 388 pp., 14,5 x 23,5cm.

MARTINELLI, PAOLO (a cura di), *La teología spirituale oggi. Identità e missione*. Edizione Dehoniane Bologna, Bologna 2012, 149 pp., 15 x 21 cm.

MARTINELLI, PAOLO (a cura di), *Maschile e femminile, vita consacrata, francescanesimo. Scritti per l'VIII centenario dell'Ordine di Santa Chiara (1212-2012)*. Edizione Dehoniane Bologna, Bologna 2012, 710 pp., 15 x 21 cm.

MASCILONGO, PAOLO, «*Ma voi, chi dite que io sia?*». *Analisi narrativa dell'identità di Gesù e del cammino dei discepoli nel Vangelo secondo Marco, alla luce della "Confessione di Pietro" (Mc 8,27-30)*. Prefazione di Jean-Noël Aletti, SJ. GBP, Roma 2011, 417 pp., 15 x 21 cm.

MERUZZI, MAURO, «*Voi siete la luce del mondo*» (Mt 5,14). *La missione di Cristo e del cristiano a partire dal simbolo della luce nel Vangelo di Matteo*. Cittadella Editrice, Assisi (PG) 2010, 339 pp., 15 x 21 cm.

MICHAELS, J. RAMSEY, *The Gospel of John*. William B. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. 2010, 1094 pp., 16,5 x 24 cm.

MONTES DEL CASTILLO, ÁNGEL – MARÍA JOSÉ MARTÍNEZ MARTÍNEZ, *Diversidad cultural y religión. Minorías religiosas en la Región de Murcia*. Icaria Editorial, Barcelona 2011, 293 pp., 15 x 23,5 cm.

MORENO, DE BUENAFUENTE, ÁNGEL, *Eucaristía. Plenitud de vida*. Ed. Narcea, 2011, 157 pp., 13,5 x 21 cm.

OAKES, EDWARD T., S.J., *Infinity Dwindled to Infancy. A Catholic and Evangelical Christology*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. 2011, 459 pp., 15 x 23 cm.

O'COLLINS, GERALD S.J.–MARY ANN MEYERS (editors), *Light from Light. Scientists and Theologians in Dialogue*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. 2012, 250 pp., 15 x 23 cm.

PABST, ADRIAN, *Metaphysics. The Creation of Hierarchy*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. 2012, 521 pp., 15 x 23 cm.

PALMERO RAMOS, RAFAEL, *Cum Ipso. Con Él. Escritos pastorales*. Alicante 2013, 518 pp., 17 x 24 cm.

PIECK GOCHICOA, ENRIQUE, *En el camino... Formación para el trabajo e inclusión: ¿hacia dónde vamos?* Universidad Iberoamericana, México, 2012, 373 pp., 15,5 x 23 cm.

PIKAZA, XABIER, *Historia de Jesús*. Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2013, 671 pp., 16 x 24 cm.

PIÑERO, ANTONIO, *Ciudadano Jesús. Las respuestas a todas las preguntas*. Atanor Ediciones, Madrid 2012, 343 pp., 15 x 23 cm.

– *Jesús de Nazaret. El hombre de las cien caras. Textos canónicos y apócrifos*. Editorial Edaf, Madrid 2012, 348 pp., 15 x 23 cm.

PENNA, ROMANO, *Profili di Gesù*. Edizioni Dehoneane Bologna, Bologna 2011, 196 pp., 15 x 21 cm.

POKORNY, PETR, *Hermeneutics as a Theory of Understanding*. Translated from Czech by Anna Bryson-Gustová. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. 2012, 208 pp., 15 x 23 cm.

PRADA CAMÍN, MARÍA FERNANDA, OSC, *Ocho siglos de historia de las Clarisas en España*. Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia, Cantalapiedra (Salamanca) 2013, 299 pp., 14,5 x 21,5 cm. (Serie Textos 4).

RAMOS CENTENO, VICENTE, *El esplendor del mundo. Ensayo de un pensamiento de resistencia*. Biblioteca Nueva 2012, 171 pp., 15 x 23 cm.

REUS, M. (Coord.), *La fe, Dios y Jesucristo. Una propuesta teológica*. PPC, Madrid 2011, 138 pp., 14 x 22 cm.

RICCARDO DI SAN VITTORE, *La preparazione dell'anima alla contemplazione. Beniamino minore*. Introduzione, traduzione e note di Mary Melone. Paoline, Milano 2012, 269 pp., 13 x 20 cm.

ROBSON, MICHAEL J.P., *The Greyfriars of England (1224-1539)*. Collected Papers. Centro Studi Antoniani, Padova 2012, 400 pp., 17 x 24 cm.

SANCHÍS CANTÓ, JOSÉ MANUEL, OFM, *El «Liber de Synodis seu de fide Orientalium et Apologetica Responsa» de Hilario de Poitiers. Contexto histórico-Teológico*. Traducción y análisis. Pars dissertationis. Pontifica Universitas Antonianum. Facultas Theologiae, Romae 2012, 227 pp., 17 x 24 cm.

SCHMUCKI, ALBERT (a cura di), *Formazione Francescana oggi*. Prefazione di Paolo Martinelli. Edizione Dehoniane Bologna, Bologna 2012, 514 pp., 15 x 21 cm.

SCHOTTROFF, LUISE, *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth*. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2013, 382 pp., 16 x 24 cm.

VATTIMO, GIANNI-SANTIAGO ZABALA, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Traducción de Miguel Salazar. Ed. Herder, Barcelona 2012, 280 pp., 14 x 21,5 cm.

VILAR, JUAN BAUTISTA-MARÍA JOSÉ VILAR, *Mujeres, Iglesia y Secularización. El Monasterio de Santa Clara la Real de Murcia en el tránsito de la Ilustración al liberalismo (1788-1874)*. Prólogo de M. Revuelta González. Editum (Publicaciones de la Universidad de Murcia), Murcia 2012, I-XXV, 498 pp. 16,30 x 23 cm.

## Normas para la presentación de originales

CARTHAGINENSIA, fundada en 1985, se edita dos veces al año. Es órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma) y de la Universidad de Murcia. El contenido de la Revista trata de los temas concernientes a las Ciencias Eclesiásticas: humanidades, filosofía y teología.

CARTHAGINENSIA se compone de las siguientes secciones: *Artículos* de investigación científica con soporte crítico. *Notas y Comentarios*: Artículos de investigación cortos o que expresan opiniones, experiencias, análisis de carácter más personal. *Documentos*: Presentación de documentos escritos o ediciones críticas. *Bibliografía* en la que se recensionan libros de actualidad teológica, filosófica, histórica, etc., editados en las lenguas de la cultura occidental (alemán, español, francés, inglés, italiano y portugués). También se publican los *Libros recibidos* para su posterior estudio. La revista no asume necesariamente las opiniones expresadas en los trabajos publicados.

Los autores que deseen publicar en CARTHAGINENSIA deben tener en cuenta estas normas: 1.- Los artículos presentados deben ser originales e inéditos. 2.- Carthaginensia se reserva los derechos sobre los artículos que recibe. Por lo tanto, no pueden ser publicados parcial o totalmente en ninguna otra publicación sin la autorización expresa de la Revista. Si la Revista no publicara el artículo, el autor recuperaría sus derechos. 3.- Se enviarán dos copias dirigidas al Director o Secretario de la Revista: Plaza B.A. Hibernón 3, E-30001 Murcia. 4.- Con los originales se enviará una declaración en la que se refleje la autoría del artículo, su no publicación o en espera de ser publicada en otra revista. 5.- La presentación de originales se hará con soporte informático –diskette, Cd, Dvd o por e-mail, en formato Word–, y se adjuntará una copia en papel a una cara. 6.- Los *Artículos* tendrán una extensión mínima de 6.000 palabras (15 páginas) y máxima de 12.000 palabras (30 páginas), excepto en algunos casos requeridos por la dirección de la revista. Las *Notas y Comentarios* tendrán una extensión entre 2000 y 6000 palabras (de 5 a 15 páginas). Los *Documentos* no tendrán un número fijo, pero puede ser, si la extensión es muy grande, que merezcan dividirse. La *Bibliografía* no tendrá más de 2000 palabras por libro recensionado. Cuando exceda pasará la recensión a la sección *Notas y Comentarios*. 7.- En todos los originales deben aparecer el nombre, los apellidos y la filiación institucional de cada autor (universidad, instituto, etc...). Los artículos, comentarios y documentos deben ir acompañados de un resumen de unas 10 líneas en español y en inglés. A su vez, se incluirán conceptos claves en español e inglés. 8.- También se enviará un breve currículum personal en el que conste además del nombre y apellidos del autor, lugar y fecha de nacimiento, su titulación académica, su actividad docente y laboral, dirección de correo postal y electrónico, número de teléfono.

Las *normas de estilo* serán las siguientes: 1.- Las notas bibliográficas deben incluirse a pie de página (sin sangrado) y empleando números arábigos sobrescritos para indicar las notas automáticas; se redactarán como sigue: 1º *Libro*: MIGUEL ÁLVAREZ BARREDO, *El libro de Malaquías. Dependencia terminológica y fines teológicos*. Ed. Espigas. Murcia 2011; referencia: MIGUEL ÁLVAREZ BARREDO, *El libro de Malaquías*, o. c., 45. 2º *Capítulo de libro*: MIGUEL GARCÍA BARÓ, «El problema antropológico de la identidad», en JOSÉ LUIS PARADA NAVAS (ed.), *Perspectivas sobre la familia*. Ed. Espigas, Murcia 1994, 195-206; referencia: MIGUEL GARCÍA BARÓ, «El problema antropológico», a. c., 202. 3º *Artículo*: Manuel

Lázaro Pulido, «La dimensión filosófica de la pobreza en San Buenaventura», en *Carthaginiensis* 27 (2011) 317-344; referencia: Manuel Lázaro Pulido, «La dimensión», a.c. 325. 4º Las referencias bibliográficas al final, en su caso, deben comenzar por el apellido del autor en versales para ordenarlas alfabéticamente (p. ej.: ÁLVAREZ BARREDO, MIGUEL, *El libro de Malaquías. Dependencia terminológica y fines teológicos*. Ed. Espigas. Murcia 2011). 5º Siglas y abreviaturas: cf. “Apéndice 1” de la Ortografía de la Lengua Española de la RAE. 6º Citas bíblicas: Las citas de los libros bíblicos seguirán el modelo de abreviaturas de la *Sagrada Biblia* versión oficial de la Conferencia Episcopal Española. 7º Colocar la puntuación (comas, puntos, etc.) detrás de las comillas y de los números sobrescritos. 8º Los encabezamientos y epígrafes se escribirán en cursiva y no en negrita. En general se evitará el uso de la negrita y de las mayúsculas, y en su lugar se adoptará la cursiva y la versal. 8º Sistema anglosajón: Las citas bibliográficas se hacen en el texto. Se indica entre paréntesis autor y año de publicación (Martínez Fresneda, F., 2011). Si se cita un párrafo se escribe: autor, año y dos puntos y número de página: Martínez Fresneda, F., 2011: 326). Al final se escribirá la Bibliografía ordenada alfabéticamente. Las referencias a Documentos y explicativas se harán a pie de página.

El proceso editorial será de la siguiente manera: 1.- Recepción de los trabajos. La Redacción de la Revista valora el trabajo, según estos criterios. 1º que se ajuste a los objetivos de la Revista, y 2º cumplimiento de los requisitos expuestos antes y comunicación al autor de su recepción, bien para su corrección, su publicación o devolución del trabajo. 2.- La segunda fase es el *Sistema de revisión por pares* (peer review). Los artículos serán enviados de forma confidencial y anónima para su análisis a dos revisores expertos externos a la entidad que edita la revista y a su consejo editorial. Podrán pertenecer al Consejo Asesor, siempre y cuando no pertenezcan ni a la entidad editora de la revista ni al consejo editorial. Cuando se den juicios dispares entre los dos evaluadores, el trabajo será remitido a un tercer evaluador. 3.- La Revista cuenta con revisores especialistas para contrastar los procedimientos metodológicos empleados en los artículos. La selección de revisores es competencia de los editores de la revista, quienes tienen en cuenta sus méritos académicos, científicos y la experiencia profesional, incluyendo especialistas tanto de origen nacional como internacional. 4.- Son criterios excluyentes para la admisión de los trabajos: 1º No incidir en el ámbito científico cultivado por la revista: adecuación de los contenidos a las Ciencias Eclesiásticas y al respeto, en la libertad, al Magisterio de la Iglesia. 2º No utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada. 3º No enviar el trabajo en el soporte requerido. 6.- Son criterios favorecedores y evaluados por los expertos revisores los siguientes: 1º Los artículos han de cumplir con el objetivo de la sección a la que son presentados. 2º Los artículos han de ser originales o que, al menos, proporcionen un análisis de calidad cualitativa que aporten información valiosa. 3º Se valorará positivamente su actualidad y novedad y el avance en las Ciencias Eclesiásticas. 4º En todo caso se exigirá la coherencia en los métodos y la lógica del estudio presentado. 5º Se exigirá una buena presentación formal, es decir, la buena redacción y organización del texto: coherencia lógica y presentación material. 7. Los autores que publiquen estudios y comentarios en la revista recibirán 10 separatas y un ejemplar de la revista.

## Norms for the Submission of Original Paper

CARTHAGINENSIA, founded in 1985, is published twice a year. It is a Journal of cultural and scientific expressions of the Theological Institute of Murcia OFM, A Center Affiliated to the Theology Department of Pontifical University of Antonianum (Rome) and the University of Murcia. The content of the Journal deals with the issues concerning the Ecclesiastical Sciences: humanities, philosophy and theology.

CARTHAGINENSIA has contained following sections: Articles of scientific research with critical support. Notes and Commentaries: A short research expressing personal opinions, experiences, and analysis. Documents: written documents or critical editions. Bibliography about current book reviews in theology, philosophy, history, etc..., published in Western culture's languages (German, Spanish, French, Italian and Portuguese). The accepted books are also published for further study. The Journal does not necessarily share the same views expressed in the published works.

Any author who is interested to submit his articles in CARTHAGINENSIA for publication should take note of the following guidelines: 1. The article must be original and unpublished. 2. Cartaginensia reserves all the rights to the literary works officially accepted. Therefore, they cannot be partially or completely published in any other publication without the express permission from the Journal. If the Journal does not publish the article, the author recovers his rights to it. 3. Two copies will be sent to the Director or Secretary for the review: (Address) Plaza BA Hibernón 3, E-30001 Murcia. 4. With the original manuscript, a declaration of authorship, an agreement of no publication or waiting to be published in other journal shall be attached. 5. The article must be supported by diskette, CD, DVD or e-mail in Word format and a hard copy (printed on one side). 6. The article must have a minimum of 6,000 words (15 pages) and a maximum of 12,000 words (30 pages), except in some cases required according to the direction of the Journal. Notes and Comments should be between 2000 and 6000 words (5 to 15 pages). Documents may not have fixed number if they are extensive. However, its publication may be done by parts. The bibliography will not have more than 2000 words per book reviews. When they exceed it will be placed in Notes and Commentaries. 7. The author's full name, institutional affiliation (university, college, etc...) must appear in all original copies. The articles, commentaries and documents must be accompanied by a 10-line summary both in Spanish and in English which include its key concepts. 8. The author will also submit brief curriculum vitae that contain his name and surname, place and date of birth, educational accomplishment, teaching and work experience, mailing address contact number.

The rules of literary style are as follows: 1. Bibliographic notes should be included in the footnote (no bleeding) and use Arabic numerals superscript to indicate the automatic notes; it should be written as follows: 1<sup>st</sup> Book: MIGUEL ÁLVAREZ BARREDO, *The Book of Malachi. Reliance on Terminology and Theological Purposes*. Spikes Ed. Murcia 2011; reference: MIGUEL ÁLVAREZ BARREDO, *The Book of Malachi*, or. c., 45. 2<sup>nd</sup> Chapter of book: MIGUEL GARCÍA BARÓ, "The Anthropological Problem of Identity", in José Luis Parada Navas (ed.), *Perspectives on the Family*. Ed Spikes, Murcia 1994, 195-206; reference: MIGUEL GARCÍA BARÓ, "The Anthropological Problem", a.c., 202. 3<sup>rd</sup> Article: Manuel Lazaro Pulido, "The Philosophical Dimension of Poverty in St. Bonaventure" in *Carthaginensia* 27 (2011) 317-344; reference: Manuel Lazaro Pulido, "The Dimension" c 325. 4<sup>th</sup> The references at the

end, if any, must begin with the author's name in small caps to sort alphabetically (e.g.: MIGUEL ÁLVAREZ BARREDO, *The book of Malachi*. Reliance on terminology and theological purposes. Ed spikes. Murcia 2011). 5<sup>th</sup> Abbreviations: cf. "Appendix 1" of the Spanish Language Spelling SAR. 6<sup>th</sup> Biblical Quotations: The quotations of the abbreviations biblical books follow the model of the Holy Bible official version of the Spanish Episcopal Conference. 7<sup>th</sup> Place the punctuation marks (commas, periods, etc.) behind the quotes and the superscript numbers. 8<sup>th</sup> The headings and captions are written in italics and bold. In general, avoid the use of bold and capital letters, and instead take the italics and the sectional. 9<sup>th</sup> Anglo-Saxon system: References are made in the text. Parentheses to indicate author and year of publication (Martinez Fresneda, F., 2011). To quote a paragraph includes citing the author, year and a colon and page number: Martinez Fresneda, F., 2011: 326). The bibliography is arranged in alphabetical order. References to documents and explanatory footnotes must be added at the bottom of the page.

The editorial process will be as follows: 1. The reception of the work. The Editor of the Journal evaluates the work, according to these criteria. 1<sup>st</sup> that it meets the objectives of the Journal, and 2<sup>nd</sup> satisfying the requirements set forth above and the communication to the author of its acceptance, or good for revision or return of work. 2. The second phase is the system of peer review (peer review). The article will be sent confidentially and anonymously for analysis to two external reviewers. They may be members Advisory Council as long that they do not belong to the publisher of the Journal and the editorial board. When the evaluations of the two reviewers differ the work will be referred to a third reviewer. 3. The Journal has expert reviewers to compare the methodological procedures used in the articles. The selection of reviewers is the responsibility of Journal editors, who take into account their academic merit, scientific and professional expertise, including specialists here and abroad. 4. The exclusionary criteria for the admission of the work [paper]: 1<sup>st</sup> It does not influence in the science cultivated by the Journal: Adequacy of the contents to the Ecclesiastical Sciences and respect, [into] freedom, the Magisterium of the Church. 2<sup>nd</sup> It does use appointment systems proposed in the manner indicated. 3<sup>rd</sup> It does not send the work in the required support. 6. Favorable criteria and evaluated by expert reviewers as follows: 1<sup>st</sup> The articles meets the objective of the section to which they are presented. 2<sup>nd</sup> The articles are original or, at least provide analysis of quality to bring valuable information. 3<sup>rd</sup> It will be valued to be positive, relevant and progress in Ecclesiastical Sciences. 4<sup>th</sup> In any case, it requires consistency in the methods and logic of the present study. 5<sup>th</sup> It requires a good formal presentation, i.e, good writing technique and organization of the text: coherence logic and presentation material. 7. Authors whose studies and commentaries are published in the Journal will receive 10 printouts and a copy of the Journal.

## PUBLICACIONES INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

### I. SERIE MAYOR

**1. Nieto Fernández, A.,** *Orihuela en sus Documentos I. La Catedral. Parroquias de Santas Justa y Rufina y Santiago.* (ISBN 84-85888-05-7) Murcia 1984, 663 pp. 15 x 22 cm. (PITM MA 1). P.V.P. 19,23 €

**2. Rodríguez Herrera, I/ Ortega Carmona, A.,** *Los escritos de San Francisco de Asís.* (ISBN 84-85888-08-1) Murcia 2003 (2ª Ed.), 761 pp., 17 x 24cm. (PITM MA 2). P.V.P. 41,00 €

**3. Nieto Fernández, A.,** *Orihuela en sus Documentos II. Economía y Sociedad. Siglos XIV-XIX. Edic. F.V. Sánchez Gil,* (ISBN 84-85888-10-3) Murcia 1988, 321 pp., 15 x 22 cm. (PITM MA 3).P.V.P. 12,62 €

**4. Sánchez Gil, F.V.- Martínez Fresneda, F. (Eds.),** *De la América española a la América americana.* (ISBN 84-96042-02-X), Murcia 1991, 196 pp., 17 x 24cm. (PITM MA 4). P.V.P. 10,22 € —AGOTADO —

**5. Nieto Fernández, A.,** *Orihuela en sus Documentos III. Los Franciscanos en Orihuela y su Comarca. Siglos XIV-XX.* Eds. F.V. Sánchez Gil - P. Riquelme Oliva. (ISBN 84-86042-06-02) Murcia 1992, 419 pp, 15 x 22 cm. (PITM MA 5). P.V.P. 17,43 €

**6. Oliver Alcón, F.- Martínez Fresneda, F. (Eds.),** *América. Variaciones de futuro.* (ISBN 84-86042-03-8) Murcia 1992, 964 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 6). P.V.P. 20,00 €

**7. Sanz Valdivieso, R.,** (Ed.), Pontificia Comisión Bíblica/Comisión Teológica Internacional, *Biblia y Cristología. Unidad y diversidad en la Iglesia. La verdad de los dogmas.* Texto bilingüe. (ISBN 84-86042-05-4) Murcia 1992, 274 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 7). P.V.P. 15,03 €

**8. Borobio, D.,** *Evangelización y sacramentos en la Nueva España (S.XVI).* (ISBN 84-86042-04-6) Murcia 1992, 193 pp., 17 x 24cm. (PLTM MA 8). P.V.P. 10,82 €

**9. Riquelme Oliva, P.,** *Iglesia y Liberalismo. Los Franciscanos en el Reino de Murcia, (1768-1840).* (ISBN 84-86042-11-9) Murcia 1993, 663 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 9). P.V.P. 20,00 €

**10. Álvarez Barredo, M.,** *Relecturas deuteronomísticas de Amós, Miqueas y Jeremías.* (ISBN 84-86042-07-0) Murcia 1993, 229 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 10). P.V.P. 15,03 €

**11. García Aragón, L.,** *Summa Franciscana.* (ISBN 84-86042-09-7) Murcia 1993, 1150 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 11). P.V.P. 30,00 €.

**12. Chavero Blanco, F.,** *Imago Dei. Aproximación a la antropología teológica de San Buenaventura.* (ISBN 84-86042-10-0) Murcia 1993, 293 pp., 17 x 24cm. (PITM MA 12). P.V.P. 15,03 €

**13. Marín Heredia, F.,** *Torrente. Temas bíblicos.* (ISBN 84-86042-1 6-X) Murcia 1994, 234 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 13). P.V.P. 10,03 €

**14. Iborra Botía, A. (Ed.),** *Catálogo de Incunables e Impresos del siglo XVI de la Biblioteca de la Provincia Franciscana de Cartagena.* (ISBN 84-86042-19-4) Murcia 1994, 503 pp., 17 x 24cm. (PITM MA 14). P.V.P. 23,44 €

**15. Riquelme Oliva, P. (Ed.),** *El Monasterio de Santa Verónica de Murcia. Historia y Arte.* (ISBN 84-86042-17-8) Murcia 1994, 498 pp., 21 x 27 cm. (PITM MA 15). P.V.P. 30,05 €

**16. Parada Navas, J.L. (Ed.),** *Perspectivas sobre la Familia.* (ISBN 84-86042-21-6) Murcia 1994, 354 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 16). P.V.P. 12,00 €

**17. Nieto Fernández, A.,** *Los Franciscanos en Murcia. San Francisco, Colegio de la Purísima y Santa Catalina del Monte (siglos XIV-XIX).* Eds. R. Fresneda-P. Riquelme (ISBN 84-86042-18-6) Murcia 1996, 522 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 17). P.V.P. 18,03 €

**18. Martínez Blanco, A.,** *Los derechos fundamentales de los fieles en la Iglesia y su proyección en los ámbitos de la familia y de la enseñanza.* (ISBN 84-86042-22-4) Murcia 1995, 315 pp., 17 x 24cm. (PITM MA 18). P.V.P. 15,03 €

**19. Mellado Garrido, M.,** *Religión y Sociedad en la Región de Murcia.* (ISBN 84-85888-11-1) Murcia 1995, 302 pp., 17 x 24cm. (PITM MA 19). P.V.P. 14,42 €

**20/2. San Antonio de Padua,** *Sermones Dominicales y Festivos. I: De Septuagésima al XIII Domingo después de Pentecostés y Sermones de la Virgen.* Texto bilingüe latín-español. Ed. Victorino Terradillos. Traducción: Teodoro H. Martín. Introducción: R. Sanz Valdivieso. Murcia 1995, CV-1128 pp., 17 x 24 cm.(PITM MA 20/1). **II: Del decimotercer Domingo después de Pentecostés hasta el tercer Domingo después de la Octava de Epifanía.** Murcia 1996, 1230 pp., 17 x 24cm. (PITM MA 20/2). P.V.P. : en tela 84,14 €; en rústica 72,12 €.

**21. Álvarez Barredo, M.,** *Las narraciones sobre Elías y Eliseo en los Libros de los Reyes. Formación y Teología.* (ISBN 84-86042-30-5). Murcia 1996, 139 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 21). P.V.P. 12,02 € — **AGOTADO** —

**22. Muñoz Clares, M.,** *El Convento franciscano de la Virgen de las Huertas. Historia e Iconografía de un templo emblemático y de su imagen titular.*(ISBN 84-86042-31-3). Murcia 1996, 155 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 22). P.V.P. 10,00 €

**23. Martínez Fresneda, F.,** *La gracia y la ciencia de Jesucristo. Historia de la cuestión en Alejandro de Hales, Odón Rigaldo, Summa Halensis y Buenaventura.* (ISBN 84-86042-34-8). Murcia 1997, 340 pp., 17 x 24cm. (PITM MA 23). P.V.P. 15,00 €

**24. Nieto Fernández, A.,** *Orihuela en sus Documentos IV. Musulmanes y judíos en Orihuela: Siglos XIV-XVI.* (ISBN 84-86042-35-6). Eds. M. Culiáñez - M. R. Vera Abadía. Murcia 1997, 720 pp., 15 x 22 cm. (PITM MA 24). P.V.P. 15,00 €

**25. Riquelme Oliva, P.,** *Vida del Beato Pedro Soler. Franciscano y mártir lorquino (1826-1860).* (ISBN 84-86042-38-0). Lorca 1998, 139 pp., 17 x 24 cm.(PITM MA 25). P. V.P. 7,50 € — **AGOTADO** —

**26. Pérez Simón, L.,** *San Antonio de Padua. Exposición sistemática de su predicación.* (ISBN 84-86042-36-4). Madrid 1998, 303 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 26). P.V.P. 15,00 €  
—AGOTADO —

**27. San Buenaventura,** *Cuestiones disputadas de la ciencia de Cristo.* (ISBN 84-86042-39-9). Edición bilingüe latín-español. Presentación: Miguel García-Baró. Traducción Juan Ortín García. Edición, introducción, notas e índices F. Martínez Fresneda. Murcia 1999, 284 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 27). P.V.P. 15,00 €

**28. Gómez Cobo, A.,** *La "Homelia in laude Ecclesiae" de Leandro de Sevilla. Estudio y valoración.* (ISBN 84-86042-43-7) Murcia 1999, 755 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 28). P.V.P. 15,00 €

**29. Parada Navas, J.L. (Ed.),** *Políticas familiares y nuevos tipos de familia.* (ISBN 84-86042-40-2) Murcia 1999, 239 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 29). P.V.P. 12,00 €

**30. Uribe, F.,** *Introducción a las hagiografías de San Francisco y Santa Clara de Asís.* (ISBN 978-84-86042-44-5) Murcia 2010 (2ª ed.), 656 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 30). P.V.P. 36,35 €

**31. Álvarez Barredo, M.,** *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 1-8.* (ISBN 84-86042-46-1) Murcia 2000, 228 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 31). P.V.P. 15,00 €

**32. Oltra Perales, E. / Prieto Taboada, R.,** *Reflexiones en torno a la presencia y ausencia de Dios. (Un diálogo entre dos amigos).* (ISBN 84-86042-48-8) Valencia 2000, 254 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 32). —AGOTADO —

**33. Manzano, G.I.,** *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto. Edición bilingüe Cuestiones Cuodlibetales: Cuestiones XIII y XV. Ordinatio I, d. 3, p. 1, qq. 1-2; p. 3, qq. 2-3.* (ISBN 84-86042-45-3) Murcia 2000, 525 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 33). P.V.P. 15,00 €

**34. Riquelme Oliva, P. (Dir.),** *Restauración de la Orden franciscana en España. La Provincia franciscana de Cartagena (1836-1878). El convento de San Esteban de Cehegín (1878-2000).* (ISBN 84-86042-49-6) Murcia 2000, 665 pp., x cm. (PITM MA 34). P.V.P. 30,00 €

**35. Henares Díaz, F.,** *Fray Diego de Arce. La Oratoria Sacra en el Siglo de Oro.* (ISBN 84-86042-51-8) Murcia 2001, 722 pp., 17 x 24cm. (PITM MA 35). P.V.P. 15,00 €

**36. García Aragón, L.,** *Concordancias de los Escritos de San Francisco de Asís.* (ISBN 84-86042-55-0) Murcia 2002, 511 pp., 17 x 24cm. (PITM MA 36). P.V.P. 20,00 €

**37. Muñoz Clares, M.,** *Monasterio de Santa Ana y La Magdalena de Lorca.* (ISBN 84-86042-57-7) Murcia 2002, 454 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 37). P.V.P. 20 €

**38. Gómez Villa, A.,** *Presencia arqueológica del cristianismo en Murcia.* (ISBN 84-86042-58-5) Murcia 2002, 158 pp., 17 x 24 cm (PITM MA 38). P.V.P. 6 €

**39. García García, M.,** *Los Franciscanos en Moratalla. Historia del Convento de San Sebastián.* (ISBN 84-86042-59-3) Murcia 2003, 205 pp., 17x24 cm (PITM 39). P.V.P. 12 €

- 40. Álvarez Barredo, M.,** *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 9-21.* (ISBN 84-86042-61-5) Murcia 2004, 590 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 40). P.V.P. 30,00 €
- 41. González Ortiz, J.J.,** *Transmisión de valores religiosos en la familia.* (ISBN 84-86042-62-3) Murcia 2004, 310 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 41). P.V.P. 15,03 €
- 42. Oltra Perales, E.,** *Vocabulario franciscano* (ISBN 84-609-7396) Valencia 2005, 245 pp. 17 x 24 cm. (PITM MA 42) PVP 12 €
- 43. Carrión Iñiguez, V.P.,** *Los conventos franciscanos en la provincia de Albacete. Siglos XV-XX. Historia y Arte.*(ISBN 84-86042-67-4) Murcia 2006, 855 pp., 22 x 30'5 cm. (PITM MA 43). PVP. 60 €
- 44. Álvarez Barredo, M.,** *Habacub. Un profeta inconformista. Perfiles literarios y rasgos teológicos del libro.* (ISBN 978-84-86042-66-0). Murcia 2007, 252 pp., 17 x 24 (PITM 44). PVP. 12,60 €
- 45. Gómez Ortín, F.J.,** *Contribución al Catálogo y Bibliografía de Salzillo. El Salzillico.* (ISBN 84-86042-68-2). Murcia 2007, 181 pp., 17 x 24 (PITM 45). PVP: 20,00 €
- 46. Casale, Ubertino de.,** *Árbol de la vida crucificada.* (ISBN 978-84-86042-70-7). Edición: Luis Pérez Simón, Murcia 2007, 1583 pp, 17 x 24 (PITM 46). P.V.P. 65,00 €
- 47. Lladó Arburúa, M.,** *Los fundamentos de derecho natural.* (ISBN 978-84-86042-69-1). Murcia 2007, 242 pp., 17 x 24 (PITM 47). PVP: 22,00 €
- 48. Ortega, Manuel.,** *Descripción chorográfica del sitio que ocupa la Provincia Franciscana de Cartagena.* Ed. P. Riquelme Oliva. (ISBN 978-84-86042-77-6). Murcia 2008, 397 pp., 17 x 24 (PITM 48). PVP: 15,00 €
- 49. Parada Navas, José Luis – González Ortiz, Juan José (Eds.),** *La familia como espacio educativo.* (ISBN 978-84-86042-81-3). Murcia 2009, 319 pp, 17 x 24 cm (PITM 49). PVP: 15,03 €
- 50. Manzano, Guzmán I.,** *Fe y razón en Juan Duns Escoto.* Edición bilingüe y versión española del Prólogo por Juan Ortín García. Ed. F. M. Fresneda. (ISBN 978-84-86042-71-4). Murcia 2009, 284 pp., 17 x 24 cm (PITM 50). PVP: 15,03 €
- 51. Pérez Andreo, Bernardo,** *La verdadera religión.* (ISBN 978-84-86042-79-0). Murcia 2009, 219 pp., 17 x 24 cm (PITM 51). PVP: 15,03 €
- 52. Álvarez Barredo, M.,** *Los orígenes de la monarquía en Israel. I Sam 8-12.* (ISBN 978-84-86042-82-0). Murcia 2009, 220 pp., 17 x 24 cm (PITM MA 52). PVP: 15,00 €
- 53. López Cerdán, F.J.,** *Hacia una nueva comprensión del noviazgo en la sociedad postmoderna. Retos éticos y pastorales.* (ISBN 978-84-86042-87-5). Murcia 2010, 340 pp., 17 x 24 cm (PITM MA 53). PVP: 20,00 €

**54. Gómez Ortín, F.J.,** *Filologando* (ISBN 978-84-86042-88-0) (Murcia 2010, 512 pp., 17 x 24 cm (PITM MA 54). P.V.P. 20 €

**55. Pérez Simón, L.,** *La compasión de María, camino de identificación de Cristo, en el «Árbol de la vida crucificada de Jesús», de Ubertino de Casale.* (ISBN 978-84-86042-90-5) Murcia 2010, 344 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 55); PVP 20,00 €

**56. Escribano Arráez, Miguel Ángel,** *La Iglesia ante la legislación civil de familia en España.* (ISBN 978-84-86042-91-2) Murcia 2011, 244 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 56); PVP 20,00 €

**57. Álvarez Barredo, Miguel,** *El libro de Malaquías. Dependencia terminológica y fines teológicos.* Ed. Espigas. Murcia 2011, 225 pp., 15 x 24 cm. (Serie Mayor 57). P.V.P. 15 €

## II. SERIE MENOR

**1. Martínez Sastre, P.,** *Las religiosas en el nuevo Código de Derecho canónico* (ISBN 84-85888-03-0) Murcia 1983, 179 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 1). —**AGOTADO**—

**2. Martínez Sastre, P.,** *Las monjas y sus monasterios en el nuevo Código de Derecho Canónico* (ISBN 84-85888-04-1) Murcia 1983, 171 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 2). P.V.P. 5,41 € — **AGOTADO**—

**3. García Sánchez, Fermín María,** *Francisco de Asís. El Desafío de un pobre* (ISBN 84-85888-06-5) Murcia 1984, 199 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 3). P.V.P. 9'02 €

**4. Martínez Sastre, P.,** *Los fieles laicos en el nuevo Código de Derecho Canónico.* (ISBN 84-85888-07-3) Murcia 1984, 197 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 4). P.V.P. 5,41 €

**5.- Marín Heredia, F.,** *Evangelio de la gracia. Carta de San Pablo a los Gálatas.* (ISBN 84-86042-01-1) Murcia 1990, 179 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 5). P.V.P. 5,41 €

**6. Marín Heredia, F.,** *Mujer. Ensayo de teología bíblica.* (ISBN 84-86042-08-9) Murcia 1993, 97 pp., 12 x 19cm. (PITM ME 6). P.V.P. 4,81 € — **AGOTADO**—

**7. Riquelme Oliva, P.,** *La Murcia Franciscana en América.* (ISBN 84-86042-12-7) Murcia 1993, 270 pp., 12 x 19cm. (PITM ME 7). P.V.P. 7,21 €

**8. Martínez Sastre, P.,** *Francisco siglo XXI.* (ISBN 84-86042-13-5) Murcia 1993, 2ª ed., 100 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 8). P.V.P. 5,00 € —**AGOTADO**—

**9. Martínez Sastre, P.,** *Carisma e Institución.* (ISBN 84-86042-14-3) Murcia 1994, 124 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 9). P.V.P. 5,41 €

**10. Marín Heredia, F.,** *Diálogos en la Luz.* (ISBN 84-86042-15-1) Murcia 1994, 300 pp. 12 x 19cm. (PITM ME 10). P.V.P. 9,02 €

**11. Marín Heredia, F.,** *Jesucristo visto por un ángel.* (ISBN 84-86042-22-9) Murcia 1994, 336 pp., 12 x 19cm. (PITM ME 11). P.V.P. 9,02 €

**12. Díaz, C.,** *Esperar construyendo*. (ISBN 84-86042-20-8) Murcia 1994, 237 pp., 12 x19cm. (PITM ME 12). P.V.P. 9,02 €

**13. Rincón Cruz, M.,** *Certeza* (1988-/1994). (ISBN 84-86042-25-9) Murcia 1995, 124 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 13). P.V.P. 5,31 €

**14. Martínez Sastre, P.,** *Puntualizando. El Derecho Canónico al alcance de los Laicos*. (ISBN 84-86042-32-1) Murcia 1996, 120 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 14). P.V.P. 5,41 € — **AGOTADO** —

**15. Marín Heredia, F.,** *Una sola carne. Tras las huellas del Israel de Dios*. (ISBN 84-86042-37-2) Murcia 1998, 268 pp., 12 x19 cm. (PITM ME 15) P.V.P. 9,02 €

**16. Merino, J.A.,** *Caminos de búsqueda. Filósofos entre la inseguridad y la intemperie*. (ISBN 84-86042-42-9) Murcia 1999, 309pp., 12x19 cm (PITM ME 16). P.V.P. 12,00 €

**17. Parada Navas, J.L.,** *Ética del matrimonio y de la familia*. (ISBN 84-86042-41-0) Murcia 1999, 209 pp., 12x19 cm (PITM ME 17). P.V.P. 9,02 € — **AGOTADO** —

**18. Martínez Fresneda, F.,** *La Paz. Actitudes y creencias. Desarrollo práctico por J.C. García Domene* (ISBN 84-86042-53-4) Murcia 2003 (4ª Ed.), 410 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 18). P.V.P. 12,02 €

**19. García Sánchez, Fermín María,** *El Cántico de las Criaturas*. (ISBN 84-86042-54-2) Murcia 2002, 365 pp., 12 x 19cm. (PITM ME 19). P.V.P. 12,00 €

**20. Pérez Simón, L.,** *San Antonio de Padua. Vida, Historia, Devoción* (ISBN 84-86042-52-6) Madrid 2002, 160 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 20). P.V.P. 9 € — **AGOTADO** —

**21. Martínez Fresneda, F./ Parada Navas, J.L.,** *Teología y Moral franciscanas. Introducción* (ISBN 84-86042-56-9) Murcia 2006 (3ª Ed.), 324 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 21). P.V.P. 12 €

**22. García Sánchez, Fermín María,** *Floreillas Santaneras*. (ISBN 978-84-86042-72-1). Murcia 2008, 262 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 22). PVP: 10,00 €

**23. Gómez Ortín, F.J.,** *Guía Maravillense*. (ISBN 978-84-86042-74-5). Murcia 2008, 234 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 23). PVP: 10,00 €

**24. García Sánchez, Fermín María,** *Hagamos soledad*. (ISBN 978-84-86042-91-2) Murcia 2010, 232 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 24); PVP 10,00 €

**25. Martínez Fresneda, F.,** *Jesús*. (978-84-86042-95-0). Murcia 2012, 367 pp., 13 x 19 cm. (Serie Menor 25). P.V.P. 12 €.

## SERIE TEXTOS

**1. Martínez Fresneda, F.,** *Jesús de Nazaret.*(ISBN 84-86042-63-1). Murcia 2006 (2ª ed.), 883 pp., 14,5 x 21 cm. (PITM TE 1). P.V.P.: Rústica, 24,90 €; Tela, 37,35 €.

**2. García Domene, J.C.,** *Enseñanza religiosa escolar: Fundamentos y Didáctica.* (ISBN 84-86042-65-8) Murcia 2006, 296 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 2). Incluye CD-Rom. P.V.P. 15 €

**3. Uribe, F.,** *La Regla de San Francisco. Letra y Espíritu.* (ISBN 84-86042-64-X) Murcia 2007 (2ª ed.), 378 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 3). 19,05 €.

**4. Prada Camín, María Fernanda,** *Ocho siglos de Historia de las Clarisas en España. O Clara multimode titulis praedicta claritatis!* (ISBN 978-84-85888-21-4) 294 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 4). 15 €.

**5. Historia y Evangelio,** *Actas I Centenario Muerte de Madre Paula Gil Cano,* Murcia 2 de junio de 2012, 18 y 26 enero 2013 (ISBN 978-84-85888-24-5) 246 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 5). 14 €.

**6. Martínez Fresneda, Francisco,** *«Debo dejar a Dios por Dios» (Carta 2, 11). Biografía teológica de la Madre Paula Gil Cano* (ISBN 978-84-85888-22-1) 446 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 6). 20 €.

## CUADERNOS DE TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

**0. El Instituto Teológico de Murcia OFM. Centro Agregado,** Martínez Fresneda, F. (Ed). (ISBN 978-84-86042-73-8), Murcia 2008, 84 pp., 13,5 x 21 cm.

**1. Sobre la Tolerancia y el Pluralismo,** Sanz Valdivieso, R. (ISBN 978-84-86042-75-2), Murcia 2008, 86 pp., 13,5 x 21 cm.

**2. Apuntes de Bioética,** Parada Navas, J.L. (ISBN 978-84-86042-76-9), Murcia 2008, 92 pp., 13,5 x 21 cm.

**3. La familia cristiana: misterio humano y divino,** Botero Giraldo, J.S. (ISBN 978-84-86042-78-3), Murcia 2009, 64 pp., 13,5 x 21 cm.

**4. El Yihad: concepto, evolución y actualidad,** Gutiérrez Espada, C. (ISBN 978-84-86042-80-6), Murcia 2009, 70 pp., 13,5 x 21 cm.

**5. 150 años con Darwin: perspectivas desde el diálogo Ciencia-Filosofía.** Encinas Guzmán, Mª R. – Lázaro Pulido, M. (ISBN 978-84-86042-84-4), Murcia 2009, 136 pp., 13,5 x 21 cm.

**6. La educación para la convivencia en una sociedad plural,** Ortega Ruiz, P. (ISBN 978-84-86042-85-1), Murcia 2010, 78 pp., 13,5 x 21 cm.

**7. Globalización en perspectiva cristiana**, Pérez Andreo, B. ((ISBN 978 – 84 – 86042–89–9) Murcia 2011, 77 pp., 13,5 x 21 cm.

**8. Cambio climático, biodiversidad, desertificación y pobreza. Motores del cambio global**, López Bermúdez, F. (978-84-86042-93-6) 94 pp., 13,5 x 21 cm.

**9. Educación para la igualdad de varones y mujeres y la prevención de la violencia de género**, Escámez Sánchez, J. – V. Vázquez Verdera (978-84-85888-12-2) 67 pp., 13,5 x 21 cm.

**10. Eutanasia y muerte digna: hacia una bioética del buen morir a la luz de la moral católica**, José García Férrez (978-84-85888-15-3) 68 pp., 13,5 x 21 cm.

**11. Economía para la Esperanza. Cómo virar hacia un sistema económico más humano**, Enrique Lluch Frechina (978-84-85888-17-7) 74 pp., 13,5 x 21 cm.

**12. La credibilidad de la fe cristiana**, Lluís Oviedo Torró (978-84-85888-23-8) 83 pp., 13,5 x 21 cm.

Pedidos a: **Librería Franciscana**

**Dr. Fleming, 1**

**E-30003 MURCIA**

**Tel.: 968 23 99 93**

**Fax: 968 24 23 97**

**Correo: editorialespigas@telefonica.net**

**www.franciscanosofm.es**

**PUBLICACIONES INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM**

**Miguel Álvarez Barredo**

**EL LIBRO DE MALAQUÍAS.  
DEPENDENCIA TERMINOLÓGICA  
Y FINES TEOLÓGICOS**

*MURCIA 2011*

*Un volumen de 225 pp., 17 x 24 cms. Precio 15,00 €  
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93  
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

**María Fernanda Prada Camín**

**OCHO SIGLOS DE HISTORIA  
DE LAS CLARISAS EN ESPAÑA**

*CANTALAPIEDRA (Salamanca) 2013*

*Un volumen de 294 pp., 14'5 x 21'5 cms. Precio 15,00 €  
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93  
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

**PUBLICACIONES INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM**

**Actas I Centenario Muerte  
de Madre Paula Gil Cano**

**HISTORIA Y EVANGELIO**

*MURCIA 2013*

*Un volumen de 246 pp., 14'5 x 21'5 cms. Precio 14,00 €  
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93  
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

**Francisco Martínez Fresneda**

**Biografía teológica. Madre Paula Gil Cano**

**«Debo dejar a Dios por Dios»**

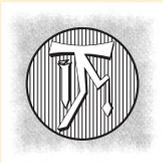
**(Carta 2, 11).**

*MURCIA 2013*

*Un volumen de 446 pp., 14'5 x 21'5 cms. Precio 20,00 €  
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93  
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

## RESEÑAS

**Asurmendi, J.**, *Du non-sens. L'Ecclésiaste* (M.A.B.) 249; **Berger, K.**, *Los primeros cristianos* (B.P.A.) 260; **Bermejo Rubio, F.**, *El evangelio de Judas. Texto bilingüe y comentario* (M.A.B.) 255; **Buffon, Giuseppe, OFM**, *Sulle tracce di una storia omessa. Storiografia moderna e contemporanea dell'Ordine francescano* (F.V.S.G.) 237; **Cazeaux, J.**, *Marc. Le Lion du désert. Essai* (R.S.V.) 252; **Childs, B. S.**, *Teología bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento. Reflexión teológica sobre la Biblia cristiana* (A.G.C.) 247; **Dunn, James D.G.**, *Beginning from Jerusalem* (R.S.V.) 258; **Fiores, S. de – T. Goffi – A. Guerra**, *Nuevo Diccionario de Espiritualidad* (F.M.F.) 273; **Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.)**, *Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität* (B.P.A.) 271; **Gagné, A. – J.-F. Racine**, *En marge du canon. Études sur les écrits apocryphes juifs et chrétiens*. (R.S.V.) 250; **Gravilyuk, P.**, *El sufrimiento del Dios imposible* (B.P.A.) 269; **Höhn, H.-J.**, *Gott, offenbarung, Heilswege. Fundamentalthologie* (R.S.V.) 264; **Hurtado, Larry W.**, *“Dieu” dans la théologie du Nouveau Testament* (B.P.A.) 268; **Lucas Lucas, R.**, *Absoluto relativo. Presupuestos antropológicos del mensaje revelado* (B.P.A.) 266; **Marguerat, Daniel**, *Gli Atti degli Apostoli. I. Atti 1-12*. (M.A.B.) 257; **Michaels, R.R.**, *The Gospel of John* (M.A.B.) 254; **Novales Añibarro, C.**, *Vida trinitaria y oración contemplativa en San Juan de la Cruz* (F.H.D.) 276; **Pérez Andreo, B.**, *No podéis servir a dos amos. Crisis del mundo, crisis en la Iglesia* (B.P.A.) 274; **Pikaza, X.**, *Evangelio de Marcos. La Buena Noticia de Jesús*. (B.P.A.) 225; **Pröpper, Th.**, *Theologische Anthropologie I* (L.O.T.) 262; **Thiede, C. P.**, *Jesus. La fede. I fatti*. (B.P.A.) 253; **Vattimo, G.-S. Zabala**, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. (B.P.A.) 277; **Vilar, J. B. – M<sup>a</sup>. J. Vilar**, *Mujeres, Iglesia y Secularización. El Monasterio de Santa Clara la Real de Murcia en el tránsito de la Ilustración al liberalismo (1788-1874)* (P.R.O.) 279.



**INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM**  
**Servicio de Publicaciones**

