ISIDORIANUM

REVISTA SEMESTRAL
DE ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS SUPERIORES

AÑO XX **NÚMERO 39**

SEVILLA
2011

ISIDORIANUM

REVISTA DEL CENTRO DE ESTUDIOS
TEOLÓGICOS DE SEVILLA

Fundada en 1967

Dirección / Editor:
Miguel Ángel Garzón Moreno

Consejo de Redacción / Editorial Consultants:
José Joaquín Castellón Martín
José Antonio García Benjumea
Manuel Martín Riego

Traductor:
Álvaro López Cabrales

Redacción, Administración y Distribución:
Servicio de Biblioteca CET
Centro de Estudios Teológicos de Sevilla
Cardenal Bueno Monreal, s/n. Apartado 1180
41012 Sevilla
Tlf: 95 423 13 13. Fax: 95 423 11 22
www.cetsevilla.com
isidorianum@cetsevilla.com

Imprime:
SAND, S.L. - CAMAS (Sevilla)
D. L.: SE - 16 - 1968
ISSN: 1131 - 7027

APORTACIÓN / DONATION
Europa: 20 € (incluido I.V.A.): 2 fascículos al año
Extranjero: 45 $ US

PRECIO POR FASCÍCULO / PRICE FOR ONE ISSUE
Europa 10 € (incluido I.V.A.)
Extranjero: 25 $ US

La revista no asume los puntos de vista expuestos por sus colaboradores.

Papel ecológico libre de cloro.

Sumario / Contents

ARTÍCULOS / ARTICLES

Ramón Valdivia Giménez
Koinonia veritatis.
El estudio de la filosofía en los centros de estudio teológicos 9

Pablo Antonio Morillo Rey
Posibles rasgos neoplatónicos en la experiencia agustiniana de Ostia.. 37

Manuel Sánchez Sánchez
Sueño, arte y amor.
Posibilidades para seguir esperando..... 49

Santiago del Cura Elena
Sacerdocio común y ministerio ordenado:
su ordenamiento recíproco en la situación presente 71

Luis Fernando Álvarez González
Liturgia es, sobre todo, celebrar.
Nota sobre el arte de celebrar y de participar 115

José-Román Flecha Andrés
Una ética del ámbiente.
Un decálogo para la reflexión 137

Alberto J. Álvarez
El antiguo convento Casa Grande del Carmen de Sevilla:
crisol de Hermandades y Cofradías hasta el s. XIX..... 153

Esteban Mira Caballos
Cofradías y élites en la Carmona Moderna 197

J. Holgado Barroso, J. M. Márquez de la Plata y M. Martín Riego
Escuela de Magisterio de "Santa Ana" de Sevilla (1962-1972)..... 223

NOTICIAS / NEWS 277

Manuel Portillo González
Encuentro Internacional por la paz de Sant'Egidio.
Líderes religiosos auspician una década de paz, diálogo y esperanza
Barcelona 3 al 5 de octubre de 2010 279

RECENSIONES / BOOK REVIEWS 285

ARTÍCULOS
ARTICLES

ISIDORIANUM 39 (2011) 9-35

KOINONIA VERITATIS

EL ESTUDIO DE LA FILOSOFÍA EN LOS CENTROS DE ESTUDIO TEOLÓGICOS

Ramón Valdivia Giménez
Centro de Estudios Teológicos – Sevilla

RESUMEN / ABSTRACT

La Iglesia, en su tarea educativa ha dirigido en el último siglo y medio diversos documentos para regular el estudio de la filosofía en los centros de estudios teológicos y seminarios, así como en Instituciones específicas de formación filosófica, como las Facultades Eclesiásticas. Desde la Encíclica Aeterni Patris de León XIII, primera en la que un Pontífice regula exclusivamente los estudios filosóficos, hasta el reciente Decreto de la Congregación para la Educación Católica, podemos ver el empeño de la Santa Sede por una educación sólida y cualificada que provea a los alumnos de resortes con los que comprender críticamente la realidad.

Church has driven several documents concerning the study of philosophy in Theology Faculties and Seminars, during the last 150 years and following an educational vocation. It was the case of Eclessia Faculties. Beginning with The Letter "Aeterni Patris" from Pope Leo XIII –the first case when the Pope manage the Philosophical studies– until the recent Norm from the Congregatio for the Catholic Education, we can see the efforts from the Holy See for providing a solid and qualified education to students in order to give them the necessary resorts for critically understanding reality.

Comenzamos nuestro recorrido con la pregunta más original: ¿Por qué la Iglesia invita a los candidatos al sacerdocio, y a aquellos laicos que quieran adentrarse en el mundo de la teología, a estudiar Filosofía? Para responder, no hay nada mejor que acudir a las fuentes originales, a los documentos magisteriales de mayor relevancia. Como dijimos en la introducción, al hacer una elección, obligatoriamente tenemos que descartar otras. Esta excusa nos sirve para no entrar en la relación Filosofía-Teología, materia que deberá ser profundizada en la Teología Fundamental, que es su competencia. Ahora, simplemente, vamos a estudiar las razones que aporta la Iglesia para introducirnos en el estudio de la Filosofía desde los documentos magisteriales que más han influido desde finales del s. XIX. La profundización del estudio de la filosofía, como podremos observar, tiene la intención de comprender al hombre desde una racionalidad abierta a la Revelación, en diálogo con la teología, con el objetivo de formar una síntesis adecuada entre ellas, si bien respete la naturaleza e independencia metodológica de cada una de ellas[1]. A esta apertura racional, siguiendo la estela de Juan Pablo II, la hemos llamado filosofía sapiencial, que supone el centro metodológico de una Filosofía como diakonia veritatis.

1. EL ESTUDIO DE LA FILOSOFÍA EN LA ENCÍCLICA AETERNI PATRIS

El contexto histórico hermenéutico de esta encíclica[2], como de las posteriores es la de hacer frente a una comprensión de una razón (filosófica) poderosa, que se autoafirma, haciendo burla de la una hipótesis que hasta el momento había considerado como plausible: la de la Revelación. Desde la modernidad, la razón deja de hacer cuentas con la experiencia haciendo de la propia idea y conceptos,

---

1 Conferencia Episcopal Española, La formación para el ministerio presbiteral. Edice, Madrid, 1996, p. 88.

2 No nos podremos detener en el contexto histórico de esta encíclica, si bien para mostrar su importancia, podemos señalar que se encuadra, desde el punto de vista magisterial tras las intervenciones de Gregorio XVI de la Mirari Vos y la Quanta Cura de Pio IX, que subrayaron la dimensión institucional de la Iglesia ante los avances del modernismo, y desde el punto de vista teológico tras las presiones entre la La Civiltà Cattolica, el Colegio Alberoni y el Colegio Romano.

una catálogo racional, por cuanto científico del pensamiento. Así no es la experiencia (algo que se escapa de los propios juicios) la que ponen en el centro de la reflexión sino más bien la idea, de modo que se comienza a reflexionar sobre Dios, el hombre, la naturaleza y la razón bajo parámetros estrictamente dominables y seguros. Paradigma de este modo de pensar es la filosofía de Descartes, Hume, y la síntesis de ambos: Kant.

León XIII, ya en el inicio de la Carta Encíclica Aeterni Patris (4 agosto 1879) haciéndose eco de un versículo paulino «por la filosofía y la vana falacia» (Col 2,18), y de la gravedad del modernismo en los centros de estudio católicos y en el ambiente cultural, trata de elaborar un método filosófico que «no solo corresponda perfectamente al bien de la fe, sino que esté conforme con la misma dignidad de las ciencias humanas». Como dice el profesor Borguesi, «No se trataba de una reflexión abstracta de la filosofía, sino de la urgencia de un modelo de pensamiento que permitiera defender la ciudad asediada»[3]. El pontífice localiza el origen del problema en el siguiente párrafo

> Si se presta atención a la maldad del tiempo presente que estamos viviendo, y si se valora globalmente el estado de las cosas, sea pública que privadamente, no sin pena se descubre la causa de estos males que tan de cerca nos amenazan, y que consisten en el hecho que opiniones erróneas sobre las realidades divinas y humanas se van progresivamente insinuando en las escuelas filosóficas de donde salen hacia todos los estratos de la sociedad, y han llegado a ser aceptadas por un gran número de personas[4].

Así, el Papa refiere que la misma Providencia divina estableció no sólo verdades inaccesibles a la razón humana sino que desde la misma razón natural se podía acceder a algunas verdades que se "proponen como objeto de la verdad divina": la existencia de Dios, que este Dios es sumamente perfecto, que la fe es por ello, también razonable en virtud de los signos que ha operado Dios. La misión de la filosofía, además de coadyuvante a la teología, debe servir de

---

[3] Massimo Borguesi, Secularización y Nihilismo, Encuentro, Madrid 2007, p. 147.
[4] León XIII, Encíclica Aeterni Patris, §2.

elemento apologético para contrarrestar a los enemigos de la fe[5]. El papel de la filosofía cristiana, para la Encíclica, «no es el de oponer simplemente un sistema a otro, sino de apropiarse las verdades diseminadas en la filosofía pagana, aunque se encuentren en medio de muchos errores»[6].

Ahora bien, para que la filosofía pueda servir a este objeto, aún con su método, principios y argumentos, debe en primer lugar aceptar la Verdad revelada, algo de lo que, es consciente el Papa, aparentemente repugna a los que afirman la omnipotencia de la razón humana. Esta repugnancia procede de considerar indigna aquella sumisión a la Verdad, de modo que se encierra en los estrechos límites del error y de la negación de la verdad divina. Por el contrario, quien estudia la filosofía, asumiendo la verdad cristiana, no quita nada a la dignidad sino: «la añade muchísima nobleza, penetración y energía». Una vez superada esta repugnancia, antes del acto de fe, la filosofía preparará el alma a recibir y acoger la Revelación. Una vez que se ha observado el acto de fe, la filosofía atribuye al creyente de la lucidior intelligentia de los misterios revelados, fortaleciendo la fe y procurando su defensa, y finalmente, ya en un nivel epistemológico procurará dotar a la teología de un estatuto científico.

Pasa después a realizar una síntesis de la Historia de la Filosofía en el que el núcleo es el siguiente: La precedencia de la fe abre la razón humana, y quien la menosprecia, oscurece su razón imposibilitando acoger la verdad, e incluso, promoviendo el error. Así, mientras que los Apologistas (Atenágoras, Hermas,...) y otros Santos Padres (Ireneo, Clemente Alejandrino, Orígenes, Tertuliano, Basilio, Gregorio Nacianzeno y de Nisa, y sobre todo Agustín) asumieron la plenitud de la fe y a través de ella, dieron respuestas, junto a los principios de la razón natural, propuesta por el saber de los griegos, de quienes estaban imbuidos la mayoría de ellos, a los problemas de la filosofía como: la naturaleza de la divinidad,

---

[5] León XIII, Encíclica Aeterni Patris: «así como los enemigos del nombre cristiano para pelear contra la religión toman muchas veces de la razón filosófica sus instrumentos bélicos; así los defensores de las ciencias divinas toman del arsenal de la filosofía muchas cosas con que poder defender los dogmas revelados».

[6] Massimo Borguesi, Secularización y Nihilismo, Encuentro, Madrid 2007, p. 148.

el origen del mundo, la causa y principio del mal, el fin último del hombre, y sobre todo el nexo entre la razón humana y la fe, como modo de conocimiento.

En la Filosofía Escolástica descubre el Pontífice la precisión, las claras definiciones y distinciones, la firmeza de los argumentos, y las disputas sobre lo verdadero y lo falso, algo que en medio de una situación de confusión generalizada aparecía como el vademecum necesario para afrontar la cultura de finales del siglo XIX y principios del XX. Surge así la poderosa obra de Santo Tomás de Aquino, la cual abraza todos y cada uno de los problemas fundamentales, desde las leyes del raciocinio hasta las sustancias incorpóreas, y todo ello «tal modo, que no se echan de menos en él, ni la abundancia de cuestiones, ni la oportuna disposición de las partes, ni la firmeza de los principios o la robustez de los argumentos, ni la claridad y propiedad del lenguaje, ni cierta facilidad de explicar las cosas abstrusas».

El método filosófico de Tomás de Aquino, alabado por León XIII es el de buscar la esencia de las cosas corpóreas, a través de costosa búsqueda del origen de todas las cosas, para investigar a qué leyes obedecen, y de este modo reducir la pluralidad a la unidad, fuente de verdadera solidez argumental.

Así se le promovió a ser fuente del pensamiento eclesial, no sólo en las Órdenes religiosas, sino también en las Universidades, en el magisterio de diversos pontífices y como no, también consagrado en la doctrina de diversos Concilios como los de Lyón, de Viene, de Florencia y Vaticano I. La autoridad del Aquinate aparece reflejada en grado sumo cuando León XIII sugiere que los herejes reconocieron también la doctrina de Santo Tomás como la sólida filosofía que sostenía la Iglesia Católica y que, si se desmontaban sus principios, se desmoronaría la misma Iglesia.

El inicio del siglo XVI supuso, a juicio de León XIII el comienzo histórico de una nueva filosofía que no produjo beneficio alguno a la Iglesia. El origen de esta filosofía radica en apartarse de la Tradición, la cual era el sostén mismo de la filosofía tomista. Así de la unidad de criterio se pasa a un pluralismo conceptual, que genera duda, y la duda suponía el principio del error: «Pues esta múltiple regla de

doctrina, fundándose en la autoridad y arbitrio de cada uno de los maestros, tiene fundamento variable, y por esta razón no hace a la filosofía firme, estable ni robusta como la antigua, sino fluctuante y movediza, a la cual, si acaso sucede que se la halla alguna vez insuficiente para sufrir el ímpetu de los enemigos, sépase que la causa y culpa de esto reside en ella misma».

Así pues, como remedio a tan solícita dispersión, León XIII no condena a quienes se movieron entre los "novadores" sino que reivindica la autoridad de Tomás de Aquino para los siguientes objetivos:

- En la preparación de los jóvenes "esperanza de la Iglesia", para equiparlos con una sólida doctrina.

- Ante los que "aborrecen las enseñanzas católicas", profesando que sólo la razón humana es «maestra y guía».

- La misma sociedad, que asume en la educación de liceos y escuelas, las perversas opiniones (frente a la doctrina unitaria que ofrece santo Tomás).

- Para la política, frente a quienes sostienen opiniones contrarias al origen divino de la autoridad, de la ley, de la fuerza, fuentes de un nuevo derecho, que es un peligro para el público bienestar.

La filosofía, a juicio de León XIII es la «ciencia reguladora, la sana enseñanza y el recto modo, y de aquélla, como de común fuente de vida, sacar energía». Por ello, el resto de las ciencias humanas deben sostenerse en una filosofía sólida, como la que propone el Doctor Humanitatis. Rechaza la hipótesis de ser una filosofía retrógrada, contraria al progreso humano.

El gran problema de la ruptura fe y razón se produjo con la publicación de las 24 Tesis que señalaban como única vía filosófica el camino diseñado por santo Tomás, convirtiéndolo en un absoluto teológico, frente al modernismo comenzando una caza de brujas, una obsesión por el enemigo interno.

2. EL ESTUDIO DE LA FILOSOFÍA EN EL VATICANO II

En el Decreto Optatam Totius del Concilio Vaticano II Sobre la formación sacerdotal, tras la llamada de atención al cultivo intenso de la formación espiritual, los Padres Conciliares quisieron renovar la estructura de los estudios eclesiásticos, «atendiendo sobre todo a coordinar más adecuadamente las disciplinas teológicas y filosóficas, y que juntas tiendan a descubrir más y más en las mentes de los alumnos el misterio de Cristo, que afecta a toda la historia del género humano, influye constantemente en la Iglesia y actúa, sobre todo, mediante el ministerio sacerdotal»[7]. Así la razón del estudio de la filosofía obedece no a una razón "intelectualista" de los formadores, del Obispo o de la ratio studiorum de cada Conferencia Episcopal. Es una razón teologal que supone la vocación a insertarse en la lógica de la Encarnación del Verbo. De lo que se trata es de conocer a Cristo. Pero Cristo, al asumir la condición humana, "afecta a toda la historia del género humano", por lo que es estudiando al hombre, como también se conocerá a Cristo. Además al influir constantemente en la Iglesia, generándola por su Palabra y Sacramentos, Cristo se manifiesta a los hombres a través del ministerio sacerdotal, por lo que es estudiando cómo comprenden los hombres, qué desean, qué esperan, cómo viven, y qué experiencia tienen de la realidad, como Cristo no será un simple nombre, sino la respuesta a su inteligencia, al deseo de su corazón, a la salvación que esperan y al amor que quieren experimentar.

Posteriormente refiere: «Las disciplinas filosóficas hay que enseñarlas de suerte que los alumnos se vean como llevados de la mano ante todo a un conocimiento sólido y coherente del hombre, del mundo y de Dios, apoyados por el patrimonio filosófico siempre válido, teniendo también en cuenta las investigaciones filosóficas de los tiempos modernos, sobre todo las que más influyan en la propia nación, y del progreso más reciente de las ciencias, de forma que los alumnos, bien conocida la índole de la época presente, se preparen oportunamente para los hombres de su tiempo. La historia de la filosofía enséñese de suerte que los alumnos, al mismo tiempo que captan los últimos principios de los varios sistemas, retengan lo que

[7] Conc. Vat. II, Decr. Optatam Totius, nº 14.

en ellos se ve de verdad y puedan descubrir las raíces de los errores y rebatirlos. En el modo de enseñar infúndase en los alumnos el amor de investigar la verdad con todo rigor, de respetarla y de demostrarla juntamente con la honrada aceptación de los límites del conocimiento humano. Atiéndase cuidadosamente a la relación entre la filosofía y los verdaderos problemas de la vida, y las dudas que conmueven las almas de los alumnos, y ayúdenseles también a ver los nexos existentes entre los argumentos filosóficos y los misterios de la salvación que, en la teología superior, se consideran a la luz de la fe»[8].

Así pues el objeto del estudio filosófico se centra en las realidades del hombre, del mundo y de Dios, a través de una llamada de atención a los profesores para que su enseñanza sea pedagógica ("sean llevados de la mano"), a la vez que exigente (a un conocimiento sólido y coherente). Para ello, el Concilio no sólo aconseja, sino insta a que el sostén de la enseñanza, como hizo la Aeterni Patris, sea la filosofía perennis (apoyados en el patrimonio filosófico siempre válido), sea de las nuevas corrientes filosóficas y científicas, de forma que el alumno aprenda a dialogar con el mundo. De este modo el Concilio renueva, no innova, sobre una metodología que se estableció en la encíclica de León XIII. La fuente principal es este patrimonio filosófico, y el objetivo es doble: conocer a Cristo y al hombre. Frente a complejos posmodernos, el Concilio insiste en que la metodología de la filosofía no olvide el sentido apologético que, desde san Justino, como hemos advertido, adquiere la filosofia. Este criterio nos invita a no olvidar la máxima paulina de la primera carta a los cristianos de Tesalónica: "valoradlo todo y quedaos con lo bueno". Pero no sólo desde una perspectiva pasiva, para que no se introduzca en el mundo la semilla del error, sino para poder extirparlos activamente mediante las armas de la verdad.

El Decreto conciliar ofrece además algunas indicaciones que sirvan para ese objetivo, como es el estudio de la historia de la filosofía, instrumento privilegiado para comprender cómo se ha impregnado la historia con las ideas de los filósofos, y de cómo las respuestas de éstos a las preguntas de los hombres no cesarán jamás, mientras el hombre sea hombre, y por tanto, no se extirpe la sed de infinito que

8 Conc. Vat. II, Decr. Optatam Totius, nº 15.

es en su naturaleza. Como dice la Constitución Gaudium et Spes 62: "Puesto que los más recientes estudios y hallazgos de las ciencias, de la historia y de la filosofía suscitan nuevos problemas, que arrastran consecuencias prácticas y reclaman nuevas investigaciones teológicas".

Y como de lo que se trata es de conocer al hombre, también la filosofía que se estudie en los seminarios o centros de formación teológicos debe estudiar sin miedo las investigaciones filosóficas contemporáneas. Sin miedos quiere decir desde una perspectiva abierta a sus respuestas, pero no con un asentimiento acrítico de cualquier doctrina, sino que toda doctrina puede y debe ser contrastada con la experiencia elemental del hombre, y también con el juicio de la tradición filosófica. Para esta valoración, dice el Concilio, el hombre podrá acudir a la colaboración con otras instituciones investigadoras, con las que se puedan poner en común energías y diversos puntos de vista.

3. LA CARTA CIRCULAR SOBRE LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA EN LOS SEMINARIOS DE LA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA

La Congregación para la Educación Católica era bien consciente de la necesaria reforma que el Concilio había exigido para la formación de los futuros sacerdotes: la creación de una base sólida para los estudios teológicos, el establecimiento de premisas de diálogo y encuentro entre la Iglesia y el mundo, entre la ciencia y la fe, entre el patrimonio espiritual cristiano y la cultura moderna. Todo ello llevado en un ambiente en el que el tiempo jugaba como un factor contrario, debido a la urgencia por aplicar el deseado aggiornamento, por lo que la Congregación reconoció determinados desajustes. Después de seis años del Concilio, el cardenal Garrone, prefecto de la Congregación, publicaba una carta guía con la que trataba de estructurar los estudios filosóficos, al tiempo que apaciguaba los ánimos y valoraba los trabajos emprendidos entre luces y sombras, entre los esfuerzos y los «síntomas inquietantes capaces de provocar desconfianza y desaliento»[9].

9 Sagrada Congregación para la Educación Católica, La enseñanza de la Filosofía en los seminarios, Roma 1972, n. 1.

Estos síntomas aparecían como consecuencia de un programa filosófico que desterraba del horizonte humano cualquier signo o huella de trascendencia. La radicalización del positivismo filosófico y científico servía de muralla para todo aquella filosofía que pretendiera enraizarse en valores morales o espirituales, hasta el punto de llegar a cuestionar el mismo valor de la filosofía. Y como reacción a esta corriente, desde la teología se propugnaba la misma cuestión. La razón y la fe no tenían nada que ver. Desde una perspectiva científica porque los criterios de verdad de la filosofía eran cuestionados ante el imperio de la tecnología; pero desde la teología, ser argüía que la fe y el mensaje evangélico debían mantenerse al margen de toda irrupción de la filosofía.

Además, la carta señalaba una serie de condicionamientos que hacían del estudio de la filosofía una verdadera prueba de heroicidad: el dominio de la imagen sobre la reflexión, la experiencia de desconcierto ante la multitud de corrientes contrapuestas, la exigencia de la verdad, las deficiencias de una enseñanza poco actualizada, la falta de comprensión del nexo entre la filosofía y la teología, etc. De manera que la misma Congregación acabara reconociendo el desaliento en la tarea educativa.

Sin embargo, a pesar de dicho desaliento, la Congregación tratará de partir no de esquemas convencionales de pensamiento para restaurar esta misión, sino de lo que podríamos llamar la experiencia fundamental y original del hombre, que es imposible negar y que, según la Carta aparece en todos los campos de la cultura: literatura, cine, teatro, etc. Esta experiencia aparece en el sentido de la vida y de la muerte, el bien y el mal, los derechos y la dignidad, el sufrimiento y la injusticia. Temas éstos a los que las ciencias positivas no llegaban a responder en todos sus factores, aunque recibieran de ellas importantes aportaciones. Pero es que, además, el futuro sacerdote debía investigar, por estricta humanidad, cada una de los las razones por las que se adhería al acto de fe, para él mismo y para la dimensión pastoral del anuncio del Evangelio, especialmente entre aquellos que no tienen el mismo punto de partida que el sacerdote.

Para superar las dificultades reales, la Carta señalaba algunas directrices que incumbían fundamentalmente a las exigencias

formativas de los profesores de filosofía, así como cuestiones referidas a la organización de los estudios. Pero el acento de esta Carta se centraba en identificar la meta de los estudios filosóficos dentro del curriculum teológico, cosa que en los años posteriores al Concilio pareció perderse, según la misma Carta. Entre estas metas aparecían las siguientes:

- En primer lugar, el estudio de la filosofía no es enseñar a "filosofar", «es decir, a buscar con amor sincero y continuo la verdad, desarrollando y agudizando su propio sentido crítico, reconociendo los límites del conocimiento humano y profundizando los presupuestos racionales de la propia fe»[10]. Este aspecto dinámico, considera la Congregación es importantísimo, en cuanto que ayuda a afrontar los problemas de la realidad, pero es insuficiente, porque el estudio de la filosofía exige, además, el elemento estable, seguro, propio de la filosofía perennis, principios y contenidos válidos…«de suerte que se llegue a a afirmaciones de valor objetivo y absoluto»[11].

- La reflexión filosófica propuesta en los seminarios no puede estar en contraste con la revelación cristiana. Admitir el "sano pluralismo" filosófico no puede derivar en la exposición de afirmaciones que comprometan la revelación, de modo que no puede optarse metodológicamente por el relativismo (epistemológico, moral o metafísico), o por el materialismo, panteísmo, inmanentismo subjetivismo o ateísmo.

- El centro, por tanto de la reflexión filosófica debe ir encaminada, por el contrario a la adquisición de certezas mediante la analogía entis que favorezca la afirmación de un Absoluto personal y creador del universo, del que se concluya una antropología que pueda afirmar la espiritualidad humana, con la que formar una ética "teocéntrica" y abierta a la dimensión social del hombre.

---

[10] Sagrada Congregación para la Educación Católica, La enseñanza de la Filosofía en los seminarios, Roma 1972, III, 2.

[11] Ibidem.

Este paradigma cultural encontraba, otra vez, en Santo Tomás su cénit, por lo que se proponía como modelo de enseñanza, eso sí, según una «continua y renovada síntesis de las conclusiones válidas recibidas de la tradición con las nuevas conquistas del pensamiento humano»[12]

4. EL ESTUDIO DE LA FILOSOFÍA EN LA ENCÍCLICA FIDES ET RATIO

La hipótesis positiva del cambio de lenguaje operado en el Concilio Vaticano II se manifiesta de un modo precioso en la Encíclica de Juan Pablo II Fides et Ratio. A juicio de Rino Fisichella, el verdadero objetivo de esta encíclica es manifestar que la función de la Iglesia, a través del Magisterio[13], es la de ser diakonia veritatis, es decir, servidora, que no propietaria de la verdad. Es decir, hace partícipes a la comunidad de los creyentes en Jesucristo del esfuerzo de toda la humanidad para alcanzar la verdad, ¿Cómo? Anunciando aquellas certezas de las que la Iglesia ya ha hecho experiencia, aún dentro de la conciencia de que cada verdad alcanzada es sólo una etapa de la Verdad plena, de esta manera anuncia que, si bien es depositaria de la Verdad, no hace la verdad, sino que la custodia proponiéndola.

4.1. Búsqueda de la Verdad, presupuesto primero de toda filosofía

Pero, si nuestro tema es estudiar el por qué la Iglesia nos invita a estudiar la Filosofía, ¿por qué nos hacemos ahora eco del problema de la verdad? Aunque pudiera parecer evidente, no podemos dejar por descontado un particular tan importante, y mucho más cuando la cultura contemporánea parece postular que, cualquier ejercicio de búsqueda del verdadero fundamento de la realidad sólo genera problemas en una sociedad pluralista como la que vivimos, en la que el dogma principal no es otro que la negación de la verdad como

---

[12] Ibidem.

[13] Rino Fisichella, "La rivelazione, novità radicale per la fede e la ragione", en Fisichella, Rino (ed.), Fides et Ratio. Lettera Enciclica di Giovanni Paolo II. Testo e commento teologico –pastorale, San Paolo, Milano 1999, p. 184.

presupuesto necesario para la convivencia pacífica de la sociedad "multicultural", generando escepticismo, relativismo y nihilismo.

Ahora bien, no es que, salvo algunas excepciones, se niegue de raíz la verdad, sino que, olvidándose del fundamento del ser y centrando toda la investigación en la potencia del conocimiento humano, se ha encumbrado a la ciencia como técnica. Y cuando ésta ha dominado al hombre, entonces, sólo se han subrayado los límites y condicionamientos de la capacidad del hombre para hallar la verdad. Y así se llega a desesperar que la misma filosofía sea un camino para llegar a recibir respuestas definitivas a las preguntas del hombre. Entonces, la verdad se convierte en la gran ausente de la reflexión filosófica[14]. Pero a su vez, la experiencia de la ausencia de puntos de referencia verdaderos origina, a la par que la inquietud, la exigencia de un fundamento capaz de superar la efímera consistencia de las propuestas culturales. De esta manera Juan Pablo II diagnostica, en el ámbito filosófico, una crisis sobre la verdad, pero también identifica algunos aspectos relevantes y positivos de la filosofía contemporánea, como son:

1. La toma de conciencia de la historicidad humana, como presupuestos del pensamiento, que ha creado una sensibilidad mayor para atender a la realidad histórica del problema, a su tradición y exigencias fundamentales.

2. La superación del intelectualismo y del formalismo sistemático que impedía afrontar el drama existencial en su compleja unidad, abriéndose una esperanza a la reflexión sobre la metafísica del ser, la fenomenología, y el misterio del hombre y de Dios.

3. El reconocimiento, en algunos casos explícito, de los límites de la ciencia humana.

4. El desafío de la multiculturalidad que hace que, si bien algunos renuncien a la búsqueda de un fundamento, otros deciden buscar en los elementos centrales las manifestaciones de verdad.

---

[14] Lluís Clavell, L'istanza veritativa e la riflessione metafisica, en Fisichella, Rino (ed.), Fides et Ratio..., p. 191.

Una de las críticas que recibió esta encíclica fue la de marginar el rol de la ciencia, privilegiando el de la filosofía, sin embargo, se constata que el problema de la renuncia a la verdad no se halla en el científico en-sí, sino en la dimensión ideológica del mismo, por lo que el problema se halla más bien en el panorama filosófico. Por ello, valora el estudio de la filosofía, como una filosofía "sapiencial", capaz de unificar las contribuciones fragmentarias que desde el resto de las ciencias se aportan, a fin de ofrecer una visión integral del ser, del mundo, del hombre y de Dios. Ahora bien, ¿Qué quiere decir Juan Pablo II con el término filosofía sapiencial?

4.2. La Filosofía sapiencial o una nueva razón

En primer lugar, Juan Pablo II acepta el reto cultural del momento, no como un pensamiento resignado a la potencia hegemónica de la filosofía del pensamiento débil, en la que se limitaría a rehabilitar la fe de sus derechos de ciudadanía eliminados en la modernidad, sino que busca fundamentar una nueva razón creyente, restituir su espesor sapiencial, por ello es necesario mirar hacia delante, buscando el nexo entre la necesidad del hombre de encontrar un sentido a su existencia y la Revelación propuesta como verdad y lugar de satisfacción de ese sentido. De esta manera, la Iglesia hace suyo el problema del hombre (de la filosofía).

Una filosofía contemporánea que ha renunciado a ser una inteligencia crítica de la realidad y que ha reducido su objeto a contemplar sus propios límites, sus condicionamientos, etc. producido fundamentalmente por la excesiva especialización (que impide abrazar la verdad en su amplitud), la degradación de la instrumentalización de razón condenándola a conseguir una finalidad de poder, y finalmente renunciar a ensanchar los límites de la razón, instalándose en la provisional ausencia de sentido. De esta manera, la inteligencia humana, consciente de este límite banaliza la hipótesis del ideal de la sabiduría, para quedarse en meras interpretaciones de lo ya interpretado.

Frente a la excesiva especialización, a la instrumentalización y a la provisionalidad de la filosofía contemporánea, tal y como ella se autodefine, Juan Pablo II reivindica de nuevo las grandes preguntas

del hombre, que caracterizan el recorrido de su existencia: ¿Quién soy? ¿De dónde y a dónde voy? ¿Por qué el mal?...Preguntas estas que regeneran la propia filosofía, introduciéndola en el paradigma de la dimensión sapiencial, o como le refiere el Papa, un Intellectus fidei. El Papa es consciente de que «la capacidad histórica del catolicismo de realizar cultura en la época contemporánea depende en el plano teórico de percibir el nexo entre fe y razón[15].

Si el creyente entiende que la Palabra de Dios revela el fin último del hombre y ofrece un sentido global de su acción en el mundo, debe entender también que la Iglesia no custodia esta Palabra como una doctrina esotérica para los iniciados, sino que como verdad que salva de la fragmentación, de la provisionalidad y de la instrumentalización, entonces hace a los creyentes responsables de la propagación de poner delante del resto de los hombres esta salvación. Así continuamente la Iglesia pide levantar la mirada, ensanchar los horizontes, y buscar el fundamento a partir de la realidad creada, como signo.

Y ¿Como? El Santo Padre, nos sugiere que esta nueva racionalidad sapiencial no puede basarse en la mera repetición de esquemas anticuados, sino recuperando la tradición filosófica, que pudo trascender los meros datos empíricos y buscar el fundamento último de la realidad. Así, las características de la nueva racionalidad son[16]:

4.2.1. *Una razón provocada por el reto de la fe*

El problema de la verdad no es exclusivo de un postulado religioso-dogmático sino que es una exigencia humana irrenunciable, por ello, lo que la escolástica denominaba la quaestio de veritate acompaña tanto a la dimensión teológica como a la filosófica. No es un problema extrínseco a la estructura humana, algo dado desde fuera que deba im-ponerse, sino que al ser una exigencia humana debe convertirse en el punto de partida de la reflexión humana.

---

[15] Francesco Botturi, La ragione credente e i suoi nemici, en Fisichella, Rino (ed.), Fides et Ratio..., p. 207.

[16] Ibid, p. 208s.

Ahora bien, lo que el racionalismo moderno no soporta es que la razón humana deba rendir cuentas con una instancia superior como es la fe, sobre todo cuando el principal objetivo de parte de la filosofía moderna ha sido querer eliminar el carácter racional de la propia fe. Sin embargo, la fe no supone un éxodo de la razón, sino más bien es una razón que ha encontrado motivos para creer, a los que ha convertido en principios de adhesión. Así, la razón creyente implica en primer lugar, un reconocimiento de una verdad que no poseo en mí mismo, que no domino, que no pueden ser fruto ni de un mecanismo deductivo, ni de un mecanismo inductivo, y que percibo como correspondiente a mi naturaleza. De este modo, no es que existan dos tipos de racionalidad: la creyente y la racionalista, no, es un sólo proceso único, en el que la razón llega a reconocer como creíble la verdad de la fe, la cual manifiesta aquella Verdad que supone el destino de la misma razón.

4.2.2. *Una razón inconformista*

Hemos dicho antes que el deseo de verdad está inserto en la estructura humana, y que es irrenunciable. Sin embargo, la mentalidad contemporánea basa parte de sus postulados en la extremada dificultad del hombre para hallar la verdad, y por considerarlo tan elevado, o bien renuncian al deseo de verdad, acomodándose en la incerteza, o relativizan el objeto último que satisfaga plenamente este deseo. Pero el Papa ni renuncia ni relativiza, simplemente se toma en serio el instrumento fundamental del deseo de saber la verdad: la pregunta, preguntas fundamentales al hombre: ¿Tiene un sentido mi vida?, ¿De dónde vengo y a dónde voy?, etc. Estas preguntas, si quieren ser respondidas, exigen cierta confianza tanto en la capacidad del hombre por conocer la realidad, como en que la misma realidad pueda ser conocida por el hombre. De hecho, en la misma pregunta aparece una relación dialéctica con una respuesta verdadera, como dice el Papa.

El hombre no iniciaría la aventura de la búsqueda si no supiera llegar al objetivo, aunque el signo fuese debilísimo, si bien también existe un pensar, que Francesco Botturi llama narcisista, que no busca la verdad, sino la complacencia de la duda de la realidad o

la negación del signo como referente a la realidad última[17]. De este modo, la condición de la legitimidad de la pregunta consiste en no agotar el fundamento último de la realidad de las cosas, ni tampoco retardar conscientemente el advenimiento de la respuesta, si es que esta no nos convence.

Ejemplo precioso de este mecanismo lo describe san Agustín (Las Confesiones II, 10, 18) cuando describe la felicidad como insatiabilis satietas, es decir, cuando su cumplimiento parcial no agota la pregunta, sino que impulsa a una nueva satisfacción mayor, con una esperanza gozosa del cumplimiento hacia la satisfacción total.

Y este impulso evidencia otra característica, y es que la pregunta de por sí no es aséptica, sino involucra todas y cada una de las capacidades del hombre hasta llegar a la verdad. No se puede gloriar de haber conseguido un fragmento, de su propia finitud, ni tampoco se puede esperar que en esta búsqueda, su camino se vea interrumpido por otros caminos, siempre que ésta sea sincera, y que cuando no encuentre la satisfacción buscada, torne, cual hijo pródigo, que no dimitió de su empeño por ser feliz.

4.2.3. *Una razón sin-fónica*

La filosofía moderna, en el último de sus estadios, trató de involucrar esta razón sapiencial en los rígidos parámetros de un sistema, Hegel sobre todo, construyó a través de un idealismo racionalista una "perfecta ecuación" en la que la apertura ontológica de la pregunta del hombre en busca de la verdad sobre el Misterio del hombre, del mundo y de Dios aparecían racionalmente demostrados. Así la razón especulativa aparecía como el único órgano humano de la verdad. Si la razón es meramente especulativa, entonces, sólo de aquello que podamos argumentar su fundamento, sólo eso entra dentro de los criterios de cientificidad, los principios, estructuras, condiciones de posibilidad,... como queriendo controlar la razón, a un ámbito donde el dominio científico haga dominar la realidad y su provocación constante que nos dice: ¡Ve más allá!

---

[17] Ibid, p. 212.

Frente a esta hipótesis de una razón cerrada en los parámetros de lo dominable científicamente mediante la especulación argumental, la experiencia nos dice que la razón no nace especulativa, sino que crece conforme se fía de algo que viene del exterior, como vosotros os habéis fiado de vuestra madre, de vuestros amigos, y si sois verdaderamente inteligentes, os fiaréis de quien os dé razones que satisfagan las preguntas que os formuléis en estos años. Este crédito que otorgasteis a quien os facilitó llegar hasta este lugar no es extrarracional, ni tampoco meramente emocional. Así, no podemos encerrar el concepto de razón en una mera especulación argumentativa. La razón, por naturaleza es sinfónica, como la Verdad, (así lo formuló von Balthasar), es decir, que une y no excluye (syn en griego es un prefijo que indica unión). Además de una razón argumentativa está la razón estética-contemplativa, la razón poética, la razón axiológico-ética, la razón práctica,... Es verdad que la tentación anti-especulativa y sobre todo emocional, como la que vivimos en nuestra ciudad, nos invita a valorar la especulación, pero como hemos mostrado, ésta tiene su contrapartida.

La razón, por tanto llama en su causa de conocimiento a la fe, y la fe, a su vez requiere una racionalidad propia (intellectus fidei): la racionalidad sapiencial. A ésta se opone, por otra parte, también hay que decirlo, un tipo de racionalismo bíblico que reduce la realidad a la mera palabra escrita de la Biblia, como subraya el Papa en caso del llamado biblicismo, en el que se niega el logos por considerarlo hostil a la propia naturaleza de la fe.

4.2.4. *Una razón filosófica*

Para concluir, debemos distinguir en nuestro discurso entre filosofía y razón, mientras que la segunda es constitutiva de la naturaleza humana, la otra es funcional, es decir, supone una mediación para alcanzar el problema de un sentido, un sentido universal a la experiencia. De modo que no baste simplemente la autoreferencia del mito o de la racionalidad dominada por las culturas. En este sentido el discurso del Papa Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona evidencia la necesidad de una racionalidad universal, que no busque elementos particulares sino que aspiren a la totalidad de la experiencia humana, para no caer en el grave peligro de ser reducida a mito o superstición.

Así la fe cristiana tiene en común con la filosofía la dimensión sapiencial de la búsqueda de sentido, el tema de la unidad de la verdad, pero guarda también su instancia autónoma, que no separación, desde el momento en que no excluye la apertura de la razón filosófica a fuentes de verdad que no sea ella misma.

4.2.5. *Una ¿Filosofía Cristiana?*

¿Qué filosofía se debe seguir? La respuesta que el Papa ofrece en la ecíclica es precisa: «La Iglesia no propone una propia filosofía ni canoniza cualquier otra filosofía en demérito de otras»[18]. No es objeto del Magisterio de la Iglesia proponer una determinada corriente filosófica, ni mucho menos de crearla, sino de invitar a profundizar en los graves problemas, buscar su solución, aunque sea limitada, pero dentro del horizonte de una verdad que supere este límite. Y a su vez, el Magisterio estará atento ante aquellas expresiones filosóficas que «resulten incompatibles con la fe»[19]. Al referirnos al término «Filosofía Cristiana» no podemos identificarla con el "pensamiento oficial de la Iglesia", en cuanto que la fe no se pude identificar con filosofía[20], sino como dice el Papa: «son aquellos desarrollos del pensamiento filosófico que no se hubieran realizado sin la aportación directa o indirecta de la fe cristiana»[21].

4.3. Fe y razón unidas en la verdad

A pesar de los innumerables conflictos que en la historia se han dado entre la razón y la fe[22], en línea de máximos no podemos decir

---

[18] Juan Pablo II, Encíclica Fides et Ratio, nº 49.

[19] Ibid. nº 50.

[20] Giovanni Reale, Riflessioni epistemologiche sull'enciclica, en Fisichella, Rino (ed.), Fides et Ratio..., p. 129.

[21] Juan Pablo II, Encíclica Fides et Ratio, nº 76.

[22] Comenzando por los debates entre Celso y Orígenes, o la reducción de Tertuliano sobre los filósofos. En la primera modernidad, la razón desprecia a la fe porque cree que ella misma por sus medios podrá resolver las grandes cuestiones del hombre. Luego, en lo que se ha venido en llamar la post-modernidad, la razón humana se siente demasiado débil, y confiesa su propia impotencia para resolver las cuestiones últimas, delegando el oficio de la razón a cualquier ideología o superstición.

que ambas sean rivales, como si la verdad del hombre contradijese la verdad de Dios o como si el expandirse del dominio de una redujera el dominio de la otra. La razón no es sólo una premisa sino que es una dimensión interna permanente de la fe. La fe es un acto, en sí mismo de razón y de libertad movido por la gracia. No hay acto de fe que no sea ejercicio del entendimiento y de la libertad, y por lo tanto, se debe excluir cualquier reducción de la fe a mero sentimiento o impulso emotivo, propio del fideísmo.

Pero también se rechaza el dualismo, que relaciona la fe y la razón como dos caminos yuxtapuestos donde el momento racional era previo y autónomo, suministrando argumentos para que el sucesivo momento de la fe no careciera de credibilidad, como si el acto mismo de la fe debiera reducirse a un puro gesto de opción libre o como si el don divino se añadiera allí donde la razón ya ha elucubrado. En la unidad entre la fe y la razón, la razón esta dentro de la fe, y cada una tiene su espacio de realización. Veamos cada una de las direcciones de esta relación:

Por un lado, el ejercicio de la fe en cuanto tal completa y perfecciona la razón en su capacidad típica de percibir la realidad según todos sus factores, la empuja a permanecer abierta a la novedad radical, custodiando este carácter de apertura, que es expresión característica de la racionalidad humana, hasta que pueda llegar a alcanzar aquel objeto en el que todo, y de modo especial su propia existencia, cobre sentido. La fe empuja al hombre a continuar el camino hacia la verdad.

Por el otro, es imprescindible que la razón y la libertad conserven su consistencia y relativa autonomía, pues sólo así ayudan a la fe. Es necesario, como hemos referido anteriormente que el hombre profundice y perfeccione su dimensión natural, es decir, su racionalidad, libertad, capacidad de apertura y de búsqueda de la verdad, y también su compromiso con esta verdad que encuentra, adhiriéndose a ella: cuanto más vivas estén estas exigencias, que Dios ha inscrito en el corazón del hombre, más claro verá éste «el significado humano y humanizador de la Palabra de Dios» (n. 102). La consistencia del momento antropológico es decisiva para manifestar la relevancia del acontecimiento de Cristo en el mundo. Y si el itinerario de la razón y la libertad es vivido en toda seriedad por el

creyente, se abre también la posibilidad de un auténtico encuentro y del reconocimiento de cualquier aspecto verdadero de lo humano que pueda estar presente en otra posición cultural o religiosa, sin tener por ello que poner un paréntesis en la propia identidad, posibilitando así un diálogo no ideológico con cualquier hombre en que brillen la racionalidad, la libertad y la espiritualidad que define a la persona.

5. DECRETO DE REFORMA DE LOS ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS DE FILOSOFÍA

Con motivo de la fiesta de santo Tomás de Aquino, en el año 2011 la Congregación de la Educación Católica promulga un decreto con el que se actualiza la Constitución Sapientia Christiana (en especial los art. 72; 81 y 83) y las respectivas Ordinationes (art.51. 1º a); 52; 52 bis; 59; 60; 61; 62; 62 bis; 65 y 66). Este Decreto tiene dos partes, la primera contiene un interesantísimo preámbulo, que recoge la experiencia formativa de la Constitución Apostólica Sapientia Christiana, de la Encíclica Fides et Ratio y sus derivaciones concretas respecto al campo de la filosofía, y una segunda parte que diseña una reforma en el plan de estudios, obedeciendo el espíritu y la letra de dicho preámbulo.

Si en el año 1993 Juan Pablo II destacaba la importancia del valor moral de la verdad con la Encíclica Veritatis Splendor, en 1998 relacionó el valor de la verdad con la fe en la encíclica Fides et Ratio. El desafío de Juan Pablo II, así, fue el de mostrar cómo la Iglesia del tercer milenio debía anclarse en la certeza sobre la capacidad de la inteligencia humana para alcanzar una verdad objetiva y universal, que debe servir de faro y guía en la existencia humana:

> Asumiendo lo que los Sumos Pontífices desde algún tiempo no dejan de enseñar y el mismo Concilio Vaticano II ha afirmado, deseo expresar firmemente la convicción de que el hombre es capaz de llegar a una visión unitaria y orgánica del saber. Éste es uno de los cometidos del pensamiento cristiano que deberá afrontar a lo largo del próximo milenio de la era cristiana[23]

[23] Juan Pablo II, Fides et Ratio, n 85.

Para alcanzar y enraizar la vida en esta certeza, decía el Papa, es necesaria la filosofía como expresión netamente humana que secunda el reclamo de la maravilla y del dolor, que provocan continuamente a la razón. Una razón, que lejos de encontrar satisfacción en la pluralidad de escuelas y argumentos exige un punto firme en el cual elaborar su discurso, más allá de las preferencias doctrinales marcadas por la historia o los acontecimientos. Ese punto firme, esa "vocación originaria", como marca el preámbulo de este decreto, no es otro que la pregunta sobre el ser, raíz del pensamiento humano y camino que se ve fortalecido por la philosophia perennis, la metafisica entendida como la búsqueda de la verdad: de la historia, de la realidad y de lo permanente. En definitiva, del sentido de la vida, capaz de trascender los datos empíricos para llegar a la unidad entre saber y obrar humano.

La pasión por la verdad que imprimió el pontificado de Juan Pablo II se complementa a la perfección con la reflexión de su sucesor, Benedicto XVI, sobre la dimensión caritativa de la verdad: «Defender la verdad, proponerla con humildad y convicción y testimoniarla en la vida son formas exigentes e insustituibles de caridad»[24], de forma que al unir verdad y amor, la Iglesia puede aportar su contribución específica en los proyectos culturales y sociales, como dice el decreto[25], especialmente en el ámbito universitario, donde los límites de la razón secularista deben ser abiertos[26].

Como venimos demostrando en este artículo, y así lo dice el decreto «la Iglesia ha alimentado siempre una gran solicitud por la filosofía, una formación filosófica de la razón abierta a la fe, sin confusión ni separación»[27], que sirve de propedéutica a la teología, ya que cuando los fundamentos filosóficos no están lo suficientemente claros, a la teología le falta el terreno sobre el cual se sostiene. Esta

---

[24] Benedicto XVI, Carta Encíclica Caritas in veritate (29 de junio de 2009), 4-5, nº 1.

[25] Congregación para la Educación Católica, Decreto de reforma de los estudios eclesiásticos de filosofía, nº 6, Roma 2011.

[26] Benedicto XVI, Encuentro con los representantes de la ciencia en el Aula Magna de la Universidad de Regensburg (12 septiembre de 2006).

[27] Congregación para la Educación Católica, Decreto de reforma de los estudios eclesiásticos de filosofía, nº 8, Roma 2011. También Cfr. Fides et Ratio, nº 77; Cfr. Deus charitas est, nn.10, 29.

propedéutica lleva a asimilar lo que el Decreto llama "habitus" en un doble sentido: como adquisición de una determinada forma mentis que se opone a un relativismo cognoscitivo y como asimilación de determinados contenidos esenciales para la teología, como son la capacidad de alcanzar una verdad objetiva y universal, la unidad cuerpo-alma en el hombre, la dignidad de la persona humana, las relaciones entre naturaleza, razón y libertad y la exigencia de una conformidad entre la ley moral y la ley civil. Para la adquisición de dichos "habitus" señala, de nuevo el valor ejemplar de la doctrina de Tomás de Aquino, a quien la encíclica Fides et Ratio le dedica varios puntos.

Seguidamente, el preámbulo se dirige a analizar las normas que reforman la Constitución Sapientia Christiana, que en primer lugar distingue entre una Facultad Eclesiástica de Filosofía y la formación filosófica en la Facultad de Teología y en los Seminarios, y en segundo lugar atiende a la cualificación del cuerpo docente. Respecto a la Facultad Eclesiástica de Filosofía, tras la experiencia de 30 años con la regulación de la Constitución Apostólica Sapientia Christiana establece que el primero de los tres ciclos debe tener una duración de tres años para una correcta, sólida y coherente síntesis doctrinal, hasta el punto de que llegue a ser una conditio sine qua non para obtener un primer título de estudios de filosofía, académicamente reconocido. Posteriormente, el segundo grado comprenderá un bienio y el tercer grado o Doctorado exige al menos tres años.

La formación filosófica en las Facultades de Teología y en los seminarios debe permitir la adquisición de «una metodología justa y una hermenéutica filosófica y teológica que pueda afrontar los estudios propiamente teológicos». Para ello reclama la concentración de las materias filosóficas en el primer bienio, introductorio de teología a fin de evitar el fideísmo y tanto la instrumentalización como la fragmentación de la filosofía. La exigencia sobre el cuerpo docente remite al centro de origen de sus estudios, debiendo ser obtenidos los grados en instituciones eclesiásticas (Facultades eclesiásticas de Filosofía, de Teología e institutos afiliados y agregados).

La segunda parte del Decreto refiere a la modificación de las normas de la Constitución Apostólica Sapientia Christiana que indican varias modificaciones que afectan de un modo decisivo

al curriculum de las Facultades de Teología y las Facultades eclesiásticas de Filosofía.

En primer lugar, queda claro que el Bachillerato conseguido en la Facultad eclesiástica de Filosofía convalida el primer ciclo de la Facultad de Teología, pero el bachillerato conseguido en una Facultad no eclesiástica no supone un motivo para dispensar completamente los cursos filosóficos del primer ciclo en las Facultades Teológicas. Quien de aquellos que culminaron «con éxito» el primer ciclo en la Facultad de Teología, y quisiere obtener el Bachillerato en la Facultad eclesiástica de Filosofía «tendrá que tenerse en cuenta los cursos aprobados», explicitando que, de ninguna manera, se procederá a una convalidación automática.

En este primer ciclo de la Facultad de Teología, el porcentaje de las materias estrictamente filosófica debe constituir al menos el 60% del número de los créditos del primer ciclo. Estas materias componen un doble cuerpo: histórico (Historia de la Filosofía antigua, medieval, moderna y contemporánea) y sistemático, que comprende una introducción general, metafísica, filosofía de la naturaleza, filosofía del hombre, filosofía moral y política y filosofía del conocimiento. Es explícita la mención al estudio de la metafísica como filosofía del ser y la teología natural. Respecto al cuerpo docente, exige que al menos tres profesores deben tener los títulos filosóficos requeridos y tener la consideración de estable (dedicados con exclusividad a la enseñanza e investigación).

Siguiendo la impronta de la filosofía sapiencial y metafísica que rige el Decreto Optatam Totius del Concilio Vaticano II y la Encíclica Fides et Ratio, el primer objetivo de la Facultad eclesiástica de Filosofía es el de la investigación y docencia basada en el patrimonio filosófico perennemente válido, teniendo en cuenta especialmente la obra de Santo Tomás de Aquino y las contribuciones contemporáneas (art 59 § 1). De especial relevancia es la indicación acerca del estudio complementario, con carácter obligatorio, de las relaciones entre fe y razón, sea desde el punto de vista sistemático como histórico, salvaguardando siempre tanto la autonomía como la vinculación.

6. CONCLUSIONES

Para León XIII, la filosofía es un método científico que aporta sobre todo unidad al saber, y a través de esta unidad, se puede llegar a establecer un corpus dogmático a través del cual, sin espacio a error, poder afrontar todas y cada una de las cuestiones científicas, y sobre todo, todas y cada una de las propuestas filosóficas adversas a la doctrina católica, propuesta como unidad de conocimiento. La fuerza de la tradición y la obediencia a la Verdad católica, quizás desde una perspectiva un poco extrínseca, suponen el método de conocimiento unitario, que apoyado en la Summa Theologiae de Santo Tomás de Aquino, puede combatir la pluralidad de opiniones, signo del error de la modernidad.

Así, en continuidad con la Tradición, el Concilio Vaticano II estableció fundamentalmente el estudio de la Filosofia en el Decreto Optatatam Totius para el conocimiento de Cristo, a través de su Encarnación en la humanidad. De este modo estudiar al hombre y al cosmos es profundizar en las huellas de la creación el rostro humano del Misterio. A través de la filosofía perenne y de la apertura a las nuevas corrientes filosóficas, el Concilio exige a los profesores una enseñanza que pueda armonizar la fe y la razón, que muestre la coherencia del conocimiento humano y la necesidad de una apertura de la razón al Misterio, si quiere seguir siendo tal. Enseña también el Concilio que el estudio de la Filosofia tendrá que ayudar a los estudiantes, no sólo a dialogar con el mundo, cosa que se ha repetido hasta la saciedad en los últimos años, sino también a identificar los errores de la mentalidad contemporánea y a buscar cómo subsanarlos, evitando así una lectura relativista del progreso del conocimiento humano.

La experiencia posconciliar de la enseñanza de la filosofia podría ocuparnos una profunda reflexión, como ha sido y es continuamente debatida en el ámbito teológico. Pero lo que queda claro, a tenor de la Carta de la Congregación para la Educación Católica es que la deseada renovación conciliar derivó en una doble vertiente que a los seis años parecía negativa. La primera vertiente era la de denostar la reflexión filosófica, como ajena a la revelación, y la segunda fue la de concebir la tarea educativa de la filosofía como un mero enseñar a filosofar, sin tener en cuenta la propia disciplina, y sin mostrar

las consecuencias que las doctrinas filosóficas podían derivar en la dogmática teológica.

Por ello en la exhortación postsinodal Pastores dabo vobis Juan Pablo II invitará a la adquisición de un "pensamiento crítico"[28]. Y es que el pluralismo filosófico, so capa de "diálogo" devino relativista, por ello, en la encíclica Fides et Ratio, establece dos condiciones generales para aceptar la legitimidad de una corriente filosófica: el primero de ellos es que tanto la realidad como la verdad trascienden los meros datos fácticos, y que la posibilidad del hombre de conocer la verdad, aunque sea imperfecta, es absolutamente cierta.

Finalmente, para promover estos dos objetivos, y dada la experiencia de la Congregación para la Educación Católica, se ha visto necesario la ampliación de los estudios filosóficos, sobre todo en orden a adquirir una forma mentis al mismo tiempo que unos contenidos que la aseguren, que puedan servir de defensa fidei y al mismo tiempo de atrevimiento ingenuo para dar a conocer la verdad que se ha alcanzado y que nos ha sido transmitida.

De todos los documentos que hemos analizado lo que concluimos es precisamente el deseo de la Iglesia de que los estudiantes de teología, así como aquellos que realizan sus estudios filosóficos en una Facultad eclesiástica tengan una formación filosófica fuerte, anclada en las materias esenciales, con un conocimiento profundo de las conclusiones de las diversas propuestas filosóficas, para aceptar lo que promueva y purifique la fe y rechazar aquello que la niegue. Pero al mismo tiempo, ese ejercicio de purificación de la propia fe, debe conducir necesariamente a valorar la propia cultura dominante, y señalar aquellos aspectos que pudieran negar la racionalidad y denunciar la ideologización de la verdad.

Bajo mi perspectiva, entiendo que la filosofía como diakonia veritatis nos ofrece estos dos retos:

---

[28] Juan Pablo II, Encíclica Pastores dabo vobis, nº 52: «El estudio de la Filosofia y de las Ciencias Humanas y la formación de un pensamiento crítico son condiciones indispensables en la formación intelectual de los futuros sacerdotes»

El primero es el de denunciar el escepticismo general de la filosofía, la mediocridad de quien se instala cómodamente en la incerteza, y se aprovecha de la utilidad de la relativización de la verdad en su propio beneficio, que generan un tipo humano reducido, frente a quien busca la verdad.

El segundo es el de insistir en el binomio razón-verdad, como constitutivo de la naturaleza del hombre, ya que el hombre es deseo de verdad, está vocacionado a la sabiduría, no a circunscribir los límites de la racionalidad humana, una vocación que reconoce la trascendencia de la realidad, de la cual es signo. Y sobre el signo de la realidad, invita a preguntarse continuamente, de un modo exigente, el fundamento último de la realidad, el cual únicamente viene limitado por «el propio ser criatura ante el misterio infinito de Dios».

ISIDORIANUM 39 (2011) 37-48

POSIBLES RASGOS NEOPLATÓNICOS EN LA EXPERIENCIA AGUSTINIANA DE OSTIA

Pablo Antonio Morillo Rey
Centro de Estudios Teológicos – Sevilla

RESUMEN / ABSTRACT

Sabemos que Plotino ejerció una notable influencia tanto en la vida como en la obra del gran doctor hiponense. De hecho, en dichas obras aparecen numerosos testimonios que dan buena fe de todo esto (conf. VII, 9,14). En el presente artículo, nos hemos centrado en el terreno místico, es decir, partiendo del conocido y popular "éxtasis de Ostia" (conf. IX, 10,23-26) hemos ido a la par caminando y observando los éxtasis plotinianos narrados en las "Enéadas". Comprobamos las numerosas coincidencias entre uno y otro, aunque con la notable diferencia de que el maestro de Tagaste siempre parte de la fe, algo que, obviamente, Plotino deja de lado.

It is known that Plotino has a huge influence in the life and work of great St. Agustin. As a matter of fact, in his works it is possible to find good examples (see "Confessio" VII, 9, 14). In this paper, we focus on the mystic arena, starting with the popular ecstasy from Ostia(Conf. IX, 10, 23-26) we have frond similarities with other ecstasies from Plotino´s "Endeadas". We check the several coincidences from both texts, taking into account the great difference that the Master from Tagaste was a man of Faith while Plotino does not share this issue.

"Colloquebamur ergo soli valde dulciter"
Conf. IX, 10,23

Dentro de la investigación en torno a la filosofía de la mística agustiniana, ocupa un lugar destacado la "experiencia/ visión" acaecida en Ostia Tiberina, más popularmente conocida como "El éxtasis de Ostia", siendo ésta objeto de numerosas representaciones pictóricas, como la de Fernando Álvarez de Sotomayor (1875-1960) entre otras. No obstante, los pintores- e incluso algunos historiadores- han errado al plasmar la escena en la que ambos (madre e hijo) contemplan el mar, pues algunos agustinólogos, como Luis Bertrand (1526-1581), llegan a la sólida conclusión de que- desde donde estaba la hospedería en que se hallaban- no era posible verlo, puesto que por medio se encontraba un pequeño montículo (huerto o jardín) que lo impedía. Sin embargo, San Agustín tan sólo dirá: *"…nos hallásemos solos yo y ella apoyados sobre una ventana, desde donde se contemplaba un huerto o jardín que había dentro de la casa (hortus intra domum).." (conf. IX, 10,23).*

Pero, detalles aparte, se ha de señalar en primer lugar lo qué entiende el obispo de Hipona (354-430) por "éxtasis" (*ecstasis*). Para él, éste no consiste mas que en una especie de *"enajenación mental de los sentidos del cuerpo…" (Simpl. 2,1)*, es decir, *"la salida realizada por la mente (excessus mentis)" (en. Ps.30,II,1,2)*, pues- en su sentido más estricto- el éxtasis no es sino la separación del alma respecto del cuerpo (literalmente *ecstasis* es igual a sobresalir fuera de uno mismo).

No obstante, dicha experiencia extática representa también para él la nueva conciencia que se tiene acerca de la unidad entre cuerpo y alma, pues: *"Porque el hombre no es sólo cuerpo o el alma sola, sino el que consta de alma y cuerpo. Esta es la verdad: que no es todo el hombre, sino la mejor parte del hombre, el alma; ni todo el hombre es el cuerpo, sino porción inferior del hombre; cuando ambas cosas están juntas, se llama hombre" (civ. Dei XIII, 24).* De esta forma, se podría deducir que, para alcanzar el éxtasis cristiano, no es necesario huir del cuerpo, antes bien mantenerlo en silencio *(taceant)*. Así, San Agustín entiende el alma como una especie de "ciudad interior" en la que conviven tumultos, rumores, voces…a

las que se debe colocar un cierto silenciador que permita oír las palabras del Ser Inefable, pues habita en el silencio, ya que: *"Oí tu voz detrás de mí, pero apenas la percibí por los tumultos de los sin paz (impacatorum)" (conf. XII, 10,10).*

Por tanto, dicho silencio resulta ser una condición necesaria e imprescindible para que nos hable- en palabras de Victorino Capánaga (1897-1983)- el silencioso.[1]

Así, se desprende de todo esto que, tanto el silencio como el reposo son requisitos para poder investigar la verdad, pudiendo incluso llegar a comparar esta último con el *"sábado (descanso) del corazón" (en. Ps. 91,2).* Ambos sólo se consiguen- dirá el maestro de Hipona- calmando las pasiones, luchando contra ellas, pues:

> *"No se pasa a la suma paz, donde está el sumo silencio, sino después de haber hecho guerra con gran estrépito a los vicios" (en. Ps. 9,8).*

En definitiva, podemos afirmar que aquel (el silencio) diviniza al hombre puesto que lo transforma y adapta hacia las cosas divinas, cosas que no pueden decirse con palabras humanas y que tan sólo con un "divino callar" podrán ser entendidas. Por ello, en este "éxtasis de Ostia" deben callar todas las criaturas para poder oír la voz divina, para dejar a Dios hablar.

Por otro lado, la historia ha registrado- bajo este "episodio" narrado en *conf. IX, 10, 23-26*- aquella experiencia de trascendencia que tanto San Agustín como Santa Mónica (331-387), vivieron en la ciudad portuaria de Ostia Tiberina desde donde se disponían a retornar al África. Allí ambos, y según nos relata él mismo, *"apoyados en el ventanal de la casa donde se hospedaban" (conf. IX, 10,23),* se desprendieron de las cosas mundanas para llegar, por unos breves momentos, a *"saborear las propias del cielo" (conf. IX, 10,23-26)* Por tanto, ambos alcanzan al Ser Absoluto, conocen un instante de la eternidad, a la que Plotino (205-270) define en las *Enéadas* como *"la vida uniforme del Ser alrededor*

---

[1] Capánaga, Victorino. "El silencio interior en la visión agustiniana de Ostia", en *Augustinus*, Vol. IX, nª 33, Enero-Marzo, 1964, p. 216.

del Uno" (Enéadas III, 7,6,5). Así, podemos afirmar que la primera experiencia de éxtasis cristiano que el genio de Tagaste recuerda es tanto suya como de su madre.

Además, si tenemos en cuenta que a los pocos días de esta experiencia ella muere de manera inminente (*impendente die*), entonces podremos ver claramente cómo toda la escena está penetrada de un sentido de futuridad que armoniza bien con el tema dialógico que, tanto hijo como madre, mantienen (*colloquebamur*): de cuál sería la vida futura de los santos (*conf. IX, 10,23*).

Por todo ello, esta experiencia de Ostia debería constituir la expresión de un sentimiento de la dialéctica del tiempo y la eternidad, experimentada, a su vez, a través de la intuición repentina de la vida eterna (*vita aeterna*).

No obstante, se hace necesario establecer una clara diferencia entre la experiencia extática y aquellas visiones que acaecen durante los sueños (recordemos la visión (*visum*) de Santa Mónica en el transcurso de un sueño (*illud somnium*) (*conf. III, 11,19-20*).

Así, mientras que en éstas el hombre no es consciente de lo que ocurre, en aquéllas sí lo será, es decir, es plenamente consciente de todo lo que experimenta (*Gn. litt. XII, 2,4*). Pero, tanto sueños como revelaciones no son mas que formas de locuciones interiores del ser con el ser. De esta forma, el éxtasis agustiniano aquí recogido será narrado- como ya bien se advirtió- a modo de "coloquio o conversación", en donde ambos son plenamente concientes de todo lo que hablan. Por ello, en estas experiencias extáticas o contemplativas, podemos distinguir dos claras vertientes: 1) el denominado "elemento especulativo", el cual acontece cuando se tiene conciencia de poseer cierta intuición acerca de la luz eterna de la sabiduría (*lux aeternam sapientiam*), es decir, se es capaz de ver las cosas invisibles (*nec oculus vidit*) y 2) el llamado "elemento afectivo", basado en el amor, el gozo, la dulzura inefable y la paz.

Pero, como apuntamos en el título del presente artículo, podemos apreciar a lo largo de toda esta "vivencia agustiniana" grandes rasgos o reminiscencias de la filosofía neoplatónica, en concreto de Plotino. Así, por ejemplo, Joseph Maréchal (1878-1944) piensa

que esta filósofo neoplatónico ha sido cristianizado tanto por San Agustín como por el Pseudo-Dionisio, invadiendo de esta manera el mundo occidental y convirtiéndose en una de las primeras fuentes literarias de toda la mística teórica.[2]

Sin embargo, hemos de subrayar que el obispo hiponense tan sólo emplea ciertas nociones o términos neoplatónicos con el único fin de expresar su experiencia, ya que en nada podemos asemejar el éxtasis plotiniano con el acaecido en esta ciudad portuaria, ya que éste parte de la fe y expresa una realidad netamente cristiana.

Así, aunque esta visión ostiense recoja ciertas reminiscencias literarias neoplatónicas, supone- sin embargo- una experiencia mística y original que va más allá de los moldes ideológicos y expresivos del filósofo griego. Además, otra gran diferencia entre el éxtasis neoplatónico y el agustiniano será la ausencia de miedo en este último a la inmersión terrena (*conf. IX, 10,24*).

Por tanto, y ya que el maestro de Hipona se instruyó gracias a dichos libros neoplatónicos (*libri platonicorum*) acerca de la realidad inmaterial, se otorga a este "episodio de Ostia" una gran importancia y explicitación.

Por otra parte, toda mística se traza como meta el alcanzar la total unión con lo Absoluto, con lo Otro, con el Misterio, en una palabra, con la Divinidad. Así, para hacerla posible no podrían faltar dos ingredientes esenciales, uno teológico y otro filosófico: *"Ergo intellige ut credas; crede, ut intelligas" (s. 43,9).*

De esta manera, por un lado tenemos las Sagradas Escrituras, y en concreto los textos joánicos y paulinos (en este relato San Agustín comienza- concretamente- con la cita paulina de *1Cor. 2,9* (*conf. IX, 10,23*)), y por otra parte, nos encontramos también con la denominada "espiritualidad filosófica", basada fundamentalmente en la doctrina platónica de la contemplación. De esta forma, el mismo Juan Pablo II (1920-2005) recuerda que la mística cristiana

[2] Maréchal, Joseph. *Études sur la psychologie des mystiques.* Ed. DDB, Paris, 1938, *Vol. I, p. 427.*

ha tomado para sí ciertos elementos del diálogo con la filosofía platónica.[3]

De esta forma, y en esto coincide tanto el llamado "genio de Europa"[4] como el neoplatónico, el místico es aquel que busca hacerse uno con el Uno, fundir su ser con lo Absoluto, sentir el abrazo de la Eternidad, dando lugar a la denominada *unio mystica* –de la cual dicha fusión con lo divino constituye su forma más perfecta–.

Por tanto, esta experiencia de la trascendencia no puede ni debe ser considerada como el resultado de algún esfuerzo o mérito personal, puesto que se basa en la fe, la cual es tenida por un don divino: *"…la fe la hemos recibido de El" (s. 105,4).*

No obstante, no por esto se ha de considerar a San Agustín como un "ser inalcanzable", lejano en su pensar y existir, pues el por entonces Cardenal Ratzinger (1927), actualmente Benedicto XVI, nos dirá que: *"Pocos santos se nos presentan tan cercanos, a pesar de la distancia de los años, como San Agustín. En sus obras podemos encontrar todas las cimas y profundidades de lo humano, todas las preguntas, pistas e indagaciones que todavía hoy nos conmueven. No sin razón se le ha llamado el primer hombre moderno".*[5]

Así, dentro de estas "profundidades de lo humano", podríamos señalar la denominada experiencia del dolor, experiencia íntimamente unida al acontecimiento místico. En ésta, el ser humano descubre su propia miseria ante la divinidad, ante "*el misterio tremendo y fascinante*" (*mysterium tremendum et fascinans*)[6]: *"Mendigo es aquel que nada se atribuyó a sí, y todo lo espera de la misericordia de Dios" (en. Ps. 106,14).* Precisamente será esta miseria, esta "indignidad" ante lo Absolutamente Otro, lo que provocará en el místico la necesidad de la purificación.

---

3 Juan Pablo II. "Discurso del Santo Padre durante la ceremonia de bienvenida en el Palacio presidencial de Atenas", en *Biblioteca Electrónica Cristiana*, punto 3.

4 Przywara, Erich, *San Agustín. Perfil humano y religioso.* Ed. Cristiandad, Madrid, 1984, *p. 21*.

5 Ratzinger, Joseph. *Mi Vida.* Ed. Encuentro, Madrid, 1977, *p. 56*.

6 Elíade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano.* Ed. Guadarrama, Barcelona, 1981, *p. 14*.

De esta forma, el obispo de Hipona deja bien claro la necesidad de purificarse para poder unirse a Dios, abarcando también toda nuestra vida (*"Tota igitur opera nostra, fratres, in hac vita est, sanare oculum cordis, unde videatur Deus" (s. 88,5)*), llegando a considerar a la contemplación divina como un premio de aquélla, *"de las duras fatigas de la purificación" (quant. 33,74).*

De esta forma, también los filósofos vislumbran ya la necesidad de dicha pureza como exigencia para la contemplación de las cosas divinas (pitagóricos, etc).

Nuevamente, podemos atisbar un cierto influjo neoplatónico en todo esto, pues también Plotino considera la pureza como necesaria para poder contemplar la divinidad, ya que al ser esta virtud propia de lo divino, deberá poseerla igualmente todo el que desee acceder a aquélla (*Enéadas III, 6,5*).

Por otro lado, un nuevo eco plotiniano en este relato agustiniano de Ostia vendrá dado por el tema de la "temporalidad", es decir, por aquello que constituye esencialmente a lo divino, al Uno según el filósofo neoplatónico. Así, el Uno- al igual que ocurre con el concepto de la Divinidad en San Agustín- llega a ser concebido como *"algo eternamente presente"* en donde no tiene cabida alguna el "fue" y el "será". Por tanto, su ser consiste sólo y únicamente en el presente, en el "es" (*Enéadas III, 7,30*): *"…inquiríamos los dos delante de la verdad presente que eres tú…" (conf. IX, 10,23).*

De esta manera, al ser concebido como eterno no posee alteridad alguna, justo todo lo contrario de lo que ocurre al hombre (al no poseer un carácter eterno arrastra consigo ciertas alteridades morales):

> *"…y siguiendo al Uno sea recogido de mis días viejos, olvidado de las cosas pasadas, y no distraído en las cosas futuras y transitorias, sino extendido en las que están delante de nosotros; porque no es por la distracción, sino por la atención, como yo camino hacia la palma de la vocación de lo alto, donde oiré la voz de la alabanza y contemplaré tu delectación, que no viene ni pasa" (conf. XI, 29,39).*

De igual forma, Ludwig Wittgenstein (1889-1951), volverá a repetir siglos más tarde que: *"Vive eternamente quien vive en el presente"*

(Tractatus 6. 4311), pues, *"quien vive en el presente, vive sin temor ni esperanza" (Diario filosófico, p. 131)*, ya que todo aquel que espera algo pueda ver quizás defraudada su esperanza. Por tanto, apostilla el filósofo austriaco, todo aquel que es feliz y no espera nada, no debe sentir temor ni siquiera ante la misma muerte (*Diario filosófico, p. 128*).

Todo esto, nos lleva a concluir que la única finalidad de vivir en el presente es sólo y exclusivamente la vida misma. No obstante, la vida en sí misma conlleva una serie de avatares, los cuales- la mayoría de las veces- suponen cierto obstáculo que impiden llegar a encontrarse con *"Aquel que está más allá de todo saber y de todo ser" (Teología mística, c. I).*

Por todo ello, nuestro santo hiponense creerá necesario e imprescindible el "*apartarnos de las turbas" (remoti a turbis) (conf. IX, 10,23)*, es decir, el abandono de todo lo mundano, de todo lo material que nos obstaculice el posible abrazo con la divinidad inmaterial: *"…mientras estemos en este mundo, aparecerá siempre (el conocimiento de Dios) como un espejo y bajo imágenes oscuras" (ep.120, 17)*. De esta forma, él nos dirá que *"si quieres ser feliz, prefiere las promesas de Dios a todas las que te hace el mundo; tiembla ante las amenazas del primero y desprecia las del mundo" (s .32, 14)*, por lo tanto, *"No busques la felicidad en la tierra. Gran cosa es la felicidad, pero no se encuentra aquí" (s. 233,4).*

Por tanto, el mundo- junto a sus simpatizantes- aparece como un claro "enemigo" que nos coarta el acceso hacia lo divino. Así: *"No quiero ser amigo de este mundo, porque sé que ser amigo de este mundo es lo mismo que ser enemigo tuyo" (en. Ps. 91,10).*

De nuevo aparece aquí el influjo plotiniano, pues también el filósofo griego cree necesario el *"retirarse" (Enéadas III, 8,30)* para poder contemplar al Uno. Igualmente acontece con el Pseudo-Dionisio Areopagita (V-VI d.c), quien exhorta en su "*Teología Mística"* a abandonar todo lo material para poder subir (ascender) hasta lo que se encuentra más allá del saber y del ser (*Teología Mística, c. I*).

No obstante, algo positivo para *"este mundo vil con todos sus deleites" (conf. IX, 10,26)* es su creación, pues al no poder hacerse a sí mismo resulta ser obra del que *"permanece eternamente" (conf.*

IX, 10,25), ya que: *"la naturaleza, considerada en sí misma, da gloria a su Artífice" (civ. Dei XII,6).*

Por otro lado, ya anteriormente Plotino nos habló de un *"Hacedor" (Enéadas III, 8,35)*, mientras que el Pseudo-Dionisio dirá que *"todo es obra de un solo autor" (Teología mística, c. III).*

Así, se puede establecer una nueva similitud entre el obispo hiponense y el autor de las *"Enéadas"*, pues mientras aquél dará comienzo a su experiencia ostiense reflexionando acerca de Dios gracias a sus obras, éste nos sugerirá que: *"Mas así como el que alzó la mirada al cielo y contempló el fulgor de los astros, reflexiona y se pregunta por su Hacedor, así también es menester que quien haya contemplado y escudriñado y admirado el universo inteligible, se pregunte por su Hacedor…" (Enéadas III, 8,30).*

Pero, en esta contemplación de lo divino, del Hacedor o Artífice, hemos de recorrer o "subir una serie escalones": *"…recorrimos gradualmente todos los seres corpóreos…y tocamos rápidamente con el pensamiento la eterna Sabiduría…" (conf. IX, 10,24-25).*

De esta forma, aparece el denominado "ascenso jerárquico", de notable influjo plotiniano. Éste comporta dos niveles fundamentales: el de subida (*conf. IX, 10,24*) y el de bajada (*conf. IX, 10,24*).

A su vez, el primero comprende tres momentos claves: 1) la consideración de las bellezas corporales (*conf. IX, 10,24*); 2) el retorno a las riquezas interiores (*conf. IX, 10,24*) y 3) el "lanzamiento hacia la Sabiduría increada" (*conf. IX, 10,25*).

Por tanto, en esta experiencia extática- en donde se parte de una piadosa conversación y meditación acerca de las maravillas de la creación- tanto madre como hijo se van elevando hacia lo eterno y trascendente, que se encuentra más allá de todos los signos sensibles (materiales) como verbales, hasta culminar en el Verbo o Palabra que trasciende a toda palabra humana (*verbum*) y no encuentra poder expresarse o concebirse en dichos términos humanos.

Así, se podría concluir señalando estas tres grandes influencias plotinianas:

1) vive una experiencia personal aunque, sin embargo, no es solitaria (*conf. IX, 10,24/ Enéadas III, 8, 1,5*); 2) dicha experiencia posee una "cumbre escatológica", es decir, el gozo anticipado del cielo (*conf. IX, 10,23/ Enéadas III, 8 3,15*) y 3) se recorre un camino de ascenso (*conf. IX, 10,24-25/Enéadas III. 8, 8,5*).

Por otra parte, y rastreando las huellas de las mencionadas influencias, hemos de considerar la insuficiencia del lenguaje (*conf. IX, 10,24-26*) como algo propio y común a toda experiencia mística, insuficiencia ésta que intentará ser mitigada con el uso de un cierto simbolismo en el que abunden metáforas, paradojas, etc. Y así, serán las paradojas plotinianas las que nos muestren dichas huellas. Por tanto, tenemos:

1) El sumo gozo (*conf. IX, 10,23*): *"Pues pregunto yo a todos los hombres si quieren gozar más de la verdad que de la falsedad, y no dudan en responder que más de la verdad, con la misma seguridad con que dicen que quieren ser dichosos, porque la vida feliz es el gozo de la verdad" (conf. X, 23,33).*

2) Estado supremo (*conf. IX, 10,24*): *"…alaba al Artífice, en quien no hallarás sino la medida suprema…" (Gn. litt. 1,28).*

3) Certeza infalible (*conf. IX, 10,23*). Es esta paradoja la que más predomina en los escritos agustinianos: *"Míralo bien, si puedes, alma agobiada por el cuerpo corruptible y cargada con muchas y varias imaginaciones terrenas; míralo bien, si puedes: "Dios es la verdad"" (Trin. VIII, 2,3)*, y

4) Soledad (*conf. IX, 10,23*): *"En esta vida, con grandes trabajos buscan los hombres el reposo y la seguridad, pero por sus malos deseos no los encuentran. Porque ponen su descanso en las cosas inquietas y que no permanecen; y como ellas les son quitadas y pasan, les originan miedo y dolores, sin dejarles tener sosiego" (cat. rud. XVI, 24).*

A veces también, y con bastante frecuencia, dicha experiencia mística recurre al lenguaje del amor para intentar expresar la unión con lo divino (*conf. IX, 10,25*), como bien se refleja en algunas de sus obras: *"En efecto, si Dios es la sabiduría que hizo todas las*

cosas, como lo prueban la divina autoridad y verdad, el verdadero filósofo es el amante de Dios" (civ. Dei VIII, 1).

Por otro lado, hemos de citar igualmente- y dentro de estas paradojas plotinianas- la denominada "mística de la fuente", pues tanto el filósofo neoplatónico como el maestro de Hipona emplearían esta imagen aunque, como resulta evidente, cada uno le otorgue un sentido diverso.

Así, mientras que para el primero esta será concebida como la que hace posible que todo brote del Uno (*Enéadas III, 8,10,1-5*), el segundo la verá- entre otras representaciones- como la clara imagen de la Segunda Persona Trinitaria, es decir, el Hijo del Hombre (*conf. IX, 10,23*): *"Si tal es su rocío, ¿cómo será la fuente? Bañado por este rocío y suspirando por la fuente, di a tu Dios: "En ti está la fuente de la vida (fons vitae). En este rocío se ha engendrado el deseo; se saciará en la fuente" (s.24, 10).*

No obstante, dicha imagen, aunque halla sus antecedentes en la literatura clásica- concretamente en la poesía-, proviene, en el cristianismo, del *Salmo 35,10* (*"En ti está la fuente de la vida y tu luz nos hace ver la luz"*). Así, por ejemplo, la podemos encontrar en autores tan prestigiosos como Virgilio (70-19 a.c), en *En. 4, 359*; Ovidio (43-17 a.c), en *Met. 13,787-8* o incluso el mismo Casiodoro (487-583), en *Exp in Ps. 67*.

Pero, el significado de la *fons vitae*- empleada por San Agustín frecuentemente en *Confesiones (conf. I, 7,11/VI, 1,1/ IX, 10,23/ etc)*- puede variar según el contexto en el que se halle.

De esta manera, podríamos también asociarla a la idea de audición- sobre todo cuando nos comenta que Santa Mónica *"acudía con mayor solicitud a la Iglesia para quedar suspensa de los labios de Ambrosio, como de la fuente de agua viva que salta hasta la vida eterna" (conf. VI, 1,1)*-. De forma similar, él mismo desea beber de esta fuente (*fons*), así como poder escuchar la Palabra divina (unión escucha y habla).

Ambas cosas aparecen reflejadas en este relato de Ostia, sobre todo aquella escucha que existe en la otra vida (*"la vida eterna"*

(conf. IX, 10,23)), pero a la cual podemos aproximarnos aquí y ahora en la intimidad de la silenciosa oración mental, es decir, en *"el habla del corazón" (Trin. XV, 11,20).*

Por otro lado, y como ya anteriormente tuvimos ocasión de advertir en el *Salmo 35, 10*, camina paralela a esta idea de la fuente (*fons*) la imagen de la luz (*lux*). No obstante, nuevamente será Plotino el que- con anterioridad- nos haya hablado y mostrado dicha imagen. Así, por ejemplo, llegará a considerarla como una especie de "morada de la Inteligencia", es decir, la Inteligencia u Hacedor del mundo habita *"en pura luz y en puro resplandor" (Enéadas III, 8, 11,28).*

Por su parte, San Agustín sostendrá que la imagen de la luz- odiosa a los ojos enfermos, aunque amable para los puros (*conf. VII. 16,22*)- mantiene un significado paralelo al de la fuente de la vida (*fons vitae*).

Así, resaltar ser ésta algo necesario e imprescindible para poder, tanto comprender como vislumbrar esta experiencia mística, experiencia que hemos tratado de analizar, a la vez que se han observado con detenimiento los posibles rasgos neoplatónicos inmersos en ésta. No obstante, volvemos a recordar que será el don de la fe el que establezca la línea divisoria entre ambas experiencias místicas: la plotiniana y la agustiniana.

Por todo ello, podemos concluir afirmando que *"el influjo de la visión de Ostia ha sido muy grande en la historia de la espiritualidad cristiana"*[7], visión en la que todas las criaturas deben callar para dejar oír la voz de Dios (*"…hic dictis si iam taceant; quoniam erexerunt aurem in eum, qui fecit ea,…" (conf. IX, 10,25).*

[7] Capánaga, Victorino. "El silencio interior en la visión agustiniana de Ostia", en *Augustinus*, Vol. IX, 1964.p. 229,

ISIDORIANUM 39 (2011) 49-69

SUEÑO, ARTE Y AMOR

POSIBILIDADES PARA SEGUIR ESPERANDO

Manuel Sánchez Sánchez
Centro de Estudios Teológicos – Sevilla

RESUMEN / ABSTRACT

Este artículo presenta cómo el arte y el amor, el arte de amar, hacer del amor un arte y tener corazón de artista es todo un reto para seguir soñando. El sueño se resiste a morir y continúa proyectando sus imágenes en cualquiera de los contextos antropológicos. Es la belleza una posibilidad para la esperanza, para crear, para engendrar de nuevo, para volver sobre lo más puro. Por encima de sueños tan intrascendentales y aburridos como el de la eterna juventud la sociedad nos urge a soñar despiertos en la búsqueda de horizontes respirables, vivibles, globales y justos, donde la utopía de la fraternidad sea un poco menos mítica y se haga carne. Sueños soñados despiertos que hacen construir tras cimentar sobre razones que no tienen miedo al misterio, y que se abren a la obra creadora de Dios. Mucho es el sufrimiento que se observa tras una rápida mirada al mundo, pero mayores son los motivos para la esperanza, porque el hombre sigue soñando capaz de hacer arte y seguir amando.

This paper shows the way in which art, love, the art of love and the heart of artist are challenges for keeping dreaming. Any dream is reluctant to die and keeps showing images in any context. Beauty is a chance for hoping, for creating, for regenerating, for coming back to the purest issues. Dreams as silly and bored as the dream of eternal youth is a way to dream awake about better horizons, were the utopia of brotherhood became real. Dreams dreamed awake help us to build above the bases of reasons without any fear to the mystery, opened to the creation of God. You may find too much suffers in the World, but there are bigger reasons for hope, because men are still dreaming of making art and love.

1. LOS SUEÑOS

Podemos realizar una distinción clara de los diversos ámbitos en que pueden ser analizados, desde las utopías médicas, pasando por las sociales, las técnicas y las artísticas e incluso considerando el aliento utópico que se puede respirar con la lectura de los clásicos de la filosofía[1].

Hay una tendencia del ser humano de construir el futuro por medio de la creación de mundos ideales en que el reino de la libertad luce con todo su esplendor. A pesar de todo, la mayoría de los sueños soñados despierto se pierden en la abstracción, dibujan un futuro sin pensar en las potencialidades inscritas en el presente, no son utopías concretas; sin embargo, tienen un valor destacable por el hecho de que manifiestan una voluntad de cambio y una insatisfacción con el estado de cosas existente. Es la clara demostración de que la función utópica está presente en todas las épocas y que el mundo es portador de utopía, reflejo del anhelo de las personas por conquistar el porvenir.

Pese a la mala situación del mundo actual, que no avista nada de bueno –según los pesimistas–, el sueño se resiste a morir y continúa proyectando sus imágenes en cualquiera de los contextos antropológicos. Por ejemplo, entiende el deporte como desiderativo, no el manipulado desde el poder como mecanismo para idiotizar al pueblo, sino lo que parte de la salud del cuerpo y del orgullo que puede mostrarse, lejos de las desfiguraciones perpetradas por la sociedad enajenada.

El ejercicio corporal lleva al análisis de las utopías médicas, que se focalizan en la lucha del ser humano para llevar una vida llena de salud, rehuyendo la enfermedad.

Hay dos deseos fundamentales: permanecer joven y vivir mucho tiempo. El sueño de la eterna juventud manifiesta el miedo del ser humano a envejecer, hecho que implica una superioridad axiológica

[1] La cuarta parte de la obra magna de Bloch, titulada *Esquemas de un mundo mejor*, impregna todo el segundo volumen del aroma de los sueños utópicos.

de la juventud por encima de la vejez. La sociedad retira a los ancianos de la circulación para que los jóvenes puedan avanzar. Ser viejo es negativo *per se*, se trataría de convertir la ancianidad en una etapa útil, socialmente empapada de valores positivos. Es obvia la actualidad de esta reflexión, unida a los pensamientos sobre el alargamiento de la vida más allá de los límites actuales, y sobre todo llenos de esperanza.

Hay, sin embargo, pocas utopías puramente médicas, atendiendo a que la profesión médica se plantea siempre devolver al paciente al estado anterior y no modificar el mundo. Esta vacilación utópica se puede explicar por la influencia estoica, que se afana por el equilibrio y no por la modificación del curso natural de las cosas, un ejemplo sería Hipócrates.

En el ser humano, por otro lado, hay un deseo de la eliminación del dolor corporal, que sería la transición hacia el más radical de los sueños médicos, la eliminación de la muerte. Al mismo tiempo podemos hacer alusión a la teoría de Malthus, ejemplo antihumano de utopía social en el campo médico, que parte de la lujuria del proletariado como causa de la miseria social, y que aconseja la guerra y la eliminación de pueblos enteros. En el capitalismo, las políticas de contención demográfica se justifican por la imposibilidad de alimentar sus víctimas, los desheredados de la tierra. No hay duda que la tierra tiene lugar para todo el mundo, o tendría, si fuera administrada, con el poder de la satisfacción de las necesidades, en vez de serlo con la satisfacción de las necesidades del poder[2].

Aunque la vida de los humanos es difícil tenemos un deseo de huir de las condiciones injustas de vida, de soñar un mundo en que todos somos iguales y la miseria haya desaparecido. Las utopías sociales ponen en contraste el mundo de la luz con el de la oscuridad, y dibujan su país luminoso sin limitaciones[3].

---

[2] Bloch, E., *El Principio esperanza*, II, 544. El capítulo 36 de *El Principio esperanza,* "Libertad y orden. Boceto de las utopías sociales", es una larga incursión en los sueños de un mundo mejor que más fortuna han tenido en la historia de las utopías. Los referentes a la transformación de la sociedad por convertirla en un mundo digno y habitable o, en el mejor de los casos, en un mundo de la felicidad llena.

[3] Bloch, E., *o.c.*, 550.

El final de la miseria ha sido concebido como un sueño soñado despierto, delante de lo real perfectible. Es curioso cómo la historia ha generado dominio y explotación, cuando lo más normal habría sido que los humanos no se hubieran dejado explotar. Los sueños de una vida mejor hablan de aquello que se acerca como una tendencia concreta; por eso, las utopías tienen marcado su itinerario, con la consiguiente influencia del contexto social, económico y político, hay que recordar cómo influye la incipiente economía feudal en San Agustín o el libre capital comercial en Thomas More.

Las posibilidades no pueden culminar de manera apriorística, sino en el marco de la historia, concretándose en la vida de los individuos y las comunidades, pero ello no dificulta que las anticipaciones y los proyectos, todavía abstractos, sean útiles para entender cómo se dibujan las tendencias, y como aquello que está latente se afana por brotar en el mundo de los hechos. Sin embargo, no hay que olvidar la energía que los utopistas abstractos han suministrado a lo largo del proceso histórico.

El análisis de las visiones desiderativas del pasado se puede empezar con la Antigua Grecia. Había decretado que el ser humano sólo puede ser feliz con unos bienes escasos, por lo cual la propiedad excesiva tiene que ser repartida, dado que el ser humano ha de querer ser virtuoso, no rico. Con los cínicos, concretamente Diógenes y Antístenes, se impone la vida simple, que convierte al ser humano en libre, ya que las necesidades desaparecen y, con ellas, el trabajo. Según Aristipides, la capacidad ilimitada de disfrute es lo propio del hombre y el Estado está formado por egoístas tolerantes que no están impedidos en la consecución del placer.

Platón merece un análisis especial porque crea una utopía que sacraliza el orden, por lo tanto, incorpora el impulso utópico pero invierte la dirección. *La República* es una obra reaccionaria que describe un Estado policial, tomando Esparta como modelo para su visión tripartita de la sociedad, los filósofos-reyes que gobiernan, los soldados que luchan y los artesanos que trabajan. Platón tiene una concepción de un mundo rigurosamente estructurado, un reino permanente de vocación aristocrática que escalona a

los seres humanos y los incorpora en una jerarquía en que cada parte desarrolla la tarea que le corresponde, condenando a los miserables a continuar anclados en su miseria infinita.

La concepción política de Platón lo es sólo de los poderosos, por consiguiente, es absurdo mencionar a Platón como un precedente de la sociedad igualitaria, como hicieron algunos autores renacentistas y el mismo Thomas Münzer. El filósofo ateniense utopiza al orden de su mundo como algo concluso, acabado, en que los humanos sólo son libres de someterse a sus obligaciones de clase decretadas desde el principio.

Bloch pasa a analizar las fábulas políticas helenísticas, principalmente la de Evemer, con su *Inscripción sagrada* (~300 aC), que fabula la existencia de la isla Panchea, en la cual se produce todo en común y la producción se reparte por igual, y la de Jambul (*La isla del Sol*), que instaura el trabajo y la felicidad comunes y, en una visión colectivista, acaba con la distinción entre señores y esclavos. En el estoicismo se formula el Estado universal ideal, de acuerdo con las ideas del cosmopolitismo y la unidad del género humano, establecida por el Logos como ley de la vida en común. Estas ideas tendrían una fuerte influencia sobre la concepción que san Pablo tenía de la ciudadanía universal. El filósofo aprovecha para aludir a la Biblia como manifestación del reino del amor al prójimo.

Los profetas habrían proyectado el esquema más antiguo de utopía social e incluso a Yahvé, como Dios del éxodo que comunica un espíritu de liberación, sería alabado como enemigo de los explotadores y portador de justicia. Con respecto a Jesús, aparece como el que anuncia que el reino de Dios está entre vosotros, pone énfasis en su sentido social, dado que sólo podrá alcanzarse el reino cuando la sociedad adquiera conciencia de la injusticia, y así se adelanta el Reino.

Afirmar que mi reino no es de este mundo (Juan 18, 36) es suponer utópicamente que este mundo es la mala realidad existente, el reino del demonio, y que aquel mundo es la tierra futura todavía no conquistada. No hay que aspirar, pues, a un más allá ultraterrenal, sino a un reino del amor que se haga posible en

el mundo. Bloch entiende que la predicación escatológica supera la predicación moral y califica el cristianismo primitivo de comunismo del amor arraigado al humanismo. En conclusión, la Biblia apunta al éxodo y al reino, pero no considerado como iglesia, momento en que se traiciona su intención primigenia.

La nueva tierra es vista como un más allá por San Agustín, uno de los Padres de la Iglesia, que con *La ciudad de Dios* crea un estado divino contra el mundo. La ciudad terrenal y la ciudad divina luchan a lo largo de la historia, que arranca con la Creación, alfa, y se realiza con el *Regnum Christi,* omega. No hay ningún anhelo para retornar a una hipotética edad de oro, sino que todo ocurre de manera lineal entre el principio y el fin. La historia es entendimiento como escatología hacia el reino a lo largo del proceso que transcurre entre Adán y Jesús.

Es una escatología, sin embargo, que fundamenta el orden social. Puede ser considerada, pues, como ¿una utopía?. Bloch encuentra que el reino de Dios no puede ser conquistado por medio de las obras, sino que existe en razón de la gracia, con un final de la historia ya predeterminado en el cual parece no lucir nada auténticamente nuevo. Aun así, la trascendencia augustiniana puede ser utópica en la medida en que es plasmación de la esperanza y para que el séptimo día, Reino de Cristo, triunfo de la *civitas Dei*, todavía no ha llegado.

La utopía más destacada de la Edad Media es la de Joaquín de Fiore (~1145-1202), abad calabrés que formula tres estadios en la historia. El de Padre, creación, correspondiendo al Antiguo Testamento, se basa en el temor y la ley; el del Hijo, redención, que es el Nuevo Testamento, se basa en el amor y la Iglesia; finalmente, postula un tercero estadio, el del Espíritu Santo, que tendría que suministrar un Tercer Evangelio y que supondría la reforma y la espiritualización en una democracia donde ya no cabrían los señores, comunismo monástico, y donde los pobres serían los escogidos, dado que las clases desaparecen y los hombres pueden hacer uso de su libertad. Se trata de una utopía social cristiano-revolucionaria coherente con la predicación escatológica de Jesús, no con la doctrina oficial de la Iglesia, comprometida desde siempre con las clases dominantes.

La fecha de aparición de la obra es 1516 *De optimo rey publicae statu sive de nova insula Utopía* (*Del mejor estado de la cosa pública o de la nueva isla Utopia*), escrita por Thomas Moro y célebre por haber dado salida al concepto U-topia, en-ningún-lugar.

Éste en-ningún-lugar se piensa a partir del lugar real en que los humanos se encuentran, a partir de una sociedad llena de deficiencias. El autor parte de una crítica de la situación de la Inglaterra de su tiempo, y seguidamente elabora la descripción de la isla, que es una exaltación de la libertad en la colectividad. En ella no es posible la felicidad, según el autor, porque existe la propiedad privada, porque los ricos abusan de su poder para hacer su propia ganancia y, por tanto, hará falta abolir la sociedad del dinero y establecer la propiedad colectiva. La codicia queda así eliminada y los ciudadanos no tienen ningún interés en poseer, ya que son bastantes felices con su estado en la isla.

Moro sabe que su propuesta es más un deseo que una esperanza, como indica en la última frase de la obra, cuando afirma que "en la república de Utopía hay muchas cosas que deseo, más que espero, ver en nuestras ciudades"[4]. Como vemos, es plenamente consciente de que se mueve en el terreno de la abstracción y no en el de la esperanza concebida de Bloch, ya que las posibilidades que se apuntan no incluyen sus condiciones de concreción. Es, pues, una construcción desiderativa y racional, que rehuye toda certeza quiliástica, toda conquista del *novum* en el futuro que ya se acerca.

La segunda gran utopía renacentista es la de Tomás Campanella, con una orientación radicalmente diferente, ya que *La ciudad del Sol* es una construcción utópica autoritaria y burocrática, focalizada hacia el mesiánico reino del Sol, que Jambul ya había apuntado en época helenística. Campanella sacraliza un orden impersonal pensado como Estado universal, con un centro autoritario que establece una armonía sin clases; el lema superior es el bien común, con la consiguiente desaparición de la propiedad pero sin la reducción del Estado, que se convierte en omnipresente. La autoridad es el reflejo de los aspectos esenciales del ser, sabiduría, potencia, amor, unificándose Dios como

[4] Moro, T., *Utopía*, Sarpe, Madrid 1984, 178.

soberano universal. La subjetividad es aniquilada en Campanella a favor del conformismo total, del éxtasis autoritario: el orden, como había sucedido ya en la utopía platónica, sustituye la libertad y la jerarquía se impone en la sociedad de los hombres.

Si bien, en el caso de Moro, eliminar la propiedad privada implicaba la desaparición de toda subordinación, en el filósofo calabrés supone el nacimiento de una nueva dependencia, por la cual se aleja de todo propósito emancipatorio creando una monarquía papal que mantiene los vínculos y no los libera. Poder religioso y poder político no se separan, dado que el soberano solar es príncipe y sacerdote, y los principios de la política tienen que derivarse de principios metafísicos.[5]. Raso y corto, una utopía de la orden que ve la felicidad de los seres humanos en la absoluta concordancia de las partes con el todo, un organicismo que rehuye el valor de los individuos y lo disuelve en la totalidad.

El repaso histórico de los sueños utópicos lleva a Bloch a estudiar el Derecho Natural, fundamentado por Grotius como Derecho válido para todos los humanos, que justifica el impulso a una comunidad ordenada y pacífica, en el momento de la constitución del Estado. Así surgen las diversas concepciones del estado natural, desde la de Hobbes, que él califica de estado de guerra de todos contra todos; pasando por Locke, que lo concibe como una situación pacífica y de protección mutua; y llegando a Rousseau, para el cual la bondad natural del hombre no es suficiente para permanecer en este estado, y que el paso al estado civil no implica pérdida de libertad, sino simplemente transferencia de ésta libertad a la voluntad general, que la devuelve al individuo como libertad civil.

Señala Bloch que los derechos del individuo, libertad, propiedad, seguridad, resistencia a la opresión, son el ideario de la burguesía y el sustrato sobre el cual el sistema capitalista se impone desde su individualismo.

---

[5] "Como señala Moisés González, la 'Ciudad del Sol' parece que responde precisamente en esa idea de que, todo esquema racional de ordenamiento político debe tener como modelo el orden divino del cosmos", del prólogo de M.González, en Campanella, T., *La política,* Altaza, Barcelona 1995, 36.

El Derecho Natural es una teoría que se ha mantenido lejos de las utopías sociales, dado que legitima a la sociedad clasista y contiene la base del interés empresarial. No tiende a la felicidad humana, sino básicamente a la dignidad y una de las claves de las utopías sociales es el sueño de la felicidad, el deseo de fundamentar una sociedad liberada de opresores, y con los oprimidos liberados de sus cadenas onerosas.

El filósofo alemán Johann Gottlieb Fichte es conocido, sobre todo, por su contribución al pensamiento dialéctico y por su *Doctrina de la Ciencia*, en la cual fundamenta un idealismo subjetivo. Lo que no es tan famoso es su escrito *El estado comercial cerrado* (1800), ejemplo según Bloch de utopía social jurídica. Situando el ser humano como cimiento, hace falta que la libertad se haga finita para que los individuos puedan vivir en comunidad, por eso Fichte propugna una economía dirigida, con el objetivo que el Estado alcance la autosuficiencia.

La propiedad tiene que ser dada a todo el mundo de la misma manera y, la finalidad es eliminar la libre empresa y frenar la libre competencia. La exaltación romántica de la Edad Media es aquí transportada al mundo social, soñando una autarquía, en que la constitución de un Estado racional, manifestación suprema de moralidad y libertad, tiene que hacer descender el Estado de la fuerza y la necesidad. Forjará, así, un reino de las almas bellas o una armonía de individuos mayores de edad[6]. El intento de Fichte, de crear un socialismo en un único país, no deja de ser loable, a pesar del desagrado de su ingenuidad de planteamiento.

Es el momento de repasar las utopías federativas del siglo XIX, que coinciden en el tiempo con el incremento de la miseria tanto en el ámbito rural como urbano. Owen piensa que la salvación de la sociedad puede producirse por medio de reformas y que los empresarios renunciarán al sistema capitalista llevados por su filantropía. Idea una comunidad futura en que cada uno disfruta plenamente de la cantidad de valor que produce su trabajo, a través de pequeños asentamientos asociativos artesanales y agrarios.

---

[6] Bloch, E., *o.c.,* 140.

Como el mal es representado por la propiedad privada, el matrimonio y la religión positiva hay que abolirlos pensando en el advenimiento de una nueva humanidad, que pueda superar las contradicciones del presente totalmente purificadas, una especie de *kátharsis* que no tiene presente la historia, y que ha de imponerse repentinamente sin unas condiciones iniciales, del mal al bien sin conciencia anticipadora, según Owen.

El caso de Fourier es diferente, el presente no es criticado sólo desde la perspectiva de un Estado ideal, sino en sí mismo, como muestra de degeneración y barbarie. Cree que la pobreza ha surgido por la existencia de la opulencia; hace falta, pues, hacer que la libre concurrencia desaparezca para evitar la acumulación de capital en unas pocas manos. Proyecta los *falansteris*, pequeñas comunidades en que los trabajadores pueden tener acceso a un pequeño patrimonio, no para explotar a otros individuos, sino para hacer que cada individuo vea que posee un valor en sí mismo, y que su existencia social tiene alguna motivación. El equilibrio entre individuo y colectividad abre la puerta a un socialismo personal-federativo, reflejo del amor cristiano del hombre para el hombre.

En el siglo XIX también se desarrollan las utopías centralistas, que sustituyen los asentamientos de medida pequeña por grandes complejos económicos. Según Cabet, la tensión entre los ricos y los pobres se puede solucionar sin necesidad de una lucha de clases.

Hay que organizar una sociedad de ingenieros y funcionarios en que se exalta la exactitud y se establece desde el principio la cantidad de bienes que hay que producir. Saint-Simón cree en un compromiso pacífico entre capital y trabajo. El empresario explotador actúa como un neofeudal, por lo tanto, la industria no es el origen de la explotación, sino tan sólo el hábito feudal que ha adquirido el capitalista. El Estado de Saint-Simón es un Estado industrial organizado, que se convierte en Iglesia de la inteligencia, con la autoridad en éste ámbito conquistada por los intelectuales. Defiende una concepción cristiana de la humanidad, con una especie de san Pedro de la industria arriba del todo, casi como el Estado solar de Campanella y alejado de la utopía de Moro.

Las teorías anarquistas aparecen fundamentadas en una sacralización del individuo, concretamente en el yo, como señor único de sí mismo, independiente y desarraigado, con el despeje de ser guiado para servir a la comunidad (Max Stirner). Los anarquistas tienen una actitud pequeño-burguesa, a pesar de los intentos de separarse.

Proudhon, que había calificado la propiedad de robo, desmiente posteriormente esta afirmación, por concluir que la propiedad arraiga en la misma naturaleza humana. Ahora bien, esta propiedad tiene que ser limitada a fin de que no constituya un medio para la sumisión de los otros. La utopía proudhoniana aspira a suprimir las partes en conflicto (a saber, el capitalismo y el proletariado), que se disuelven en el pequeño propietario rural o industrial. El problema es que este pequeño propietario no puede prescindir nunca de la coacción por la misma naturaleza de la propiedad, provocando la aniquilación del mismo anarquismo, por eso acaba calificando esta teoría de "dictadura de la mediocridad"[7].

Por su parte, el otro gran teórico del anarquismo, Bakunin, se deja llevar por un odio visceral contra la autoridad, señalando el Estado y Dios como origen de la opresión, más que la infraestructura económica del capitalismo. Si eliminamos el Estado, malea la fraternidad, el amor libre y la igualdad. Bakunin se pierde en divagaciones idealistas y desprecia el aspecto económico, cuando desde el marxismo es básico conocer los aspectos económicos para soñar la supresión de la autoridad estatal como algo realizable.

Antes de reflexionar sobre el sentido de las utopías racionales, debemos aludir a Weitling, representando una visión utópica que no cree socialistas con el soporte de la clase dominante. Rechaza la guerra, la brutalidad, la explotación y la tiranía, basándose en el amor cristiano al prójimo y dirigiendo su mirada a la tierra prometida, que Marx y Engels empezaban a descubrir en aquélla misma época, por medio de un proyecto de restauración del hombre que quiere el fin definitivo de las alienaciones.

---

[7] Bloch, E., *o.c.*, 136-142.

La utopía concreta, que ellos representan, puede realizar las posibilidades, mientras que la utopía abstracta proyecta un sueño que se encuentra con un espacio vacío, dependiente de la idea e independiente de la historia. Los utopistas forjan un Estado fantástico y sueñan un futuro falso, pero al menos tienen voluntad de cambio. Marx, añade Bloch, ha superado la abstracción y se ha comprometido a mejorar el mundo, en el contexto de la dialéctica material de la historia.

Después de pasar revista a las utopías de emancipación de grupo, el movimiento juvenil, el movimiento feminista y el sionismo, se centra en las utopías posteriores en Marx, de las cuales menciona algunos ejemplos. Es el caso de Bellamy, con *Looking backward*, que teoriza una organización igualitaria de la vida económica, con el Estado como una gran asociación comercial, que distribuye las ganancias de forma uniforme; Morris, con *News from nowhere*, crítico del maquinismo y defensor de un socialismo de las artes y los oficios, con la finalidad de destruir el industrialismo con una especie de retorno romántico a la Edad Media; Carlyle, autor de *Los héroes*, con una extraña teoría que busca la felicidad en los individuos y, aun desmantelando el liberalismo, sueña un sistema como un vasallaje proletario, paradoja difícil de comprender; por último, Henry George, con la obra *Progress and Poverty,* apela a la confiscación de las rentas de los terratenientes, dado que la causa de la miseria y de la crisis industrial es la propiedad privada del suelo.

El problema de lo utópico en el marxismo es que el mismo Marx reivindicó su teoría como una crítica de las utopías, ya que dedicó un 90% de su obra a analizar la situación presente, y tan solo un 10% al futuro. ¿Entonces, qué sentido tiene hablar de utopía social? Se hace difícil, pensamos nosotros, ensalzar a Marx como pensador utópico y continuar manteniendo el carácter científico de su reflexión.

Aunque se quiera establecer una diferenciación entre una corriente fría, calculador, cientificista, y una corriente cálida, soñador, utópico, en el marxismo, es evidente que hay una parte que sale perjudicada y, en este caso, lo es la científica. Es legítimo crear una fenomenología de los sueños soñados despierto, pero con la conciencia que las anticipaciones concretas del ser en posibilidad,

aunque fecundas a nivel de pensamiento, sólo pueden permanecer en el cielo de la filosofía y no es permitido descender en el suelo de la ciencia. Un relato que no por eso es menos seductor.[8]

No en balde, el mismo Marx, formuló en la Introducción a la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* el conocido "imperativo categórico de acabar con todas las situaciones" que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, despreciable[9]. El fin de las alienaciones y de la miseria humana es una clara aspiración utópica, y Bloch lo reivindica como filósofo de la "unidad de la esperanza y el conocimiento del proceso"[10], actitud realista que rehuye tanto los excesos de los utopistas como la frialdad de los cientificistas. Es entonces cuando Bloch proclama su humanismo.

En este primer grupo de sueños desiderativos también hay un análisis de las nombradas utopías técnicas, que se manifiestan en el deseo humano de transformar la naturaleza y dominarla. Bloch hace referencia, en busca de la piedra filosofal, a los alquimistas y a su intención de terminar la obra de la naturaleza, en Roger Bacon con sus proyectos de vehículos terrestres y aéreos, o a Leonardo da Vinci y a sus ingeniosas invenciones.

Importante es Francis Bacon, autor del *Novum organum* y la *Nueva Atlántida*, obras en las cuales aplica su famosa sentencia "Saber es poder". En el primer caso se trata de las inferencias inductivas, que pretenden encontrar generalidades en la naturaleza en forma de leyes, y en el segundo con la creación de una isla, en la que los individuos viven rodeados de mejoras tecnológicas, que les permiten conocer y dominar su entorno.

La técnica posee relevancia, pero es mejor avanzar y progresar en la transformación social que afanarse tan sólo por una técnica adelantada, forma de operar del capitalismo. La invención es una puerta real para la utopía cuando lleva adelante una economía de

---

[8] Hurbón, o.c., 70.
[9] Marx, K., *La cuestión judía y otros escritos,* Planeta-DeAgostini, Barcelona 1993, 77.
[10] Bloch, E., *o.c.*, 189-194.

las necesidades, en vez de una economía del beneficio[11]; es decir, si utilizamos la técnica para mejorar las condiciones sociales a su servicio será incuestionable, mientras que si la utilizamos para maximizar la ganancia, la miseria proseguirá. Engels ya había dicho que el sujeto humano, en la técnica, convierte las cosas en sí en cosas para nosotros; por consiguiente, afecta la relación entre sujeto y objeto, de tal manera que ambos polos no tienen que encontrarse en un estado de escisión dualística, sino que tienen que encontrarse en mediación recíprocas.

Si el sujeto sale fuera de sí y deja en el objeto técnico aquello que él es, negándose a sí mismo, se degrada, mientras que si participa del objeto desde su núcleo, sin dejar de ser lo que es, entonces se enriquece sustancialmente, es partícipe de la inmanencia y puede forzar su liberación. La técnica se encuentra en mediación hacia el horizonte de la naturaleza y la historia plenamente manifestadas. La naturaleza es el material de construcción para el hogar humano, todavía no existente de manera adecuada[12]; el ser humano todavía no se ha hecho definitivamente, su verdad se encuentra en el futuro, y tiene que colaborar a construir su hogar por medio de la técnica.

El problema en el mundo burgués-capitalista es lo abstracto de la técnica, es decir, el alejamiento de las necesidades humanas y la falta de mediación sujeto-objeto. Sólo en la transformación de las cosas en bienes para el hombre será posible edificar un mundo mejor en el ámbito de la técnica concreta, bienes que son objetos subjetivizados y que permiten justificar el tráfico del reino de la necesidad en el reino de la libertad.

2. LA UTOPÍA Y EL ARTE

Aunque las utopías sociales son las que más atención han recibido, como la condición utópica es una dimensión antropológica fundamental, no se puede alejar los otros ámbitos humanos en

---

[11] Bloch, E., *o.c.*, 238-247.
[12] *Ibid.*, 259-264.

que aparecen paisajes desiderativos, plasmaciones de los sueños soñados despierto que se proyectan hacia el futuro. Es el caso del vínculo existente entre utopía y arte, entendido como el deseo del artista de construir mundos ficticios que representan ideales y que anticipan el porvenir.

Haciendo alusión a las utopías arquitectónicas hay que señalar que la voluntad artística es una voluntad de correspondencia con el espacio, más perfectamente imaginado y utopizado del momento[13]. El arquitecto mira más allá de sí mismo y sueña el espacio como totalidad estructurada, un espacio que no es el del presente, sino que se coloca en un horizonte de arquitectura ideal. La historia de este arte se mueve alrededor de una polaridad, entre el paradigma egipcio como posibilidad de una geometrización total, y el paradigma gótico como posibilidad de una vitalización absoluta.

El símbolo egipcio es el cristal de la muerte (*der Todeskristall*) y el gótico es el árbol de la vida (*der Lebensbaum*) y ambos apuntan a posibilidades reales en el mundo, formas de latencia estética. El primero configura una utopía del querer ser como piedra y se manifiesta en la rigidez; el segundo constituye una utopía del querer estar como resurrección y una mutación en el árbol de una vida superior, por lo cual implica exuberancia.

A pesar de todo, en un análisis histórico de la arquitectura, no hay que rehuir la situación social, el poder y la influencia; de tal manera que los estilos arquitectónicos no se dejan comprender sin las mediaciones sociales, por ejemplo, la arquitectura moderna odia el ornamento, todo es plano y geométrico, tedioso como la sociedad burguesa en cuyo contexto se sitúa. La construcción urbana burguesa es consecuencia de una utopía del orden y no de un deseo de libertad; el ahogo que se produce en la delimitación matemática de las construcciones es un tráfico hacia el vacío, a la falta de contenido o hacia la superficialidad del capitalismo. Aún así, la arquitectura tiene que ser el ensayo de producción de una patria humana.

---

[13] Bloch, E., *o.c.*, 273 ss.

Desde su finalidad como vivienda, hasta la aparición de un mundo más bello en proporción y ornamento[14], tiene que hacer posible la conciliación dialéctica entre la construcción física y el ornamento orgánico, es decir, entre el cristal de la muerte egipcio y el árbol de la vida gótico, perfección armónica y ornamentación vital, como dos aspectos indistinguibles de los sueños arquitectónicos.

En la pintura también se pueden focalizar los sueños de una vida mejor y las anticipaciones de técnicas futuras. Una obra pictórica no sólo tiene que ser contemplada, sino también escuchada, dado que contiene un relato de todo aquello que el espectador puede ver. La perspectiva que es el gran horizonte de profundidad, se manifiesta, por ejemplo, en las obras de Van Eyck, Leonardo o Rembrandt. La *Madonna* de Van Eyck desprende emociones que alcanzan la dimensión utópica del espacio, como también ocurre en la *Virgen de las Rocas* de Leonardo, con un paisaje que llega a ser tan importante como la figura; Rembrandt, remarca Bloch, es el pintor de la luz perspectivista de la esperanza, una luz que no es terrena ni ultraterrena, que casi expresa misticismo en las figuras representadas.

También hay pinturas de la relajación burguesa, del no-hacer-nada, del domingo perdido absurdamente. Especialmente gráfica es la interpretación que podemos hacer del lienzo de Seurat, *Un domingo en la Grand-Jatte*, en que se expresa el ocio sin alegría, el vacío de una clase que no sabe cómo aprovechar el tiempo. No en balde la estética burguesa se basa más en la contemplación que en la esperanza, más en la fruición serena que en la voluntad incitada por la anticipación de un mundo mejor.

Kant, con la belleza como complacencia desinteresada, y Schopenhauer, con la contemplación artística como medio para evadirse de la voluntad de vida, son ejemplos del primer tipo, mientras que debemos llegar a una interpretación que no se centre en un arte cerrado, sino en una estética del proceso real, dialéctico, en la cual se representa la tendencia-latencia de los objetos hacia su fin en una preapariencia (*Vor-Schein*), que se

[14] Bloch, E., *o.c.*, 309 ss.

encuentra en el horizonte mismo de la realidad. Hay que sustituir la fruición artística por un tipo de conocimiento que tenga presente la esperanza concebida y que haga del arte un "volver a casa" previo a toda realización fáctica. Las obras artísticas son plenamente anticipadoras si abandonamos la perspectiva del quietismo de la fruición burguesa, dicen cosas en la medida en que abren el mundo a nuevos desafíos y contienen futuro en su gravidez.

La fecundidad utópica de la literatura está fuera de toda duda. Básicamente se establece una polaridad entre Dante y Goethe. El autor de la *Comedia* construye una utopía que se puede corresponder con la esfera solar, pero que se manifiesta en la rosa celeste del paraíso, no se deduce que el mundo esté aquí inconcluso, sino que las figuras son acabadas, mientras que el autor del *Fausto* concibe una región de las alturas, más arriba de la cual se puede ascender.[15]

Una última referencia a la música, a quién se refiere Bloch en *El espíritu de la* utopía como la más utópica de las artes, y la ópera como una de sus modalidades; se trata, en resumidas cuentas, de un intento de completar el mundo por medio de una preapariencia, de llegar hasta el final, *Mündung*, la desembocadura. La ópera se dirige al gozo, al triunfo, a la compleción del mundo, aunque en el presente esta adecuación no se dé. El anhelo por la lejanía, la perspectiva de la infinitud son atributos utópico-musicales que se muestran en el campo de los afectos, en la interioridad del sentimiento, en comunión con los sueños de un mundo mejor, que se manifiestan en cada uno de los acuerdos.

3. FILOSOFÍA: EL EROS Y LA TENDENCIA HACIA EL ESENCIAL

El universo de los deseos humanos no se reduce a las utopías médicas, sociales, técnicas y artísticas -además de las geográficas, que solo referimos en el presente trabajo-, sino que también invade el territorio de la filosofía a lo largo de toda su historia. En

[15] Lo que Bloch llama altas montañas trascendentes-trascendentales, que simbolizan la espera del futuro, el mundo inconcluso de las barreras, el cual tenemos que sortear para conquistar el *totum* utópico.

el pensamiento griego, por ejemplo, hay una investigación de la adecuación, de la medida y la armonía, recordemos los pitagóricos y Platón, hasta el punto que la verdad se identifica con aquello que es pensado en su justeza y permanece imperecedero, a pesar de que limitado, como el ser de Parménides, esférico, recogido en sus límites. La armonía se entiende como *filía*, como una reunión de los elementos discordantes.

El igual, decía Empédocles, sólo puede ser conocido por el igual; hay una concordancia entre lo esencial de la materia y lo esencial del ser humano. La tendencia hacia la perfección en las Ideas aparece, en la filosofía platónica, en calidad de amor (*eros*); locura divina que tiende hacia el invisible unitario a partir del visible múltiplo, una escalera que se eleva hacia el cielo en busca del ser único, verdadero y bueno, representado por la idea del Bien, suma de todos los predicados positivos y realidad más entitativa de todas.

En Aristóteles el *eros*, de acuerdo con la teoría hilemórfica, es la tendencia de la materia hacia la forma, como el mármol que se afana por ser estatua, y en última instancia, hacia el primer motor inmóvil, la forma pura, Dios. En Leibniz es la tendencia de las mónadas con vistas a convertirse en un reflejo más claro y más perfecto del universo, cada uno es un microcosmos. En la absolutización hegeliana, el movimiento parte del en-si abstracto, pasa por el ser-fuera-de-si físico y culmina con el ser-por-si de la cultura.

Todos ellos son idealismos que se derivan del reino jerárquico creado por Platón. En los sistemas filosóficos laten los deseos utópicos de perfección, a través de la sistematización de teorías del conocimiento que hablan de verdades universales y necesarias, no para que estas verdades sean alcanzables de hecho, sino porque se integran en un sueño de totalidad que pierde de vista la realidad de los entes concretos, con la cual constituye un foco de abstracción en el pensamiento utópico. Por otra parte, Kant es el responsable de llevar las ideas metafísicas platónicas desde el ser metafísico al haber-de-ser moral, y así nacen los postulados de la razón pura práctica, libertad humana, inmortalidad del alma y existencia de Dios, que son conceptos reguladores que empujan a la humanidad a continuar soñando.

El infinito es otro concepto altamente desiderativo, sobre todo desde la perspectiva de Giordano Bruno, un infinito que lo abarca todo, desde los átomos en su pequeñez hasta el universo en su extensión, se trata de una imagen desiderativa de una perfección cósmicamente existente[16]. El mundo, según Bruno, es como una gran obra de arte, posee una dimensión estética profunda, y en su totalidad se insertan el posible y el real. No obstante, defiende el carácter concluso de la totalidad del universo y no lo concibe como esencialmente inacabado, por lo tanto, en su infinitud se arrastra una finitud que coarta los deseos de un mundo mejor.

El otro panteísta, Spinoza, dibuja un paisaje del orden tan perfecto y cerrado que ya no queda nada más para desear, una identidad entre *naturaleza naturans* y *naturaleza naturata* que ofrece una visión del mundo que rehuye la subjetividad, todo queda recluido en una sustancia-objeto perfecta, sin hendiduras de ningún tipo. El único conocimiento válido es el que parte *de Deus sive Naturaleza,* conocimiento *sub specie aeternitatis*, y las cosas no pueden ser de otra manera que como Dios las ha creado, por lo cual es una filosofía rígida, sin historia, sin devenir ni pluralidad, un pensamiento; sin embargo, que tiene la audacia de presentar un objeto real-perfecto que no necesita de ninguna finalidad porque ésta ya ha sido escrita.

El tiempo es una categoría que destaca en la historia del pensamiento en la medida que todo ocurre y mira hacia adelante. Los acontecimientos naturales y las acciones humanas se enmarcan en coordenadas temporales y la investigación utópica necesita del tiempo para adquirir un *status* ontológico. San Agustín, al que ya nos hemos referido respecto a estos conceptos, descubre la función objetiva del tiempo en su obra *La ciudad de Dios*, en la que acaba con las concepciones cíclicas del eterno retorno e instaura la linealidad, desde el alfa, Creación, hasta el omega, Reino de Cristo; el devenir no avanza por referencia al pasado, sino que se despliega en el futuro, para realizar las posibilidades escatológicas, aunque Dios observa el proceso desde un presente perpetuo, es un ser sin tiempo.

---

[16] Bloch, E., *o.c.*, 430 ss.

La conciencia del tiempo pone al descubierto más que la del espacio una tendencia y un liderazgo (*Wohin*) en el ser[17]. El movimiento de las cosas se encuentra espoleado en un impulso hacia el máximo conocimiento y adecuación, hacia el reino como territorio saturado de realidad y perfección. La tendencia se manifiesta al mismo tiempo en el pensamiento de Leibniz, sobre todo con la idea de apetencia (*appetitus*), definida en la *Monadología* como la acción del principio interno que produce el cambio o el paso de una percepción a otra, añadiendo que, aunque el deseo no puede obtener completamente toda la percepción a la cual tiende, obtiene siempre alguna cosa y alcanza nuevas percepciones[18].

En una carta a Bayle ya había dicho que el presente se encuentra grávido de futuro[19], por consiguiente, las mónadas se afanan por representar el universo de una manera cada vez más clara, un liderazgo que se explica en un mundo siempre perfectible. Podríamos considerar la concepción leibniziana como una utopía del proceso universal, en el que todo lo que es posible lucha para existir en virtud de su disposición, del deseo del predicado de ser inferido definitivamente a partir del sujeto, engendrando un reino de infinitas posibilidades, lejos del estaticismo de Spinoza.

Las imágenes filosóficas de la perfección, que menudean en los grandes autores, muestran uno de los rasgos indistinguibles de la filosofía: su radicalidad, la voluntad de llevar hasta el final sus pensamientos e incluso de anticipar el futuro con enunciados que muestran el camino. Un ejemplo paradigmático es la segunda formulación kantiana del imperativo categórico, que reclama que tratemos el otro siempre como un fin y nunca meramente como un medio.

Sorprende el hecho de que esta exigencia no se puede cumplir nunca en una sociedad clasista, aquélla en que vive el filósofo de Königsberg; por lo tanto, hay que dibujar un tener que ser, anticipar una época posterior, aquélla en que el ser humano no

---

[17] Bloch, E., *o.c.*, 436-446.
[18] Leibniz, G. W., *Monadología. Discurso de metafísica,* Sarpe, Madrid 1984, 30.
[19] *Ibid.*, 448.

esté esclavizado ni despreciado, la sociedad en que todos los seres humanos se traten mutuamente como a sí mismo. Una "fórmula anticipadora de una sociedad no antagónica, es decir, de una sociedad sin clases en la cual sólo es posible una generalidad real de la legislación moral"[20].

El presente kantiano, pues, se encontraba grávido de futuro, aunque en su fórmula no esté más que la interpretación moderna en clave de ética formal del mandamiento bíblico ama al prójimo como a ti mismo. Sin embargo, en el camino hacia lo esencial hay que recuperar el mensaje primitivo del cristianismo, realización de todas las utopías de la humanidad.

[20] Bloch, E., *o.c.*, 459.

ISIDORIANUM 39 (2011) 71-114

SACERDOCIO COMÚN Y MINISTERIO ORDENADO

SU ORDENAMIENTO RECÍPROCO EN LA SITUACIÓN PRESENTE

Santiago del Cura Elena
Facultad Teología - Burgos
Universidad Pontificia de Salamanca

RESUMEN / ABSTRACT

El presente trabajo tiene su centro de interés en el ministerio ordenado, bajo la guía del ordenamiento recíproco que LG 10 establece entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial. A este respecto se exponen en un primer momento algunos factores de la situación presente donde puede percibirse la repercusión del tema. Y en un segundo momento se ofrece una reflexión teológica sobre dicho ordenamiento, ubicando el ministerio ordenado en el conjunto del sacerdocio común y haciendo valer el alcance de su realidad sacramental en la forma concreta de servir al sacerdocio común.

This work is focused on the ordained ministry, based on the guidelines from Lumen Gentium 10 which establish interrelation between the common priesthood and the ministerial priesthood. We showed some current issues where it is possible to see the impact of this topic. In a second moment we offer a theological reflection about the said interrelation, placing the ordained ministry in the whole of the common priesthood and establishing its sacramental reality as a basis for serving to the common priesthood.

---

* *Conferencia pronunciada en las XIX Jornadas Teológicas del Centro de Estudios Teológicos de Sevilla sobre "El sacerdocio en la Iglesia hoy", el 1 de marzo de 2010.*

Para estas Jornadas sobre "El sacerdocio en la Iglesia hoy", por cuya invitación quiero comenzar expresando mi agradecimiento más cordial a los responsables del CET, se me ha pedido una ponencia sobre sacerdocio común y ministerio ordenado. Y creo responder a lo pedido y a la finalidad de las Jornadas en este Año Sacerdotal si concentro mi reflexión en el ministerio ordenado, ubicándolo en la realidad del sacerdocio común y teniendo en cuenta algunas características de la situación presente[1]. Para ello, articularé mi intervención en dos momentos: una primera parte en la que comentaré algunas características merecedoras de atención a la hora de plantear teológica y eclesialmente hoy día el tema asignado (I); una segunda parte donde al hilo de LG 10 expondré el ordenamiento recíproco entre sacerdocio común y ministerio ordenado, de modo que éste en su realidad sacramental aparezca teológicamente inserto en el sacerdocio común y al servicio del mismo (II).

1. FACTORES RELEVANTES EN EL PLANTEAMIENTO ACTUAL DE LA CUESTION

La pregunta por la relación entre sacerdocio común y ministerio ordenado se plantea hoy día en un contexto eclesial y teológico, donde determinados factores urgen la necesidad de su tratamiento

[1] La intervención oral, tenida el día 2.3.2010, que llevaba por título *Sacerdocio común y ministerio ordenado* ha sido reelaborada en buena parte y enriquecida con notas bibliográficas para su publicación en la revista. Por otro lado, en diversos encuentros con sacerdotes, en jornadas y congresos a lo largo del Año Sacerdotal, me ha tocado ocuparme de una temática muy semejante o directamente relacionada con lo aquí expuesto; así fue, p.e., en el Congreso organizado por la Universidad Pontifica Comillas (Madrid, abril 2010), donde hube de tratar un tema prácticamente idéntico al de esta exposición. Una vez terminado el Año Sacerdotal he podido tener en cuenta también algunos trabajos aparecidos durante el mismo. Para un primer acercamiento, cf.: B. XIBAUT, *Année Sacerdotale. Quatre livres. Prêtre(s) du Seigneur et prêtre(s) dans l'Église*, "Esprit et Vie" 220 (2010) 23-30; E. CASTELLUCCI, *Il ministerio presbiterale negli ultimi anni. Rassegna bibliografica in occasione dell'anno sacerdotale*, RTE 14 (2010) 189-198; ID., *Il ministero presbiterale. Approcci teologici contemporanei*, "Ricerche Teologiche" 21 (2010) 151-177; G. GRESHAKE, *Was hat es gebracht? Ein kritischer Rückblick zum Priesterjahr*, HK 64 (2010) 375-377. Más directamente relacionado con el tema de mi exposición se halla el reciente trabajo de D. VITALI, *"Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale o gierarchico". Rilettura di una questione controversa*, RdT 52 (2011) 39-60.

o piden la profundización de ciertas dimensiones. Sin pretensión alguna de exhaustividad comento a continuación algunos de estos factores: el peso de una tradición secular en la integración convincente de lenguaje "sacerdotal" y "ministerial", las dificultades también intracatólicas respecto a la "sacramentalidad" del ministerio ordenado, la existencia fáctica de diversos "modelos" en la configuración del mismo y el desarrollo creciente de "ministerios laicales".

1.1. "Sacerdocio" y "ministerio": la inercia del vocabulario

El año que estamos celebrando en referencia al 150 aniversario de la muerte del Cura de Ars se ha denominado "Año Sacerdotal", si bien esté de hecho centrado en cuestiones relativas al ministerio y a la vida de los presbíteros, e.d., no en lo que LG 10 denomina "sacerdocio común", sino "sacerdocio ministerial"[2].

La asociación casi espontánea de "sacerdotes" con "presbíteros" confirma la pervivencia de una terminología tradicional también en el lenguaje de la Iglesia y de la teología, no obstante la opinión de quienes retienen que el Vaticano II habría optado por resaltar prioritariamente la dimensión ministerial[3]. Quien, no obstante, se

---

[2] Al tema he dedicado parte de mi reflexión teológica, cf.: S. DEL CURA ELENA, *Presencia de Cristo en el ministro ordenado (SC 7.1): desarrollos postconciliares e implicaciones litúrgico-teológicas*, "Burgense" 45 (2004) 327-404; *Novedad del sacerdocio de Jesucristo: radicación trinitaria e implicaciones presbiterales*, en J. M. DE MIGUEL GONZALEZ (ed.), *El ministerio presbiteral. Retos y tareas*, Salamanca 2008, 101-136; *Dar razón del ministerio ordenado hoy: una perspectiva teológica*, en AA.VV., II Simposio ITVR, *Ministros, ordenados, religiosos*, Madrid 2010, 73-140; *Sacerdocio común y sacerdocio ministerial: el sentido del ministerio ordenado en la Iglesia*, en G. URIBARRI (ed.), *El ser sacerdotal. Fundamentos y dimensiones constitutivas*, Madrid 2010, 159-197. En estos trabajos últimos, surgidos en el mismo espacio cronológico del Año Sacerdotal como conferencias en distintos lugares sobre temas estrechamente relacionados entre sí, se basa gran parte de la exposición presente y a ellos remito para el tratamiento más amplio de algunas cuestiones.

[3] Cf., un esfuerzo reciente por revitalizar la perspectiva conciliar planteando la cuestión del presbiterado a partir del "ministerio" de los presbíteros en G. ROUTHIER, *L'écho de l'enseignement de Vatican II sur le presbytérat dans la situation actuelle*, RThLouv 41 (2010) 86-112, 161-179.

adentre hoy en las diversas publicaciones teológicas y pastorales podrá comprobar la simultaneidad de categorías "sacerdotales" y "ministeriales"[4] o la inercia de un lenguaje tradicional que tiende a identificar "sacerdotes" con "presbíteros"[5]. En realidad, detrás de las oscilaciones terminológicas se hallan divergencias de acento entre una orientación más eclesiológica o más cristológica, sin que en la inmensa mayoría de los casos esto tenga el carácter de alternativas contrapuestas.

A este respecto conviene recordar algo conocido: que el sacerdocio de Jesucristo constituye una auténtica novedad, que las instituciones del Antiguo Testamento no determinaron inicialmente la forma propia del culto cristiano y que no se recurría a la terminología sacerdotal para designar a los ministros de las primeras comunidades cristianas en el Nuevo Testamento. Es desde Jesucristo, el único y definitivo "Sacerdote", como se ha de comprender el significado propiamente cristiano de "sacerdocio", cuestión no desarrollada en el Vaticano II. Sí, en cambio, en la reflexión teológica postconciliar[6], donde se ha dedicado especial atención a la novedad del sacerdocio de Jesucristo[7]. Éste constituye en rigor el punto de partida y la norma de referencia para el verdadero alcance tanto del sacerdocio común como del ministerial. Y sólo desde la originariedad del sacerdocio de Jesucristo será posible ordenar ulteriormente la relación entre ambos, ya que cada uno participa de forma peculiar (*suo peculiari modo*) del sacerdocio de Jesucristo.

---

4 Cf. mi art., S. DEL CURA ELENA, *Dar razón* (supra n.2) 77-84.

5 Sobre los diversos entrecruzamientos de términos como "ministerio", "función", "presbítero" y "sacerdote", cf. el reciente trabajo de H. DONNEAUD, *Ministère presbytéral et fonction sacerdotale*, RevTh 110 (2010) 419-443.

6 Cf., A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Salamanca 1984, 64-74; también: M.E. ISAACS, *Priesthood and the Epistle to the Hebrews*, HeyJ 38 (1997) 51-62; R. MARTÍNEZ DE PISON, *Acción salvífica de Jesucristo y lenguaje sacrificial-sacerdotal: ¿continuidad o ruptura en la Epístola a los Hebreos?*, Communio 25 (1992) 333-358; A. VANHOYE, *La cristología sacerdotal de la carta a los Hebreos*, Buenos Aires 1997; ID., *La novità del sacerdozio di Cristo*, CivCatt 3541 (1998) 16-27; F. MONTAGNINI, *Dalla 'casa di Aronne' al sacerdozio del Nuovo Testamento*, en *Ministerio presbiterale in trasformazione*, Quaderni teologici del Seminario di Brescia 15 (2005) 13-27.

7 Cf., S. DEL CURA ELENA, *Novedad del sacerdocio de Jesucristo: radicación trinitaria e implicaciones presbiterales*, en J. M. DE MIGUEL GONZALEZ (ed.), *El ministerio presbiteral. Retos y tareas*, Salamanca 2008, 101-136.

Todo ello hace inevitable la pregunta: ¿por qué entonces el lenguaje cultual asume pronto un peso cada vez más relevante, cómo y por qué los "presbíteros" de los textos neotestamentarios se transforman en los "sacerdotes" del lenguaje posterior?[8]

A estas modificaciones han podido contribuir dos factores. Por un lado, la interpretación sacrificial de la muerte de Jesucristo en la cruz, propuesta y justificada en la carta a los *Hebreos*, se impone progresivamente y configura la comprensión propia de la celebración eucarística. Por otro lado, la forma de entender la relación entre Israel e Iglesia corresponde a la forma de entender la relación entre Antiguo Testamento y Nuevo Testamento; el primero es leído como figura tipológica del segundo, lo cual permite establecer un parangón entre las instituciones véterotestamentarias y las nuevas instituciones eclesiales, concibiendo la Iglesia no como una fractura en la historia salvífica, sino como cumplimiento pleno de las promesas del Antiguo Testamento.

Esto permitirá muy pronto a la reflexión creyente comprender los dinamismos de la vida cristiana con el mismo criterio con el cual el Nuevo Testamento intentaba presentar el sentido de la vida de Jesús, e.d, "según las Escrituras", haciendo de la antigua alianza una realidad que alcanza su acabamiento pleno en la nueva. Así, la nueva comunidad cristiana se autocomprende como surgida del sacrificio de Cristo, celebra un culto nuevo y se estructura en formas

---

[8] Sobre este proceso de transformación, cf. F. DALLA VECCHIA, *Quando e perché i ministri delle comunità cristiane diventano 'sacerdoti'*, en *Ministero presbiterale in trasformazione*, Quaderni Teologici del Seminario di Brescia 15 (2005) 29-49, para una información más detallada de los datos aquí resumidos; también: J.M. TILLARD, *La "qualité sacerdotale" du ministère ordonné*, NRTh 95 (1973) 481-514; J. DELORME, *Sacrifice, sacerdoce, consécration*, RechScRel 63 (1975) 343-366; A. DE HALLEUX, *Ministère et sacerdoce*, RThL 18 (1987) 289-316, 425-453; E.L. GRASMUECK, *Vom Presbyter zum Priester. Etappen der Entwicklung des neuzeitlichen katholischen Priesterbildes*, en P. HOFFMANN (ed.), *Priesterkirche,* Düsseldorf 1987, 96-131; B. BROBINSKOY, *Fondement théologique du langage sacerdotal concernant les ministères de présidence*, en A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (ed.), *Ordination et ministéres*, Roma 1996, 45-58; H. GEIST, *El sacerdocio según la revelación: novedad del sacerdocio cristiano*, en *Ministerio sacerdotal y Trinidad*, XXXII Semana de Estudios Trinitarios (Salamanca 1998) 13-36; G. CANOBBIO, *Presbitero, sacerdote, pastore. Termini per dire il prete*, en *Ministero presbiterale in trasformazione*, Quaderni teologici del Seminario di Brescia 15 (2005) 51-87.

y ministerialidades nuevas; pero todo ello expresa en plenitud lo que las antiguas realizaban sólo en figura. En este sentido, el recorrido llevado a cabo por la reflexión eclesial muestra no que el sacerdocio levítico fuera la referencia para explicar el sacerdocio cristiano, sino más bien que éste encuentra en el lenguaje del sacerdocio levítico una posibilidad expresiva de su propia función en relación a Cristo.

La cuestión, en cualquier caso, no es meramente terminológica[9]. Como se ha dicho, el Nuevo Testamento no usa terminología sacerdotal para referirse a los ministerios eclesiales. No obstante, según Pablo (Rom 15, 16), su ministerio de evangelización es entendido como "liturgia", e.d., en términos cultuales, ya que él se comprende a sí mismo como "liturgo de Cristo Jesús", sin que esto implique sin más una asimilación de su ministerio al sacerdocio de la tradición judía. De ahí que, según Vanhoye[10], el desarrollo doctrinal presente ya en el Nuevo Testamento ponga en el camino que llevará después a una comprensión del ministerio con categorías sacerdotales, si bien el mismo Nuevo Testamento no aplica aún explícitamente el título de "sacerdotes" a los ministros de la Iglesia.

El proceso histórico posterior llevará, sin embargo, a una interpretación del ministerio ordenado (sobre todo episcopal) en términos sacerdotales, que a mediados del s. III puede considerarse común a oriente y occidente. De modo que la aplicación gradual del término "sacerdotes" a los presbíteros terminará prácticamente suplantando al segundo[11].

---

[9] Cf. J. YSEBAERT, *Die Amtsterminologie im Neuen Testament und in der alten Kirche. Eine lexikographische Studie*, Breda 1994.

[10] Cf., supra n.6.

[11] Para una exposición y análisis de la complicada historia, cf. un buen resumen de las principales etapas y motivos en G. CANOBBIO, *Presbitero* (supra n.8), 60-71; también: A. DE HALLEUX, *Les ministères dans la Didachè*, en ID., *Patrologie et oecuménisme*, Leuven 1990, 680-683; E. DASSMANN, *Die Bedeutung des Alten Testaments für das Verständnis des kirchlichen Amtes in der frühpatristischen Theologie*, en ID., *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden*, Bonn 1994, 102ss; E. CATTANEO (a cura di), *I ministeri della Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Milano 1997, 155ss; M. BÉVENOT, *Sacerdos as understood by Cyprian*, Jour Theol Stud 30 (1979) 413-429, según el cual cuando Cipriano usa el término "sacerdotes" se habrían de entender siempre los obispos, nunca lo aplicaría a los presbíteros y, a diferencia de Tertuliano, no lo emplearía tampoco para designar a los fieles bautizados.

Al hilo de la renovación teológica del Vaticano II se creyó necesario superar la terminología sacerdotal, pues se pensaba que ésta prejuzgaba la comprensión del ministerio en una dirección distinta de la originaria, por su acento prevalentemente cultual, ritual, al modo véterotestamentario o incluso pagano. Fue así como el debate sobre la dimensión sacerdotal del ministerio ordenado se entrecruzó con la discusión sobre el fundamento cristológico o eclesiológico del mismo ministerio.

Para superar esta supuesta "sacerdotalización" se propuso reintroducir el término de "presbíteros", presente en el Nuevo Testamento y en la literatura posterior. Pero el mismo Vaticano II mantiene la simultaneidad de ambos lenguajes, dedicando un decreto al ministerio y vida de los "presbíteros" (PO) y un documento a la formación "sacerdotal" (OT). De ahí la fluctuación de la terminología conciliar: se retoma el antiguo nombre de "presbíteros" junto al de "sacerdotes", gracias a la explicitación de los tres "munera" que el sacramento del orden confiere a quien lo recibe. Pero éste lleva consigo un proceso de resemantización, de modo que el término sacerdote se convierta en algo inclusivo de todas las funciones ministeriales[12]. Proceso no sencillo, pues se trataba de liberar al término "sacerdote" de la precomprensión que le imponía la historia previa, de precisar cuál es su función prioritaria y de verificar si el término sacerdote ayuda a poner en evidencia esta función.

En todo ello se dan, en cualquier caso, dos riesgos que hoy día deberían ser evitados: por un lado, el de una regresión véterotestamentaria de la sacralidad sacerdotal; de otra parte, el de una eliminación completa de las categorías sacerdotales en el discurso cristiano y en el ministerio ordenado, como si fuéramos incapaces de percibir la diferencia entre sacerdocio antiguo y sacerdocio nuevo. Por ello, siguiendo a Halleux[13], podemos decir que el lenguaje del "ministerio ordenado" (donde se ubicaría el

---

[12] Ilustrativo resulta a este respecto el art. de H. DONNEAUD, *Ministère presbytéral* (supra n.5).

[13] Es la propuesta de A. DE HALLEUX, *Ministère et sacerdoce* (supra n.8), que me parece asumible.

término de "presbíteros"), corresponde más a la dimensión de la Iglesia como realidad institucional con pluralidad de ministerios, mientras que el lenguaje del "sacerdocio ministerial" (donde ubicar a los presbíteros en cuanto "sacerdotes") correspondería más a la dimensión de la Iglesia en cuanto realidad mistérica de comunión. En consecuencia, aceptar el doble lenguaje parece la solución más adecuada, sin que ello suponga relativizar la novedad y la unicidad del sacerdocio de Jesucristo, del cual el ministerio "ordenado", "presbiteral" o "sacerdotal" es participación, signo y sacramento.

1.2. Dificultades con la "sacramentalidad"

La dimensión teológica del ministerio ordenado va estrechamente ligada, en la comprensión católica, a su realidad sacramental. Pero esta peculiaridad pide un discernimiento respecto a otras realidades institucionales más o menos análogas y necesita esclarecimiento en el actual contexto cultural así como justificación en algunos ámbitos intraeclesiales.

En una historia comparada de las religiones se constatan analogías de instituciones "mediadoras" entre los seres humanos y el mundo de la divinidad, como si las realidades "sacerdotales" en cuanto vías de mediación respondieran a necesidades propias de toda experiencia humana y comunes a toda tradición religiosa. El cristianismo no tiene por qué aborrecer las posibles convergencias y analogías con otras tradiciones, no en vano mantiene pretensiones de universalidad. No obstante, en lo que se refiere a la novedad del ministerio ordenado, presbiteral o sacerdotal (fundada en la novedad del sacerdocio de Jesucristo) es obligada una tarea de diferenciación, pues las analogías fenomenológicas no pueden ocultar profundas diferencias[14].

[14] Es frecuente, p.e., oir hablar hoy día de "clérigos" musulmanes (en referencia a sus dirigentes), asimilándolos a los "sacerdotes" católicos, cuando el islam no se estructura según la distinción clérigos-lacios ni conoce un ministerio sacerdotal semejante al de la Iglesia católica.

Así sucede, p.e., cuando siguiendo una constante en la historia de las religiones se define al sacerdote frecuentemente como el "hombre de lo sagrado". Con esta denominación se hacía de él el especialista del culto, situándolo frecuentemente aparte y por encima del pueblo, desempeñando un papel de intermediario entre Dios y los hombres, con la misión específica de lograr a través de la ofrenda de sacrificios la benevolencia reconciliante de la divinidad. No puede excluirse que, cuando esta terminología "sacral" se aplica sin mayores precauciones al ministro ordenado, el mismo lenguaje termine obscureciendo la novedad radical del sacerdocio de Cristo.

Jesucristo ha inaugurado un sacerdocio nuevo, de mediación definitiva entre Dios y los hombres, que sustituye al sacerdocio antiguo e inicia un dinamismo de comunión dirigido a todos, no solamente a los "separados" del resto de los demás. Una solidaridad fraterna que no lleva al aislamiento y a la separación, sino a la identificación radical con las condiciones de vida y el destino de los seres humanos. Por ello, el pueblo entero de bautizados es un pueblo sacerdotal (cf. 1Ped 2,9; Ap 1,6; 5, 10; 20, 6), por la ofrenda de un sacrificio "espiritual" (cf. Rom 12, 1), llevado a cabo bajo el impulso del Espíritu. Pero este sacerdocio bautismal se ejerce en el corazón de la vida cotidiana, no en el interior de ámbitos reservados y separados; en el servicio a los demás como expresión de fidelidad para con Dios, no en el confinamiento aislado del resto de los hermanos. Este sacerdocio de santidad y santificación en conexión existencial con la vida constituye la vocación común de todos los bautizados. Y en razón del mismo, a su servicio, para facilitar su ejercicio, existe el ministerio ordenado, sacerdotal o presbiteral.

Se impone, por tanto, distinguir cuando hablamos sin más del ministro ordenado como el hombre de lo "sagrado". Hay una "sacralización" cuestionable, derivada de influencias véterotestamentarias y de transponer a estos ministros prerrogativas de un sacerdocio retenido por común a las distintas religiones; una sacralidad de ritualismo, de privilegio, de confinamiento, de marginación de la vida real. Y hay una sacralidad cristiana, resultado de la comunicación que Dios mismo hace de su propia santidad, enraizada profundamente en lo humano, que no se circunscribe a una vida separada ni refuerza el aislamiento, sino que se orienta a la comunicación y engloba el conjunto de la existencia encarnada,

mundana e histórica. Es la sacralidad sacramental en sentido cristiano. En esta segunda se inscribe el ministerio ordenado, cuya sacramentalidad hace del mismo un servicio para la salvación del mundo.

Ahora bien, en relación con la sacramentalidad del ministerio ordenado nos encontramos no sólo con el rechazo o crítica por parte de la teología protestante (en medio de las convergencias que han traído los diálogos ecuménicos), sino también con una situación ambivalente, según mi parecer, en el ámbito de la Iglesia católica. De un lado, tanto en los documentos doctrinales, como en la gran mayoría de las teologías del ministerio ordenado, como en las convicciones creyentes de la mayor parte de los católicos se mantiene su sacramentalidad. De otro lado, sin embargo, no pueden ignorarse las dificultades reales para transmitir y hacer valer el sentido y el alcance de la comprensión sacramental[15].

La cultura contemporánea está marcada por criterios de eficacia, objetividad y representación democrática, que no facilitan la comprensión de un "ministerio" anclado en el "misterio de Dios", ni de una representación "simbólica" correspondiente a la relación "todos – algunos" en el seno de la comunidad eclesial, ni de una "Iglesia" que surge primeramente de la llamada y convocación (*ekklesia*) del mismo Dios. De ahí el obscurecimiento, crítica o rechazo más o menos velado de la sacramentalidad en determinados proyectos o prácticas pastorales.

Hay incluso casos en que las propuestas funcionales, sociológicas o psicológicas del ministerio llevan consigo una disolución de su comprensión sacramental y, por tanto, de su consistencia

[15] En la constatación de estas dificultades intraeclesiales coincide también el reciente trabajo de E. KELLER, *Der Priester als Ikone Christi. Betrachtung zur sakramentalen Christus-Repräsentanz des apostolischen Amtes*, en G. AUGUSTIN (ed.), *"Christus –Gottes schöpferisches Wort". FS Ch. Kardinal Schönborn*, Freiburg i.B. 2010, 431–452: según él, la sensibilidad de los creyentes para la comprensión sacramental del ministerio eclesial está desapareciendo ("ist am Schwinden") y del sacerdote se estiman más las cualidades y talentos personales que no la "sakramentale Qualifikation" (442).

teológica[16]. El ministerio ordenado vendría a ser en fin de cuentas una "creación" de la institución eclesial para poder sobrevivir como grupo organizado; de ahí su versatilidad constante y su apertura permanente a configuraciones distintas, en razón de su funcionalidad, interés o utilidad pastoral. Adaptabilidad y apertura que quedarían obstaculizadas por la comprensión del ministerio como una realidad sacramental.

Se comprende, en consecuencia, la necesidad de repensar el alcance de la sacramentalidad del orden[17]. Su afirmación es elemento integrante de la comprensión católica y forma parte de la doctrina normativa, establecida de modo vinculante en Trento y en el Vaticano II. Pero en la situación actual no basta con recordar estos datos. Se impone también redescubrir el verdadero significado de la comprensión sacramental para facilitar su aceptación en el seno de las comunidades cristianas y hacer valer el sentido teológico del ministerio ordenado.

1.3. Diversidad de "modelos" ministeriales

Hablar de distintos "modelos" ministeriales está justificado. Lo confirman los diversos estudios sociológicos y pastorales que se han

---

[16] Quizás sea E. Drewermann quien más lejos ha ido en el rechazo de la institución divina del ministerio. Según él, la "llamada o vocación divina" en nada se distingue de la vocación de cualquier poeta, pintor o músico (cf. *Kleriker*, 49). El motivo último de su origen se halla en las estructuras externas socio-religiosas y en las necesidades internas de la naturaleza humana; el papel decisivo le correspondería a la comunidad postpascual, al contexto sociológico y a la psicología humana. Cf., D. GONNEAUD, *Entre l'Évangile et le ministère, la psychanalyse?*, NRTh 116 (1994) 321-339; J.I. GONZALEZ FAUS e.a., *"Clérigos" en debate*, Madrid 1996.

[17] Cf. S. DEL CURA ELENA, *La sacramentalidad del sacerdote y su espiritualidad*, en COMISION EPISCOPAL DEL CLERO, *Congreso de Espiritualidad Sacerdotal*, Madrid 1989, 73-119; ID., *La sacramentalidad del ministerio episcopal: sentido, implicaciones y recepción de la doctrina del Vaticano II (LG 21),* en *Teología del Sacerdocio* 24, Burgos 2001, 11-73; ID., *La realidad sacramental del diaconado en los desarrollos postconciliares*, "Salmanticensis" 49 (2002) 247-287; G. FERRARO, *Presenza della liturgia e sacramentalità dell'ordinazione episcopale nell'esortazione apostolica postsinodale "Pastores gregis",* Eph Lit 118 (2004) 143-166; cf. también infra n.64.

llevado a cabo en distintos contextos, p.e., en el ámbito alemán[18], italiano[19] y español[20]. Esta pluralidad de "modelos" ministeriales[21] está relacionada con diversos factores, desde los presupuestos teológicos y las comprensiones eclesiológicas, hasta las relaciones con la sociedad y la cultura cambiante, el número de ministros disponibles, o los condicionamientos personales y subjetivos.

Tales constataciones tienen importancia también para la reflexión teológica, porque el ministerio ordenado no existe en abstracto, sino encarnado en los distintos ministros concretos que lo ejercen y lo viven. Y la referencia al sujeto concreto del sacramento del orden permite descubrir cómo es la comprensión "vivida" o "traducida" personalmente por los diversos ministros en el ejercicio del ministerio. E igualmente cómo este ministerio es "percibido" comunitariamente por los distintos miembros de las comunidades cristianas.

Ahora bien, los resultados de los estudios históricos o los datos sociológico-pastorales sobre una pluralidad de "modelos" no bastan por sí solos para determinar cuál es el sentido teológico del ministerio ordenado, por muy útil e incluso necesario que pueda ser su conocimiento. Lo que de hecho se da, lo "fáctico", no puede

---

[18] Cf., P.M. ZULEHNER, *Priester im Modernisierungs-Stress. Forschungsbericht der Studie Priester 2000*, Ostfildern 2001; A. HENNERSPERGER, *Ein ein(z)iges Presbyterium. Zur Personalentwicklung von Priestern. Amttheologisches Reflexionen zu Daten der Studie Priester 2000*, Ostfildern 2002; K. LENZ, *Katholische Priester in der individualisierten Gesellschaft*, Konstanz 2009; Th. EGGENSPERGER, *Zwischen Verklärung und Ernüchterung. Nachdenken über Priester und ihre Aufgaben*, HK 64 (2010) 298-303; J. RÖSER, *Die Priesterfrage*, "Christ in der Gegenwart" 62 (2010) 1-4.

[19] F. GARELLI (a cura di), *Sfide per la Chiesa del nuovo secolo. Indagine sul clero in Italia*, Bologna 2003. Desde otro punto de vista, el de un psiquiatra que se profesa agnóstico, pero que da muestras de una gran empatía, resulta interesante constatar la valoración que hace de las distintas figuras de sacerdotes con las cuales se ha encontrado V. ANDREOLI, *Preti. Viaggio fra gli uomini del sacro*, Milano 2009.

[20] *Radiografía del clero secular español. Análisis de la encuesta a los sacerdotes diocesanos*, Estella – Madrid 2007.

[21] Como resultado de la encuesta realizada, P.M. ZULEHNER – A HENNERSPERGER, *"Sie gehen und werden nicht matt" (Jes 40,51). Priester in heutiger Kultur*, Ostfildern 2001, 25-60, constatan una gran variedad de estilos presbiterales, distinguiendo entre el "clérigo atemporal", el "hombre de Dios abierto a su tiempo", el "eclesiástico cercano a su tiempo" y el "dirigente comunitario acomodado a su tiempo".

convertirse sin más en lo "normativo" teológicamente hablando. Es una cuestión de metodología teológica la que se halla en juego. Por ello, a la hora de redescubrir la dimensión teológica del ministerio ordenado, los resultados provenientes de los estudios históricos o los datos ofrecidos por los análisis sociológicos y pastorales piden ser discernidos a la luz de la revelación, de la Tradición eclesial y de las convicciones creyentes. De este esclarecimiento que proporciona la reflexión teológica están necesitados los distintos "modelos" ministeriales presentes hoy en las diversas comunidades cristianas.

No hay duda de que entre teología del ministerio y praxis ministeriales, entre hechos históricos y articulación teológica se da una implicación y una circularidad recíprocas, que conviene no olvidar. Pero la acumulación de datos históricos o sociológicos no bastan por sí solos, como procedemiento, para percibir el sentido teológico del ministerio ordenado[22]. Es necesario un esfuerzo ulterior para individuar los elementos doctrinales de validez permanente en medio de las variaciones de sus realizaciones históricas, aun reconociendo que lo uno y lo otro siempre va entrelazado en el ejercicio concreto del ministerio.

Tal esfuerzo resulta ineludible, pues la diversidad de plasmaciones pastorales no puede terminar diluyendo el núcleo teológico del ministerio ordenado que se mantiene diacrónica y sincrónicamente en la continuidad de la sucesión apostólica; ni, a su vez, este núcleo es capaz de determinar por sí solo, en una atemporalidad ficticia, las diversas formas de su configuración histórica y de su ejercicio concreto, tan variadas y plurales también hoy día.

1.4. Surgimiento y articulación de "ministerios laicales"

Desde el Vaticano II hasta nuestros días han ido surgiendo situaciones eclesiales, tendencias teológicas y propuestas pastorales

---

[22] Según la opinión del Card. J.P. CORDES, *Perchè sacerdote?* (infra n.52) 107s, la investigación llevada a cabo por P. ZULEHNER (supra n. 18 y n.21) se queda corta porque no llega a tocar "il profilo di fede del sacerdote" ni a comprender las raíces profundas que desvelan la verdad última de la relevancia de Dios.

que inciden directamente en la comprensión del ministerio ordenado. Pero los desarrollos reales han ido no raramente en una dirección distinta a la que se había pronosticado (superación progresiva de la figura del ministro ordenado como el hombre de los sacramentos), obligando sobre todo al presbítero concreto de muchas iglesias locales a una concentración prioritaria o casi exclusiva en la dimensión cultual-sacramental de su ministerio.

Ello va unido a la opción pastoral de encomendar también a laicos el ejercicio de verdaderos ministerios[23] en razón del sacerdocio común del que todo bautizado participa[24], una medida de aplicación desigual en las diversas iglesias locales. Por otra parte, en algunos casos extremos, el papel otorgado a la comunidad como canalización y criterio de los dones carismáticos (como el ministerio) ha recibido una prioridad tan acentuada que se ha obscurecido la misma precedencia de Cristo y del Espíritu respecto a toda comunidad; en otros, se ha terminado por cuestionar la misma distinción "esencial" (cf. LG 10) entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial, reteniéndola como una rémora del pasado que impediría responder adecuadamente a los nuevos desafíos.

Entre ellos se halla la disminución creciente de presbíteros a lo largo de la etapa posconciliar en gran número de iglesias. Esto ha obligado a buscar soluciones pastorales de emergencia, con grados distintos de intensidad según las diversas iglesias, para poder atender a las diversas parroquias y comunidades

---

[23] Hay una notable diversidad en la forma de denominar a estos laicos: agentes o asistentes de pastoral, colaboradores o coordinadores pastorales, dirigentes de comunidades, laicos en responsabilidad pastoral. Sobre el tema, cf.: A. BORRAS, *Les ministères laïcs: fondements théologiques et figures canoniques*, en ID. (dir.), *Des laïques en responsabilité pastorales? Accueillir de nouveaux ministères*, Paris 1998, 95-120; E. RINERE, *Conciliar and Canonical Applications of 'Ministry' to the Laity*, The Jurist 47 (1987) 204-227; A. CATTANEO, *Die Institutionalisierung pastoraler Dienste der Laien. Kritische Bemerkungen zu gegenwärtigen Entwicklung*, AKKR 165 (1996) 56-79; los arts. de P. Tena, D. Borobio y S. Pie en *Phase* 224 (1998) 95-153; P. HÜNERMANN (ed.), *Und dennoch... Die römische Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. Klarstellungen - Kritik - Ermutigungen*, Freiburg 1998 (aquí bibl. ulterior).

[24] Cf. M. KLÖCKENER - K. RICHTER (eds.), *Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Zur aktuellen Debatte um die Stellung von Laien in der Liturgie*, QD 171, Freiburg 1998; cf. rec. en MD 215 (1998) 141-169.

cristianas. Y algunos resultados están a la vista: asignación a un mismo presbítero de un número cada vez mayor de parroquias por la imposibilidad frecuente de encontrar quién sustituya a los párrocos que desaparecen o se jubilan; encomienda a diáconos o a personas no ordenadas (religiosos y laicos) de tareas parroquiales o de ministerios y funciones retenidas hasta no hace mucho como propias de los presbíteros[25].

Tales desarrollos son al mismo tiempo origen y ratificación de una disociación, al menos fáctica, entre las tareas de presidencia, dirección o responsabilidad última de la comunidad parroquial (la misión de la *cura pastoralis*) y los ministerios de la presidencia litúrgica. En una doble variación: a) la figura del presbítero, convertido en moderador último de distintas comunidades (parroquiales), en las que su papel principal (o exclusivo) se reduce a celebrar los sacramentos para los que se requiere necesariamente la ordenación sacramental (eucaristía, penitencia y unción de enfermos), dejando todas las demás tareas a otros miembros de la comunidad cristiana; b) la figura de laicos (o religiosos), que de hecho funcionan como cuasi-párrocos (por el conjunto de tareas ministeriales que asumen) o que acompañan todo el proceso de preparación para celebraciones sacramentales (bautismo, matrimonio, penitencia, eucaristía, unción de enfermos), pero que no pueden presidir el momento culminante de todo el itinerario seguido.

Como reflejo y sanción de estos desarrollos puede retenerse el caso límite admitido en el CIC de 1983. Se trata de las posibilidades abiertas en su c. 517.2: el obispo diocesano tiene competencia para conceder una "participación en el ejercicio de la cura pastoral de la parroquia" a diáconos y a laicos que no hayan recibido previamente el orden sacerdotal. La posibilidad hubiera sido impensable en el CIC de 1917; va, por tanto, más allá del derecho hasta entonces vigente. Pensado en un principio para iglesias del tercer mundo, donde la escasez de sacerdotes era un problema habitual, el canon ha encontrado aplicación también en iglesias europeas y occidentales, si bien en una medida por ahora relativa.

---

[25] Datos precisos pueden verse en la publicación anual del *Annuarium Statisticum Ecclesiae*, Città del Vaticano por parte de la *Secretaria Status*.

La innovación del c. 517.2 respecto al pasado es valorada de manera desigual por quienes lo hacen desde una perspectiva canónica (en general bastante críticos con los nuevos desarrollos) y por quienes lo hacen desde una perspectiva pastoral, en sintonía con las nuevas situaciones de la misión y de la evangelización (éstos lo consideran como una gran oportunidad para revitalizar y renovar el estilo de dirigir las comunidades cristianas)[26]. Permanece, en cualquier caso, como una solución de emergencia, impuesta por las necesidades. Pero si esta situación se convirtiera en normal, entonces habría que plantearse una nueva configuración de la estructura ministerial, que afectaría tanto al ministro ordenado como al laico.

El c 517.2 representa un caso límite, aún poco frecuente, que hace aflorar preguntas relativas tanto a la identidad y ubicación eclesial de los ministros ordenados como a la de los ministerios laicales. Pues la disociación no es solamente fáctica, sino que incide en la misma reflexión teológica doctrinal, donde no todos valoran igualmente las modificaciones en curso.

Así, unos consideran este desgajamiento como la expresión práctica y la legitimación pastoral de un malentendido teológico, que debería ser corregido cuanto antes. Lo exigiría el restablecimiento de la unidad entre las distintas tareas del ministerio ordenado (*munus sanctificandi, regendi et docendi*), tal como ha sido mantenida en la tradición eclesial y teológica[27]

---

[26] Cf: H. HEINEMANN, *Sonderformen der Pfarrgemeindeorganisation gemäss c. 517. Eine kritische Anfrage*, AKKR 163 (1994) 337-350; B. A. CUSACK - T. G. SULLIVAN, *Pastoral Care in Parishes Without a Pastor. Applications of Canon 517.2*, Washington 1995; St. HAERING, *Die Ausübung pfarrlicher Hirtensorge durch Diakone und Laien*, AKKR 165 (1996) 353-372; R. TORFS, *La position délicate des animateurs pastoraux dans le cadre du canon 517.2*, en A. BORRAS (dir.), *Des laïcs en responsabilité pastorale? Accueillir de nouveaux ministères*, Paris 1998, 147-154; H. PROVOST, *Temporary Replacements or New Forms of Ministry: Lay Persons with Pastoral Care of Parishes*, en R. TORFS (ed.), *In diversitate unitas*, Louvain 1997, 63ss; A. GAUTHIER, *L'affidamento della parrocchia ad un grupo di sacerdoti in solidum o a fedeli non sacerdoti nonché ad un Istituto religioso*, en *La parrocchia*, Città del Vaticano 1997, 44-56.

[27] Cf. K. KOCH, *Der Zusammenhang von Gemeindeleitung und liturgischen Leitungsdienst. Ein ekklesiologischer Beitrag*, en M. KLÖCKENER – Kl. RICHTER (eds.), *Wie weit trägt...*, *o.c.* , 65-85.

(palabra, sacramentos, celebración eucarística, vida comunitaria, conocimiento recíproco entre pastor y fieles). Por consiguiente, quienes de hecho ejercen por necesidades pastorales tareas propias del ministerio ordenado deberían terminar recibiendo la ordenación sacramental, aunque ello llevara consigo una modificación de las condiciones de acceso a este ministerio[28].

Otros, sin embargo, retienen inadecuado contemplar con estas preocupaciones de malentendidos teórico-prácticos el conjunto de los desarrollos en curso. Su recepción en el mismo ordenamiento jurídico, litúrgico y pastoral de la etapa posconciliar no sólo estaría plenamente justificado, sino que sería el resultado de mantenerse a la escucha del posible soplo del Espíritu en las nuevas situaciones. Éstas representarían una oportunidad igualmente nueva para repensar la estructuración del conjunto de los ministerios en la iglesia, con el fin de que el ministerio ordenado se adecúe a las nuevas necesidades, superando privilegios o enclaustramientos clericales, y se reconozca un mayor peso e importancia a la mayoría de los bautizados, denominados (impropiamente, según algunos) "laicos"[29].

En este contexto se han de colocar algunas indicaciones hechas por tres Instrucciones recientes: la Instrucción interdicasterial *Ecclesiae de mysterio* (15.8.1997) sobre la colaboración de los fieles laicos en el ministerio de los sacerdotes; la Instrucción *El presbítero, pastor y guía de la comunidad parroquial* (4.8.2002), de la Congregación para el Clero; la Instrucción *Redemptionis sacramentum* (25.3.2004), de la Congregación para el Culto divino, sobre cosas que deben observarse o evitarse en relación con la Eucaristía.

---

[28] En este sentido, cf. U.A. MÖBS, *Das kirchliche Amt bei K. Rahner. Eine Untersuchung der Amtsstufen und ihrer Ausgestaltung*, Paderborn 1992.

[29] Sobre la cuestión, cf. recientemente, entre otros, los diversos trabajos incluídos en G. KRAUS (ed.), *Wozu noch Laien? Für das Miteinander in der Kirche*, Frankfurt a.M. 2001 y en S. DEMEL (ed.), *Mehr als nur Nichtkleriker: Laien in der katholischen Kirche,* Regensburg 2001.

2. ORDENAMIENTO RECIPROCO SEGÚN LUMEN GENTIUM 10

En la situación presente, de la que hemos destacado algunos factores relevantes, se trata de articular el ordenamiento recíproco entre sacerdocio común y ministerio ordenado, sin perder de vista que, en esta exposición, el ministerio ordenado es el centro de nuestro interés[30]. Y, para dicho ordenamiento, tiene importancia fundamental el texto de LG 10, que será el hilo conductor de esta segunda parte.

2.1. El texto de Lumen Gentium 10

En los números 10-12 de LG se describe al Pueblo de Dios en su conjunto siguiendo el esquema de una triple dimensión. La condición "real" es simplemente afirmada al comienzo del nº 10 (asegurando que Cristo hizo a su nuevo pueblo "reino de sacerdotes para Dios, su Padre", en referencia a Ap 1, 6 y 5, 9-10), sin ninguna precisión ulterior. A continuación se expone ampliamente la condición "sacerdotal" de todos los bautizados en el nº 10, precisando su ejercicio a lo largo del nº 11. De la condición "profética" trata explícitamente el nº 12, dedicado al sentido de la fe y a los carismas en el Pueblo de Dios[31]

El nº 10, el más directamente relacionado con el tema de esta exposición, se estructura en dos parágrafos. En el primero se describe la relación entre el Sumo Sacerdote, Jesucristo, y el nuevo pueblo de sacerdotes, recurriendo a los textos bíblicos como inspiración y

---

[30] Por ello, abordamos aquí la cuestión del sacerdocio común en la medida en que el ministerio ordenado radica en él como su presupuesto y se orienta hacia su servicio en las funciones ministeriales. Sería también cuestión de tener en cuenta la opinión de D. VITALI, *Sacerdozio* (supra n.1), quien en su reciente trabajo reprocha a una cierta teología haber contribuído al abandono del interés por el sacerdocio común al haber privilegiado un discurso polémico sobre la alternativa entre pueblo de Dios y jerarquía, carisma e institución. También en este caso se habría olvidado que el ministerio ordenado se halla inserto en el sacerdocio común.

[31] Sobre *Lumen gentium* cf. el comentario de P. HÜNERMANN en ID. – B. J. HILBERATH (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. 2, Freiburg i.B. 2004, 263-583 (374-389); allí tambien bibl. ulterior.

fundamento, mediante un simple reenvío a los mismos. Igualmente se utilizan términos provenientes del ámbito cultual (pontífice, sacerdote, consagración, ofrenda, hostias vivas), pero sometidos aquí a una espiritualización, personalización y ampliación, ya que se trata de todas las obras de quien es cristiano. En realidad, todo lo que en este primer párrafo se dice está ya incluido en los textos bíblicos de 1Ped y Rom que se citan, excepto la vinculación explícita con el bautismo, que representa un complemento propio del texto conciliar[32].

En el parágrafo segundo es donde se aborda la relación y diferencia entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial. Vale la pena citar el texto en su tenor original:

> *"Sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum, licet essentia et non gradu tantum differant, ad invicem tamen ordinantur; unum enim et alterum suo peculiari modo de uno Christi sacerdotio participant. Sacerdos quidem ministerialis, potestate sacra qua gaudet, populum sacerdotalem efformat ac regit, sacrificium eucharisticum in persona Christi conficit illudque nomine totius populi Deo offert; fideles vero, vi regalis sui sacerdotii, in oblationem Eucharistiae concurrunt, illudque in sacramentis suscipiendis, in oratione et gratiarum actione, testimonio vitae sanctae, abnegatione et actuosa caritate exercent".*[33]

---

[32] "Cristo Señor, Pontífice tomado de entre los hombres (cf. *Hebr.*, 5,1-5), a su nuevo pueblo "lo hizo Reino de sacerdotes para Dios, su Padre" (cf. Ap., 1,6; 5,9-10). Los bautizados son consagrados como casa espiritual y sacerdocio santo por la regeneración y por la unción del Espíritu Santo, para que por medio de todas las obras del hombre cristiano ofrezcan sacrificios espirituales y anuncien las maravillas de quien los llamó de las tinieblas a la luz admirable (cf. *1Pe.*, 2,4-10). Por ello, todos los discípulos de Cristo, perseverando en la oración y alabanza a Dios (cf. *Act.*, 2,42.47), han de ofrecerse a sí mismos como hostia viva, santa y grata a Dios (cf. Rom., 12,1), han de dar testimonio de Cristo en todo lugar, y a quien se la pidiere, han de dar también razón de la esperanza que tienen en la vida eterna (cf. *1Pe.*, 3,15)", LG 10,1.

[33] "*El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico se ordena el uno para el otro, aunque cada cual participa de forma peculiar del sacerdocio de Cristo. Su diferencia es esencial no solo gradual. Porque el sacerdocio ministerial, en virtud de la sagrada potestad que posee, modela y dirige al pueblo sacerdotal, efectúa el sacrificio eucarístico en la persona de Cristo ofreciéndolo a Dios en nombre de todo el pueblo: los fieles, en cambio, en virtud del sacerdocio real, participan en la oblación de la eucaristía, en la oración y acción de gracias, con el testimonio de una vida santa, con la abnegación y caridad operante*", LG 10,2.

En la exposición se dan tres pasos marcados por tres conjunciones, *licet* (aunque) para afirmar concesivamente que entre sacerdocio común y ministerial se da una diferencia de esencia y no de grado, *tamen* (sin embargo) para establecer como afirmación central su ordenamiento recíproco, *enim* (pues) para explicar las dos afirmaciones previas recurriendo al modo peculiar en que uno y otro participan del único sacerdocio de Jesucristo. En razón de esta participación distinta se fundamenta también la diversidad de actuaciones, la del "sacerdote ministerial" es una actuación "en la persona de Cristo" (*in persona Christi*), la del "pueblo sacerdotal" lo es "en virtud del sacerdocio real" (*vi regalis sacerdotii*).

Lo que se quiere afirmar directamente en LG 10,2 es el ordenamiento recíproco entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial[34]. Sin embargo, el uso de las conjunciones "*licet*" (aplicada a la diferencia esencial) y "*tamen*" (para corroborar su ordenamiento) pone de manifiesto una cierta tensión textual entre lo común y lo ministerial, entre la diferencia específica y el ordenamiento recíproco. Por otro lado, la afirmación de una diferencia esencial y no gradual (*essentia, non gradu tantum*), cualitativa (realidad distinta) y no cuantitativa (gradualidad de más y menos, de inferior y superior), plantea la pregunta por el uso de un mismo sustantivo, "sacerdocio", para designar dos realidades esencialmente distintas recurriendo a los adjetivos "común" y "ministerial". ¿Cómo entender, en consecuencia, la fórmulación conciliar de LG 10, 2 de tal forma que pueda descubrirse en ella el

[34] Sobre esta relación en LG 10, *Sacerdocio ministerial y laical*, Teología del sacerdocio 2, Burgos 1970; cf.: B. J. HILBERATH, *Das Verhältnis von gemeinsamen und amtlichen Priestertum in der Perspektive von Lumen gentium 10*, TrThZ 94 (1985) 311- 326; ID., *Thesen zum Verhältnis von Gemeinsamen Priestertum und dem durch Ordination übertragenen priesterlichen Dienst*, en Ch. BÖTTINGER - H. FILSER (eds.), *Kircheneinheit und Weltverantwortung*, FS P. Neuner, Regensburg 2006, 181-194; P. J. DRILLING, *Common and Ministerial Priesthood: Lumen Genitum, Article Ten*, IrThQ 53 (1987) 81-99; M. MICHALSKI, *The relationship between the universal priesthood of the baptized and the ministerial priesthood of the ordained in Vatican II and in subsequent theology : understanding "essentia et non gradu tantum", Lumen gentium no. 10*, Lewiston - Queenston – Lampeter, 1996; H. RIKHOF, *Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen und das Priestertum des Dienstes. Wie liest man Lumen Gentium 10?,* ThPQ 155 (2007) 79-89.

sentido del ministerio ordenado? Para responder a esta pregunta es necesario recordar el uso de la fórmula en la época anterior al Vaticano II y en su proceso redaccional.

2.2. Precedentes y sentido de la fórmula conciliar

El texto de LG 10,2 remite en nota a una alocución de Pío XII, *Magnificate Dominum* (2.11.54), en la cual se halla ya la afirmación sobre la diferencia esencial y no gradual, pero en un orden distinto (*non gradu tantum sed etiam essentia*) al seguido por LG 10,2. También aquí conviene tener delante el texto original:

"Ceteroquin negari vel in dubium vocari non debet fideles quoddam habere "sacerdotium" neque hoc parvi aestimare vel deprimere licet... At quaecumque est huius honorifici tituli et rei vera plenaque significatio, firmiter tenendum est, commune hoc omnium christifidelium, altum utique et arcanum "sacerdotium" non gradu tantum, sed etiam essentia differe a sacerdotio proprie vereque dicto, quod positum est in potestate perpetrandi cum persona Summi Sacerdotis Christi geratur, ipsius Christi sacrificium"[35].

Diversas cosas llaman la atención en este texto. Pío XII subraya con fuerza (rechazando que pueda negarse, cuestionarse o subestimarse) el hecho de que todos los fieles poseen un sacerdocio y que este sacerdocio no es solamente un título de honor, sino también una realidad verdadera (*honorifici tituli et rei vera plenaque significatio*). Sin embargo, en un tono que presupone cierto transfondo de polémica (*firmiter tenendum est*) aparece colocado entre comillas el término de "*sacerdotium*" las dos veces en que

[35] Cf., AAS 46 (1954) 669. En el texto anterior de la encíclica *Mediator Dei* (1947), también citada en la nota de LG 10, Pío XII explicaba en qué sentido todo el pueblo de bautizados "ofrece" el sacrificio eucarístico, pero aún no aparece la expresión de "sacerdocio común" y se afirma que el bautizado participa en su propia condición del sacerdocio de Cristo: "Baptismatis enim lavacro generali titulo christiani in Mystico Corpore membra efficiuntur Christi sacerdotis, et 'charactere' qui eorum in animo quasi insculpitur, ad cultum divinum deputantur; atque adeo ipsius Christi sacerdotium pro sua conditione participant", AAS 30 (1947) 555.

es aplicado al sacerdocio común de todos los fieles cristianos, acompañado además de algunas precisiones: se trata de un "cierto sacerdocio" (*quoddam sacerdotium*), cuyo significado verdadero y pleno (*quaecumque est vera plenaque significatio*) se ha de descubrir teniendo en cuenta que el sacerdocio propia y verdaderamente dicho es el sacerdocio dotado con la potestad de llevar a cabo el sacrificio del mismo Cristo (*sacerdotio proprie vereque dicto, quod positum est in potestate perpetrandi cum persona Summi Sacerdotis Christi geratur, ipsius Christi sacrificium*). E.d., según el texto de Pío XII, sacerdotes en sentido propio son los ordenados, el sacerdocio común lo sería en sentido impropio (por ello el término "*sacerdotium*" aparece entrecomillado). El sacerdocio de los ordenados constituye así el punto de partida y la norma de referencia para el discurso sobre el sacerdocio común de todos los fieles

La fórmula técnica que expresa la diferencia (*non gradu tantum, sed etiam essentia differe*) se ha de explicar probablemente desde la eclesiología apologética que dominó hasta el Vaticano II. En algunos ejemplos ilustrativos[36] se acude a la imagen de la silueta y de la sombra para esclarecer la relación entre sacerdocio ministerial (silueta) y común (sombra), que podría hallarse tras el entrecomillado del término "sacerdocio" aplicado a los fieles y su consideración como "impropio". En esta misma eclesiología se utilizan también los términos de sacerdocio "general" y "especial"[37], terminología que finalmente no fue empleada en la redacción última de LG 10, donde se habla de sacerdocio "común" y "ministerial".

De otro lado, para el tema de nuestra exposición tiene gran importancia la decisión tomada en el proceso redaccional de LG: dividir el capítulo sobre los laicos, ubicando una parte del mismo

---

[36] Cf., J. WETZER – B. WELTE *Kirchenlexikon* 8 (1852) 757s (art. de Kössig); tomo estos datos de H. RIKHOF, *Das gemeinsame* (supra n.4) 84s.

[37] Se habla de "*allgemeines*" y "*besonderes" Priestertum*, expresión preferida por la tradición teológica protestante. En algunas traducciones actuales de LG 10 se sigue utilizando la terminología de "universal" y "especial". Lo cual supone olvidar el proceso de redacción de LG: en el I esquema (nov.1962) y en las dos versiones del II esquema (feb.abr.1963) se utilizaba tanto en el título como en el texto la expresión de "sacerdotium *universale*"; en las dos versiones del III esquema (marz. jul.1964) se utiliza la de "sacerdotium *commune*", cf. F. GIL HELLIN (ed.), *Constitutio* (infra n.9).

en el capítulo II relativo al Pueblo de Dios, antes del capítulo III sobre la jerarquía. Con ello, la parte relativa al sacerdocio común y la fórmula de una diferencia esencial y no gradual dejan de estar en el capítulo relativo a los laicos y pasan a integrarse en el capítulo II sobre el Pueblo de Dios.

Pero el cambio de lugar implica también una modificación de contenido. Hasta entonces, tal como lo corroboran los textos pontificios citados en las notas de LG 10 (que hablan de "oblación" como algo propio de los laicos y de "consagración" como algo específico de los sacerdotes)[38], la situación era la siguiente: cuando se hablaba de "sacerdocio común" se trataba del sacerdocio de los laicos en contraposición al sacerdocio de los ordenados, ya que ambos representaban grupos distintos y separados en el interior de la Iglesia. Con el cambio de lugar y la modificación del texto final el sacerdocio común engloba a todos los fieles cristianos (*christifideles*), e.d., los sacerdotes ordenados siguen participando del sacerdocio común en su condición de fieles bautizados y, en contrapartida, el sacerdocio ministerial deja de ser la norma de referencia prioritaria en la articulación de todo el discurso sacerdotal.

El proceso para llegar hasta el texto final no fue fácil. Pues algunos padres conciliares pensaban que la doctrina de un sacerdocio "universal" todavía no estaba madura[39]; otros insistían en que este sacerdocio debía seguir siendo considerado "impropio" o "metafórico"[40]; otros admitían el sacerdocio universal, pero preferían denominaciones distintas como "espiritual", "común",

---

[38] Cf., PÍO XI, "*Miserentissimus noster*", AAS 20 (1928) 171s; PÍO XII, "*Mediator Dei*", AAS 39 (1947) 555s: la *oblatio* como propia de los laicos, la *consecratio* como propia de los sacerdotes.

[39] "... postulat ut prudenter procedatur, quia doctrina haec nondum est matura; quia distinctio inter utrumque sacerdotium apud orientales non habetur, et quia porta aperienda non est ingerentiae laicorum in rebus quae ad solam hierarchiam pertinent. *Respondetur* doctrinam iam maturari et in Encyclica Mediator Dei exhiberi...", F. GIL HELLIN (ed.), *Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium (Synopsis)*, Città del Vaticano 1995, 82.

[40] "... postulant ut declaretur sacerdotium universale esse improprium. Pro parte consideratur ut proprium, sed analogicum. Quaestio tamen non videtur hic dirimenda... Scribatur: De sacerdotio communi, seu *methaphorico*, seu *regali*, seu *laudatorio*. *Resp.*: Stet textus", ib., 82s.

"incoativo", un "cierto sacerdocio"[41]; respecto a la expresión de sacerdocio "ministerial" algunos preferían que fuera sustituído por "sacramental" o "representativo"[42], otros finalmente insistían en que se tratara en primer lugar del sacerdocio "propio" que sería el "ministerial"[43]. Puede percibirse así la pervivencia que tenía en bastantes padres conciliares la comprensión teológica recogida en la alocución de Pío XII (1954) previamente citada.

Las distintas enmiendas que se presentaron fueron rechazadas porque el sacerdocio común no era apreciado de modo positivo en sí mismo, sino que aparecía como algo derivado, secundario y restringido. Al final se optó por la expresión que distinguía entre sacerdocio "común" y sacerdocio "ministerial o jerárquico", manteniendo una diferencia entre ambos esencial y no gradual (*essentia et non gradu tantum*)[44] y aceptando como correcta la expresión en que se introducían las conjunciones *licet* (aunque), *tamen* (sin embargo) y *enim* (pues)[45], que anteriormente he

---

[41] "Plures, etsi libenter agnoscentes sacerdotium universale, postulant ut alio nomine indicetur: a) Dicatur *spirituale*... At etiam sacerdotium hierarchicum est spirituale... b) Dicatur *commune*, ad vitandam ambiguitatem... c) Dicatur *inchoativum*, quia datur per baptismum quo inchoatur, dum per Ordinem perficitur... d) Vel dicatur simpliciter *quoddam sacerdotium*... Placuit Commissioni doctrinali, ut diceretur: 'Commune'", ib., 82.

[42] "1. Nominetur *sacramentale*... At etiam sacerdotium commune est sacramentale, quia introducitur per baptismum. Vox "ministeriale" optime munus huius sacerdotii exprimit. 2. Dicatur *repraesentativum*, non ut hoc nomen adhibeatur, sed ut indoles muneris exhibeatur... De facto minister Deum coram fidelibus, et fideles coram Deo repraesentat", ib. 82.

[43] "Agatur imprimis de sacerdotio proprii nominis seu *ministeriali. Resp.*: De sacerdotio ministeriali *satis providetur*... Non est ratio cur *hoc loco* de ministris in specie agatur, quia totum caput agit de illis rebus quae ad Populum Dei *in genere* spectant", ib. 85.

[44] A la fórmula final se llegó después de ir modificando las anteriores, de modo que el ordenamiento recíproco fuera la afirmación principal (*tamen*) y la diferencia quedara incluída en una frase concesiva (*licet*). Las formulaciones previas fueron: "non gradu tantum, sed essentia" (Esquema I), "essentialiter et non gradu tantum" (II), "essentia enim et non gradu tantum" (III), "essentia et non gradu tantum" (LG 10); cf., B. J. HILBERATH, *Thesen* (supra n.4) 188s.

[45] El texto del esquema III, previo a la aprobación última, decía así: "Sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum ad invicem ordinantur; unum vero et alterum suo peculiari modo de uno Christi sacerdotio participant. Essentia enim et non gradu tantum inter se differunt". Ante la propuesta que finalmente será aprobada (supra n.3), se reacciona así: "*Resp.*: Haec correctio stylistica *placet*", cf., F. GIL HELLIN (ed.), *Constitutio* (supra n.9) 85.

resaltado. Pero no puede decirse que con ello desapareciesen por completo todas las tensiones[46]. Dicha diferencia esencial y no gradual encajaba bien en una contraposición dentro de la Iglesia entre una parte de sus miembros (los ministros ordenados para los que valdría el sacerdocio en sentido "propio") y otra parte más numerosa de estos fieles (los laicos a los que se les podría atribuir un sacerdocio común en sentido "impropio").

Cuando la distinción no es así, sino que se establece entre la totalidad de los miembros bautizados del Pueblo de Dios (a todos los cuales se aplica la categoría englobante de "sacerdocio común") y una parte minoritaria de estos mismos miembros bautizados (los ministros también sacramentalmente ordenados para los que vale la categoría de "sacerdocio ministerial o jerárquico"), entonces se hace más difícil explicar el alcance de una diferencia "esencial" y no sólo "gradual". Más aún cuando se trata en ambos casos de participación en el único sacerdocio de Jesucristo. ¿Cuál es el alcance de una diferencia "esencial" (*essentia*) que corresponde al hecho de la participación "peculiar" (*suo peculiari modo*) de ambos en "un solo" sacerdocio (*uno Christi sacerdotio*)? La respuesta no puede ser otra sino la realidad sacramental del ministerio ordenado, e.d., se trata de la diferencia entre bautismo y orden en cuanto sacramentos distintos.

A partir del Vaticano II el ordenamiento recíproco y la afirmación de una diferencia "esencial" y no sólo "gradual" entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial se han convertido en elementos fijos del magisterio posterior, baste recordar la exhortación *Christifideles laici*[47] de Juan Pablo II, el nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica*[48] o la

---

[46] Cf., M. KEHL, *La Iglesia, eclesiología católica,* Salamaca 1996, 94ss; S. PIE-NINOT, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca 2007, 309-315.

[47] "...participationem quandam in sacerdotio Iesu Christi, quae alia atque diversa est, non gradu tantum sed essentia", nº 22.

[48] "... differunt tamen essentia, quamquam « ad invicem [...] ordinantur ». Quonam sensu? Dum commune fidelium sacerdotium in rem deducitur per incrementum gratiae baptismalis, vitae fidei, spei et caritatis, vitae secundum Spiritum, sacerdotium ministeriale in servitium est sacerdotii communis, ad incrementum gratiae baptismalis omnium christianorum refertur", CEC nº 1547.

exhortación postsinodal *Pastores dabo vobis*[49]. Forman parte, pues, de la comprensión católica y son objeto obligado de comentario expositivo siempre que se aborda la relación entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial[50].

2.3. Inserción del ministerio ordenado en el sacerdocio común

Teniendo en cuenta el alcance de LG 10 se ha de recordar que el ministro ordenado es en primer lugar un bautizado, lo cual constituye sin duda una obviedad. Sin embargo, vale la pena no sólo recordarlo, sino también hacerlo valer en la comprensión, en el ejercicio y en la vivencia del ministerio ordenado, de tal forma que la común dignidad, vocación e igualdad no queden olvidadas o prácticamente anuladas[51].

Todavía en algunos proyectos del decreto PO discutidos en las sesiones conciliares del Vaticano II se tomaba como punto de partida un texto del Vaticano I, que no llegó a ser aprobado, en el cual se hablaba de una "comunidad de desiguales". Esta perspectiva queda abandonada y se opta por resaltar primero los aspectos

---

[49] "Sacerdotium ministeriale quod per Ordinis sacramentum confertur et illud commune seu «regale» christifidelium sacerdotium, inter sese non gradu tantum sed essentialiter diversum ad invicem tamen coordinantur, cum utrumque – licet aliud alia forma – ab uno Christi sacerdotio proveniat", PDV nº 17.

[50] Además de la bibliografía citada (supra n.4), cf.: D. COFFEY, *The Common and the Ordained Priesthood*, ThSt 58 (1997) 209-236; L. SCHEFFCZYK, *Das Allgemeine Priestertum als theologischer Ort der Laien in der Kirche*, "Studia Missionalia" 49 (2000) 55-82; R. BLAZQUEZ, *Sacerdocio común y sacerdocio ministerial en la misión de la Iglesia,* "Ius Canonicum" 84 (2002) 469-490; E. P. HAHNENBERG, *The Ministerial Priesthood and Liturgical Anamnesis in the Thought of E. J. Kilmartin*, ThSt 66 (2005) 253-278; N. H. MINNICH, *The Priesthood of All Believers at the Council of Trent*, "The Jurist" 67 (2007) 341-363; J.M. HENNAUX, *Le rapport intrinsèque du sacerdoce ministèriel et du sacerdoce commun des fidèles*, NRTh 131 (2009) 211-224.

[51] La obra reciente de B. D. DE LA SOUJEOLE, *Prêtre du Seigneur dans son Église. Quelques requêtes actuelles de spiritualité sacerdotale*, Paris 2009 se caracteriza por una insistencia especial sobre la importancia del bautismo en la vida del sacerdote, hasta el punto de que en la 2ª ed. se ha sentido obligado a introducir un anexo (257-263) sobre la diferencia "esencial" y no sólo "gradual"; cf., B. XIBAUT, *Année Sacerdotale. Quatre livres. Prêtre(s) du Seigneur et prêtre(s) dans l'Église*, "Esprit et Vie" 220 (2010) 23-30.

comunes que no los diferenciadores. Con ello, la participación de todos en el sacerdocio común adquiere una prioridad neta frente a cualquier distinción o diferencia[52]. Y será precisamente en el interior de esa misma dignidad de todos los miembros del Pueblo de Dios donde se ubique el ministerio ordenado como elemento constitutivo e irrenunciable al servicio de la misión común de todos los bautizados.

Esta modificación del punto de partida y de la perspectiva es claramente perceptible en la constitución LG. Ya en la estructura misma (haciendo que el capítulo sobre el Pueblo de Dios preceda al relativo a la jeraraquía) y en lo que explícitamente afirma LG 10,1 sobre el sacerdocio común de todos los fieles[53]. Pero especialmente en LG 32, donde, exponiendo la unidad en la diversidad, recuerda con insistencia que para todos los bautizados hay una dignidad, gracia y vocación que son comunes (*communis dignitas, communis filiorum gratia, communis ad perfectionem vocatio*), que supera cualquier desigualdad de tipo étnico, social o sexual (cf. Gal 3, 28) y que fundamenta una verdadera igualdad entre todos (*vera aequalitas*) en lo referente a la dignidad y a la misión común de todos los fieles[54].

El relieve que el Vaticano II otorga a la común dignidad de todos los bautizados como algo previo a cualquier distinción aparece también en el mismo decreto PO, cuya elaboración se llevó a cabo en estrecha relación con los debates conciliares en torno a

---

[52] Para la historia del decreto PO, los diversos proyectos y la prioridad dada a la misión de la Iglesia en su conjunto, cf. los análisis de P. J. CORDES, *Sendung zum Dienst. Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konzilsdekret "Vom Dienst und Leben der Priester"*, Frankfurt a.M. 1972; recientemente, ID., *Perché sacerdote? Risposte attuali con Benedetto XVI*, Cinisello Balsamo (M) 2010.

[53] Cf. supra n.32.

[54] "El pueblo elegido de Dios es uno: "Un Señor, una fe, un bautismo" (*Ef* 4,5); común la dignidad de los miembros por su regeneración en Cristo, gracia común de hijos, común vocación a la perfección, una salvación, una esperanza y una indivisa caridad. Ante Cristo y ante la Iglesia no existe desigualdad alguna en razón de estirpe o nacimiento, condición social o sexo, porque "no hay judío ni griego, no hay siervo ni libre, no hay varón ni mujer. Pues todos vosotros sois "uno" en Cristo Jesús" (*Gal* 3,28; cf. *Col* 3,11)... se da una verdadera igualdad entre todos en lo referente a la dignidad y a la acción común de todos los fieles para la edificación del Cuerpo de Cristo", LG 32.

la constitución sobre la Iglesia[55]. Los números de PO 2-3 son un esclarecimiento ulterior de la relación entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial afirmada en LG 10. Así resulta que PO 2 inicia su exposición recordando que de la unción del Espíritu Santo y de sus dones, así como de la misión de Cristo participan todos los miembros de la Iglesia[56]. Al exponer más adelante (PO 3) la condición de los presbíteros en el mundo se recuerdan los vínculos de "fraternidad" que los une a todos los demás hermanos[57], que su segregación para el evangelio acontece "en el seno del pueblo de Dios", que no pueden permanecer ajenos a las condiciones de vida de los demás y que han de vivir en este mundo entre los hombres[58].

---

[55] Sobre PO, además de P. J.CORDES, *Sendung* (supra n.52), cf.: *Los Presbíteros. A los diez años de "Presbyterorum ordinis"*, Teología del Sacerdocio 7, Burgos 1975; M. CAPRIOLI, *Il Decreto Conciliare "Presbyterorum ordinis"*, 2 vols., Roma 1989-1990; O. FUCHS – P. HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zum Dekret über den Dienst und das Leben der Presbyter Presbyterorum ordinis*, en Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, vol. 4, Freiburg i.B. 2005, 337-579, con amplia bibl. (570-580).

[56] "El Señor Jesús, "a quien el Padre santificó y envió al mundo" (*Jn.*, 10, 36), hace partícipe a todo su Cuerpo místico de la unción del Espíritu con que El está ungido: puesto que en El todos los fieles se constituyen en sacerdocio santo y real, ofrecen a Dios, por medio de Jesucristo, sacrificios espirituales, y anuncian el poder de quien los llamó de las tinieblas a su luz admirable. No hay, pues, miembro alguno que no tenga su cometido en la misión de todo el Cuerpo, sino que cada uno debe glorificar a Jesús en su corazón y dar testimonio de El con espíritu de profecía", PO 2.

[57] "Los presbíteros, tomados de entre los hombres y constituidos en favor de los mismos en las cosas que miran a Dios para ofrecer ofrendas y sacrificios por los pecados, moran con los demás hombres como con hermanos. Así también el Señor Jesús, Hijo de Dios, hombre enviado a los hombres por el Padre, vivió entre nosotros y quiso asemejarse en todo a sus hermanos, fuera del pecado. Ya le imitaron los santos apóstoles; y el bienaventurado Pablo, doctor de las gentes, "elegido para predicar el Evangelio de Dios" (*Rom.*, 1, 1), atestigua que se hizo a sí mismo todo para todos, para salvarlos a todos" , PO 3. Sobre este nº cf. el comentario de O. FUCHS (supra n.55) 432-436 en el sentido de que ser "escogidos" para el ministerio sacerdotal no implica una "separación" sino una forma propia de vivir la "solidaridad" con todos.

[58] "Los presbíteros... son segregados en cierta manera en el seno del pueblo de Dios, no de forma que se separen de él, ni de hombre alguno, sino a fin de que se consagren totalmente a la obra para la que el Señor los llama. No podrían ser ministros de Cristo si no fueran testigos y dispensadores de otra vida distinta de la terrena, pero tampoco podrían servir a los hombres, si permanecieran extraños a su vida y a su condición. Su mismo ministerio les exige de una forma especial que no se conformen a este mundo; pero, al mismo tiempo, requiere que vivan en este mundo entre los hombres...", PO 3.

PO 9, a su vez, recuerda la condición común de discípulos del Señor en la medida en que todos los fieles han sido regenerados en la fuente del bautismo y han quedado constituidos hermanos entre hermanos[59].

En muchos otros números de PO podrían rastrearse referencias a la inserción del sacerdocio ministerial en el sacerdocio común de todos los bautizados (cf. 11, 12, 18, 22, 34, 41). En su conjunto refuerzan la importancia que tiene mantener como elemento prioritario la igualdad, vocación y dignidad comunes a todos los miembros de la Iglesia a la hora de comprender un ministerio específico, sacramentalmente radicado. Mediante esta ubicación eclesiológica el sacerdote aparece identificado "*con*" todos los bautizados ("con vosotros soy cristiano", que decía S. Agustín[60]), integrado "*en la comunidad cristiana*" donde le corresponde ejercer su ministerio (no por encima de ella ni al lado de ella) y compartiendo las condiciones de vida *"en el mundo"* que son propias de los demás bautizados (secularidad que le hace solidario en el ejercicio de la caridad pastoral[61]).

Todo lo cual determinará el estilo de vida y el ejercicio del ministerio, manteniendo esta estrecha relación entre bautismo y orden. El bautismo constituye el fundamento originario y permanente del ser cristiano[62] en las distintas expresiones que la vida bautismal pueda adquirir: vida matrimonial, vida religiosa, ministerio ordenado. Y por ser en principio un bautizado, e.d.,

---

[59] "Los sacerdotes del Nuevo Testamento, aunque por razón del Sacramento del Orden ejercen el ministerio de padre y de maestro, importantísimo y necesario en el pueblo y para el pueblo de Dios, sin embargo, son, juntamente con todos los fieles cristianos, discípulos del Señor, hechos partícipes de su reino por la gracia de Dios que llama. Con todos los regenerados en la fuente del bautismo los presbíteros son hermanos entre los hermanos, puesto que son miembros de un mismo Cuerpo de Cristo, cuya edificación se exige a todos", PO 9,1.

[60] "Si me aterra el hecho de lo que soy para vosotros, eso mismo me consuela, porque estoy con vosotros. Para vosotros soy el obispo, con vosotros soy el cristiano. Aquél es el nombre del cargo; éste de la gracia; aquél el del peligro; éste, el de la salvación", S. AGUSTIN, *Serm* 340,1, PL 38, 1483.

[61] Cf., COMISION EPISCOPAL DEL CLERO, *Presbiterado y secularidad. Simposio*, Madrid 1999.

[62] Según el CEC 1266, "todo el organismo de la vida sobrenatural del cristiano tiene su raiz en el bautismo".

alguien que ha recibido la gracia de adopción filial y es hijo de Dios en el Hijo Jesucristo (cf. PO 2,1), por eso su vida estará marcada por el don y por la receptividad.

La actitud básica cristiana es la de apertura hacia esos dones divinos, como resultado de la precedencia de Dios en el actuar de todo bautizado, sea cual sea la modalidad en que realice su existencia bautismal. Si esta prioridad originaria no se tiene en cuenta, la vida del ministerio sacerdotal puede terminar degradándose en una pura funcionalidad instrumental, olvidando que toda "misión" se funda en la "consagración". También el sacerdote, como todos los demás bautizados, tiene necesidad del alimento de la Palabra de Dios, de la oración frecuente, de la fe recta, de la participación en la eucaristía, del perdón sacramental en la penitencia.

No es, por tanto, irrelevante para la persona concreta del ministro ordenado comprender y vivir adecuadamente la relación estrecha entre bautismo y orden, manteniendo la conciencia clara de que también él es en principio un bautizado. Así podrá ser más fácilmente el hombre de la unidad dentro de la comunión eclesial, al vivir a fondo los elementos en los que convergen todos los bautizados. Y así podrá aparecer de modo más creíble en su condición de testigo y de maestro[63]. Sin querer reeditar con ello actitudes neodonatistas, quizás pocas veces como hoy la credibilidad del sacerdote dependa tanto de la cualidad de su vida bautismal. La cual no desaparece ni se anula, sino que queda activada con una nueva modulación al recibir un nuevo sacramento que hace del bautizado alguien consagrado ministerial y personalmente al servicio del sacerdocio común.

2.4. Sacramentalidad del ministerio ordenado

El sentido último de mantener una diferencia "esencial" y no "gradual" entre sacerdocio común y ministerial no es otro sino garantizar que estamos ante dos realidades sacramentales

[63] También valen aquí las palabras de Pablo VI en *Evangelii nuntiandi* 41: "El hombre contemporáneo escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan... o si escuchan a los que enseñan, es porque dan testimonio".

distintas: el sacramento del bautismo y el sacramento del orden. Ahora bien, si en la época preconciliar se dio el riesgo de acentuar unilateralmente la importancia del sacerdocio ministerial, conduciendo a un aislamiento del sacerdote respecto a la comunidad de los creyentes, en la época posconciliar se han dado tendencias que llevaban a una nivelación de este ministerio específico invocando el sacerdocio común de todos los bautizados. De ahí la necesidad de un esfuerzo ulterior por comprender y hacer valer el alcance de la sacramentalidad del ministerio ordenado[64].

2.4.1. *Precedencia de los dones divinos*

Afirmar la sacramentalidad del ministerio ordenado conlleva su vinculación originaria y estrecha a Dios, o mejor dicho, a Jesucristo en cuanto verdadero sacramento del encuentro con Dios. Esta vinculación a Jesucristo, en la verdad de su condición humana y divina, es decisiva, pues solamente enraizado en Jesucristo adquiere el ministerio ordenado consistencia teológica y no se reduce a una ocurrencia humana o a un invento eclesiástico. En rigor, la Iglesia por sí sola no tiene capacidad para crear los sacramentos como signos eficaces de salvación, ya que ella misma no es fuente originaria, sino obra y creatura de Dios.

La sacramentalidad del ministerio ordenado expresa, sobre todo, la precedencia de Dios en algo que nos viene dado. Significa que el ministerio constituye un don del Espíritu Santo, con su fuente última en la misma gratuidad divina. Surgido, insertado y destinado, ciertamente, a la vitalidad cristiana de la comunidad respectiva, que puede darle configuraciones distintas; pero no reducible a simple necesidad sociológica de un grupo humano que, institucionalizando el ministerio, busca su estabilidad y supervivencia.

---

[64] Del tema me ocupo con más extensión en S. DEL CURA ELENA, *Sacramentalidad del ministerio ordenado: alcance teológico y relevancia espiritual*, RET 70 (2010) 293-332.

Como es conocido, Lutero rechazaba la sacramentalidad del ministerio ordenado y su fundamentación en un acto divino, por parte del mismo Cristo; todo bautizado tendría, en razón del sacerdocio bautismal, las mismas potestades para el servicio de la palabra y de los sacramentos, capacitación radical igualitaria que quedaría cuestionada si algunos se apropiaran en exclusiva de su ejercicio[65]. No obstante, en el pensamiento de Lutero hay matices y se da una cierta evolución (por la confrontación con el ala más radical del protestantismo). Y, así, aunque todo bautizado se halle en principio capacitado para ello en razón del bautismo, para el ejercicio del ministerio se necesita de hecho una "llamada" por parte de la comunidad, e.d., una "ordenación".

Que ésta pueda ser sustituída por una "delegación" o "encargo" (*Beauftragung*), tal como propone el documento más reciente de la VELK[66] (2006), es una propuesta que ha originado fuertes discusiones intraprotestantes sobre la interpretación correcta del pensamiento luterano y de la *Confessio Augustana*[67].

La tendencia predominante en muchos diálogos ecuménicos tenidos hasta ahora llevaba más bien a compartir conjuntamente que la "ordenación" no tiene un sentido meramente jurídico de delegación[68], pues acontece en un ámbito de oración y de invocación del Espíritu Santo. El ministerio ordenado se funda

---

65 Entre los numerosos estudios sobre el pensamiento de Lutero, cf.: R. ARNAU-GARCIA, *El ministro legado de Cristo según Lutero*, Valencia 1983; R. RITTNER (ed.), *In Christus berufen. Amt und allgemeines Priestertum in lutherischer Perspektive*, Hannover 2001.

66 Me refiero al siguiente documento: *"Ordnungsgemäss berufen"*. Eine Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD zur Berufung zu Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung nach evangelischem Verständnis, oct. 2006 (en su redacción previa de 2004 llevaba el título de *Allgemeines Priestertum, Ordination und Beauftragung nach evangelischem Verständnis*).

67 Cf., p.e., el votum propio de D. Wendebourg en la versión de 2004 y los arts. de U. Körtner, U. Wilckens y U. Kühn en "Kerygma und Dogma" 52 (2006). Del documento me ocuparé con más detención en mi trabajo *El ministerio de la Palabra en perspectiva ecuménica*, que aparecerá en las Actas del XXXI Simposio de Teología del Sacerdocio (Burgos 2011).

68 Cf.,T. OCHS, *Funktionär oder privilegierter Heiliger? Biblisch-theologische Untersuchungen zum Verhältnis von Person und Funktion des sakramental ordinierten Amtsträgers,* Würzburg 2008, 194-220.

en Cristo y remite constantemente a él. En cuanto ministerio "ordenado" en la comunidad y al servicio de la comunidad constituye una "representación" de Cristo en ella y frente a ella[69]. Visibiliza a Cristo ante la comunidad (*gegenüber*), pone de manifiesto la precedencia de Dios (*voraus*) y abre a la realidad de una gratuidad divina que la comunidad como tal no puede autodonarse (*extra nos*)[70].

Si todo esto puede ser compartido por católicos y protestantes, entonces resulta insuficiente para ambos comprender la "ordenación" sólo como una forma de delegación comunitaria, de colocación o de instalación eclesial en el ministerio. La convergencia ecuménica permitiría hablar entonces de una cierta "sacramentalidad" del ministerio también en algunas comprensiones protestantes (o de su realidad como un cierto "acontecer sacramental"). Así quedaría abierto un horizonte prometedor en perspectiva ecuménica: la precedencia de los dones divinos como punto de partida para la comprensión teológica del ministerio ordenado.

2.4.2. *Actuando "in persona Christi": el sacerdote como "icono" de Jesucristo*

La expresión *"in persona Christi"* forma parte de una larga tradición teológica, se halla directamente relacionada con la consideración del ministerio como "representación de Cristo" y es considerada como exponente peculiar de la comprensión católica. En torno a ella puede articularse la radicación cristológica del ministerio ordenado. Dejando ahora a un lado los puntos de partida en el Nuevo Testamento que han llevado a configurar

---

[69] En qué medida también desde una perspectiva protestante puede hablarse de una "representación de Cristo" por parte del ministro lo confirma p.e. este texto de la Comisión Mixta Ecuménica (1986) en K. LEHMANN – W. PANNENBERG (eds.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?,* I, Freiburg / Göttingen 1986, 158: "Das kirchliche Amt ist nicht von der Gemeinde ableitbar, sondern hat seinen Ursprung in einer göttlichen Sendung und Einsetzung... Daher handeln die Amtsträger in Ausübung ihres Auftrags auch nach reformatorischem Verständnis nicht in eigenem Namen, sondern repräsentieren die Person Christi...".

[70] Sobre la presencia y sentido de estas expresiones en documentos del diálogo ecuménico, Cf. T. OCHS, *Funktionär* (supra n.68) 199-210.

esta expresión, así como el uso diferenciado de la misma en los documentos magisteriales y en la teología contemporánea[71], importa poner de manifiesto su relevancia para la comprensión y la vivencia del ministerio presbiteral.

La ordenación capacita a los presbíteros para actuar ministerialmente "*in persona Christi (Capitis)*"[72]. Pero precisamente la sacramentalidad del ministerio garantiza que siempre tenga vigor la condición de Jesucristo como Sacerdote definitivo y Mediador único de la salvación y que los ministros ordenados aparezcan como signo sacramental e instrumentos vivos del único Salvador y Mediador. Es lo que se quiere decir con otras palabras cuando hoy se habla del sacerdote como "icono" de Jesucristo[73].

En la Iglesia nadie puede ocupar en rigor el lugar de Cristo, ni sustituirlo, ni suplantarlo (en esto coincide la comprensión católica y la protestante). Cuando el presbítero actúa "*in persona Christi (Capitis)*", actúa como signo sacramental y como servidor de una salvación que no proviene de él. Y tanto en su ministerio como en su propia persona ha de quedar manifiesta esta condición: ser transparencia y estar al servicio de una salvación que dimana "*extra nos*". He aquí el lugar que corresponde al ministro ordenado. Y que lo remite constantemente a Cristo y lo presenta como servidor de una salvación que lo transciende y que no se identifica con él.

---

[71] Cf., B.D. MARLIANGEAS, *Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi. In persona Ecclesiae*, Paris 1978; L. LOPPA, *"In persona Christi" - "In persona Ecclesiae". Linee per una teologia del ministero nel Concilio Ecumenico Vaticano II e nel Magistero post-conciliare (1962-1985)*, Roma 1985.

[72] Para un análisis detallado del uso y significado de la expresión en los documentos magisteriales y en la literatura teológica más reciente, cf. P. JOAO PAULO DE M. DANTAS, *In Persona Christi Capitis. Il ministro ordinato come rappresentante di Cristo capo della Chiesa nella discussione teologica da Pio XII fino ad oggi*, Ed. Cantagalli, Siena 2010; también, C. GIRAUDO, *"In persona Christi", "in persona Ecclesiae". Formule eucaristiche alla luce della "lex orandi"*, RdT 51 (2010) 181-195.

[73] Sobre el fundamento de la expresión "icono de Cristo" aplicada al sacerdote, su uso en la teología contemporánea del ministerio y su sentido teológico, cf. E. KELLER, *Der Priester als Ikone Christi* (supra n. 15).

Resulta, por ello, de gran importancia para los presbíteros asumir vital y ministerialmente esta condición de instrumentalidad salvífica. Pues actuar "*in persona Christi (Capitis)*" no es título de autoexaltación, sino garantía de la precedencia divina y de la fontalidad salvífica de Cristo. Ningún pretexto, por tanto, para autonomizar el ministerio, otorgarle un protagonismo fáctico injustificado u obscurecer el primado de Jesucristo. En toda la actividad ministerial no ha de acontecer tanto la propia epifanía del ministro, cuanto la epifanía admirable, gratuita y sobrecogedora de Dios[74]. Lo contrario no correspondería al significado teológico de la actuación "*in persona Christi (Capitis)*".

2.4.3. *Vasos" del Espíritu Santo: el ministerio como don (carisma) pneumatológico*

La vinculación del ministerio ordenado con el Espíritu Santo es de importancia tanto para comprender la naturaleza del ministerio, como para concretar la vivencia personal en cuanto "instrumentos vivos del Espíritu"[75]. Por ello me parece significativo que la exhortación "*Pastores dabo vobis*" exponga todo el capítulo II, dedicado a la naturaleza y misión del sacerdocio ministerial, bajo la guía de Lc 4, 18-21, donde Cristo aparece como ungido y enviado por el Espíritu para el cumplimiento de una misión, que consiste en la proclamación de la buena nueva. Además, presenta al Espíritu como el protagonista de la configuración con Cristo, del ejercicio

---

[74] Cf., una defensa clara de la interpretación instrumental-apofática de la expresión por parte de D.M. FERRARA, *Representation or Self-Effacement? The Axiom 'in Persona Christi' in St. Thomas and the Magisterium*, Th St 55 (1994) 195-224; *'In Persona Christi': A Reply to Sara Butler*, Th St 56 (1995) 81-91; *'In Persona Christi': Towards a Second Naïvité*, Th Stu 57 (1996) 65-88; *'In Persona Christi': valeurs et limites d'une formule*, MD 215 (1998) 59-78. En discrepancia con Ferrara, a favor de un concepto no solamente negativo (apofático), sino también positivo de la instrumentalidad sacramental del ministro sacerdote, cf. S. BUTTLER, *'In Persona Christi': A Reponse to Dennis F. Ferrara*, Th St 56 (1995) 61-80.

[75] Para una exposición más detallada de este punto, cf. mi trabajo S. DEL CURA ELENA, *"En la fuerza del Espíritu Santo": dinamismo pneumatológico y espiritualidad sacerdotal*, "Theologica" 45 (2010) 59-94.

ministerial y de la vida del presbítero[76]. Un planteamiento que, en sintonía con numerosos estudios sobre teología y espiritualidad ministerial[77], contribuye a superar el déficit pneumatológico que en fin de cuentas no es sino un déficit trinitario.

El ministerio ordenado implica, ciertamente, una configuración (ontológica) con Cristo en cuanto participación de su único sacerdocio y de su unción por el Espíritu[78]. Pero al mismo tiempo lleva consigo un proceso (espiritual) de configuración, en el que la fuerza del Espíritu "irá convirtiendo en existencialmente sacerdote a aquel que ya lo es sacramentalmente por la ordenación"[79].

El ministerio ordenado, precisamente por ser participación del único sacerdocio de Cristo, se encuentra animado desde dentro por un dinamismo pneumatológico (como lo estaba el sacerdocio de Cristo, cf. Heb 9,14). Y la persona que ha recibido la ordenación es alguien de quien el Espíritu se ha posesionado para ponerla totalmente al servicio de la misión de Cristo y de la Iglesia. De ella se pide, en consecuencia, que se muestre disponible a sus inspiraciones, que se deje conducir por él, que se ponga a su escucha, que se abra a sus dones, que le sea fiel. Así podrá mantener también la fidelidad para con los seres humanos concretos, a los que se debe en razón de su ministerio.

Una gran ayuda para redescubrir esta vinculación entre el Espíritu Santo y el ministerio ordenado lo representan las fuentes bíblicas. En ellas, además de una estrecha relación entre pneumatología y eclesiología (la Iglesia como acontecimiento del

---

[76] Cf., PDV nº 15.

[77] Cf. M. CAPRIOLI, *Lo Spirito Santo e il sacerdote. In margine al dibattito conciliare sul Decreto Presbyterorum Ordinis*, Teresianum 41 (1990) 589-616; A.M. TRIACCA, *Spirito Santo e "dinamismi" del ministero ordinato. In margine al linguaggio della Pastores dabo vobis*, Salesianum 55 (1993) 271-294; F. VALERA SANCHEZ, *El Espíritu Santo y la vida del presbítero*, Murcia 2002.

[78] Cf. PO, 2. Dar razón de esta configuración con Cristo exigiría hablar aquí del "carácter" sacerdotal, tema para cuya exposición remitimos a S. DEL CURA ELENA, *Carácter sacerdotal*, art. en *Diccionario del Sacerdocio*, Madrid 2005, 73 – 80 (allí bibl. ulterior).

[79] I. OÑATIBIA, *La espiritualidad del presbítero desde la sacramentalidad de su ministerio*, Surge (1989) 495s.

Espíritu)[80], el Espíritu Santo aparece como el que elige, establece y designa a los presbíteros en cuanto responsables de la Iglesia (Pablo les dice que "el Espíritu Santo os ha puesto como vigilantes (*episkopoi*) para pastorear la Iglesia de Dios", cf. Hech 20,28); el mismo Pablo afirma haber llegado a ser ministro (*diákonos*) del evangelio "conforme al don de la gracia de Dios, a mí concedida por la fuerza de su poder" (Ef 3,7); en 1Ped 1,12 se afirma que es "en el Espíritu Santo enviado desde el cielo" como los predicadores del evangelio anuncian su mensaje; según 2Tim 1,6, por la imposición de manos (gesto epiclético) se le ha otorgado a Timoteo el don (*charisma*) de Dios, que él ha de reavivar (como se reaviva por el soplo la llama de fuego), pues "el Señor no nos dió un espíritu de timidez, sino de fortaleza, de caridad y de templanza".

Igualmente son de un especial interés pneumatológico los rituales y las oraciones de la liturgia de ordenación[81], donde la referencia al Espíritu Santo es reiterada, tanto a propósito del obispo (sobre el que se pide que descienda la fuerza que viene de Dios o *Spiritus principalis*)[82], como del presbítero (cuyo interior se pide que sea

---

[80] Cf., al respecto, los espléndidos trabajos del exégeta Th. SÖDING, *Geist und Amt. Übergänge von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit,* en Th. SCHNEIDER – G. WENZ (eds.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, I: Grundlagen und Grundfragen*, Freiburg i.B. 2004, 189-263 (en el contexto de la pregunta ecuménica por la sucesión apostólica); ID., *Geist der Kirche – Kirche des Geistes. Zur lukanischen Verbindung von Pneumatologie und Ekklesiologie*, en G. KOCH – G. PRETSCHER (eds.), *Der Geist ist es, der lebendig macht. Vom Wirken des Geistes*, Würzburg 1997, 19-58.

[81] Cf.: B. BOTTE, *L'Ordre d'après les prières d'ordination*, en *Études sur le sacrement de l'ordre*, Paris 1957, 13-41; P.M. GY, *La théologie des prières anciennes pour l'ordination des 'evêques et des prêtres*, Rev Sc Ph Th 58 (1974) 599-617; G. FERRARO, *Le preghiere di ordinazione al Diaconato, al Presbiterato e all'Episcopato*, Napoli 1977; J. CASTELLANO, *El sacerdote "homo spiritualis", hombre del Espíritu. De la liturgia de la ordenación a la vivencia del ministerio*, en *Fovenda Sacra Liturgia.* Miscelánea en honor del Dr. Pere Farnès, Barcelona 2000, 493-305; P. DE CLERCK, *La théologie des prières d'ordination*, "Prêtres Diocesains" nº1280 (1990) 156-166; B. VALUET, *Développement théologique et évolution liturgique. Le sacrement de l'Ordre dans le Magistère et les ordinations sacrées du rite romain*, en *Foi et liturgie*, Actes du septième colloque d`études historiques, théologiques et canoniques sur le rite romain, Versailles 2002, 189-272; ID., *Pour une pneumatologie du ministère eccléssial. Quelques ressources liturgiques*, MD 230 (2002) 93-112.

[82] Cf., PONTIFICALE ROMANUM, *De Ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum*, Città del Vaticano 1990, 44.

renovado por el *Spiritus sanctitatis*)[83], como igualmente del diácono (sobre el que se pide el envío del *Spiritus Sanctus*)[84].

La ordenación, tanto por el gesto epiclético de la imposición de manos, como por los textos de las oraciones ordenatorias, aparece como el don del Espíritu Santo a los ordenados, que los capacita para ejercer el ministerio eclesial[85] y que los colma convirtiéndolos en "vasos" suyos[86]. Así, la precedencia de los dones divinos y de su gratuidad marca la conciencia eclesial con tal fuerza que el hecho de ser ordenados equivale a ser investidos del Espíritu Santo y el ministerio ordenado puede en verdad considerarse como un don suyo, como un "carisma" (cf. 1Tim 4,14)[87]. De ahí que la contraposición alternativa entre carisma y ministerio, convertida a veces en tópico común, tenga fundamentos teológicos más bien frágiles[88].

---

[83] Cf., ibid.,73-75. Al respecto, cf. A. GARCIA MACIAS, *El modelo del presbítero según la actual "Prex Ordinationis Presbyterorum"*, Toledo 1995, 74-77 (epíclesis), 139-132 (sentido de *Spiritus Sanctitatis*).

[84] Cf., ibid., 121s.

[85] P. DE CLERCK, *Pour une pneumatologie* (supra n.81) 102 hace notar que en la ed. typica del Pontificale de 1968 fueron suprimidas todas las fórmulas que comenzaban por "Recibe el poder de…" y sustituidas por fórmulas epicléticas; considera, por ello, una paradoja que en la 2ª ed. typica de 1990, justo cuando se toma conciencia de los límites de una teología unilateralmente cristológica del ministerio, se hayan amplificado las referencias a la misma. Sobre la nueva ed. revisada, cf. P. JOUNEL, *La nouvelle édition typique du Rituel des ordinations*, MD 186 (1991) 7-22; M. VIDAL, *La nouvelle prière des prêtres. Réflexions théologiques*, ib. 23-30; J.M. JONCAS, *The Public Language of Ministry Revisited: De Ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum 1990*, "Worship" 68 (1994) 386-409.

[86] Cf. al respecto, A.M. TRIACCA, *"Presbyter: Spiritus Sancti Vas". "Modelli" di presbitero testimoniati dall'eucologia. Approcio metodologico alla "lex orandi" in vista della "lex vivendi"*, en S. FELICI (ed.), *La formazione al sacerdozio ministeriale nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri*, Roma 1999, 211-215.

[87] En la alocución del 17.9.1973 a los participantes en el II Congreso de Derecho Canónico, Milán, decía Pablo VI: "El carisma no puede ser contrapuesto al "munus" en la Iglesia, porque es el Espíritu mismo el que en primera línea actúa en el "munus" y a través del "munus", cf. AKKR 142 (1973) 469; distinción, pues, entre carisma y ministerio (cf. LG 4, AG 4), pero sin contraposiciones excluyentes; cf. O. MEUFFELS, *Kirche als Volk Gottes. Ein Pläodoyer für die Einheit von Amt und Charisma*, MThZ 50 (1999) 43-53; G. WENZ, *Charisma und Amt*, en ID., *Grundfragen ökumenischer Theologie*, Göttingen 1999, 237-257.

[88] La contraposición entre carisma y ministerio es el hilo conductor del trabajo de E. KÄSEMANN, *Amt und Gemeinde im NT*, en *Exegetische Versuche und Bestimmungen*, I, Göttingen 1960, 109-134, cuyos resultados fueron asumidos por H. KÜNG, *La estructura carismática de la Iglesia*, "Concilium" 4 (1965) 44-65. Para

La precedencia del Espíritu Santo antecede a toda capacidad instituyente de la Iglesia y a toda potestad otorgada al sacerdote por la imposición de manos. También y especialmente a la potestad de presidir y consagrar la eucaristía. Con ello, no sólo la plegaria eucarística adquiere una estructura trinitaria, sino que además la fuerza santificadora del Espíritu Santo aparece como la fuerza consecratoria decisiva, que permite al sacerdote retomar *in persona Christi* las palabras del Señor, cuyo memorial se celebra, y que hace del mismo algo fructuoso y vivificante para todos los que en él participan.

La precedencia del Espíritu Santo evita así el riesgo de confundir al ministro de la liturgia con el autor de la gracia y de identificar al sacerdote con el verdadero dispensador de los dones divinos. A diferencia de otras fórmulas sacramentales ("yo te bautizo", "yo te absuelvo"), en las plegarias eucarísticas no aparece puesto de relieve el protagonismo del ministro, sino la importancia del llamado "pasivo teológico"[89], en virtud del cual Dios aparece como el verdadero autor de la acción sacramental y el actor litúrgico como el instrumento guiado y conducido por la fuerza del Espíritu Santo.

2.5. Al servicio del sacerdocio común

2.5.1. *Actuando "in persona Ecclesiae"*

La expresión "*in persona Ecclesiae*" fue ampliamente usada por la teología escolástica y ha llegado hasta nuestros días, si bien ha conocido una evolución histórica que ha llevado a la sustitución progresiva del "in persona Ecclesiae" por *"(in) nomine Ecclesiae"*. De hecho, en los textos conciliares del Vaticano II y en los postconciliares prevalece la segunda variante.

---

su discusión crítica, cf. A. VANHOYE, *El problema bíblico de los carismas a partir del concilio Vaticano II*, en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balances y perspectivas*, Salamanca 1989, 300-308.

[89] Cf. P. DE CLERCK, *Pour une pneumatologie* (supra n.81) 107s (inspirándose en un texto de S. Juan Crisóstomo sobre catequesis bautismales).

Con la fórmula se quiere poner de manifiesto la eclesialidad del ministerio ordenado, su radicación eclesiológica: la Iglesia, en cuanto comunidad de fe, se halla representada y personificada en el ministro; éste, a su vez, en su condición y en su actividad ministerial, no tiene sentido al margen de la comunidad eclesial de fe, a la que representa y a cuyo servicio ha sido ordenado[90].

Las expresiones "in persona Christi" e "in persona" o "in nomine Ecclesiae" responden a dos aspectos de una misma acción ministerial. La dimensión cristológica y eclesiológica se hallan mutuamente implicadas y confluyen en la unidad orgánica de una misma actuación. Lo cual no impide que varíen los modos de justificar la implicación recíproca.

Hay quienes retienen como omnienglobante la representación cristológica, de manera que el "in nomine Ecclesiae" se halla ya incluído en el "in persona Christi", pues el Cristo total no puede ser concebido adecuadamente sin los suyos. Otros explican la doble fórmula como representación sacramental simultánea del encuentro salvador acontecido en Cristo entre el sí irrevocable de Dios a los hombres ("in persona Christi") y la respuesta afirmativa de los hombres a Dios ("in nomine Ecclesiae"). Otros intentan comprender la representación cristológica desde la representación eclesial, como algo deducible de la tradición litúrgica; e.d., en la presidencia de la comunidad que se encomienda al sacerdote en la ordenación (representación eclesial) se hallaría incluída ya la presidencia eucarística (representación cristológica).

Aunque diversas en su perspectiva, las distintas explicaciones mantienen una conexión estrecha entre el "in persona Christi" y el "in nomine Ecclesiae". Equilibrio que no puede afirmarse de todos los proyectos del ministerio ordenado propuestos en la época posconciliar. En algunos, la radicación cristológica del mismo queda minusvalorada, mal entendida o prácticamente silenciada. Tal vez en este transfondo se expliquen la insistencia prioritaria de PDV en

---

[90] Cf., entre otros, L. SARTORI, *"In persona Christi", "in persona Ecclesiae". Considerazioni sulla mediazione ministeriale nella Chiesa"*, en R. CECOLIN (a cura di), *Sacerdozio e mediazione*, Padova 1991, 72-98.

que "la referencia a Cristo es la clave absolutamente necesaria para la comprensión de las realidades sacerdotales" (nº 12), la afirmación expresa de que "la referencia a la Iglesia es necesaria, aunque no prioritaria" (nº 16) o la inexistencia en PDV de afirmaciones explícitas sobre el ejercicio del ministerio como una acción "in persona o in nomine Ecclesiae" o como "representación de la Iglesia".

Lo cual no significa negar la dimensión comunitaria del ministerio ni su referencia necesaria a la Iglesia. Estableciendo la radicación cristológica como prioritaria y determinante, se está haciendo de la fundamentación eclesiológica algo cristológicamente mediado, pues la Iglesia en cuanto tal no es una realidad autónoma al margen de Cristo, sino que tiene en él su origen y resulta teológicamente incomprensible sin esta referencia originaria y primigenia.

Y lo dicho previamente sobre la ministerialidad del presbítero a propósito del "in persona Christi" sirve también para la instrumentalidad salvífica de la Iglesia, en la que se inserta dicha ministerialidad. La Iglesia aparece como lugar de salvación recibida y comunicada. De una parte, la santidad se predica de la Iglesia histórica concreta, a la que Dios ha hecho partícipe y signo del don escatológico definitivo. De otra parte, el riesgo de eliminar la distinción entre Cristo e Iglesia, acentuando en modo exclusivo su unidad, es un riesgo real; en cuyo caso la Iglesia traicionaría su propia naturaleza, olvidando la receptividad que precede siempre a su capacidad de comunicar la salvación. Se impone, por tanto, la necesidad de elaborar una concepción de la institución eclesial y del ministerio ordenado que evite los riesgos de autonomización y de autoafirmación referencial.

2.5.2. *Los tres "munera" como forma concreta de servicio al sacerdocio común*

El ejercicio pastoral constituye, como decía S. Agustín, un "offitium amoris"[91], en el que hay un vínculo intrínseco entre la misión recibida (apacentar el rebaño) y el amor como condición previa y

[91] "Sit officium amoris pascere dominicum gregem", *In Joh. Tract.*, 123,5, PL 35, 1967.

principio animador del ministerio pastoral (únicamente si se ama pastoralmente se puede recibir y ejercer tal encargo). Se entiende así que, tanto por las ocasiones en que aparece como por la importancia que se le otorga, la "caridad pastoral" constituya una clave de lectura decisiva de "*Pastores dabo vobis*", así como un principio interpretativo básico del ministerio presbiteral[92]. Un "offitium amoris" que se ejerce a través de tareas específicas como son el ministerio de la Palabra, de los sacramentos y de la guía de la comunidad cristiana[93].

Frente a la Palabra de Dios el presbítero no se comporta como si fuera dueño de la misma, sino con la misma actitud que la Iglesia en su conjunto adopta frente a ella. Se la escucha en obediencia y respeto (ob-audire), se profundiza en su conocimiento sapiencial, se proclama y se anuncia sin manipularla, aunque pueda resultar incómoda o ir en contra de las tendencias imperantes en una época respectiva. La caridad pastoral llevará al presbítero a buscar todos los recursos necesarios para que la Palabra de Dios hable al oyente contemporáneo como si hubiera sido escrita en nuestros días y directamente para él[94].

Por lo que respecta al ministerio de los sacramentos, se ha de reconocer que el presbítero concreto se halla con frecuencia en una situación paradójica: siguiendo las opciones conciliares no quiere ser exclusivamente el hombre del culto y de la sacramentalización; las circunstancias concretas, especialmente la escasez y el envejecimiento de los presbíteros, le empujan irremediablemente a serlo cada vez más. Y es precisamente la situación actual la que también hace cada vez más urgente cuidar su preparación y su celebración, llevando a cabo una auténtica mistagogia sacramental, ante el crecimiento de las dificultades para comprender el alcance de los gestos simbólicos y el significado profundo de las acciones sacramentales.

---

92 Cf.: C. DUMONT, *La "charité pastorale" et la vocation au presbytérat*, NRTh 115 (1993) 211-226; N. CACHIA, *The Image of the Good Shepherd as a Source for the Spirituality of the Ministerial Priesthood*, PUG, Roma 1997.

93 No hay aquí espacio para una exposición más detallada de esta forma concreta de servicio; cf., al respecto, A. FAVALE, *I presbiteri. Identità, missione, spiritualità e formazione permanente*, Torino 1999, 151-242,

94 Del ministerio de la Palabra me ocuparé con más detención en mi trabajo cit. supra n.67.

El ministerio presbiteral es también un ministerio de autoridad. Y su ubicación reviste una condición peculiar en el interior de la Iglesia y de las comunidades cristianas: por el hecho de ser un bautizado, el presbítero es un miembro de la comunidad y se halla "en" la Iglesia; por haber sido sacramentalmente ordenado ocupa un lugar peculiar en su interior, se halla también "al frente de la Iglesia" (coram, erga)[95], sin que por esta peculiaridad termine colocándose por encima o al margen de ella. Quizás su imagen más adecuada sea la que corresponde a la celebración comunitaria de la eucaristía, en la que, presidiendo la celebración, lo hace vuelto hacia la comunidad. Así hace visible simbólica o sacramentalmente ante la comunidad a la única Cabeza de la Iglesia, que es Cristo.

En razón de esta ubicación eclesial y comunitaria el presbítero aparece dotado de una autoridad inherente al ejercicio de sus tareas peculiares. No se trata de una autoridad propia ni autónoma, resultado de una escalada personal o de una conquista progresiva, sino de una autoridad que remite sacramentalmente a la autoridad ("exousía") del mismo Cristo. No fundada, por tanto, en sí misma, sino dependiente del único Señor, Cristo, y sometida a la fuerza y al dinamismo del Espíritu. De ahí que su contraste con otro tipo de autoridad o de formas de ejercicio sirva para urgir el criterio evangélico de que lo primero es el servicio de todos[96]. Nos encontramos de este modo con una autoridad de origen sacramental, que lleva en sí misma un principio de relativización inherente, a causa de su relación con la fuente divina de donde procede (Cristo) y de su referencia al pueblo de Dios, al que está llamada a servir[97].

---

[95] No es fácil encontrar una traducción convincente al español de las expresiones latinas "erga Ecclesiam" o "coram Ecclesia" (cf. PDV 16), que a su vez parecen retraducción al latín de expresiones frecuentes en la teología contemporánea del ministerio ("gegenüber" en alemán, "di fronte a" en italiano); emplear sistemáticamente la expresión "al frente de" podría traicionar la intencionalidad originaria, si terminara reforzando la comprensión piramidal de la Iglesia o la situación privilegiada del presbítero.

[96] Cf. P. DEBERGÉ, *Il ne doit pas en être ainsi parmi vous". Quelques réflexions sur l'exercice du pouvoir dans l'Église*, BLE 98 (1997) 319-333.

[97] Para este apartado me inspiro ampliamente en L.M. CHAUVET, *Le fondement sacramentel de l'autorité dans l'Élgise*, LumVie 229 (1996) 67-80 (esp. 70-77).

Que en las comunidades cristianas sean cada vez más vivos los anhelos de una corresponsabilidad reconocida y realmente ejercida, no sólo teóricamente enunciada, en modo alguno cuestiona el origen sacramental de la autoridad del presbítero. Unicamente pide que ésta se ejerza sin perpetuar minorías de edad, facilitando la condición de "auctores" responsables ("autorizando", en este sentido) de aquellos a quienes se halla referida. Para lo cual es necesario una formación y un aprendizaje de nuevas formas en la tarea de presidir las comunidades cristianas[98].

3. CONCLUSIÓN

En las páginas precedentes hemos intentado precisar la relación existente entre sacerdocio común y ministerio ordenado tomando como referencia LG 10. Esto nos ha conducido a tener en cuenta la situación actual, para superar la ilusión de vivir en contextos ahistóricos. Pero también a redescubrir la riqueza del sacerdocio común como lugar de ubicación eclesial y teológica del ministerio ordenado. Enraizada en el sacerdocio común, la condición sacramental del ministerio ordenado permite entenderlo mejor en clave relacional[99], marcada por la precedencia de Dios y por el servicio al sacerdocio común. Su ordenamiento recíproco, por tanto, permanece como tesis nuclear de las afirmaciones conciliares.

---

[98] Cf. indicaciones sobre el carisma diversificado de la presidencia en G. LAFONT, *Imaginer l' Église catholique*, Paris 1996, 195ss; también, R. PARENT, *Prêtres et évêques. Le service de la présidence ecclésiale*, Paris 1992.

[99] Con más amplitud me ocupo de este punto en mi trabajo, S. DEL CURA ELENA, *Identidad del sacerdocio ministerial: la relacionalidad como clave de comprensión*, en R. PELLITERO (dir.), *La misión del sacerdote en la Iglesia*, Pamplona 2011, 37-83.

ISIDORIANUM 39 (2011) 115-136

LITURGIA ES, SOBRE TODO, CELEBRAR

Nota sobre el arte de celebrar y de participar

Luis Fernando Álvarez González
Centro de Estudios Teológicos – Sevilla

RESUMEN / ABSTRACT

Recientemente se han ido introduciendo progresivamente en el discurso litúrgico dos cuestiones que se relacionan estrechamente con la noción teológica de la Liturgia y con la Pastoral litúrgica en acto: la cuestión del arte de celebrar y la del arte de participar. En esta nota recojo algunas consideraciones sobre ambas cuestiones partiendo de la noción de celebración que privilegia la Constitución de Liturgia.

Recently, two issues related with Liturgy and Pastoral have emerged: the debate of the so called art of celebrating and the art of participating. In this note I pick up some considerations about both questions, considering the notion of celebration that is highlighted from the Liturgy Constitution.

La Liturgia, aunque obra maestra de Dios, es también tarea de los hombres, una acción del Pueblo de Dios o Iglesia; o sea, la Liturgia se hace: es una acción, más aún, una celebración. De hecho, en la tradición cristiana la palabra liturgia significa que el Pueblo de Dios toma parte en la obra de Dios.[1] Eso quiere decir, que la Liturgia llega hasta lo más íntimo de nuestro ser cuando la hacemos entre todos, cuando la celebramos como algo nuestro, de la *ekklesía* y sentimos que nos pertenece; o sea, cuando la realizamos realmente nosotros, aunque asombrados y convencidos de que en esa acción nuestra intervienen además Cristo y la Iglesia. Por eso decimos que se trata de una acción sacramental.

Pero cuando afirmamos que la liturgia es la celebración del misterio de Cristo, ¿qué entendemos por celebración? ¿Qué quiere decir para nosotros celebrar? ¿Cómo queda implicada nuestra existencia en la celebración de la Iglesia? ¿Existe un arte de celebrar? ¿Y un arte de participar?

1. EL ACONTECIMIENTO QUE NUNCA PASA

El hecho de celebrar o hacer fiesta responde a una exigencia natural de la persona: celebrar es ponderar la propia existencia, rescatarla de la rutina y del sinsentido, verla sólidamente ancorada en el *misterio* de Dios, que ha entrado en nuestra historia. El motivo de toda celebración es siempre un acontecimiento presente o pasado de importancia vital para quienes lo celebran. No se celebran sueños aún por realizar, ni meras ideas; ni tampoco se celebran sucesos corrientes o cotidianos de nuestra vida ordinaria. Sólo se celebran los acontecimientos que han dejado una profunda huella en la propia historia de las personas y son decisivos para su futuro.

En la Liturgia cristiana celebramos siempre el mismo acontecimiento: el Misterio Pascual de Cristo. Ahora bien, ¿celebrar siempre lo mismo no puede resultar demasiado tedioso? No, si lo que celebramos es el acontecimiento más trascendental de la historia. No, si la Pascua de Cristo es vivida verdaderamente como

[1] Cfr. CCE 1069.

el eje y centro de nuestra propia historia personal. En realidad, como decía Orígenes, "no hay un solo día en que el cristiano no celebre la Pascua."

En suma, celebrar siempre la Pascua de Cristo no será nunca algo tedioso o monótono a condición de que yo la viva y experimente personalmente como una "Pascua para mi" y, por eso, pueda repetir con San Pablo: «El Hijo de Dios me amó y se entregó a sí mismo por mí.» (Ga 2,20). En esta misma línea de pensamiento se sitúa el Catecismo de la Iglesia cuando afirma que la Pascua es el único acontecimiento de la historia que no pasa; todos los demás acontecimientos –precisa– suceden una vez y son absorbidos por el pasado. El acontecimiento de la muerte y de la resurrección del Señor permanece para siempre y es fuente de vida nueva y plena para nosotros. Por eso decimos que el Misterio Pascual se celebra, no se repite. La Pascua de Jesús, su misterio, es, de esta manera, el recuerdo perpetuo, la memoria perenne, que la Iglesia recuerda constantemente, porque la tiene grabada a fuego en su corazón de Esposa como un tatuaje imborrable. Permea el año litúrgico, el ciclo semanal, el día, las horas. Cada celebración proclama la Pascua del Señor en la liturgia de la Palabra, la confiesa en la profesión de fe, la hace objeto de su acción de gracias y de su oración, la actualiza sacramentalmente…

La celebración se convierte así en la manifestación de la Liturgia, su puesta en escena más eficaz, la vía de acceso por la cual llegamos a la fuente viva del *Misterio* Pascual del Señor, presente en la celebración. Es un camino que discurre en la fe, lenta y laboriosamente, desde lo visible hasta lo invisible, desde la acción ritual hacia la contemplación orante del *misterio*, penetrando en el sentido profundo de los signos, hasta la comunión más acabada con el Dios Trinidad.

2. UNA ACCIÓN DE TODOS

"Es toda la comunidad, el Cuerpo de Cristo unido a su Cabeza quien celebra."[2] Etimológicamente *celebrar* es la acción de reunirse

[2] CCE 1140.

varias personas en un mismo lugar. Nadie celebra nada solo. "Toda la asamblea es *liturgo*."[3] La Liturgia, en efecto, no es una acción privada, pertenece a toda la Iglesia y afecta a cada uno de sus miembros.[4] El Catecismo lo reconoce cuando afirma que "formando con Cristo-Cabeza como una única persona mística, la Iglesia actúa en la Liturgia como comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada.[5] La celebración, por naturaleza, pide protagonistas; no vale asistir a ella como extraños y mudos espectadores; ni siquiera como invitados. Eso sí, esos protagonistas tienen clara conciencia de que son verdaderos sujetos de la celebración debido a su estrecha vinculación con el acontecimiento celebrado: existimos como Iglesia y como cristianos gracias a la Pascua de Jesucristo; es decir, es la Pascua del Señor la que nos constituye precisamente en Pueblo de la Pascua y nos da parte en la celebración.

San Juan Crisóstomo confiaba a los cristianos de su Iglesia local que la Iglesia ha sido hecha para unir y juntar. Uno de los mejores instrumentos para ello es la celebración. Toda celebración, en efecto, es siempre una re-unión de personas creyentes (una asamblea), miembros vivos y reconocidos de la Iglesia, que tienen conciencia de vivir como tales dispersos en lo cotidiano y en la brega del Reino de Dios. En ese escenario, diluidos en la historia y en la sociedad, como sal de la tierra y luz del mundo, actúan responsablemente como testigos de Cristo dando razones de su esperanza a quienes se las piden.

Y tras la brega del Reino se llenan de gozo y de alegría al reunirse en asamblea convocada y presidida por el Señor Jesús, presente en la persona del Presidente y en la asamblea misma. La celebración posee el poder de unificar a un grupo haciéndolo entrar en contacto vivo con el acontecimiento celebrado, transmitido, evocado en el lenguaje simbólico y ritual y suscitando la comunión de todos en torno al único Señor y Pastor.

Toda la asamblea celebra, cada cual según su función, en la

---

[3] CCE 1144.
[4] Cfr. SC 26-27.
[5] Cfr. CCE 1119.

unidad del Espíritu Santo que actúa en todos. Se trata de una asamblea abierta, signo de la universalidad y de la solidaridad del amor del Padre; no es una masa informe ni un público anónimo, sino una comunidad de hermanos y hermanas, que tienen en común un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo y un sólo Dios y Padre. Una comunidad que se siente destinataria directa del don de la vida de la Trinidad que se despliega ante ella, y protagonista de la celebración en la que toma parte con todo su corazón y con toda el alma. Y una asamblea articulada en los diferentes ministerios. En la asamblea que celebra todos son iguales, pero no todos hacen las mismas cosas ni tienen las mismas funciones.

3. ELEMENTOS DE LA CELEBRACIÓN

La celebración litúrgica se lleva a cabo mediante palabras y gestos, los mismos elementos que Dios ha utilizado en la historia de la salvación para darse a conocer a sus amigos los hombres e invitarlos al diálogo y a la comunión con Él.[6]

a) La Palabra de Dios en la celebración:

En primer lugar la Palabra. No hay celebración sin proclamación y escucha de la Palabra de Dios. El Concilio Vaticano II atribuye a la Palabra de Dios en la celebración una importancia máxima,[7] observando, con una afirmación muy audaz, que la Iglesia ha venerado siempre las Sagradas Escrituras al igual que el mismo Cuerpo del Señor.[8] Jean Corbon hablaba de la epíclesis de la liturgia de la Palabra: ante todo el Espíritu Santo –memoria viva de la Iglesia- recuerda a la asamblea el sentido del *misterio* celebrado mediante la lectura solemne de la Palabra de Dios, que nos es dada por el Padre ¡¡para ser escuchada y vivida!! «Ojalá escuchéis hoy su voz» (Sal 94,7). En efecto, en la celebración litúrgica la Palabra sostiene y vivifica el diálogo de Dios con su pueblo. El diálogo, como se sabe, es esencial en todo encuentro interpersonal: la

---

6 Cfr. DV 2.
7 SC 24.
8 Cfr. SC 21.

proclamación de la Palabra expresa que la iniciativa la lleva Dios; las aclamaciones, el silencio, el canto y la confesión de fe –que nos abren a la adoración- contienen la respuesta orante de la asamblea. Es así como el Espíritu Santo guía y dirige nuestra oración en la liturgia de la Palabra. Por eso, escuchar la Palabra ¡es ya rezar!

El fruto fecundo y suculento de este diálogo entre Dios y cada uno de los miembros de la asamblea celebrante es la conversión y la fe, la adhesión más plena a la voluntad del Padre, el seguimiento de Cristo y la docilidad al Espíritu Santo. Ello explica por qué la liturgia de la Palabra requiere un espacio de tiempo amplio y denso, poblado de silencio, para que la Palabra dada por el Padre en el Hijo fructifique en nosotros y retorne nuevamente al Padre hecha Liturgia por Cristo, con Cristo, y en Cristo, la Palabra encarnada.

Y ello explica también que cuidemos con todo respeto y cuidado la digna proclamación de las lecturas, a fin de que toda la asamblea pueda acoger en su corazón el don de la Palabra de Vida eterna. Creo que quien realiza el hermoso ministerio del lector comprenderá fácilmente la importancia de proclamar como se debe la Palabra de Dios, para despertar en la asamblea el recuerdo de todo lo que el Señor ha hecho en la historia por nosotros y, más en concreto, para recordar el sentido del *misterio* celebrado. Es así como se suscita la "anamnesis" (un recuerdo que hace presente lo que se recuerda) de las maravillas de Dios llevadas a su plenitud en Cristo, que poco a poco se irá transformando en sincera acción de gracias y alabanza a Dios. Sin "anamnesis" no puede haber celebración, no hay nada que recordar. Y sin una buena lectura no hay "anamnesis".

Desde la primera noticia histórica que poseemos –que se remonta a la segunda mitad del siglo segundo–, las lecturas de la Escritura han ido adquiriendo progresivamente un esquema o sistema ordenado articulado en cuatro momentos: 1º Lectura del Profeta (Antiguo Testamento). 2º Lectura del Salmo. 3º Lectura del Apóstol (Nuevo Testamento). 4º Lectura del Evangelio. El hilo conductor que une estos cuatro momentos viene dado por el llamado sentido tipológico de la Escritura, o sea, aquella dinámica interna que relaciona y orienta todos los pasajes bíblicos que se proclaman hacia Cristo: "Y empezando por Moisés y siguiendo por todos los profetas, les explicó lo que decían de él las Escrituras" (Lc 24, 27).

No hay que buscar en esta ordenación de las lecturas del leccionario una sucesión de conceptos siempre nuevos, sino la profundización de verdades muy sencillas y datos muy elementales; y también un juego de figuras y comparaciones que se aclaran unos a otros y cuya culminación es la llegada de Jesús en la plenitud de los tiempos (por eso en la ordenación de las lecturas el Evangelio ocupa siempre el último lugar).

Supuesta una perfecta proclamación de los textos hay que añadir que no es posible acoger la Palabra sino en el silencio. El cardenal Martini asegura que la fuerza de la Palabra es proporcional al silencio en el que ha sido engendrada. Por eso el silencio es la primera condición de toda acción litúrgica: se puede afirmar del silencio que llena la celebración con igual vigor y densidad que la misma divina Palabra y el canto; y presta sonoridad interior a la voz del Señor. Por su parte, Romano Guardini no dudaba en sostener que la vida litúrgica comienza con el aprendizaje del silencio: sin él todo está vacío y carente de seriedad. En realidad, el silencio más allá de ser un requisito de la celebración forma parte integrante de la misma, ritmando eficazmente las diferentes fases del desarrollo de la celebración, si bien en la liturgia de la Palabra el "amor silencioso" –en expresión de San Juan de la Cruz– tiene una importancia especialísima.

b) Las oraciones:

Además de la Palabra de Dios, que se vuelve hasta nosotros para hablarnos al corazón, en la celebración litúrgica existen nuestras propias palabras, aquellas con las que nosotros respondemos y nos dirigimos confiadamente al Señor: las palabras de la Esposa. Ante todo las oraciones. En ellas se manifiesta con toda claridad la estructura dialogal de la celebración: Dios nos habla, como un amigo habla a su amigo, en la liturgia de la Palabra, y nosotros, su Pueblo, respondemos y nos dirigimos a Él, con una filial confianza, en las oraciones de la Iglesia. El monje Cipriano Vagaggini se refería a ellas con la expresión "Palabra de Dios en clave de plegaria"; de esta manera destacaba la íntima relación que existe entre la una y las otras y la evidente inspiración bíblica de la mayoría de las oraciones litúrgicas.

Desde el año 397 (Concilio I de Cartago) las oraciones de la Liturgia siempre se han dirigido al Padre, fuente y origen de todo bien.[9] El papel de Jesucristo como único Mediador de sus hermanos ante el Padre aparece en todas ellas con un relieve indiscutible. El Espíritu Santo, el continuo inspirador y pedagogo de la oración de la Iglesia, se adivina detrás de cada petición. Están redactadas en plural, porque tienen como sujeto a toda la Asamblea celebrante. Todo ello nos permite fácilmente comprender que las oraciones que hacemos en la liturgia, siendo verdaderamente nuestras, son además participación en la oración del mismo Señor Resucitado –siempre intercediendo por nosotros ante el Padre–, que el Espíritu Santo guía y que pertenecen al entero cuerpo de Cristo que es la Iglesia.

Las oraciones litúrgicas las pronuncia el Presidente, en nombre de Cristo y de la Iglesia, después de invitar a todos y a cada uno a orar en silencio, y, tras la lectura del texto de la oración, la asamblea concluye con un "Amén" común, que es en ocasiones cantado. Este "Amén" posee una gran importancia: es expresión cualificada del sacerdocio común de los fieles, como el sello que certifica la participación de todos en la oración común de toda la Iglesia.

En la Liturgia romana se distinguen las oraciones presidenciales, la más importante de las cuales es la Anáfora o Plegaria eucarística, centro de la celebración de la Eucaristía, cuando la Pascua de Jesús se imprime en nuestra vida. Otras oraciones presidenciales, por presentar sólo algunos ejemplos, son la Bendición del agua bautismal en la celebración del Bautismo; la Bendición de los Esposos, en la celebración del Matrimonio; y la Bendición de los Presbíteros en la celebración del sacramento del Orden.

Entre las oraciones no presidenciales destaca la oración de los fieles y la oración que nos enseñó el mismo Señor. La oración de los fieles u oración universal –recuperada por el Concilio Vaticano II- permite una mejor adecuación de la plegaria a la asamblea celebrante tanto en el lenguaje como en el estilo de la oración. Los formularios

[9] Cfr. CCE 1082.

que se proponen en los subsidios litúrgicos no son obligados, sino sencillamente guías o plantillas en las que cada asamblea puede inspirarse para componer su propia oración universal. Respecto a la oración del Padrenuestro -"resumen de todo el evangelio"- y que antes de la reforma del Concilio Vaticano II pronunciaba únicamente y en solitario el presidente en la Eucaristía, nos ha sido devuelta al Pueblo de Dios por el Concilio Vaticano II, como nuestra oración propia, entregada por la Iglesia, como un tesoro, en nuestra iniciación cristiana para rezarla juntos antes de comer del mismo Pan y beber, de la misma copa, la Sangre del Señor.

Un estudio meticuloso y paciente sobre las colecciones de oraciones litúrgicas contenidas en antiguos manuscritos copiados en los diversos monasterios, ha ido seleccionando a través de los siglos las mejores piezas de la piedad litúrgica que, tras la reforma del Vaticano II, hemos recibido en toda la pureza y esplendor de la tradición litúrgica romana. A ellas se han añadido algunos textos de nueva composición adaptados mejor a la presente situación; pero han sido pocos.

Aunque la finalidad primordial de las oraciones de la Liturgia cristiana es tejer la comunión y el diálogo con el Padre inmensamente amado, no podemos dejar de lado que el conjunto de las oraciones litúrgicas contiene una gran riqueza teológica y espiritual, que arroja mucha luz sobre los misterios que se celebran en las diferentes fiestas del año litúrgico y que nutren nuestra espiritualidad cristiana robusteciéndola. Y ello incluso a pesar de su lenguaje, que, a veces, puede resultar a algunos difícil o extraño. Evitaremos que este tesoro se desperdicie haciendo siempre una lectura previa (y tal vez meditada) de los textos bíblicos y de las oraciones antes de cada celebración.

Estoy convencido de que también los jóvenes, acompañados de cerca, pueden encontrar en las fórmulas oracionales de la Iglesia un camino seguro y no muy difícil de oración. Para orar –recuerda el Catecismo de la Iglesia Católica- es necesario querer orar y también aprender a orar. Pues bien, la Liturgia es sin ninguna duda una excelente escuela de oración. Por eso conviene acercarse a ella, familiarizarse con sus textos de oración, saboreándolos y haciéndose el gusto…

c) El canto y la música:

La Palabra de Dios, cuando es cantada, alcanza más fácilmente al corazón orante y el diálogo con Dios se hace más fluido. Ciertamente, el canto hace aflorar nuestros sentimientos más hondos, facilitando que se manifieste y exteriorice el mundo de nuestra afectividad; por eso se dice que es el lenguaje de lo inefable. Esa es también la razón por la que San Agustín insistía: "el que canta ora dos veces". El canto común posee además una poderosa energía para unir a la asamblea en la diversidad y variedad de sus miembros, proporcionándole a la comunidad celebrante cohesión y sentido de pertenencia. No puede haber fiesta sin canto, ni celebración sin música, ya que ambos constituyen la expresión sonora y jubilosa de la alegría pascual.

Además de estas consideraciones de carácter antropológico, compartidas generalmente por todos, es bueno recordar lo que el Concilio Vaticano II ha aportado a esta importante componente de la celebración: que la música y el canto no están para amenizar o para entretener durante la Liturgia, sino que son una parte integral de la celebración y desempeñan en la misma una verdadera función ministerial;[10] que las aclamaciones, la salmodia, las antífonas y el canto deben fomentarse para promover la participación activa en la liturgia;[11] que cuando la Iglesia ora, canta o actúa, se alimenta la fe de los que celebran;[12] que la Iglesia admite en su Liturgia todas las formas de arte musical auténticas que tengan las debidas cualidades;[13] que en toda celebración con cantos los jóvenes deben poder aportar la participación que les es propia;[14] que se debe dar mucha importancia a la formación musical en todos los ámbitos;[15] y que es necesario cultivar un mínimo repertorio de cantos en latín, no tanto para conservar esta lengua muerta cuanto *para facilitar la participación* en asambleas litúrgicas internacionales.[16] (SC 116).

---

[10] Cfr. SC 112.
[11] Cfr. SC 30.
[12] Cfr. SC 33.
[13] Cfr. SC 112.
[14] Cfr. SC 114.
[15] Cfr. SC 115.
[16] Cfr. SC 116.

Algunos han achacado a la reforma litúrgica un empobrecimiento musical. Otros añoran la solemnidad barroca de la polifonía. Hay también quien echa de menos el canto gregoriano. No creo sinceramente que la ramplonería o la escasa calidad del canto de muchas asambleas se deban atribuir directamente a la reforma litúrgica; más bien hay que decir que la intención clara de la reforma era conseguir todo lo contrario. Ni es enteramente cierto que antes de la reforma todo el canto fuese de calidad; había de todo. Pero la verdad es que, entre nosotros, el canto y la música no han encontrado todavía en la celebración el lugar que les corresponde. Mientras tanto es necesario crecer en la calidad del repertorio y en la educación musical de las asambleas. Y seguir creyendo en la insoslayable y necesaria aportación de los compositores de hoy a la música litúrgica.

d) Signos y símbolos:

Es, sin duda, la Palabra la que da todo el sentido al conjunto de la celebración. Pero la acción litúrgica está tejida también de signos y de gestos, de ritos y de símbolos, que significan y realizan la salvación de Dios y con los que "la fe se alimenta, se robustece y se expresa". Los signos son, pues, la clave de interpretación de la experiencia litúrgico-sacramental; ellos son como la llave que facilita el acceso al *misterio* de Cristo.

El Concilio Vaticano II hablaba de "gestos y palabras", porque –explicaba– así se había expresado Dios en la historia de la salvación. En efecto, en las relaciones interpersonales, junto a la palabra, los signos y los símbolos ocupan un lugar muy importante. La liturgia "habla", "se mueve" y "actúa" no sólo con las palabras sino también con los signos y con los gestos. Celebramos con todo nuestro ser de personas corpóreas. Tertuliano afirmaba que nuestro cuerpo (*caro*) es el eje (*cardo*) en torno al cual gira el orden de la salvación (*salutis*); es nuestro lenguaje primero. Por eso la Liturgia es una acción visible y significativa que es necesario ante todo "hacer", vivir, gustar y experimentar íntimamente más (o además) que entender.

Pues bien, la persona percibe y expresa el encuentro con Dios a través del lenguaje simbólico, utilizando elementos de su propio mundo: agua (de la matriz materna, del oasis o de la lluvia, que dan la vida; del diluvio o del mar embravecido, que devasta y

destruye), el fuego (que calienta y da vigor; que quema y destruye), aceite (perfumado o no, que penetra a través de la unción y sana o fortalece), pan (el pan blanco de nuestro alimento y de nuestra saciedad; y el pan negro del dolor y del fracaso), y vino (que alegra la mesa familiar y sella la alianza), sal, incienso, la ceniza o la tierra (la madre tierra de nuestra subsistencia, y también la tierra sepulcral mezclada con la ceniza de nuestros restos), luz (la que ilumina y guía; y la que nos descubre nuestras traiciones y nos ciega), aire.

Todos estos elementos no son simples objetos rituales; son ante todo algo perteneciente a nuestra corporeidad: son nuestro mundo; el mundo del que todo ser humano es su sacerdote. Su utilización simbólica no los hace morir a su condición de realidades subsistentes. Más allá de la conciencia que de ellos tengamos o de la intención con que los carguemos simbólicamente, nos transmiten el eco de nuestro indisoluble matrimonio con la tierra, nos remiten a nuestra condición originaria de seres–en–el–mundo.

Esta característica propia del hombre de estar estrechamente vinculado al mundo y al cosmos se simboliza también a través de la voz. La celebración ritual actúa y desarrolla todas sus posibilidades expresivas: desde el grito de júbilo del aleluya hasta el silencio (que es como la plenitud de un lenguaje reducido a la respiración), o la escucha, que es como decir cuánta importancia le damos a la palabra del otro, pasando por la proclamación (lectura), la evocación, el canto, la aclamación.

El lenguaje oral, al que acabamos de referirnos, se combina, en la celebración, con el lenguaje gestual (o postural) modulado también éste sobre las múltiples posibilidades del cuerpo: desde el estado de trance a la danza, de la que en Occidente no queda más que las huellas; pasando por la genuflexión, la postración, la procesión, la manducación, la reunión, el alzar de las manos, la unción, el beso, el baño...

Aunque nuestras celebraciones litúrgicas no sean excesivas en expresión corporal, esos gestos y actitudes rituales influyen en nosotros mucho más de lo que parece, porque provienen de un viejo y profundo fondo de esquemas rituales que permanece todavía vivo en nosotros y nos habla continuamente.

La Liturgia se sirve además de los elementos de nuestra cultura: la comida, el saludo, la unción, el ayuno, la promesa, lavar los pies... Es decir, celebramos con nuestra corporeidad, con las posturas de nuestro cuerpo (de pie, sentados, de rodillas, postrados, yendo en procesión, haciendo genuflexión ante el Señor, inclinando nuestra cabeza, juntando o extendiendo las manos, haciendo la señal de la cruz, imponiendo las manos, golpeándonos el pecho...).

4. CELEBRAR ES UN ARTE

La reforma conciliar –una de las señales más claras del paso del Espíritu por la vida de la Iglesia– ha establecido en la Constitución de Liturgia los principios fundamentales y las normas prácticas de la renovación litúrgica y ha puesto, a continuación, en nuestras manos los nuevos libros litúrgicos. Pero para hacer la Liturgia que Dios quiere se necesita además el arte de celebrar. Este arte –que debe poseer sobre todo quien preside la celebración (aunque no sólo él)– es la llave maestra de la participación plena en el *misterio* de la Liturgia. Se adquiere poco a poco y necesita cultivo paciente, discernimiento y sano criterio. También algunas "ideas madre", como puede ser el convencimiento de que la Liturgia es por naturaleza una acción –tejida, como ya hemos visto, de signos y de símbolos, de hechos y de palabras– que manifiesta a Dios a través de nuestros sentidos encendidos por la fe, y no sólo a través de la razón; o sea, es una acción que se realiza más que un problema que se entiende o se resuelve. El acontecimiento de Cristo "se convierte en el de la Iglesia sólo si es realizado, y no sólo pensado o sentido. El pensamiento y el sentimiento crean ídolos, sólo el símbolo realizado introduce en el Misterio."[17] ¡La Liturgia es para celebrarla no para explicarla!

El arte de celebrar (= *Ars celebrandi*)[18] consiste, en sus líneas esenciales, en saber presidir, saber animar, saber conducir el orden

---

[17] CORBON Jean, *Liturgia Fundamental. Misterio – Celebración – Vida* = Libros Palabra 37 (Madrid 2001) 128.

[18] En el último fascículo de la revista Phase se publica un punto de vista sobre el arte de celebrar, cuya lectura puede resultar ilustrativa: MARTÍNEZ SISTACH Lluis, «*Ars celebrandi» en la dedicación de la basílica de la Sagrada Familia*, en *Phase* nº 302 (2011) 161-165.

de los ritos de modo que en la acción celebrativa –sin preocuparse por tener que responder a la pregunta sobre qué significa esta liturgia– se vea, se escuche, se sienta el perfume, se toque con las manos y se guste y saboree el *Misterio* de Cristo.

1. Saber *presidir* la celebración es remitir y representar a Jesucristo, Señor y Servidor, con humildad, con discreción, con el ejemplo, con las palabras justas y medidas, con los gestos, con la piedad sólida no improvisada, con la actitud orante. Llenar la celebración hasta los bordes de la Presencia del Señor. Pero, a la par, con sencillez y autenticidad, sin afectaciones ni exageraciones. Tomando pie de los libros litúrgicos, que es necesario conocer bien y utilizar con inteligente maestría. Presidir bien va mucho más allá de la mera fidelidad exterior a las rúbricas. Es el servicio propio del Presidente de la celebración, que deberá cultivar responsablemente esta habilidad a lo largo de toda la vida, sometiéndola a controles periódicos de calidad.

2. Saber *animar* el antes y el durante de la celebración significa ser y hacerse el alma de la Asamblea celebrante. Con muy pocas palabras. Haciendo hablar a los ritos, a los silencios, articulando sabiamente los ritmos de cada celebración, seleccionando los cantos, los diversos textos eucológicos. Coordinando el trabajo del equipo de colaboradores más inmediatos y encomendando las diversas tareas: lectura de la Palabra, música y canto, servicio al altar, etc. Supervisando que todo esté preparado y ensayado. El vértice de esta animación se alcanza en la celebración de la Eucaristía dominical que debe dejar honda huella en la experiencia de fe de la Comunidad cristiana.

3. Saber *conducir* la participación litúrgica, discreta pero eficazmente; no con la técnica, sino con el testimonio, transmitiendo interioridad y orientando hacia el misterio celebrado. Preparando cuidadosamente el paso de la celebración a la vida, y de la conveniente relación entre la lex *orandi*, la lex *credendi* y la lex *vivendi*.

5. TAMBIÉN PARTICIPAR ES UN ARTE

Si la Comunidad cristiana debe celebrar bien la Liturgia no es por puro afán perfeccionista sino para participar plenamente en el *Misterio* celebrado. Dicha participación es el núcleo esencial del

culto cristiano: la ofrenda de la propia existencia al Padre en la santidad de vida y en el servicio a los hermanos por Cristo, con Cristo y en Cristo. El arte de celebrar, como hemos visto, existe para facilitar esta participación en el *Misterio* de Cristo.

Pero se necesita también el arte de participar, que se lleva a cabo en correspondencia con el arte de celebrar y tiene su mismo objetivo: la participación interior y exterior en el *Misterio* celebrado. El arte de participar debe preocuparse ante todo de los cinco sentidos del corazón,[19] verdadera puerta de acceso al *misterio* de la Liturgia celebrada:

a) "Yo era ciego y ahora veo" (Jn 9,25). "Os aseguro que muchos profetas y justos desearon ver lo que vosotros veis y no lo vieron" (Mt 13,17). *Toda celebración litúrgica se ve; pero es necesario aprender a ver la Liturgia con ojos nuevos.* El sentido de la vista

[19] En el himno *Veni, Creator Spiritus*, suplicamos: *Accende lumen sensibus*. "La sabiduría del antiguo himno al Espíritu Santo no deja ninguna duda acerca de la plena inserción de los sentidos en la experiencia litúrgica de la fe. El Espíritu Santo, que actúa en la Liturgia, no apaga los sentidos del cuerpo: los enciende. Los sentidos espirituales, sobre los que ha investigado tanto la tradición cristiana, no son una alternativa a los sentidos materiales, sino la afinación de esos mismos sentidos, iluminados por la luz del Espíritu Santo.": TOMATIS Paolo, *Accende lumen sensibus. La Liturgia e i sensi del corpo* = BELS 153 (Roma 2010) 18.
Es el Espíritu Santo quien abre nuestros sentidos a la luz de la fe para percibir en la Liturgia la presencia del *misterio*. Me parece muy importante observar sobre este punto el rito de la signación de los sentidos que se propone en el Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos. Rito que ha de ser entendido como una verdadera apertura de los sentidos corporales del catecúmeno al *misterio* de la Liturgia. De este modo se convierten en los sentidos del *corazón*: "Recibid la señal de la cruz, para que oigáis la voz del Señor. Recibid la señal de la cruz en los ojos, para que veáis la claridad de Dios. Recibid la señal de la cruz en la boca, para que respondáis a la palabra de Dios. Recibid la señal de la cruz en el pecho, para que Cristo habite por la fe en vuestros corazones. Recibid la señal de la cruz en la espalda, para que llevéis el suave yugo de Cristo." Es curioso comprobar cómo el Ritual de la Unción de Enfermos de Trento proponía también una signación, acompañada de una unción con el óleo de enfermos, en cada uno de los sentidos: "Por esta santa unción y por su piadosísima misericordia te perdone el Señor cuanto hubieres pecado con los ojos… Con los oídos… Con el olfato… Con el gusto y la conversación… Con el tacto… Con los pies. Amén." Así se santifican los sentidos al inicio de la vida, para participar en la Liturgia terrestre y al final de nuestra peregrinación en este mundo para tomar parte en la Liturgia celestial.

juega en la celebración de la Liturgia un papel muy importante: es esencial para acceder al *Misterio* de Cristo, que se oculta bajo el velo de los signos y para penetrar en su interior. ¿Qué sería, por ejemplo, de la liturgia de la Vigilia Pascual, si perdiésemos la vista momentáneamente? Y lo mismo podríamos decir del sugestivo rito de la dedicación de la Iglesia o de la fascinante celebración del matrimonio. ¿Cómo podríamos interpretar el sentido de los colores litúrgicos, el brillo de la luz del Cirio pascual en la celebración de las exequias, la mirada radiante de los esposos en el momento del consentimiento? ¿Cómo se entendería la adoración eucarística sin la posibilidad de ver o contemplar el Pan de vida expuesto en la custodia a la mirada de fe de los creyentes? ¿No resultará mucho más fácil escuchar la Palabra si *se ve* venir a nuestro encuentro, para hablarnos, al Señor resucitado en la procesión con el libro de los Evangelios? Como decía el antiguo adagio: *per visibilia ad invisibilia:* es decir, el misterio de Dios invisible se nos hace patente en lo que ven nuestros ojos en la celebración. Y lo que ven nuestros ojos nos debe conducir a la fe en el Señor presente en la celebración. San León Magno afirmaba sin tapujos: "lo que era visible del Señor pasó a los sacramentos." Eso quiere decir que lo primero es ver, después, en un segundo momento, entender. Más aún, si el significado de lo que se ve no nos entra por los ojos no lo entenderemos del todo bien. Y en la acción litúrgica se ven: los signos sacramentales, el orden de los ministros, los gestos del Presidente, la Asamblea reunida, las luces, el ambón, el pan y el vino dispuestos sobre el altar, la sede del Presidente, la Cruz, los colores de las vestiduras y de las flores, el humo del incienso, el adorno del presbiterio, el lector que proclama la Palabra, las procesiones y las posturas de los fieles… Vemos el *misterio* de Dios y de ahí pasamos a su contemplación y a la comunión.

El prof. José Aldazábal hablaba de la mirada del presidente[20] en la celebración, que hace presente la de Cristo. También hay que referirse a la mirada de los que buscan el rostro del Resucitado bajo el velo de los signos. O la mirada orante y suplicante que expresa la fe y la adoración de la Asamblea cuando en la Eucaristía se presentan

[20] ALDAZÁBAL José, *Gestos y símbolos* = Dossiers CPL 40 (Barcelona 2003) 50.

el Cuerpo y la Sangre del Señor,[21] o se elevan para que puedan ser vistos con los ojos de la fe al final de la Plegaria eucarística.[22] O la mirada del Pueblo a la Cruz en la tarde del Viernes Santo, después que el Presidente cante por tres veces: "Mirad el árbol de la Cruz donde estuvo clavada la salvación del mundo. Venid a adorarla". El Ceremonial de obispos indica que en la Misa crismal las ánforas con los óleos estén dispuestas "de tal manera que los fieles puedan cómodamente ver y participar"; lo mismo en la celebración del Matrimonio.

Interesa además descifrar que la mirada del creyente *en* la Liturgia responde a la mirada *de* la Liturgia sobre el creyente y sobre el mundo. La Liturgia posee, en efecto, un punto de vista, un ángulo de visión particular: contiene la mirada de Dios sobre nosotros y sobre el mundo. Por eso, además de mirar nosotros durante la celebración, debemos dejarnos mirar por la Liturgia. En las oraciones de la liturgia pedimos muchas veces a nuestro Padre que nos mire con ojos de bondad. Sin duda ninguna Dios nos mira complacido cuando nos ve reunidos en torno a la mesa donde su Hijo parte para nosotros el pan de su Palabra y de su Cuerpo entregado. O cuando nos reunimos para acoger en la comunidad cristiana a un nuevo bautizado… Y mira el rostro de cada uno de nosotros.

b) "Habla, Señor, que tu siervo escucha" (1S 3,10). "¡Escucha, Israel!" (Dt 5,1). *La celebración nos habla; pero hay que aprender a hacer silencio y a escuchar en la Liturgia.* Sabemos que en el Bautismo se nos ha dado un "corazón para entender, ojos para ver y oídos para oír" (Dt 29,3). Escuchar la voz del Maestro es lo que nos hace verdaderamente discípulos y orantes. Sobre todo cuando además de escuchar la Palabra la ponemos en práctica. La Liturgia es una verdadera escuela donde se aprende a escuchar con el corazón, a acoger e interiorizar la Palabra. En efecto, en la liturgia de la Palabra –recordaba Jean Corbon– el Padre en un movimiento de amor nos entrega su Palabra viva (Jesucristo); Cristo resucitado nos habla del Padre y nos manifiesta su proyecto de amor por

[21] Cf. IGMR 150.
[22] Cf. IGMR 151.

todos los hombres. El Espíritu Santo abre nuestro corazón para que comprendamos las Escrituras. Escucharle es ya orar: pienso, por ejemplo, cómo se convierte en oración la escucha del canto de la salmodia en la Liturgia de las Horas; o la escucha del canto de las Letanías de los Santos en la ordenación de los presbíteros; o la escucha del canto del *Exsultet* en la gran noche de la Pascua.

Sin embargo, no pocas celebraciones nos resultan estresantes por el exceso de las palabras, que impide el sosiego y la calma necesarias para "conservarlas en el corazón" como María, hasta pronunciar también nosotros: «Hágase en mi según tu palabra» (Lc 1,38). Otras veces, quizás, una proclamación pésima de la Palabra impide que la tierra buena de la asamblea pueda acoger la semilla de la Vida.

La Comunidad cristiana se edifica y va creciendo por la escucha de la Palabra[23]: así se va formando la *Ecclesia audiens* cuyo miembro más excelente es María, la Madre del Verbo. Pero si la Palabra no se oye, porque el micro no funciona o el lector no lo hace bien, no tendremos *Ecclesia audiens*.

En la celebración de la Liturgia también es necesario escuchar a la *Ecclesia orans*[24], que pronuncia en nombre de Jesucristo palabras performativas tales como las fórmulas sacramentales: "Yo te bautizo", "Yo te absuelvo", "Esto es mi Cuerpo, este es el Cáliz de mi Sangre", "Recibe por esta señal el sello del Espíritu Santo"… Y también es necesario escuchar, para hacerlas nuestras y rubricarlas con el *Amen* final, las oraciones del Presidente, bien entonadas, pronunciadas con sentido y unción, especialmente la Plegaria eucarística. No olvidemos que ello forma parte del ejercicio de nuestro sacerdocio bautismal. Y a escuchar con humildad la homilía, sentida, fraterna, amigable: el pan de la Palabra partido y distribuido por el ministro a la Asamblea, para que todos tengan Vida.

c) "Somos el incienso que Cristo ofrece a Dios" (2Co 2,15). *La celebración expande su perfume a toda la Asamblea; pero hay que aprender a percibir en la Liturgia el buen olor de Cristo*. En la Liturgia

---

[23] *Ordo Lectionum Missae* 7.

[24] Ambas expresiones aparecen en la *Verbum Domini* (nº 79).

el perfume –del aceite, del crisma perfumado, del incienso, de las flores, de las velas encendidas–, que posee una poderosa capacidad de atracción, distrae o desvía la atención desde el cuerpo de los creyentes para concentrar todo el interés de la asamblea sobre la presencia del Cuerpo del Señor. Quedamos envueltos, como en una nube, por la presencia graciosa de la Trinidad, que nos hace "el incienso que Cristo ofrece a Dios". Así la belleza de los aromas, que nos acerca al cielo, nos ayuda a percibir en la Liturgia el buen olor de Cristo. En el Nuevo Testamento el buen olor y la fragancia están relacionados con la ofrenda sincera de sí mismo, a ejemplo de Jesucristo. ¿Cómo no pensar en la propia ofrenda existencial que se une a la de Cristo, cuando vemos ascender mansamente hasta lo alto de la bóveda el incienso en una nube blanca y percibimos su perfume que llena todo el espacio donde tiene lugar la celebración?

d) "¿Quién me ha tocado" (Mc 5,31). "Si logro tocar aunque sólo sea sus vestidos, quedaré curada" (Mc 5, 28). "Acerca tu dedo y comprueba mis manos; acerca tu mano y métela en mi costado. Y no seas incrédulo, sino creyente." (Jn 20, 27). *El Espíritu toca en la celebración el arpa de nuestro ser con las cuerdas de la sensibilidad; pero hay que aprender a dejarse afinar por la Liturgia.* Tocar a Dios y dejarse tocar por Él. En todas las celebraciones litúrgicas somos tocados por la gracia:

En el Bautismo tocamos la frente de los niños para signarlos, ungimos su pecho y su cabeza, los sumergimos en el agua, imponemos la mano sobre su cabeza, tocamos con el dedo sus oídos y la boca. En la celebración de la Liturgia el tacto tiene más importancia de lo que parece. En realidad, en la liturgia ¡tocamos el Misterio de Dios con nuestras propias manos! Y ello no sólo en la Eucaristía, cuando en el momento de la comunión ofrecemos nuestra mano abierta, como un trono, para acoger al Señor y tocamos el Cuerpo de Cristo. La mano del presbítero, que toca la frente del catecúmeno haciendo sobre ella la señal de la cruz, en el rito de acogida de la celebración del Bautismo, incorpora al neófito a la Iglesia a la vez que lo marca indeleblemente como propiedad de Cristo. La mano del obispo, que toca la frente del confirmando, ungiéndolo con el Crisma, comunica el don del Espíritu, mientras el padrino coloca su mano derecha sobre el hombro del confirmando. En la Eucaristía el ministro besa el altar y el evangeliario, todos son

invitados a comer el Cuerpo del Señor y a beber su Sangre. Antes de la comunión los fieles intercambian la paz del Señor con un abrazo o estrechando las manos. En la Penitencia hay imposición de manos sobre la cabeza del penitente. En la Unción de enfermos se ungen la frente y las manos del enfermo con óleo. En la Ordenación se ungen las manos con el crisma, se entregan los signos propios de cada orden, se imponen las manos sobre la cabeza durante la oración de consagración. En el Matrimonio los esposos se dan el consentimiento mutuo mientras se toman el uno al otro entren las manos, imponen el uno al otro la alianza y se dan el beso se paz.

e) "Tomad, comed: esto es mi Cuerpo… Bebed todos, porque esta es mi Sangre." (Mt 26,26-27). *En la celebración se come y se bebe; pero hay que aprender a acoger al Señor y entrar en comunión plena con Él en la Liturgia:* Comer pan con otros y beber vino con otros ha sido asumido por Jesucristo como signo eficaz para expresar la donación total de su Vida y realizar la unidad de todos los miembros de Cuerpo. La Eucaristía es por antonomasia la Cena del Señor, la comida ritual que realiza la comunión y la unidad con el Señor y con los miembros de la Iglesia entre sí. Los cristianos la celebramos, desde la última cena del Señor, porque queremos ser fieles a su mandato de «Tomad y comed, esto es mi Cuerpo entregado», «Tomad y bebed, esta es mi Sangre derramada»; y también porque queremos vivir alimentándonos de Él: «Yo soy el Pan de la vida» (Jn 6). Se trata ciertamente de una verdadera comida en común que contiene la donación y la entrega del Señor a sus amigos.

Es muy importante, desde la perspectiva de los signos en la que se desarrolla la celebración, que la asamblea participe "del Cuerpo del Señor con Pan consagrado en esa misma Misa" y con el Cáliz de la Sangre del Señor, para que la comunión aparezca más claramente como participación en el sacrificio que se realiza en ese momento. Comulgar con formas consagradas en otra Misa y conservadas en el sagrario para la comunión de los enfermos deteriora la expresividad simbólica de la celebración y la verdad del signo (de hecho, ¡el sacerdote no lo hace!). El Misal acentúa la importancia de que el pan "aparezca verdaderamente como alimento" (en el color, en su consistencia, en un tamaño más adecuado).

6. CONCLUSIÓN

Para concluir, es preciso hacer notar que el arte de *celebrar y participar* en la Liturgia está también muy estrechamente relacionado con:

1º La superación de algunas actitudes que representan un serio obstáculo a la participación litúrgica, entre las que destaco como principal la superficialidad espiritual. Es obvio que sin una vida interior personal de un cierto espesor las celebraciones litúrgicas se vacían sin ningún remedio y el *Misterio* de Cristo celebrado no llegará a tocar el corazón y la vida del cristiano. Tendremos celebraciones carentes de atractivo, lastradas por la rutina y sin belleza alguna. Algunas formas de esta superficialidad pueden ser: la escasa sensibilidad litúrgica –me refiero a una sensibilidad litúrgica sana–, que corroe en su interior una relación con Dios que tiene lugar *per ritus et preces*, o sea, a través de los símbolos.[25] Otra forma de esta superficialidad puede ser la aplicación indiscriminada de la ley del mínimo esfuerzo, que convierte en planas y sin ningún relieve nuestras celebraciones (¡de celebraciones así nadie sentiría nostalgia, se desearía más bien olvidarlas o desertar de ellas!).

2. Un exacto concepto de la belleza litúrgica. En efecto, la belleza y la hondura de la celebración litúrgica, no depende tanto de los cánones de la estética cuanto de su capacidad de transparentar el *misterio* de Cristo, su gesto de amor presente en la Liturgia.[26] Los amó *hasta el extremo*; Haced esto *en conmemoración mía.* Los discípulos y seguidores del Señor celebramos la Liturgia porque Él nos la mandó celebrar como su memorial. Repetimos en la

---

[25] En la Liturgia el acceso al núcleo del Misterio que se celebra se hace a través de un camino que está hecho de pequeños detalles cada uno de los cuales es importante y abre una puerta. Los reduccionismos la desnaturalizan tanto como los perfeccionismos. El criterio más sano será acudir a las indicaciones que ofrecen los libros litúrgicos.

[26] En cuanto prolongación y actualización de los gestos del Señor la Liturgia tiene su belleza en sí misma. O sea la verdadera belleza es el amor y la santidad. Eso es lo que debe hacer claramente transparente nuestra celebración. Lo cual no significa que no debamos preocuparnos seriamente también por llevar a cabo una Liturgia bien hecha, que entre por los sentidos, iluminados por la fe, hasta lo más profundo del corazón.

celebración de la Liturgia los mismos gestos de Jesús porque tienen la hermosura y la belleza de quien entrega su vida por sus amigos; porque reconocemos en la Liturgia la norma suprema para hacer también nosotros hermosa y santa nuestra vida. Cuando nuestras celebraciones son capaces de reproducir y expresar –en las palabras, en los ritos, en el canto, en el orden de los elementos, en el silencio, en la oración sentida–, ese amor "hasta el extremo" y ese hacer "en recuerdo y a ejemplo" del Buen Pastor que se entrega, serán verdaderamente bellas. Esta belleza "interior", sin embargo, debe necesariamente hacerse visible en una liturgia bien celebrada, que entre por los ojos hasta el corazón y facilite la más profunda participación interior y exterior de los fieles en el *misterio* celebrado.

3. Adquirir una especial destreza en el campo de la pedagogía litúrgica. En este terreno de la formación y de la mistagogia se requiere un esfuerzo especial en este momento. Se trata de un reto enorme hoy. ¿Iniciamos de verdad a los más jóvenes en la participación, consciente y activa en la Liturgia de la Iglesia, cumbre y fuente de toda la vida cristiana? ¿Dedicamos personas y medios a ello? ¿Ayuda nuestro modo concreto de celebrar a penetrar y vivir el *misterio* de Cristo?

Una celebración bien hecha favorece la participación, deja siempre su huella en nosotros, llena la vida de sentido, nos hace santos, nos dispone para la misión y se convierte en evangelizadora.

ISIDORIANUM 39 (2011) 137-152

UNA ÉTICA DEL ÁMBIENTE

Un decálogo para la reflexión

José-Román Flecha Andrés
Universidad Pontificia de Salamanca

RESUMEN / ABSTRACT

La preocupación ecológica es hoy uno de los signos de los tiempos. Es también un desafío a la responsabilidad humana, a las políticas sociales y al compromiso cristiano. El autor nos presenta en este estudio un decálogo en el que subraya los fundamentos de una ética del medio ambiente. Y resume también los puntos fundamentales de una Ecoética cristiana, en los que se evoca la seriedad de la fe, el dinamismo de la esperanza y la generosidad del amor.

Ecology concerns are one of the signals of nowadays. They are also a challenge to the human responsibility, social politics and Christian commitment. The author of this paper shows us a set of recommendations where the foundations of an environmental ethics are outlined. And he also summarises the key points of a Christian Ecoethic where the seriousness of faith, the hope dynamism and the generosity of love are evoked.

Hoy se dice que la bioética ha venido a liberar a la ética de su marasmo y su mutismo. La necesidad de pensar nuestra responsabilidad sobre la vida nos ha obligado a repensar los fundamentos y posibilidades de la moralidad. Ahora bien, junto a la reflexión en torno a la bioética, va surgiendo, cada vez más clara, toda una corriente ética de reflexión sobre el ambiente o, como empieza a llamarse, una ecoética[1].

Sin duda, resulta interesante la formulación sectorial de tal pretensión moral, es decir, la enumeración de los deberes éticos que competen a los individuos y a las instituciones con relación a la naturaleza. Esas exigencias o prioridades constituyen el centro de intereses inmediatos, y ciertamente comprensibles, cuando se trata de formular un juicio ético sobre las manipulaciones a las que se ve sometido el medio ambiente y sobre las necesarias intervenciones de regeneración que se esperan de la sociedad de este momento hacia el planeta que constituye su casa.

En el momento presente, creyentes y no creyentes parecen estar de acuerdo en la necesidad de conservar y proteger el medio ambiente, ya sea para defender al mismo ser humano, ya sea para reconocer unos pretendidos derechos autónomos de la naturaleza no-humana. Evidentemente, está en juego el futuro común de la humanidad[2], pero está en peligro hasta su momento presente.

Esa observación y esas preocupaciones no son indiferentes para la responsabilidad moral de los cristianos[3]. Aun desde la simple constatación de los desastres ecológicos desencadenados sobre nuestro mundo, son muchos los que abogan por una nueva cultura de la verdad, la colaboración y el amor[4].

---

1 B. BENNÀSSAR, "Ecoética: la ecología, desafío a la moral. La ética, salvación de la ecología", en *Biblia y Fe* 16 (1990) 265-300.

2 Recuérdese el informe *Our Common Future*, elaborado por la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo, presidida por Gro Harlem Brundtland, Oxford – New York 1987.

3 Cf. J.R. FLECHA, *El respeto a la creación*, Madrid, 2001, de donde se resumen la mayor parte de las reflexiones siguientes.

4 Así se propone en la conocida obra del Club de Roma, editada por D.H. MEADOWS, - D.L. MEADOWS, – J. RANGERS, *Más allá de los límites*, Madrid 1992, 274-276.

INTRODUCCIÓN

De todas formas, junto a los subrayados sobre la ética sectorial y específica, parece más importante aún trazar las líneas de una Ecoética fundamental, si se nos permite la expresión. Se trataría de aportar algunas convicciones primarias, y a ser posible, compartidas, que hagan posible un diálogo ético en una sociedad plural sobre las responsabilidades del hombre hacia su entorno.

Como se puede imaginar, el problema de la Ecoética no es sólo político y económico. Es también moral. No se puede dejar de lado la pregunta por la responsabilidad, tanto personal como estructural.

Las dos cuestiones básicas que hoy nos plantea la Ecología y, por tanto, también esa posible y necesaria Ecoética, podrían formularse de esta forma: ¿Cómo puede justificarse una pretendida ética ambiental? ¿ Y cómo puede concretarse una ética ambiental?

a. La ética medioambiental, o "ética de la tierra", según la expresión acuñada en 1949 por Aldo Leopold[5] se ha diversificado radicalmente[6]. Nos encontramos hoy ante diversas posturas que han entrado en diálogo y confrontación durante estos últimos años.

- Los promotores de la "*Deep Ecology*" propugnan una igual consideración y respeto hacia toda la comunidad biótica. Una consecuencia inmediata es la propuesta de un cambio de paradigma en la autocomprensión del ser humano en el mundo.

- Por otra parte, los defensores de una línea más humanista, a veces descrita como "*Shallow Ecology*" , propugnan una modificación de actitudes personales, así como una asunción de medidas sociales y políticas que contribuyan a respetar el medio ambiente y a conservar unos recursos naturales cuyo deterioro podría hacer peligrar la vida del hombre y todo género de vida.

---

[5] Cf. A. LEOPOLD, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There,* Oxford-New York 1949. El autor ha sido reconocido como el precursor de una ética ecológicamente responsable.

[6] En ese contexto se sitúa la antología de textos preparada por M. TALLACCHINI (ed.), *Etiche della Terra. Antologia di filosofia dell'ambiente,* Milano 1998.

Tratando de superar las discusiones habituales sobre las posibilidades y los riesgos del antropocentrismo en el discurso ecológico, muchos abogan por una filosofía "ecocompatible" y pacíficamente complementaria, que trate de extraer y actuar las mejores intuiciones existentes en ambas posturas.

La preocupación ética podría articular, como ya hiciera Ian G. Barbour, las relaciones del hombre con el ambiente a partir de las claves del dominio, la participación y la custodia del medio por parte del ser humano. En aquel mismo estudio, el autor planteaba ya algunas cuestiones sobre la relación entre Dios y la naturaleza, la actitud del hombre ante la misma, el papel de la técnica y el problema del crecimiento y el uso de los recursos[7].

b. La segunda pregunta orienta la mirada a diversos y discrepantes centros de interés. Esa atención diversificada generará una cierta pluralidad de orientaciones. En consecuencia podría aparecer una ética centrada en el hombre, en los animales, en la vida, en los seres inanimados, o bien en una visión holística de la vida y su escenario.

De hecho, no es raro encontrarse hoy con algunas ambigüedades. Parece como si existiera en numerosos autores y movimientos un cierto sentido de culpa frente al predominio del ser humano. Sobre esa inquietud se fundamenta la pretensión de apoyar en este momento una especie de alternancia valórica. Así se escribe que "no es correcto decir que siempre debe privilegiarse a los humanos ni tampoco decir que preservar un ecosistema siempre es más importante que proteger cualquier conjunto de intereses humanos"[8].

Es fácil descubrir el peligro que encierran afirmaciones como estas. Cuando los seres no humanos se equiparan a la persona, ésta corre el riesgo de ser relegada al nivel de las cosas no humanas. Los párrafos que siguen pretenden ser solamente un breve esquema para una posible reflexión sobre la ética medioambiental.

---

7 I.G., BARBOUR, "Environment and Man", en W. T. REICH, (ed.), *The Encyclopedia of Bioethics,* New York-London 1978, 366-374.

8 R. ELIOT, "La Ética ambiental", en P. SINGER, (ed.), *Compendio de Ética*, Madrid 1995, 402.

1. ÉTICA Y RESPONSABILIDAD

En primer lugar, parece necesario subrayar que la eticidad dice siempre relación con la responsabilidad. La reflexión sobre la responsabilidad incluye siempre cuatro elementos, al menos: a) un sujeto; b) un objeto; c) un término; d) unas circunstancias[9]. Una persona es responsable de la conservación de un edificio ante el dueño del mismo y en unas condiciones de arrendamiento, por ejemplo.

Pues bien, la ecoética ha de articular una reflexión cuidadosa sobre estos cuatro elementos. Ha de estudiar los hombres e instituciones que tienen a su cuidado un ámbito concreto de la naturaleza y de la vida, así como el título de su responsabilidad sobre esa parcela. Ha de estudiar, además, la situación actual y posible, es decir, las perspectivas optimales de esa parcela de la naturaleza, así como de los valores que en ella se entrecruzan, es decir, del equilibrio que en ella es preciso mantener para evitar en lo posible su degradación o para promover su regeneración. Ha de estudiar, además los eventuales beneficiarios de esa parte del planeta, tanto los beneficiarios humanos, presentes y futuros, como los beneficiarios «vivos y no racionales» que se aprovechan de ese ecosistema. Y ha de estudiar, por fin, las circunstancias en las cuales los diversos valores entran en conflicto: circunstancias de clima, pero también de supervivencia para unas especies y otras.

En la encíclica *Caritas in veritate,* Benedicto XVI afirma que el estado de salud ecológica del planeta exige una honda revisión del modelo de desarrollo (CV 32). La naturaleza es un don de Dios para todos, que exige del ser humano un uso responsable. Su destino universal alcanza a toda la humanidad, presente y futura. Si se pierde la visión creyente de la realidad, surgen dos tentaciones: la sacralización o la profanación de la naturaleza (CV 48).

La primera tentación –la de la idolatría– obedece a actitudes neopaganas o de nuevo panteísmo que colocan a la naturaleza no

---

[9] Cf. A. MOLINARO, "Responsabilidad", en *Diccionario enciclopédico de teología Moral,* Madrid 1980, 942-950.

humana por encima de la dignidad del ser humano. Ante ella, el Papa recuerda que "la salvación del hombre no puede venir únicamente de la naturaleza, entendida en sentido puramente naturalista".

La segunda tentación –la del abuso– lleva a la completa tecnificación de la naturaleza, como si fuera una cantera inagotable de recursos.

Esas tentaciones no sólo generan perjuicios al desarrollo sino que desencadenan la violencia para con el ambiente, provocando además conductas que no respetan la naturaleza del hombre mismo. El hombre ha de valorar el don de su libertad responsable y, fundamentar el desarrollo humano integral sobre los principios de "la solidaridad y la *justicia intergeneracional*, teniendo en cuenta múltiples aspectos, como el ecológico, el jurídico, el económico, el político y el cultural" (CV 48).

2. ETICIDAD Y LEGALIDAD

La reflexión moral ante el planeta en su globalidad, o ante una parte concreta del mismo, no puede olvidar que la eticidad *no* se puede identificar con la *legalidad.* Por demasiado obvia, tal observación puede pasar desapercibida. Algunas intervenciones sobre el medio ambiente pueden eventualmente estar autorizadas por los ordenamientos legales vigentes, tanto regionales o nacionales cuanto internacionales, y, sin embargo, ser claramente inmorales, en cuanto atentatorias contra la vida, en sus múltiples manifestaciones.

La encíclica *Caritas in veritate* dice que "hoy, las cuestiones relacionadas con el cuidado y salvaguardia del ambiente han de tener debidamente en cuenta los *problemas relacionados con los recursos energéticos no renovables.* En muchos casos se encuentran en los países pobres, que ven dificultado su desarrollo a causa de la explotación de esos recursos por otros estados o grupos de poder".

Evidentemente, la justicia no está siendo garantizada por los ordenamientos legales de los estados ni por las convenciones internacional. Se impone una nueva *solidaridad* entre los países en vías de desarrollo y los países altamente industrializados. La mejora de las instalaciones industriales y una mayor sensibilidad

ecológica pueden aliviar las tensiones, pero hay que mejorar la eficacia energética, buscar energías alternativas y redistribuir los recursos energéticos entre todos los países (CV 49).

Esa llamada a la solidaridad se encuadra perfectamente con el evangelio de la caridad que el Papa repite en esta tercera encíclica. Con todo, "esta responsabilidad es global, porque no concierne sólo a la energía, sino a toda la creación, para no dejarla a las nuevas generaciones empobrecida en sus recursos". No sería justo mirar solamente a la población actual del planeta. "Debemos considerar un deber muy grave el dejar la tierra a las nuevas generaciones en un estado en el que puedan habitarla dignamente y seguir cultivándola".

Superando el nivel de la legalidad, hay que diseñar una *alianza entre ser humano y medio ambiente*. Ese ideal hay que traducirlo en pasos concretos como éstos: contrarrestar la utilización nociva del ambiente; promover la transparencia en los costes económicos y sociales que se derivan del uso de los recursos ambientales de modo que sean sufragados totalmente por aquellos que se benefician, y no por otros o por las futuras generaciones; procurar la actuación conjunta de todos los responsables internacionales con vistas a la protección del entorno, de los recursos y del clima, en el respeto de la ley y la solidaridad con las regiones más débiles del planeta (CV 50).

3. EL MUNDO Y SU LENGUAJE

La relación del hombre con el cosmos ha sido muy adecuadamente descrita en los términos de un *lenguaje,* que a veces es diálogo que revela noticias al par que desvela presencias, y a veces es discusión e interpelación. La creación matrial está dotada de una estructura coloquial –*Sprachlichkeit*–. En cuanto interlocutor –*sprachendes Dasein*– el mundo revela en cierto modo los rasgos del Creador y sirve de medio expresivo para manifestarse el hombre al hombre, al tiempo que el mundo se revela a sí mismo. En cuanto oponente –*wiedersprechendes Dasein–, se* presenta como antagonista, como fuerza que trata de contradecir la fuerza de la libertad. En cuanto mundo incompleto e indigente –*beansprochendes Dasein*– exige continuamente la intervención del Creador y reclama una postura

de responsabilidad por parte del ser humano[10]. La relación ética de la persona con el medio ha de incluir y aceptar esa triple modalidad del diálogo.

Para el creyente esta referencia al Creador es inevitable, como lo ha subrayado Benedicto XVI en la encíclica *Caritas in veritate:*

> "El ambiente natural no es sólo materia disponible a nuestro gusto, sino obra admirable del Creador y que lleva en sí una «gramática» que indica finalidad y criterios para un uso inteligente, no instrumental y arbitrario"[11] (CV 48).

4. EL HOMBRE EN RELACIÓN

Por otra parte, según lo insinuaba Martín Buber, el ser del hombre se realiza en la triple relación con lo *otro,* con *los otros* y con el *absolutamente Otro*[12].

Esa relación puede ser encogida o airosa. Y de ello dependerá la misma realización del ser humano. Ante lo *otro* el hombre puede comportarse como señor o como esclavo, con dignidad o con el abajamiento del ansia. Ante *los otros,* el hombre se relaciona con magnanimidad o con envidia. Ante *el absolutamente Otro,* puede el hombre vivir la dignidad de la religación o el egoísmo de la magia.

Pero, curiosamente, la relación con cualquiera de esas apoyaturas del trípode, influye sobre las otras dos, como en un proceso de recirculación. Así el que desprecia lo otro, difícilmente podrá presentarlo como dádiva a *los* otros. Quien desprecia a los otros, mal podrá abrirse al absolutamente Otro ni ver a lo otro con *ojos* de gratuidad. Quien no reconoce al absolutamente Otro, tenderá a despreciar a lo otro, al no considerarlo como Su huella

---

[10] J. R. FLECHA, "Vocación a la esperanza cristiana", en *Studium Legionense* 28 (1979) 196-197. La referencia al lenguaje de la creación se debe a G. GLOEGER, "Schöpfung", en *RGG* V (3ª ed.) 1488-1489.

[11] BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Caritas in veritate,* 48,

[12] Cf. M. BUBER, *Yo y Tú,* Madrid 1955, 13.

y creación, pero difícilmente prestará atención a la novedad e indisponibilidad de los otros.

Tal vez quiera decir algo de esto la Escritura al invitarnos a vivir con sobriedad o sensatez ante las cosas, con justicia y equidad hacia los hombres, con religiosa piedad hacia Dios (Tit 2, 12). Admirablemente lo ha resumido el *Documento de Puebla:*

> «La libertad implica siempre aquella capacidad que en principio ten emos todos para disponer de nosotros mismos (cf. GS 17) a fin de ir construyendo una comunión y una participación que han de plasmarse en realidades definitivas, sobre tres planos inseparables: la relación del hombre con el mundo, como señor; con las personas como hermano y con Dios como hijo»[13].

5. TÉCNICA Y ÉTICA

Esa sobriedad y responsabilidad ante el mundo cósmico se comprende en el contexto de la *dialéctica* entre *la técnica y la ética.* Uno de los dramas más agudamente sentidos por el mundo con temporáneo se juega precisamente en esa contradicción. Nuestra cultura contemporánea nos ha hecho creer que todo lo que podemos –técnicamente– realizar, podemos –éticamente– llevarlo a cabo.

Sin embargo, como ha dicho Benedicto XVI, hoy es fácil comprender que la técnica no es solamente técnica (CV 69). No podemos desconfiar de ella por sistema, pero tampoco podemos canonizarla por sistema. Son muchos los que se sublevan ante la mera posibilidad de que la ética trate de aplicar un correctivo a los programas técnicos de investigación o explotación de la realidad, ya sea en el terreno de la biotecnología o en el de la experimentación industrial.

Y, sin embargo, la observación más superficial nos hace caer en la cuenta de que los desastres ecológicos se deben en realidad a una aplicación de las posibilidades técnicas sin una atención

---

[13] *Documento de Puebla (La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*), 322.

a la normativa ética de la defensa integral de la vida. Todos parecemos haber llegado a la conclusión –arduamente propugnada o impugnada por unos y por otros– de que el poder técnico ha de ser juiciosa y responsablemente corregido por el deber ético. No todo lo que podemos hacer con el mundo estamos autorizados a hacerlo[14].

6. BIOÉTICA Y ECOÉTICA

La defensa integral de la vida, se acaba de decir. La responsabilidad moral ante el planeta no puede limitarse a defender la casa, olvidando a sus habitantes. Pero tampoco puede limitarse a defender a los habitantes no racionales de la casa planetaria. Junto a la tentación recién mencionada de convertir el cosmos en caos, parece asomar por doquier la otra tentación de promover la ecoética olvidando la bioética.

En su encíclica *Caritas in veritate,* Benedicto XVI denuncia la incongruencia de promover el respeto al medio ambiente cuando se atenta contra la vida del ser humano. La tesis del desarrollo humano integral puede resumirse en otra frase lapidaria: "El libro de la naturaleza es uno e indivisible". La consecuencia debería ser evidente: "Los deberes que tenemos con el ambiente están relacionados con los que tenemos para con la persona considerada en sí misma y en su relación con los otros. No se pueden exigir unos y conculcar otros" (CV 51).

7. ECOÉTICA Y CARIDAD

Si toda responsabilidad moral se resume, para el cristiano, en un *ejercicio* de *la virtud de la caridad,* del mandamiento nuevo del amor (cf. OT 16), también la ecoética ha de ser integrada en ese marco agápico.

---

[14] Cf. A. GASPARI, "L'impatto ambientale della tecnología", en J. THAM – M. LOSITO (edd.), *Bioetica al futuro. Tecnicizzare l'uomo o umanizzare la técnica?*, Librería Editrice Vaticana 2010, 281-299.

En primer lugar, el respeto a la naturaleza y a la vida, en todas sus formas, es para el creyente un signo de su amor a Dios, con el que participa en la tarea de la creación y conservación de un mundo que revela sus huellas y es signo cuasi-sacramental de la providencia.

Por otra parte, el respeto al ambiente es también una prueba de amor al lugar donde se desarrolla la humana experiencia, los encuentros humanos, las aspiraciones humanas. Cada lugar es él y lo que significa. Y lo mismo cabe decir de cada flor, cada arroyo, cada ciervo o la ladera de cada montaña. Para el creyente la Naturaleza –*fysis*– es creación –*ktisis*–.

Pero el respeto hacia ella es, además, signo privilegiado del amor a los otros seres humanos. Los cristianos sabemos y creemos que la caridad nos invita a una atención sincrónica a los hermanos que hoy pontarten con nosotros este hogar común. Pero la caridad nos exhorta a descubrir y promover una esperanzada atención diacrónica con relación a nuestros descendientes.

Los que ahora conviven con nosotros en el mundo tienen derecho a un mundo acogedor. Pero también los que nos sucedan en el mundo tienen derecho a un mundo habitable. En la encíclica *Caritas in veritate,* esa doble llamada a la caridad se presenta en el doble escenario de la responsabilidad y solidariedad intrageneracional e intergeneracional (CV 48 y 49)

Algunos piensan que también el mismo cosmos que nos sobreviva «tiene derecho» a ser un mundo viviente. Desde la fe podemos decir que el mundo ha de poder ser ahora y en el futuro un cuasi-sacramento de la presencia de Dios.

8. ECOÉTICA Y DERECHOS HUMANOS

Se podrá preguntar si no será una exageración afirmar que el mundo tiene *derechos.* La pregunta no es ociosa. Son muchos los que dicen que nuestras leyes y nuestras reflexiones éticas se fijan en el mundo que hay que defender, en cuanto que es propiedad de alguien.

La Ecoética parece basarse en la defensa de los derechos de los seres humanos al medio ambiente. Tal vez por eso, parezca difícil justificar la punibilidad de un comportamiento destructivo cuando el objeto de tal acción, u omisión, es una parcela del paisaje o de la vida que no parece tener propietarios. No deja de ser interesante la pretensión de reivindicar un código de derechos legales para los árboles y para los demás seres vivientes no personales[15].

No es extraño que algunos traten de afrontar el tema de la Ecoética no tanto desde una perspectiva puramente instrumental y auxiliar del medio ambiente, como desde un sincero respeto y deber responsable hacia la misma naturaleza (cf. CV 51).

La misma expresión «medio ambiente» les parece a muchos equivocada y equivocadora: parecería reflejar una actitud para la que el planeta no cuenta moralmente, para la que la naturaleza no tendría un valor intrínseco[16].

9. LA ECOÉTICA Y LOS POBRES

La ecoética nos interpela todavía en un sentido nunca suficientemente subrayado. Durante muchos tiempo nos hemos dirigido al planeta con la codicia avariciosa del que trata de arrebatarle sus tesoros. Nos preocupamos de su destrucción con el gesto preocupado de los ricos que temen perder la fuente de sus riquezas.

Benedicto XVI añade una frase lapidaria: "*El modo en que el hombre trata el ambiente influye en la manera en que se trata a sí mismo, y viceversa"*. La preocupación ecológica no será coherente si no lleva a superar el consumismo abusivo y no promueve "un cambio efectivo de mentalidad que nos lleve a adoptar *nuevos estilos de vida*".

---

[15] CH. STONE, *Earth and Other Ethics,* New York 1987.

[16] H. ROLSTON III, *Environmental Ethics. Duties and Values in the Natural World.* Philadelphia 1988.

La ecología ambiental determina una ecología humana. La encíclica cita algunos ejemplos, como la pobreza y la guerra. Por lo que se refiere a la primera, se dice que "cualquier menoscabo de la solidaridad y del civismo produce daños ambientales, así como la degradación ambiental, a su vez, provoca insatisfacción en las relaciones sociales". El avance del desierto va unido a la pobreza de los pueblos.

Con relación a la segunda, es evidente que "muchos recursos naturales quedan devastados con las guerras. La paz de los pueblos y entre los pueblos permitiría también una mayor salvaguardia de la naturaleza (…)Un acuerdo pacífico sobre el uso de los recursos puede salvaguardar la naturaleza y, al mismo tiempo, el bienestar de las sociedades interesadas" (CV 51).

Por tanto, no se puede ignorar el empobrecimiento de las áreas agrícolas y de sus habitantes, como ha recordado Benedicto XVI (CV 48). Por tanto, es preciso comenzar a *mirar el mundo con ojos de pobre* y a pensar en los pobres de la tierra. Los pobres esperan desde la gratuidad y reciben con gratitud los bienes de la tierra. Y por otra parte, los pobres son los primeros que sufren el expolio de la tierra. Ellos son los primeros en pagar los desastres ecológicos. La conversión a la ecoética implica una conversión hacia el mundo de los pobres, su cosmovisión, su autocomprensión, su actitud ante la tierra de todos. Y, por supuesto, una conversión a las demandas de la justicia[17].

10. ECOLOGÍA Y ESCATOLOGÍA

Y, por fin, la ética del respeto a la creación y al mundo presente tiene mucho que ver con la *esperanza escatológica,* como ya se ha dicho más arriba. La esperanza de una nueva tierra no aminora ni adormece el empeño ético por edificar y respetar la actual morada humana, como ya afirmaba el Concilio Vaticano II (cf. GS 39).

---

[17] Cf. C. TALBOT, "Environmental Justice", en R. CHADWICK (ed.), *Enciclopedia of Applied Ethics,* San Diego 1998, 2, 93-105.

La esperanza última ofrece apoyos para las esperanzas penúltimas. Y, al mismo tiempo, ofrece elemento para un discernimiento crítico ante unas esperanzas inmediatas de felicidad y bienestar que terminan por ahogar al hombre al destruir su morada[18].

La esperanza escatológica ejerce una función profética ante los proyectos que pretendidamente tratan de ordenar el planeta. Si la verdadera esperanza no se confunde con el prometeísmo optimista y altanero, sino que brota de la cruz, no dejará de ofrecer motivos para una ética de la austeridad ante los bienes que nos ofrece la tierra en que vivimos.

CONCLUSIÓN

Ni la razón ni la fe nos llevan a mirar con desprecio a este mundo creado. La misma condición dialogal de la experiencia específicamente humana nos lleva a ser responsables de la vida y del mundo creado ante nuestros semejantes. En realidad, no somos tan sólo responsables de algo ante alguien. Lo queramos o no, somos siempre responsables de "alguien" ante "alguien". El objeto de nuestra responsabilidad nunca es reducible al mundo inanimado de las cosas.

El famoso monje trapense Thomas Merton ha escrito páginas espléndidas sobre la adecuada relación entre el contemplativo y el mundo. He aquí un breve pero significativo ejemplo:

> "Tratar al mundo como una mera aglomeración de objetos y bienes materiales externos a nosotros y rechazar esos bienes y objetos para buscar otros que son 'interiores' y 'espirituales', es de hecho no entender el sentido del arduo enfrentamiento del mundo y Cristo (...) El mundo en sí no constituye problema alguno, pero nosotros somos un problema para nosotros mismos porque estamos enajenados de nosotros mismos y esta enajenación se debe precisamente a un hábito inveterado de

[18] Cf. J. R. FLECHA, "Escatología y ecología: desafíos éticos de la esperanza", en *O Cristão e o desafio ecológico*. Jornadas de Teologia, Coimbra, Instituto Superior de Estudios Teológicos 1993, 127-141: ID., "Escatología cristiana y ecología", en *Corintios XIII* 125 (2008) 167-192.

división, por el cual hacemos pedazos la realidad y, después de haberlo hecho, nos preguntamos por qué nos hallamos sin contacto con la vida, con la realidad, con el mundo y, sobre todo, con nosotros mismos"[19].

No podemos olvidar que para la fe cristiana, el compromiso moral ante el mundo creado nace de la misma vocación humana al amor. Somos responsables del proyecto de Alguien frente a Alguien. Entre el *logos* y el *telos* se nos ofrece la grandeza invitante del *nomos,* que, por venir de quien viene y por ir a quien va, no puede menos que presentarse como *agape*. A lo largo de ese itinerario que va desde la fuente hasta el mar discurre el río de la caridad. El amor es la fuente y razón de nuestra responsabilidad ante la vida humana y ante el hogar cósmico en el que la vida se aloja.

Ahora bien, la caridad nos invita a una atención *sincrónica* a los hermanos que hoy conviven con nosotros, pero también a una esperanzada atención *diacrónica* a los que nos sucedan en el mundo. También el mismo cosmos que nos sobreviva «tiene derecho» a ser un mundo viviente. Desde la fe podemos decir que el mundo ha de poder ser ahora y en el futuro un cuasi-sacramento de la presencia de Dios.

Esa responsabilidad bioética y ecoética, compartida con nuestros vecinos no cristianos, es para los cristianos fruto de las más hondas raíces de la fe. Y testimonio y demanda de una esperanza que se abre al futuro de Dios, que ha de ser un futuro más humano para el hombre.

La Ecología es hoy, en consecuencia, una preocupación universal, tanto desde el punto de vista socio-filosófico, como teológico o ético.

«Salvar la Tierra» o «promover la paz con la Creación» no son sólo lemas del momento. Son un gesto del amor que, en su doble dimensión diacrónica y sincrónica, trata de hacer del mundo un hogar –*oikós*– para el hombre y para la vida. La Ecología no es sólo una moda. Ni una reivindicación política. Es una tarea moral.

---

[19] TH. MERTON, *Acción y contemplación,* Barcelona 1982, 84-85; véase su reflexión sobre el valor simbólico de la creación, como se recoge en los salmos: *Pan en el desierto,* Buenos Aires 1962, 70-80.

Ya no se oye la vieja acusación de que a fuerza de esperar el mundo del más allá, los cristianos suelen despreciar el mundo del más acá. Pero aquella acusación resurge a veces con otro lenguaje. En este momento hay quienes repiten que, a fuerza de pensar en un mundo eterno, los cristianos se habrían desentendido de este mundo terreno. Su fe en la gracia habría en cierto modo favorecido el desprecio -la depreciación, al menos- de la naturaleza. La naturaleza humana y la naturaleza cósmica.

Esta acusación no respeta la verdad. La fe trinitaria no es compatible con una postura de evasión ante el mundo creado, como no nos exime de prestar atención a la realidad social. Los creyentes en un Dios creador saben y confiesan que han de amar el universo por Él creado. Los seguidores de Jesucristo saben que su redención llega hasta un mundo elevado por su entrega personal a la categoría cuasi-sacramental de la salvación. Los movidos por el Espíritu profesan su fe y su compromiso con la fuerza que da vida.

> «Tanto el desprecio del mundo creado como el abuso del mismo que no tiene en cuenta una mínima responsabilidad ecologista denotan y denuncian una comprensión del hombre que se compagina mal con la imagen de Dios que se sitúa ante el mundo desde la libertad, nada mágica o encogida, de quien se sabe señor de un mundo desnuminizado, pero también desde la responsabilidad, contemplativa y activa, de quien se sabe con-creador y administrador de un mundo en trance de evolución y finalización»[20].

El amor al mundo creado forma parte, por tanto, del tesoro de la fe cristiana, de la esperanza escatológica y del humilde compromiso del amor a Dios y a sus hijos. Por consiguiente, el respeto a la creación otorga credibilidad al ministerio de la evangelización que ha sido confiado a la Iglesia y a cada uno de los creyentes[21].

---

[20] J.R. FLECHA, "A imagen y semejanza de Dios", en *Moral fundamental. La vida según el Espíritu* Salamanca 2005, 145-162.

[21] Cf. E. LÓPEZ AZPITARTE. "Perspectivas morales en torno a la ecología", en *Misión Abierta* 2 (1990) 61-70; J.R. FLECHA, "Ecología y fe cristiana", en *Moral social. La vida en comunidad,* Salamanca 2007, 481-507.

ISIDORIANUM 39 (2011) 153-196

EL ANTIGUO CONVENTO CASA GRANDE DEL CARMEN DE SEVILLA: CRISOL DE HERMANDADES Y COFRADÍAS HASTA EL SIGLO XIX

Alberto J. Álvarez
Universidad de Sevilla
Dpto. Didáctica de la Expresión Musical y Plástica

RESUMEN / ABSTRACT

El antiguo convento del Carmen calzado de Sevilla fue uno de los edificios religioso más paradigmáticos de su ciudad. No ya sólo por sus dimensiones o por el enorme patrimonio artístico que llegó a albergar (del que hoy nos queda in situ sólo buena parte de su arquitectura), sino también por su amplio significado devocional. En él llegaron a establecerse en el s. XVI y hasta el s. XIX numerosas hermandades y cofradías. En este artículo no se pretende simplemente resumir la historia de dichas corporaciones durante ese periodo carmelitano, sino ahondar en sus relaciones con respecto a los frailes que los acogían, y reflexionar sobre el estrecho paralelismo que hubo entre la evolución y posterior decadencia de esta comunidad religiosa con respecto a esas hermandades.

The former convent shoes Carmen of Sevilla was one of the most paradigmatic religious buildings of their city. And not only because of its size or the huge artistic heritage who came to collect (which remains in place today we only much of its architecture), but also for its broad meaning of devotion. It came to settle in the S. XVI and up XIX many sororities and fraternities. This article is not to simply summarize the history of these corporations during this period Carmelite, but deepen its relations with respect to the Friars who welcomed them, and reflect on the close parallels that existed between the evolution and subsequent decline of this religious community with respect to these fraternities.

1. INTRODUCCIÓN: LOS ORÍGENES DE LAS HERMANDADES Y COFRADÍAS

Las hermandades y cofradías, tanto penitenciales como gloriosas, han estado muy unidas desde el principio a algún gremio de la ciudad, o a una orden religiosa, parroquia u hospital. En este sentido, éstas surgieron en Andalucía, y en particular las sevillanas, de la miscelánea de manifestaciones religiosas y profanas. Las diferentes asociaciones (gremiales o no) comenzaron a erigir magníficos santuarios con la intención de mostrar públicamente su sentido piadoso de las maneras más exageradas, e incluso de rivalizar con las demás mediante el ornato y la vistosidad. De esa quizá inocua emulación entre ellas han salido como resultado innumerables y significativas obras de arte. Pues con la intención de tener en cada cofradía a las mejores expresiones artísticas con el fin de procurar una actitud misericordiosa, en cada una de ellas se ha ido renovando y aumentando con el tiempo un patrimonio cada vez más importante. En este sentido, muchos consideran que una de las mejores maneras museológicas de mostrar esas obras de arte religiosas a la ciudad ha sido y será sin duda mediante las procesiones.

En muchas ocasiones las hermandades se han fundado en el interior de un convento, teniendo su capilla propia bien dentro de la propia iglesia, en el compás o en una capilla aledaña a su claustro o al propio convento. Por tanto, las historias de estas corporaciones están muy ligadas a las de las propias comunidades religiosas.

Las cofradías más antiguas de Sevilla se fundaron sobre todo en la segunda mitad del s. XVI, salvo otras más vetustas, como la Vera-Cruz, que se instituyó en la centuria anterior. El hecho de que fuera en las últimas décadas del siglo XVI cuando se promovió la formación de las hermandades, fue en parte debido a las conclusiones que surgieron del Concilio de Trento (1545-1563). Este trascendental cónclave para el devenir de la iglesia católica recomendaba la estación pública, exponiendo la necesidad y ventajas que se derivaba del culto a las imágenes, al contrario que los protestantes. Se pensó desde entonces que las efigies de Jesús y de su Madre debían salir a la calle para que, el que por su voluntad

no entrara en la iglesia, al encontrarse con ellas reflexionara sobre el momento de la Pasión de Cristo. El Concilio de Trento dice lo siguiente sobre las imágenes:

> *«...se deben tener y conservar, principalmente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen madre de Dios, y de otros santos, y que se les debe dar el correspondiente honor y veneración: no porque se crea que hay en ellas divinidad, o virtud alguna por la que merezcan el culto, o que se les deba pedir alguna cosa, o que se haya de poner la confianza en las imágenes, (...) sino porque el honor que se da a las imágenes, se refiere a los originales representados en ellas; de suerte, que adoremos a Cristo por medio de las imágenes que besamos, y en cuya presencia nos descubrimos y arrodillamos; y veneremos a los santos, cuya semejanza tienen»*.[1]

Que el arte sevillano fuese en una gran parte sacro en todas sus disciplinas entre los siglos XVII y XVIII, se debe a dicho concilio tridentino,

> *«...porque se exponen a los ojos de los fieles los saludables ejemplos de los santos, y los milagros que Dios ha obrado por ellos, con el fin de que den gracias a Dios por ellos, y arreglen su vida y costumbres a los ejemplos de los mismos santos; así como para que se exciten a adorar, y amar a Dios, y practicar la piedad»*.[2]

En la segunda mitad del siglo XVIII, tal como cuenta Arana,[3] había en Sevilla 31 cofradías que salían en la Semana Santa, que es curiosamente casi el mismo número que a finales del s. XVI, aunque algunas desaparecieron desde entonces y otras se fundaron durante esos dos siglos. En el momento que cuenta ese historiador local, las diferentes estaciones de penitencia de las hermandades de penitencia se repartían entre el Domingo de Ramos (3), Miércoles Santo (1), Jueves Santo (12), y Viernes Santo (15). Hoy sería impensable que salieran a la calle tantas cofradías en un sólo día, como ocurría en ese tiempo durante los Jueves y Viernes Santo. Sin embargo, antiguamente en cada cortejo no

---

1 *Concilio de Trento*. Sesión XXV, 04-12-1563.

2 *Idem*.

3 ARANA DE VARFLORA, Femín; *Compendio histórico descriptivo de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla metrópoli de Andalucía*. Sevilla, 1789, T. II, pp. 103-106.

había más de 250 nazarenos, por lo que en la Semana Santa no se contemplarían las bullas que se ven en tiempos modernos. También como anécdota, el mismo Arana señala que en algunas cofradías los nazarenos iban con las caras tapadas, por lo que a diferencia de lo que estamos acostumbrados a ver, muchos irían por tanto con el rostro descubierto, tal como a su vez se puede apreciar en algunos ejemplos pictóricos de la época.

Entre los siglos XVI y XIX, el lugar de Sevilla en donde más se congregaron diferentes hermandades de manera estable fue en el antiguo convento Casa Grande del Carmen. En él estaba la hermandad de "las Antiguas, y Descendimiento de la Cruz", la del "Santo Cristo de las Siete Palabras" (ya desde el s. XVIII se aludía de forma reducida al Cristo titular), y la de la "Soledad". Pero incluso durante las dos primeras décadas del s. XVII el número de hermandades que hubo en el Carmen, en concreto de penitencia, era de cuatro, pues hasta entonces las Siete Palabras no era aún una única corporación.

Pero retrocedamos en el tiempo. A finales del s. XVI las cosas fueron cambiando en cuanto a la cada vez más proliferación de cofradías de penitencia en Sevilla. Ante eso, las autoridades civiles y religiosos hicieron un primer intento por reducir el número de las mismas. Un hermano tanto de la hermandad de la Soledad como de la Quinta Angustia, Francisco de Sigüenza, escribió al fiscal de la Audiencia su disconformidad al respecto.[4] Pero las mismas medidas de fusionar algunas hermandades se agudizaron en 1623. Eso afectó a la hermandad de la Cabeza y a la hermandad de los Santos Clavos y San Juan, por lo que ambas tuvieron que hacer una primera fusión, y que mucho tiempo después se llamaría popularmente como hermandad de las Siete Palabras.

Sea como sea, bien tratándose de cuatro como de tres hermandades, acercarse en esos siglos al convento del Carmen

---

[4] GARCÍA DE LA CONCHA DELGADO, Federico; *Traslación de la imagen de Nuestra Señora de los Reyes y cuerpo de San Leandro y de los cuerpos reales a la Real Capilla de la Santa Iglesia de Sevilla (1579)*. Sevilla. Editado por **Federico GARCÍA de la CONCHA DELGADO,** 1996. p. 78.

durante la Semana Santa, y sobre todo los Jueves y Viernes Santos, sería una experiencia placentera para los sentidos, además de para los sentimientos más devotos.

Vamos a centrarnos en las primeras etapas de esas tres hermandades de penitencia que estuvieron en el antiguo convento de Carmen, además de incluir al final también una de gloria, la del propio cenobio. No nos vamos a detener en aspectos artísticos sobre el riquísimo patrimonio de estas hermandades, pues se saldría con creces de nuestro propósito para este artículo. Antes vamos a delimitar territorialmente este edificio según el callejero antiguo.

2. EL CONVENTO DEL CARMEN Y SU UBICACIÓN EN EL BARRIO

El antiguo convento del Carmen, con más de siete mil metros cuadrados construidos, es el edificio más grande del barrio de San Vicente, y uno de los cenobios sevillanos que mayor extensión edificada tuvo a partir del s. XVII. Este conjunto arquitectónico está delimitado por las actuales calles Baños, Goles, Pascual de Gayangos, y un callejón cerrado desde finales del s. XVIII, y que unía esta última con Baños. Como suele ocurrir en muchas ocasiones con respecto a los callejeros, algunas de estas vías citadas tuvieron un nombre diferente en otros tiempos.

Este ex convento Casa Grande Nuestra Señora del Carmen que relatamos tenía su tapia de entrada ocupando casi toda la antigua calle Carmen, que corresponde actualmente con la parte de la calle Baños que va desde el cruce con la calle San Vicente hasta el cruce con Goles, por donde pasaba la antigua muralla. Como dice González de León, «*la calle es la misma de los Baños aunque toma el nombre del Carmen desde las cuatro esquinas de la calle Ancha de San Vicente, hasta salir al muro*».[5] La actual calle Baños tenía el nombre exacto de *Baños de la reina Mora*, pues en ella

[5] GONZÁLEZ DE LEÓN, Félix; *Noticia histórica del nombre de las calles de esta ciudad de Sevilla*. Sevilla, 1839, p. 224.

estaba la casa palacio de los reyes moros.[6] Tras la exclaustración del convento, esta calle dejó de llamarse Carmen, pasando a ser calle Baños en toda su longitud.[7] En la otra parte contraria a la fachada principal del convento, había otra calle con una alusión a su advocación, y que se llamaba calle de la *Hondonada del Carmen*, o también del *Dormitorio del Carmen*, y corresponde con la mitad de la actual calle Pascual de Gayangos.[8] Son rotulados así en su momento, según González de León por lo siguiente:

> «*porque pasa o está en ella el dormitorio de este convento; y hondonada, porque está bastante bajo su piso. Pasa de la calle Ancha de San Vicente, al muro de la puerta de San Juan*»[9]

A su vez, un antiguo callejón circulaba de forma paralela a la parte más oriental del convento, y que unía las actuales calles Baños y Pascual de Gayangos. En el padrón de 1533 se llamaba este callejón sólo *Carmen*, y desde 1665 *Carmen de los Cordoneros*. Esta calleja fue cerrada en 1781 en ambos extremos por su insalubridad, su angostura y por darse lugar a «*escenas de mal género*». Este trayecto se llamó también durante el s. XVII *callejón del Carmen de los Cordoneros*.[10]

La única calle que rodeaba este convento que no cambió de nombre para referirse a la congregación carmelita, es la calle Goles. Su nombre es una derivación o disminución del nombre "Hércules", ya que la calle desemboca en la antigua *Puerta de Hércules* o de *Goles*, que ya después se llamaría *Puerta Real*.

---

6 Tras la reconquista, y tras el repartimiento hecho por el Rey San Fernando, esta y otras casa importantes pasaron a la reina Dña. Juana, viuda del Rey. Posteriormente el lugar pasó al Cabildo hispalense, y este lo vendió en 1542. Tras pasar por varios particulares, mediante donación el palacio formó parte del reciente Convento del Dulce Nombre de Jesús. De este convento queda actualmente la iglesia, en la que está la Hermandad de la Vera-Cruz.

7 Aún así, hubo un periodo en la segunda mitad del s. XIX que la calle Baños se llegó a llamar con el nombre de *Marqués de Tablantes*, en memoria del que fue alcalde de esta ciudad.

8 La continuación de esta calle se llamaba de los Espejos.

9 GONZÁLEZ DE LEÓN, Félix; *Noticia histórica...,op. cit.,* p. 331.

10 Actualmente ese callejón está cerrado por una verja en la desembocadura con la calle Pascual de Gayangos. Su otro extremo, en la calle Baños, lo ocupan viviendas particulares.

No ha desaparecido del todo del callejero sevillano las menciones al antiguo convento del Carmen, pues hay una calle muy corta llamada *Carmen* que desemboca de forma perpendicular a la fachada trasera del añejo convento del Carmen. Antiguamente se llamaba esa calle *de las Maravillas* (aunque había otra similar en la collación de S. Marcos), y según el mismo González de León, «*es estrecha y escusada, pasa de la calle Ancha [de San Vicente] al muro de la puerta de San Juan, con otra vuelta al dormitorio del Carmen*». Suponemos que se referiría a la actual calle Castillo Lastrucci (o incluso a la de Juan Rabadán) unida en forma de recodo con la presente calle Carmen.

Hemos delimitado el espacio en donde este antiguo convento carmelita se desarrolló durante casi cinco siglos (1358-1835), y en donde se establecieron varias hermandades, sobre todo a partir del s. XVI. Vamos ahora a hablar de estas corporaciones devotas, cuyo desenvolvimiento fue muy paralelo a la del convento. De este modo, por ejemplo el s. XVII fue una época de esplendor desde el punto de vista artístico para todas estas instituciones, aunque todo lo contrario en cuanto a las numerosas epidemias y desgracias naturales que fueron devastando la ciudad. Después, conforme avanzaba el siglo XVIII se fue consumando muy poco a poco la progresiva decadencia y deterioro del convento del Carmen, incluyendo de este modo a las capillas y dependencias en donde estuvieron instaladas esas hermandades, aunque dos de ellas tuvieron su espacio independiente aunque dentro de los muros conventuales.

3. LA QUINTA ANGUSTIA: LA PRIMERA HERMANDAD EN INSTALARSE EN EL CARMEN

La cofradía del Sagrado Descendimiento de Nuestro Señor Jesucristo y Quinta Angustia de María Santísima se fundó en el convento del Carmen en 1540, aunque según otros se remontaría a los inicios de esa misma centuria. Y es que al parecer, a principios del siglo XVI unos hombres piadosos de la collación de S. Vicente decidieron reunirse en cada una de las fiestas mayores en el atrio conventual del Carmen, para meditar y rememorar las Angustias de María cuando vio descender el cuerpo sin vida

de su Hijo. Sus primeras Reglas datan del 5 de febrero de 1541, cuyo ejemplar original ha quedado hasta nuestros días. Es posible que la hermandad llegara a hacer estación de penitencia incluso antes de tener las primeras Reglas, pues no era necesario tenerlas aprobadas para ello. En ellas se recuerda cómo «*deberán hacer su disciplina el Jueves de la Cena del Señor y cómo andando cinco estaciones deberán meditarse en ellas las Angustias de la Virgen y cómo antes, en el Cabildo del Domingo de Ramos, sus cofrades sean confesados y se pidan perdón unos a otros*».[11] Las cinco estaciones de penitencia que hacía esta hermandad durante el Jueves Santo mientras estaba en el convento del Carmen eran las siguientes: los templos de S. Vicente, el Salvador, la catedral, convento de S. Pablo, y convento de la Merced, para regresar a su cenobio carmelita. Es la cuarta hermandad más antigua de Sevilla, tras la ya citada Vera-Cruz; la del Santo Crucifijo de San Agustín, del antiguo convento de Agustín; y la de la Santa Verónica, del convento del Valle.

La primitiva capillita de la Quinta Angustia estaba dentro del propio claustro principal del Carmen. Estando ahí de manera más bien provisional, el 22 de abril de 1608 los hermanos de esta corporación solicitaron al prior del convento poder trasladarse a otra capilla más amplia, ofreciendo a cambio la que hasta ese momento tenían en el claustro. El 6 de mayo el provincial de la orden, *fray* Alonso de Bohórquez, dio licencia para labrar una nueva capilla dentro del templo por los propios frailes, vendiéndose después a la hermandad por 400 ducados. Además, la hermandad se comprometía a pagar 7915 maravedíes de censo perpetuo en cada año.[12] El nuevo espacio estaba situado en concreto a los pies de la nave de la epístola. Ahí se llegaba más directamente tras cruzar el desaparecido atrio de entrada del convento, acceder por la fachada lateral del templo y dirigirse hacia la izquierda.[13]

---

[11] *ABC de Sevilla*, 22-03-1991, p. 73.

[12] Cfr. BERMEJO Y CARBALLO, José; *Glorias Religiosas de Sevilla o Noticias históricas descriptivas de todas las Cofradías de penitencia, sangre y luz, fundadas en esta ciudad*. Sevilla, 1882, pp. 449-450. El documento se complementa en el Archivo Histórico Provincial de Sevilla (a partir de ahora A.H.P.S.), Protocolo Notariales, legajo 7931, folios 35r.-46v.

[13] Durante la etapa conventual de este edificio, es decir desde 1358 hasta 1835, su único acceso al cenobio propiamente dicho se hacía desde un portalón situado en

En la normativa nacida en 1623 con la finalidad de que se redujera el número de hermandades y cofradías, a la de la Quinta Angustia se unió la del Sagrado Lavatorio, que estaba en Santa María la Blanca.

Dada las estrechas relaciones entre los frailes de este convento y la Quinta Angustia, los carmelitas concedieron prerrogativas y privilegios agradecidos por la ayuda recibida en la feroz epidemia de peste de 1649, durante la cual ambas instituciones se auxiliaron mutuamente. Otra muestra de esa vinculación entre los carmelitas y esa hermandad es el hecho de que el hermano mayor tuviera voto, celda y ración en los capítulos provinciales de los religiosos, a la vez que a las funciones y actos de la hermandad concurrieran también frailes del convento.

En los primeros tiempos, la Quinta Angustia sacaba además del Misterio un paso alegórico, con el Sol eclipsado y otros jeroglíficos. Se ignora cuándo dejó de salir dicho paso, ni su destino. Este tema del Sol eclipsado era muy frecuente en los Calvarios medievales, y simboliza el dolor que siente toda la Creación por la muerte de Cristo. Ya en los Sinópticos se nos habla del eclipse que se produjo tras la muerte del Salvador.

En el siglo XVIII, como la mayoría de las hermandades, la Quinta Angustia decayó mucho, haciendo pocas y alternadas estaciones de penitencia. El último año que lo hizo ese siglo fue en 1786, siendo notoria su falta de hermanos y de recursos, coincidiendo con las nuevas reglamentaciones que experimentaron las cofradías durante el periodo monárquico de Carlos III. Al no haber estación de penitencia, apenas había cultos, y a comienzos del siglo siguiente su decaimiento era total. Más si cabe con el hundimiento del almacén en donde estaba el paso del misterio destrozado, las imágenes sin ropas dignas, muchos de sus alhajas de plata perdidas, y la capilla

---

la actual calle Baños, estando constituido todo el frontal por una tapia de siete metros de altura. La fachada exterior que conocemos actualmente de este edificio es producto de las reformas que se hicieron en el último cuarto del s. XIX para adaptar el inmueble a las necesidades militares. De este modo, el antiguo templo carmelita fue fragmentado a su mitad en dos partes por un gran pasillo o nuevo eje que da al claustro principal, permitiendo un acceso directo a éste.

abandonada. En 1806 unos devotos hermanos restablecieron la hermandad, se fabricó un nuevo y hermoso paso de madera de cedro, se costearon nuevas vestiduras para las imágenes, y al año siguiente, volvieron a hacer una nueva estación de penitencia con la mayor solemnidad. Sobre los últimos momentos de esta hermandad y las siguientes en el Carmen los comentaremos en un apartado posterior.

4. LAS SIETE PALABRAS: FUSIÓN DE VARIAS CORPORACIONES

La que hoy conocemos como hermandad de las Siete Palabras, es la unión principalmente de dos que se alojaban en el convento del Carmen. La más antigua de éstas era la de la Virgen de la Cabeza, cuya advocación proviene de la tradición según la cual María apareció en el año de 1227 a unos pastores en un cerro de Sierra Morena llamado de la Cabeza, cerca de Andújar. Desde entonces se crearon numerosas hermandades, no sólo en esa comarca, sino que como comentamos una se fundó en este sevillano convento carmelita. Esta hermandad de luz aprobó sus primeras reglas el 6 de abril de 1564. La comunidad carmelita le concedió prácticamente a esta hermandad las mismas condiciones y facilidades que a la Quinta Angustia. Por ejemplo, los monjes carmelitas estaban igualmente obligados a participar en algunos actos religiosos de la corporación. En concreto, debían concurrir a la fiesta principal de la hermandad y a sus procesiones. Era así mismo de sus incumbencias el decir la misa cantada que se acostumbraba en cada mes, y celebrar la honra general que la corporación hacía todos los años, con vísperas, vigilia, misa, responsorio y sermón. También debían asistir los frailes a los hermanos enfermos de las Siete Palabras, ayudándoles a bien morir, y doblando campanas en su fallecimiento.

A cambio, la hermandad debía pagar la cantidad de 7356 maravedíes anuales y *una ternera en pie de sesenta libras* el día de la fiesta principal. Estos tributos se mantendría igual hasta, que sepamos, el s. XVIII. La hermandad, a su vez, por pacto especial tenía obligación de asistir a la procesión de Corpus que se hacía en el convento del Carmen, con el Estandarte y cera, y a los entierros de los religiosos.

Por otra parte, mediante escritura pública firmada el 7 de mayo de 1564, los frailes le concedieron el uso del coro bajo de la iglesia para que en él celebrasen sus juntas. Unos años más tarde, el 1 de agosto de 1582, la hermandad adquirió en el compás un corralón, contiguo a la cabecera del templo del convento, para en ese espacio labrar su capilla y sus correspondientes dependencias. Allí podrían desarrollar las actividades propias de la corporación, así como enterrar a sus propios hermanos. La cesión fue aprobada en 25 de abril de 1584 por *fray* Ángel de Salazar, Vicario General y Comisario Apostólico de la Orden del Carmen, en las provincias de España y demás definidores, en Capítulo Provincial celebrado en la villa de Utrera, y confirmado en Sevilla el 11 de junio de 1595 por el general de la Orden: Chizzola.

La capilla de la Virgen de la Cabeza (después más conocida como de las Siete Palabras) se situaba en la parte oriental del compás del convento del Carmen. Desde ese patio conventual se apreciaba una galería de cinco pequeños arcos que lo separaba de algunas dependencias de un cuerpo de altura situadas ante esa capilla. Ésta era de una sola nave y su entrada principal se hacía desde la antigua calle Carmen (hoy calle Baños). A los pies se situaba el coro o tribuna que descansaba sobre el atrio propio, que precedía a la entrada situada en el sotocoro. En esta misma entrada había otra puerta, que comunicaba con el compás de la iglesia.

Se acordó en 1598 tomar como patrón de la hermandad al mártir cordobés San Zoilo.[14]Esta hermandad llegó a tener una gran devoción entre los sevillanos, como lo demuestran las donaciones de que fue objeto, algunas reconocidas por Bermejo y Carballo.[15]

Otra hermandad que conformó junto con otras la actual hermandad de las Siete Palabras es la de los Sagrados Clavos de Nuestro Redentor Jesucristo, Nuestra Señora de los Remedios. Se estableció en el Carmen en la última década del siglo XVI. En

---

[14] Desde ese momento la corporación pasó a ser nombrada como de Nuestra Señora de la Cabeza y San Zoilo.

[15] BERMEJO Y CARBALLO, José. *Glorias religiosas de Sevilla...*, *op. cit.*, pp. 313-316 y 321-324.

concreto, unos lo sitúan en 1590 y otros en 1595, en cuyo año se aprobaron nuevas reglas.[16] Según Bermejo, impulsador de las Siete Palabras en el s. XIX, su fundación se hizo a mediados de ese siglo XVI en la cercana parroquia de San Vicente. Pero es más probable que sus orígenes fuesen en el convento carmelita descalzo de los Remedios. Con las reglas de esta hermandad se marcaba el régimen y las multas en que incurrían los congregados, bien por falta de asistencia o por otras causas. La cofradía procesionaba normalmente el Miércoles Santo, aunque sin embargo en el siglo XVIII llegó a salir el Viernes Santo, según Arana.[17] Los hermanos vestían de túnicas blancas de lienzo con capirotes romos y escapularios colorados y su escudo. Llevaban un paso del Apocalipsis, con los tres clavos, un Cristo Crucificado, y una imagen de la Virgen vestida de negro, «*y los demás pasos e insignias*», según dice el capítulo VI de las primitivas reglas de 1595. No es de extrañar, deduciendo de esas últimas palabras, que hubiera incluso algún que otro paso más. Con el regreso de la procesión al Carmen, se hacía el Lavatorio por personas ajenas a la hermandad, lo cual era extraño, pues no era lo habitual en las otras corporaciones.

Cuando esta hermandad se instaló en el cenobio carmelita, se tuvo que ubicar en la capilla de la Virgen de la Cabeza por razones circunstanciales, que no eran otras que la terminación de las obras que se estaban haciendo en el propio convento. En particular, durante los últimos años del s. XVI se estaba procediendo a hacer la mayor remodelación del inmueble, para adaptarlo al estilo protobarroco propio del momento, aprovechando además sin duda una época de bonanza. Tras concluirse las obras principales del templo del convento en 1609, la hermandad de los Sagrados Clavos y la Virgen de los Remedios permaneció en esa capilla de la Virgen de la Cabeza.[18] Al imponer el Real Consejo de Castilla la ya aludida reducción de las cofradías de penitencia, a la de los Sagrados

---

[16] Para el primer caso, ver: SÁNCHEZ HERRERO, José. *La Semana Santa de Sevilla.* Madrid. Ed. Silex, 2003, p. 173. Para el segundo: FERNÁNDEZ ROJAS, Matilde. *Patrimonio artístico de los conventos masculinos desamortizados en Sevilla durante el siglo XIX.* Sevilla. Diputación de Sevilla, 2006, p. 376.

[17] ARANA, pág. 105.

[18] SÁNCHEZ HERRERO, José. *La Semana Santa de Sevilla.* Madrid. Ed. Silex, 2003, p. 173.

Clavos se le unió la de San Juan Evangelista. Pero más importante fusión fue la que se produjo entre éstas dos y la Virgen de la Cabeza el 30 de agosto de 1629. Sin tener porqué establecer unas nuevas reglas, el nuevo título de la corporación era el de "Cofradía de San Juan Evangelista, Clavos de Nuestro Señor Jesucristo y Madre de Dios de la Cabeza".[19] Décadas más tarde, en 1677 se les agregó el gremio de los impresores de la ciudad, según documento fechado el 28 de mayo de ese mismo año. Esta cofradía tenía el mismo titular de San Juan Evangelista, pero no poseía capilla propia.[20] Con las posteriores Reglas aprobadas en 1778, ya se podía hablar oficialmente de la fusión entre todas esas cofradías.[21]

Otro gremio asociado a esta hermandad, aunque en este caso de una manera no oficial, fue la de los plateros. Bien es verdad que éstos habían fundado la cercana hermandad del Santísimo de la Expiración,más conocida como la del "Museo", por su ubicación. Pero durante el s. XVIII numerosos plateros sevillanos se fueron adscribiendo a la hermandad de las Siete Palabras, ocupando además muchos de ellos cargos importantes. Si bien podría ser que estos artesanos de la plata se fueran desvinculando de aquella hermandad del Museo en algún momento, quizá es más probable que, al igual que ocurría en otras hermandades, se permitiera la adscripción de hermanos pertenecientes a otro oficio diferente. De hecho, quien donó en el s. XVI la primitiva Virgen de la Cabeza era un platero.

En 1691 comenzaron unas obras en el ábside de la iglesia conventual, de las cuales se rescató una pintura mural en el que había una Virgen Rocamador, y de la que no se supo nada en tiempos modernos.[22] Con esas obras se demolió el techo de la

---

[19] SÁNCHEZ HERRERO, José, *op. cit.*

[20] Es curioso que en Madrid, el mismo gremio tuviera su capilla en el convento del Carmen calzado desde 1651.

[21] PEDRAGAL SALMANTINO, Luis J. "Una cofradía sevillana", *Archivo Hispalense*, 105. Sevilla, 1961, pág. 88.

[22] HARO, Fr. José de, *Descripción histórica a favor de la antigüedad de la Sacratísima Imagen de Santa María de Roca-Amador descubierta en el Convento de Nuestra Señora del Carmen, de la antigua regular observancia, casa grande de Sevilla, el día 8 de octubre de 1691 años*. Sevilla, 1691.

sala de cabildos de esta hermandad, que estaba contiguo a dicha cabecera de la iglesia, y se sustituyó por otra techumbre de menor calidad. Eso provocó un largo pleito que duró hasta 1707, entre la corporación y la comunidad. Con ese siglo comenzaba un periodo de decadencia para esta hermandad.

En agosto de 1721, y por acuerdo con la hermandad, el Maestro Mayor de Sevilla reconoció que la capilla de la hermandad estaba en estado ruinoso. Aunque el día 15 de ese mes se procedió a derribar la parte más peligrosa, en la noche del día siguiente se hundió toda ella, arrastrando parte de la casa contigua, perteneciente a la misma corporación. Seis años más tarde, D. Luis Salcedo y Azconar, arzobispo de Sevilla, concedía cuarenta días de indulgencias a quien diera limosna para sufragar las obras de aquella capilla de la Virgen de la Cabeza. A pesar de este apoyo por parte del arzobispo hispalense, la hermandad se vino abajo. Se reorganizó en 1742, pero no pudo salir del declive. Las obras en su capilla se dilataron hasta 1752, tal como dicen los historiadores. Como cuenta Pedregal Sanmartino, «*por el celo y el de otras personas se logró habilitar la Capilla y se restableció el culto, colocando nuevo altar mayor por haberse vendido el que antes tenía la Esclavitud de la Santísima Trinidad de San Vicente, que lo poseía*».[23] El principal bienhechor de esta nueva capilla fue Rafael Manso, ya Marqués de Rivas.

También tenemos más información sobre esta hermandad por lo siguiente. El conde de Aranda le pidió el 28 de septiembre de 1770 al Asistente de Sevilla, Pablo de Olavide, que hiciera un informe de todas las «*Hermandades, Cofradías, Congregaciones, Gremios y cualesquiera otra especie de Gente Colegialas que celebren una o más Fiesta en el año, ya con la Función de Iglesia, ya con otras exteriores de gasto y profusión*».[24] Era un claro ejemplo de resolución absolutista, y que ya por esas décadas el control del poder va pasando progresivamente de la Iglesia al Estado. El caso es que mediante aquella ordenanza algunas hermandades y cofradías

[23] PEDREGAL SANMARTINO, Luis J., *Historia y grandeza de la Orden del Carmen Calzado en Sevilla*. Jerez de la Frontera, 1943, pp. 24-25.

[24] Parece que las cofradías en general se negaron a contestar, por lo que el conde de Aranda tuvo que reiterar la orden el 30 de abril y el 13 de septiembre del año siguiente.

desaparecieron. A pesar de la crisis, la hermandad de las Siete Palabras pudo seguir adelante. En 1777 se acordó restaurar la imagen del Cristo, al que en el acta correspondiente se le nombra por vez primera como "el Cristo de las Siete Palabras". A pesar de los intentos, a finales de 1786 esta hermandad tuvo que celebrar su último Cabildo durante esa etapa, intentando efectuarse, sin éxito, otro cabildo en 1790.

Sin embargo, poco tiempo habría de transcurrir para que la hermandad experimentase un nuevo auge. Éste se produjo a partir del siguiente hecho. En 1797, habiendo estado en el templo del convento del Carmen el Jubileo de las Cuarenta Horas, los celadores de la Congregación de Luz y Vela, entraron en la capilla de la hermandad a recoger los cirios que habían depositado allí. Tras reparar en la hermosura de las imágenes, decidieron reorganizar la corporación al unirse a los hermanos que todavía vivían, para lo cual comenzaron a celebrar ejercicios todos los viernes del año. A partir de entonces, la hermandad resurgió notablemente al incorporarse a ella la hermandad del Sagrado Corazón de Jesús, la segunda de este culto que había en Sevilla, y que procedía de la vecina parroquia de S. Vicente. Se hicieron nuevas reglas, según recientes normas de Carlos III mediante las cuales se intentaba dar una justificación útil a las cofradías. Finalmente las nuevas reglas fueron aprobadas por el Real Consejo de Castilla el 24 de marzo de 1798, y se restableció el culto a sus imágenes, y se inscribieron numerosos hermanos, algunos de la alta nobleza y jerarquía, lo que supuso todo esto en principio el impulso de la corporación. Como principal novedad de aquellas reglas, se acordó que el título por el que se habría de nombrar a la hermandad debía ser el de "Ilustre y Antigua Archicofradía y Congregación de Nuestra Señora Santa María de la Cabeza, Corazón y Clavos de Jesús y Santo Cristo de las Siete Palabras".

Sin embargo, en 1805 comenzó de nuevo a declinar esta hermandad, y más si cabe con los avatares políticos de esa mitad del siglo que supusieron para la Iglesia, y en concreto para el convento del Carmen, es decir, con la invasión napoleónica y décadas más tarde la desamortización de Mendizábal. En esos años apenas hubo alguna reunión de ninguna especie en esa cofradía. Estos últimos temas lo desarrollaremos más adelante.

5. LA SOLEDAD Y LA IMPORTANTE VINCULACIÓN AL CONVENTO DEL CARMEN

La hermandad de la Soledad, arraigada al sevillano barrio de San Lorenzo desde el siglo XIX, estuvo casi 250 años asentada en el convento del Carmen. Por tanto, al igual que las otras hermandades ya tratadas anteriormente, la vida y el desarrollo de la Soledad estuvieron muy ligados a los carmelitas calzados. No obstante, la fundación oficial de esta hermandad no se realizó en este convento, pues antes estuvo entre 1549 y 1561 en el monasterio sevillano de Santo Domingo de Silos,[25] que posteriormente sería el templo y la parroquia de San Benito. La hermandad de la Soledad se trasladó después al monasterio de Santiago de la Espada, situado entre las calles de San Vicente y Guadalquivir.[26] Allí permaneció hasta 1568, pues por posibles conflictos con los frailes de la orden militar de Santiago, se mudó por primera vez al convento del Carmen en 1569,[27] no sin antes estar de manera provisional en el hospital del Amor de Dios. El primer testimonio de la presencia de esta hermandad en el Carmen es un contrato del 20 de enero de dicho año de 1569. En él la comunidad carmelita se comprometía a ceder «*un solar que es dentro del dho. monasterio en el primer patio e compás del frontero de la portería del dho. monasterio que tenga veinte pies de ancho y sesenta de largo hacia la pared que sale a la calle*».[28] La calle a la que se refieren es a la actual calle Baños, si bien no sería éste su emplazamiento definitivo dentro del convento carmelita. No obstante, de este primer contrato podemos saber algunos aspectos sobre la relación entre el convento del Carmen y dicha hermandad. Por ejemplo, los frailes se comprometían a permitir la disciplina y lavatorio a los cofrades en un sitio reservado en los claustros el Viernes Santo, desde el mediodía hasta las dos de la noche. También a celebrar una misa cantada los terceros

[25] Este monasterio sevillano ubicado extramuros, dependía del de Silos hasta 1593.

[26] Es el actual convento (muy remodelado) y colegio de la Asunción, de las mercedarias calzadas.

[27] DELGADO ABOZA, Francisco Manuel; "Historia de la Hermandad de la Soledad y el convento Casa Grande del Carmen", en *Boletín de las Cofradías de Sevilla*, Nº 517. Sevilla. Marzo 2002, pp. 90-92.

[28] Archivo Histórico Provincial de Sevilla (a partir de ahora: A.H.P.S.). Sección de Protocolos Notariales, *Legajo 14253*, f. 275.

domingos de cada mes, «*y salir con su responso en el cuerpo de la iglesia y con doble de campana por los hermanos de la dha. cofradía vivos y muertos*».[29] También se comprometía la comunidad carmelita a decir misa con sermón en otras fechas señaladas, como en la «*octava de los reyes del niño perdido*», además de por la festividad de la Asunción, sacando ese día la imagen de la Soledad por las naves de la iglesia y los claustros del convento. Así mismo, los frailes convenían «*predicar un sermón de la soledad de nra. Señora en cada un año el viernes santo en la tarde*» y luego a «*salir con vra. cofradía e disciplina veinte frailes de este dho. Convento siguiendo la procesión*».[30]

Por otra parte, en el Corpus Christi la cofradía se comprometía a costear un carro con la representación de algún pasaje de las Escrituras,[31] a honrar el fallecimiento de los frailes «*acompañando la cruz con la dha. cera hasta la puerta de la calle del dho. monasterio, y que en la fiesta de San Alberto sean obligados los dhos. hermanos y cofrades de acompañar con la cera en la dha. fiesta*».[32] También están obligados a dar al convento el tercio de la limosna que se obtuviere en los jubileos, ofreciéndose los monjes a que se pudieran guardar los bienes de la corporación en la bodega del convento mientras se construía su capilla.

Está bien documentado que en la primera mitad del mes de mayo de 1570, Felipe II, en su única visita a Sevilla, fue a orar a la Virgen de la Soledad, de la cual era gran devota de esta iconografía sobre todo su tercera esposa, Isabel de Valois. Tal como se indica en una copia del s. XVIII que está dentro del gran legado documental del conde del Águila,

> «*Visitó esta Soberana Imagen el Señor y Prudente Rey Don Phelipe segundo, y fue uno de sus primeros devotos, y así mandaba que en todas las ocasiones que las armadas y ejércitos pudieran tener conflictos se hiciesen especiales rogativas a esta Señora*».[33]

---

[29] *Idem*, f. 276.
[30] *Idem*, f. 277.
[31] *Idem*, ff. 274r-279v.
[32] *Idem.*, f. 277-278.
[33] Archivo Municipal de Sevilla (a partir de ahora: A.M.S.). Papeles del Conde de Águila, Sección XI, Tomo 15, p. 373.

Por esas fechas, esta hermandad de la Soledad llevaría sólo muy pocos meses en el convento del Carmen, pues se sabe que un año antes, en 1569, estuvo en el Hospital del Amor de Dios un tiempo corto mientras negociaba con los carmelitas su mudanza.[34] Esto da una idea tanto de la devoción que suscitaba ya por esas fechas ese Virgen, como la importancia que cobraría el convento tras la visita del Rey. Bien es verdad que Felipe II visitó también otros conventos de la ciudad, y tuvo tiempo incluso para retirarse tres días en el monasterio cartujo de Santa María de las Cuevas.

En los primeros cinco años de estancia de la hermandad de la Soledad en el convento del Carmen, no se procedió a edificar su futura capilla. Es evidente el cierto distanciamiento que hubo entre esta hermandad y los carmelitas. Tanto es así, que los *soleanos* decidieron regresar al convento de Santiago de la Espada, ya que en el Carmen «*no tenían lugar decente como ellos querían*».[35] Este desacuerdo entre ambas corporaciones lo confirma el carmelita *fray* Vicente de la Trinidad, que reveló el 19 de julio de ese mismo año de 1575 que «*el sitio que se le adjudicó para la dicha capilla no había ni hubo efecto*».[36] Pero en una semana se solucionó el problema, y el 26 de julio de 1575 se hizo el acuerdo definitivo. El resultado principal fue la cesión por parte del convento del Carmen de una parcela mucho mayor que la que inicialmente acordaron cinco años antes. El solar era muy espacioso para ser una capilla, «*un sitio que comienza en la puerta Reglar del dho. monasterio hasta la pared de la huerta que está junto al muro*».[37] Este "muro" sería sin duda la muralla almohade, que pasaba por toda la calle Goles. Los carmelitas adjudicaron además a esta hermandad el uso del refectorio, la sala de *Profundis*, la escalera y la bodega por cierta

---

[34] En el artículo "La Soledad y Felipe II", de Álvaro Pastor Torres (ABC de Sevilla, Sevilla, 14 de marzo de 1994, p. 56), se dice que Felipe II rezó ante la Virgen de la Soledad en el convento de Santiago de los Caballeros (o de la Espada). Sin embargo, años después se modificó algo la cronología de esta hermandad de la Soledad, pues se encontraron fuentes que adelantaban en cinco años la llegada de esta Corporación al convento del Carmen. Ver: CAÑIZARES JAPÓN, Ramón, *La Hermandad de la Soledad*. Sevilla. Almuzara, 2007, p. 47.

[35] *Idem.*

[36] A.H.P.S. Sección Protocolos Notariales, Legajo 13562, ff- 318r-324r.

[37] *Idem.*, ff. 337r-345r-

cantidad de ducados.[38] En ese año todavía no se había comenzado a hacer la gran reforma arquitectónica del convento, por lo que cuando se referían al refectorio, éste estaba situado en la zona occidental del edificio, cerca por tanto de la capilla de la Soledad.

Además del espacio liberado para esta hermandad, la ubicación de la futura capilla permitiría cierta independencia con respecto al convento, al estar junto a las huertas conventuales, y poder disponer de acceso desde la calle Goles. Por otra parte esta hermandad se obligaba a dar cada año y perpetuamente como limosna 9500 maravedíes. Esta cantidad era siete veces superior a la del primer lugar establecido y que no se llegó a hacer. Eso significa que aquel primer emplazamiento era exiguo en comparación con el definitivo.

El Papa Gregorio XIII aprobó en 1579 una bula concediendo indulgencias plenarias a quienes visitasen la capilla de la Soledad en determinados días. Por esas fechas, dicha capilla sería cualquier otra que hubiera en el convento carmelita, pues todavía no se había edificado su definitiva estancia. Al año siguiente, en el Capítulo General de los carmelitas de Roma se autorizó la cesión de los terrenos para la construcción de aquella capilla. Este trámite se culminó con la bula aprobada por el mismo Papa Gregorio XIII en 1584, en la que se aprobaba dicho acuerdo entre esta hermandad y el convento carmelita. Las obras de la capilla supusieron un gran esfuerzo económico para la corporación penitencial, debiendo a la comunidad carmelita entre 1593 y 1595 un total de 28500 *mrs*. Ésta gran cantidad endeudada no se resolvió del todo en 1596.[39] Por esos años, en concreto en 1594, la capilla se había agregado a la romana Basílica de San Juan de Letrán.

Según las primeras descripciones de esta cofradía, la procesión salía el Viernes Santo del convento del Carmen por la tarde, después de las cinco de la tarde.[40] En el siglo XVIII, cuando el Asistente Pablo

---

[38] A.H.P.S. PN. Leg. 13562, ff. 318r-324r.

[39] Archivo de la Hermandad de la Soledad (a partir de ahora: A.H.S.). S. 3.1.1. 116r-116v. En 1596 quedaba todavía pendiente por pagar 1732 maravedíes.

[40] Los horarios de salida de las procesiones no eran muy fijos del todo, pues al menos hasta el siglo XVIII se anunciaban casi de un día para otro. Con la llegada de la prensa a Sevilla en el s. XIX, todo esto cambiaría.

de Olavide obligó a que todas las cofradías terminasen su estación de penitencia «*antes de las oraciones*», la Soledad se negó a salir, al tener por ello que cambiar su horario habitual. Al año siguiente, esta hermandad salió a la hora a la que estaba acostumbrada a hacerlo los Viernes Santo.[41]

La mejor descripción de la procesión de la hermandad de la Soledad a principios del siglo XVII es la del abad Gordillo, que de paso nos puede dar una idea de cómo sería aproximadamente la Semana Santa sevillana por esa época, aunque cada cofradía tuviera su personalidad:

> «*Iba delante una cruz con su ornato que llevaba un hermano de la cofradía en hábito de penitencia y cubierto el rostro. Luego un infinito número de mujeres cubiertas con sus mantos negros y honestos y candelas en las manos. Luego seguía el estandarte de la cofradía de color negro acompañado con sus luces y hachas grandes de cera blanca con la insignia de la cofradía puesta en ellas, que es una cruz grande de color negro. Luego seguían en unas andas sobre su calvario una cruz desnuda, llevada en hombros de sus cofrades y acompañada con muchas luces en seguimiento de ella todos los hermanos y cofrades de disciplina que ordinariamente pasaban de 250. Al fin de la disciplina venía en su sepulcro portátil en hombros de los mismos hermanos la imagen de Jesucristo Nuestro Señor amortajado y con mucha compañía de hachas blancas encendidas. Alrededor del sepulcro iban muchos hermanos de la cofradía por penitencia voluntaria, armados de todas armas con viseras y celadas para no ser conocidos, con partesanas y alabardas, y otras armas semejantes e las manos, representando la guardia que los judíos pusieron al sepulcro de Jesucristo Nuestro Señor. Luego venía el convento de religiosos con sus luces y candelas en las manos…*».[42]

Esa imagen se trataba de un Santo Entierro, y que en otros lugares era habitual preceder a una Virgen con la advocación de la Soledad. Apunta Ortiz de Zúñiga que, «*…acompañarla en el dolor mueve extrañamente las almas desde su capilla en el Convento Casa Grande del Carmen*».[43]

---

[41] A.H.S. 166v-168r.

[42] SÁNCHEZ GORDILLO, Alonso; *Religiosas estaciones que frecuenta la religiosidad de Sevilla*. Sevilla. 1632, pp. 169-171.

[43] ORTIZ DE ZÚÑIGA, Diego; *Anales eclesiásticos y seculares, op. cit.,* p. 242.

Terminaba la procesión con la imagen de esta Dolorosa, que tanta devoción provocaba ya desde entonces en Sevilla. De vueltas, de la catedral al convento, el cortejo dejaba el paso del sepulcro en el convento del Dulce Nombre (que estaba entre las calles Baños y actual Jesús de la Vera-Cruz, y del que hoy sólo queda el templo), llegando al Carmen con el paso de la Virgen de la Soledad. Ya en el Domingo de Pascua, «*con los clérigos y cruz de la parroquia llevaban con mucha solemnidad la imagen de Jesucristo Resucitado y lo ponían junto a su Madre preciosa y todo se hacía con notable devoción, reverencia, frecuencia y estimación que de ello se hacía*».[44] Esto se hacía prácticamente desde que se fundó la hermandad, veinte años antes incluso de que en 1595 se asentaran esas monjas. El Resucitado lo llevaban en andas por toda la collación, y no se trataba por tanto de un mero traslado de un convento a otro.[45]

También comenta sobre la procesión de esta hermandad un siglo más tarde Arana lo siguiente, y como glosa a unas palabras del propio Gordillo:

> «*…nada tiene de ilícito el volver las santas Imágenes hacia las personas principales, pues esto se ordena a que las dichas adoren aquellas sagradas Efigies, y se queja de que ya en las Cofradías se trate más de la gala que de la devoción*».[46]

En el recorrido de ida a la catedral, el paso de la Virgen de la Soledad era acompañada por agrupaciones musicales de diferentes parroquias, como la de San Miguel, San Isidoro, Santa Ana, El Salvador o la de San Pedro.[47] De vuelta, alguna de estas agrupaciones iba tras el paso de la Santa Cruz, y la capilla musical de la catedral tras el palio, hasta su llegada al convento del Carmen. En alguna ocasión, concretamente en 1707, por escasez de limosna esta capilla musical no salió en el cortejo procesional.[48]

---

[44] *Idem.*
[45] A.H.S. S. 2.2.3.
[46] ARANA DE VALFLORA, Fermín; *Compendio histórico descriptivo…, op. cit.,* p. 48.
[47] CAÑIZARES JAPÓN, Ramón; *La Hermandad de la Soledad.* Sevilla. Ed. Almuzara, 2007, pp. 112-113. En este libro se especifica las agrupaciones musicales que procesionaron con esta hermandad entre 1679 y 1804.
[48] A.H.S. S. 1.3.1. 103r-104r.

Por otra parte, damos por hecho que la capilla de la Soledad tuviera un Maestro de Capilla. No ya por el hecho de disponer esa capilla del espacio adecuado para ello, sino porque consta en actas que, en 1768 se instara a aquel a que buscara 4 o 6 voces, para que junto a los *Misereres* asistieran a la Soledad durante la estación de penitencia. Ese año, al parecer, el coro de la catedral estaba «*pobre de voces*».[49]

Se aprecia cómo muchas cosas que nos describen los antiguos cronistas de la ciudad no coinciden con la Semana Santa en la que nosotros estamos acostumbrados a ver. Es interesante decir algo que sí ha perdurado en el tiempo para esta hermandad y que tiene que ver con los propios carmelitas, y es lo siguiente. Desde las primeras estaciones de penitencia de la Soledad, a finales del s. XVI, los hermanos vestían túnica blanca y escapulario negro, en honor a la Virgen del Carmen y al convento que los acogía. Y es que, los carmelitas vestían con este indumentaria desde sus inciertos inicios hasta finales del s. XVI. Aunque hubo desavenencias en unos primeros momentos entre el convento del Carmen y la hermandad de la Soledad, tal como ya señalamos (además de un roce que comentaremos poco más adelante), lo cierto es que la relación entre ambas corporaciones en general sería muy cordial. Y es que parece que como reconocimiento y confraternidad de esta hermandad de la Soledad con respecto al convento del Carmen, qué mejor manera que imitar los atuendos de los propios carmelitas. Otro buen gesto de cordialidad entre ambas instituciones era el hecho de que la Soledad continuara pagando al convento la misma cantidad de 279 reales (o lo que es lo mismo, los 9500 maravedíes que ya dijimos en su momento) del acuerdo original del año 1575, por el tributo por el alquiler de la finca. Por tanto, el precio no se modificó al menos en dos siglos, tal como ocurría con las otras dos hermandades comentadas, por lo que ya en el siglo XVIII en la práctica sería algo más bien simbólica.[50]

Era lógico también que el capellán de la capilla de la Soledad fuera un fraile del convento. Ya que hubo un robo en dicha capilla

---

[49] *Idem.*, 165v-166v.
[50] A.H.S. S. 1.3.1. 162v-163v.

en la noche del 9 de enero de 1764, se decidió pagar 30 reales mensuales para que el capellán o algún otro compañero de la comunidad pernoctaran en ella.[51] Sin embargo, esta especial vigilancia nocturna en la capilla sólo se llegó a hacer cuatro o cinco noches. De esto se quejaron los miembros de la hermandad de la Soledad en una carta que le enviaron al prior del convento del Carmen. En dicha carta además le informaban oficialmente y con detalle de la plata robada, valorada en unos 6000 pesos, y que el incidente no sólo afectó a la corporación, «*sino a todo este Pueblo de Sevilla, por la devoción universal que se le tiene a esta ssma. Imagen*».[52]

El hecho de que se alojase en la capilla de la Soledad un capellán no era nada nuevo. Por ejemplo, en 1651 se contrató al clérigo Cristóbal Pérez para que viviera, cuidara y limpiara dicha capilla, debido al estado de abandono desde que en 1649, año de la gran peste, muriera su anterior capellán, Alonso Núñez de Guzmán, que ocupó varios cargos durante lustros en la Soledad, destacando el de mayordomo durante las obras de embellecimiento de la propia capilla. Las secuelas de la peste de ese fatídico año de 1649 duraron incluso hasta el año siguiente, muriendo por lo mismo bastantes hermanos *soleanos.* No sabemos si por esa razón o por otra que desconocemos, pero en contra de su obligación ha quedado constancia de que en el Domingo de Resurrección de 1650 no hubo misa cantada en el convento.[53] Suponemos que el terror a que se revirtiera de nuevo el mortal contagio del año pasado, hicieran que los carmelitas tomaran medidas de precaución.

En el siglo XVIII, al igual que el convento del Carmen y las otras hermandades que estaban allí ubicadas, la Soledad pasó momentos de cierta insuficiencia económica. La techumbre de su capilla tuvo que ser aderezada prácticamente cada poco tiempo. En concreto, en 1722, 1731, 1747, y en 1757 su capilla sufrió reiteradas goteras.[54] Es curioso que tuvieran que pasar hasta dos

---

[51] *Idem*, 155r, 159r-160v. El robo, que sucedió el 9 de enero de ese año de 1764, se trataba de alhajas y plata.
[52] *Idem*, 156r-157v.
[53] *Idem*, 032v-033r.
[54] *Idem.*, 060r-061r, 076r; 147r-149r.

años tras el famoso terremoto de 1755 para que se hicieran las reparaciones. La poca solvencia de esta hermandad por esas fechas se confirma a su vez por lo siguiente. Por un lado sus hermanos decidieron sufragar ellos mismos el capital que se les debía a los monjes carmelitas, que suponemos que sería importante. Por otro lado, en 1775 el estado de la capilla volvía a estar un poco ruinosa, «*pues cuando llovía era con tal exceso en las goteras que es incapaz de asistir nadie*».[55]

La última vez que hizo estación de penitencia la Soledad desde su capilla del Carmen, acompañada de la capilla musical de la catedral, fue en 1804. Después ya no salió de su capilla en la Casa Grande del Carmen, aunque sí tuvo cultos en ella los Viernes Santos de 1807 y 1808. Dos años más tarde, la capilla fue destruida totalmente por las tropas napoleónicas, convirtiéndose ese espacio después en las letrinas y caballerizas de los militares (tanto de los franceses como de los que transformaron el edificio en cuartel en el último tercio del s. XIX).

6. LA HERMANDAD DEL SANTO ESCAPULARIO

En el convento del Carmen se fundó también a finales del siglo XVI otra hermandad, pero que desapareció en el s. XX, y es la del Santo Escapulario de Nuestra Señora del Carmen de Sevilla. Es la hermandad de gloria que realmente fue fundada por los propios carmelitas, al igual que los mercedarios hicieron lo mismo con Nuestra Señora de la Merced, y los franciscanos con la de la Vera-Cruz.

Por disposición y privilegio del Papa Paulo V, no podía existir en la misma ciudad más de una cofradía con este nombre del Santo Escapulario.[56] La fecha concreta en la cual se constituyó esta cofradía en la Casa Grande de los carmelitas calzados es la de 1586. Tenía su capilla propia en la nave de la epístola de la iglesia de este convento.

---

[55] *Idem.*, 174v.

[56] En 1791 se fundó una con el mismo nombre en EL Puerto de Santa María (Cádiz).

En una ciudad tan sensible como Sevilla a los ritos, y en especial a la devoción mariana, sea cual sea su advocación, pronto surgió el fervor por la Virgen del Carmen, así como celo por el Santo Escapulario. Según la tradición medieval recogida entre otros en el *Exordium Magnum Cisterciense*, el fragmento del hábito colgado al cuello siempre facilitaría la entrada al Cielo, según la creencia. La devoción por el Santo Escapulario se arraigó profundamente en toda España con el nombre específico de Escapulario del Carmen. Lo cierto es que, no hay un testimonio verificable que pruebe que el Escapulario fuera conocido desde la segunda mitad del s. XIII, y que fuera entregado a la Orden de los Carmelitas.[57] Sin embargo, hay quienes piensan que el pequeño escapulario, tal como lo conocemos hoy en día y la forma que tenía desde el s. XVI, tiene un origen bastante posterior a la Edad Media. En todo caso, el Escapulario fue muy difundido por Europa a finales del s. XVI, como quedó plasmado en *La crónica Carmelita* del P. Joseph Falcone.[58] No se promulgaba el Escapulario sólo dentro de los conventos carmelitas, sino también en las diferentes cofradías que tuvieran como titular a la Virgen del Carmen.

De todas maneras, no todos defendían el Santo Escapulario. En concreto, la abstinencia de carne ciertos días de la semana (en concreto los miércoles y los viernes) para ganar el privilegio sabatino perjudicaba directamente a los carniceros. Fue tal el número de cofrades del Carmen, que prescribían en sus estatutos dicha abstinencia, que aquel gremio en Sevilla mandó un memorando al propio rey Felipe III, quejándose de la disminución de sus ventas y de la merma de los derechos del monarca por la carne vendida. El rey contestó al parecer diciendo que prefería tener vasallos devotos de la Virgen, antes que el aumento de sus rentas.

---

[57] No obstante, según la bibliografía carmelitana, la devoción a la Virgen del Escapulario nació a mediados del siglo XII con la visión y promesa del Santo Escapulario, hecha, según la tradición, a San Simón Stock, superior general de la orden, el 16 de Julio de 1251. Según la tradición, mientras este carmelita suplicaba a la Virgen la ayuda para su orden, que estaba duramente atacada, se le apareció ésta, acompañada de multitud de ángeles, llevando en sus benditas manos el Escapulario de la orden y diciendo estas palabras: «*Este será el privilegio para ti y para todos los carmelitas: quien muriere con él no padecerá el fuego del infierno, es decir, se salvar á*».

[58] FALCONE, Joseph (O. Carm.); *La crónica Carmelita.* Piacenza, 1595.

Hemos encontrado algunas anécdotas referidas a esta hermandad del Escapulario. Sevilla siempre ha sido una ciudad muy fiel al gobernante que estuviera en el poder central. En este sentido, con la llegada de la nueva dinastía de los Borbones en 1700, desde el principio los sevillanos quisieron mostrarle su simpatía hacia el rey entrante. Por eso, con motivo de la sublevación de Cataluña y Valencia, algunas hermandades sacaron sus imágenes en 1706 con la intención de desearle buen viaje y suceso al rey con su ejército. Se iba a enfrentar el monarca no sólo con los insurrectos, sino también con las naciones que apoyaban a éstos, como era Inglaterra, Holanda y Portugal. En este contexto, el 2 de febrero de ese año la hermandad del Escapulario sacó su imagen en procesión. La marcha fue del convento del Carmen al no muy lejano convento carmelita de las monjas de Santa Ana, para después visitar el convento de Santa María la Real.[59]

Avanzando durante ese siglo XVIII, según el informe de Pablo de Olavide de 1770 sobre las hermandades y a petición de la Corte, tal como ya llegamos a hablar, se dice lo siguiente:

> «*Hermandad del Escapulario del Carmen sita en el Convento de este nombre. Tiene aprobación del Ordinario Eclesiástico. Posee un tributo que produce 20 rs. Cada año los que invierte, con las limosnas que junta, en funciones de Iglesia*».[60]

Esos 20 reales se tratarían del tributo que tendrían que pagar al convento del Carmen por el uso de una capilla.

El informe del conde Aranda se convirtió trece años más tarde, en 1783, en una Real Orden de Carlos III. Con el deseo de reducir el gran número de hermandades y cofradías que había en Sevilla, o también para adaptarlas a los nuevos tiempos, todas tenían que hacer nuevas reglas y justificar sus actividades. Lo cierto es que muchas de ellas mantenían unas reglas que databan del s. XVI,

---

[59] Ese mismo día salió también en procesión en este caso a la catedral la imagen de la Virgen del Subterráneo, que se veneraba en ese momento en la parroquia de San Nicolás.

[60] A.M.S. Cofradías y Hermandades. Papeles del Conde de Águila, tomo IX, vol 11, f. 76r

es decir de su fundación. Con esta orden se redujo el número de cofradías y hermandades, algo que por otro lado tampoco era nada nuevo, pues algo parecido ocurrió en 1623, cuando la Real Audiencia de Sevilla pidió que se fusionaran dentro de lo posible algunas hermandades próximas.

El informe notarial en nombre de esta hermandad del Escapulario dice lo siguiente:

> «(...) *Que ella está dando un continuo culto a Ntra. Sra. y su Imagen con el buen ejemplo y fervor de que nadie duda. Que sus Cofrades en la mayor parte son Personas del primer carácter, distinción y virtud del Pueblo a cuyos vecinos no molestan con Póstulas y Demandas como otras.*
>
> *Que tantos años de antigüedad jamás se ha oído un litigio ni discordia con otra Hermandad porque siempre ha tenido a la vista el fin de su erección que es el culto de Dios y su Sma. Madre, honrar a los Hermanos difuntos y concurrir a sus alivios por ser muchas las gracias concedidas a la Hermandad (...) por los Sumos Pontífices, y los Fieles aspiran a lograrlas con ayunos dos días a la semana y otros rezos en que, ocupando el tiempo con fruto, y en las frecuentes funciones de Iglesia que costea y el Jubileo Circular a que concurre inmenso Pueblo, que se aplica y ejercitan en servicio de Dios, corrigiendo las costumbres y separándose de distracciones poco seguras, por cuyas razones y demás que son notorias, lejos de incurrir gravámenes a este Vecindario, le es utilísima la Hermandad*».[61]

La hermandad fue aceptada por el Real Consejo en 1787 una vez hecho modificaciones en las reglas. En ellas vamos a decir algunos puntos que hemos considerados interesantes o curiosos. Sobre las fiestas, todos los últimos domingos de mes, salvo en julio, se celebraría una misa cantada solemne «*por el buen suceso de esta Monarquía, por los Hermanos y bienhechores de esta Hermandad*»,[62] y por la tarde, tras cantar las Vísperas votivas y sermón, se haría una procesión claustral con la Sta. Imagen en andas, portando

---

[61] Archivo General del Arzobispado de Sevilla. Sec. III, ser. Hermandades, leg. 30 Hermandad del Sto. Escapulario de Ntra. Sra del Carmen de Sevilla.

[62] Cit. en MARTÍNEZ CARRETERO, Ismael; *Los Carmelitas en Sevilla..., op. cit.*, pp. 311-319.

velas encendidas todos los concurrentes. Se haría otra procesión en la fiesta del Carmen, el 16 de julio. Durante el mes de noviembre se pedía que se celebrasen todas las misas posibles en sufragio de los hermanos difuntos.

Era costumbre que sus cofrades difuntos vistiesen el hábito carmelita, para ser enterrados portando el escapulario que se les entregaba en el momento de su acogimiento como hermanos, cubriéndose su féretro con un manto negro bordado en oro propiedad de la hermandad. Los hermanos y hermanas que quisieran entrar debían ser cristianos viejos, y de buenas costumbres, «*sin dar detalles concretos de su vida*».[63]

En cuanto a los hermanos eclesiásticos, dice el capítulo noveno:

> «*No se les podrá nombrar empleo en esta Hermandad a ningún Hermano Ecco. para evitar las faltas de respeto que a su carácter se le debe en los casos que se hallen encontrados los dictámenes y con los seglares*».[64]

Una bula declarada por el Papa Pío VII el 15 de mayo de 1801, concede perpetuamente un Jubileo de cuarenta horas para los tres últimos días de la Novena de la Virgen del Carmen; y otra de la misma fecha privilegia el altar de su capilla para todas las misas que celebre cualquier sacerdote por las almas de los cofrades fallecidos.[65]

7. DESALOJO DEL CARMEN Y SU INMEDIATA OCUPACIÓN POR LOS MILITARES FRANCESES.

Con la invasión de Sevilla por los franceses en 1810, los frailes de la Casa Grande del Carmen fueron expulsados, así como las hermandades que en dicho edificio residían. A pesar del saqueo del convento por las tropas napoleónicas, las imágenes que estaban allí así como las de las hermandades se pudieron trasladar a otros sitios.

---

[63] *Idem.*
[64] *Idem.*
[65] *Idem.*

La Quinta Angustia se trasladó a la cercana parroquia de San Vicente, y al año siguiente decidió mudarse a la iglesia de San Pablo, templo de la Casa Grande de los dominicos,[66] y desde donde llegó a ser de las pocas cofradías que hizo estación de penitencia durante la ocupación francesa.

La hermandad de las Siete Palabras tuvo que refugiarse igualmente en la misma iglesia de San Vicente, con el infortunio de perder la imagen del San Juan Evangelista justo con el apresurado traslado.

Según las crónicas, la hermandad de la Soledad pudo poner a salvo sus enseres, aunque no así nunca más su capilla en el Carmen. Reunidos sus hermanos el 22 de marzo de 1810 en su propia capilla, intentaron conseguir de las nuevas autoridades un indulto para que se pudiera salvar la integridad de su capilla. Pero sólo dos días después, esta hermandad se tuvo que alojar en la parroquia de San Vicente, ante la ya clara imposibilidad de que volvieran al Carmen. En la parte trasera de esta capilla, lo que era su propia sacristía, tuvieron que dejar el paso de la Cruz, que era de Alonso Cano.[67] Es posible que a finales de ese mes de marzo se produjera el atroz arrasamiento de la capilla de la Soledad, destruyendo todo. En esto se incluía también el ya citado paso de Alonso Cano. Pero podrían haber ido peor las cosas aún para la Soledad. Y es que, en septiembre de 1810, el gobierno afrancesado exigió que se cumpliera el decreto que había promulgado en Madrid el 27 de septiembre de 1809 el nuevo rey José I, por el cual se confiscaban los bienes y propiedades de las hermandades que residían en conventos.[68] Esto sin embargo no se produjo, o al menos en la hermandad de la Soledad, según informó el Diputado Francisco Rodríguez de Carasas, ya que «*se habían liberado los efectos que ésta tenía en su Capilla hoy Caballería de orden del gobierno*».[69]

---

[66] MONTOTO, Santiago; *Cofradías sevillanas*. Sevilla. Universidad de Sevilla, 1976, p. 120.

[67] CAÑIZARES JAPÓN, Ramón y PASTOR TORRES, Álvaro; "Un paso procesional de Alonso Cano para la cofradía sevillana de la Soledad". *Laboratorio de Arte*, Nº 13. Sevilla. Universidad de Sevilla, 2001, pp. 341-346.

[68] A.H.S., Sevilla. Sección 1.3.3. Actas, Sevilla, 1810-1815, ff. 35r-35v.

[69] CAÑIZARES JAPÓN, Ramón; *Hermandad de la Soledad...*, *op. cit.*, p. 200.

En septiembre de 1811, la hermandad de la Soledad trasladó sus enseres, que estaban repartidos entre casas particulares y un almacén del convento de San Pablo, a la parroquia de S. Miguel, y poco después y hasta la actualidad en San Lorenzo. A mediados de ese siglo, esta hermandad estaba en un profundo estado decadente, casi a punto de desaparecer, tal como cuenta González de León:

«*Los demás efectos perecieron por no haber donde conservarlos, y las pinturas se colocaron en los claustros del Carmen cuando se restauró el convento, sin que sepamos cuál ha sido después su destino. Sus papeles y libros también se extraviaron, y la hermandad se ha concluido; y de esta corporación tan antigua y brillante sólo ha quedado la memoria, la Imagen y algunos hermanos*».[70]

Intentamos buscar un fundamento racional por la cual los franceses demolieron esa capilla de la Soledad en el Carmen, aunque desde luego nunca justificable. Por un lado, es posible que la capilla estuviera en un estado ruinoso, tal como estuvo ocurriendo durante todo el siglo anterior. Quizá por seguridad y al no poder ser aprovechable para otros usos, se decidió destruirla. A esto se le podría unir el anticlericalismo de los invasores. El arrasar esa capilla daba además una entrada y una salida lateral al edificio, sobre todo para el tránsito de caballos y carros. Además siendo la calle Goles más amplia que la calle Baños, esto nos da mayor posibilidad a esa hipótesis.[71]

La hermandad de la Quinta Angustia hizo una particular estación de penitencia en 1815, ya que salió del convento de San Pablo, y tras la salida de la catedral se dirigió al convento del Carmen, al que regresaba tras cinco años de ausencia por la guerra. Ya instalándose de nuevo en la iglesia de este convento carmelita, no ocuparon su anterior capilla, sino que trasladaron sus titulares a un altar dentro del presbiterio, en el lado del evangelio. Siguió haciendo estación de penitencia unos cuantos años más desde allí, pero debido a

---

[70] GONZÁLEZ DE LEÓN, Félix; *Historia crítica y descripción de las cofradías de penitencia...*, *op. cit.*, 1852.

[71] Probablemente la puerta grande que actualmente queda en la calle Goles sería la misma que se construyó para esa ocasión por esas fechas, y tras haberse destruido la capilla de la Soledad.

desavenencias con la comunidad de frailes, esta hermandad se fue desvinculando de este convento, y progresivamente quedándose en un total abandono, llegando a perder sus alhajas.

La hermandad de las Siete Palabras volvió al convento carmelita en 1818, cuatro años más tarde que la reapertura del convento. Se sumó dicha hermandad a la profunda labor de reconstrucción del convento del Carmen, colocando en su capilla nuevos altares y retablos, gracias al celo del marqués de Rivas de Jarama. Éste noble llegó de América tras la Guerra de la Independencia, y se encontró la capilla de las Siete Palabras cerrada y vacía.

8. TRAS LA EXCLAUSTRACIÓN DEL CONVENTO DEL CARMEN Y EL MANTENIMIENTO DE SU IGLESIA HASTA 1868

En Sevilla, tras la exclaustración de 1835 los numerosos conventos tuvieron destinos diferentes, así como por tanto las hermandades que estaban allí acogidas. La decisión de Hacienda suponía para la Iglesia el cierre de todos los conventos, el hundimiento total de las Órdenes, y un futuro inmediato muy incierto para un grupo social de miles de personas.[72] Por hablar sólo de algunos, el cenobio más grande, el de San Francisco, se convertiría en una gran plaza pública (la actual Plaza Nueva); la iglesia del Populo pasaría en 1837 a ser la cárcel; la iglesia de la Trinidad se convertiría en Cuartel de Caballería; y el convento de la Merced en el Museo de Bellas Artes de la ciudad.

El desalojo del convento del Carmen se produjo el 30 de agosto

[72] Con esas leyes desamortizadoras, los bienes y propiedades de las instituciones eclesiásticas pasan al estado, con toda la documentación de incalculable valor histórico en ellas conservada. Y por Real Orden de 18 de agosto de 1850 se dispone de toda la documentación de los archivos de las Órdenes monásticas para que pasaran a la Real Academia de la Historia. Éste va a ser el primer depósito documental de estos fondos eclesiásticos. La Academia capta muy pronto los enormes problemas que se plantean para controlar y organizar tan valiosa documentación. Por ello, sus académicos solicitan del Ministro de Fomento la creación de un archivo que sirva para recoger tan importantes fondos documentales. Finalmente, el Real Decreto de 28 de marzo de 1866 crea el Archivo Histórico Nacional.

de 1835. Muchos de sus monjes estaban sufriendo con ello la segunda exclaustración en 25 años (la primera fue llevada a cabo por los militares franceses), siendo en este caso la definitiva, o al menos para esa y varias generación.[73]

La iglesia del convento exclaustrado se mantuvo abierta al culto hasta 1868, ocupándose de las funciones de capellanes algunos antiguos carmelitas. Estos pocos frailes, aunque con una circunstancia muy diferente, al menos pudieron seguir dentro de los muros de su antigua Casa Grande. Pero no sabemos si precisamente por eso mismo, su permanencia sería más dolorosa aún, por lo que seguidamente fue pasando.

El enorme edificio en el que hasta hace poco tiempo había tenido plena vida conventual, ciertamente no se había recuperado del todo de los destrozos hechos por los invasores franceses apenas tres décadas antes. Tras ello, se estaba deteriorando a pasos agigantados. A su vez, comenzaron a venderse progresivamente diferentes estancias del antiguo convento. Por ejemplo, en el año de 1841 los claustros pasaron oficial y definitivamente al Ramo de la Guerra, según Real Orden de 27 de junio. La Quinta Angustia y las Siete Palabras estuvieron unos años más en el Carmen, a pesar de la exclaustración de este convento. Después, ambas cofradías tuvieron diferentes derroteros. Pero en general, en la primera mitad del siglo XIX todo indicaba que las cofradías estaban en las puertas de su desaparición definitiva, tras el decaimiento económico, demográfico y religioso del siglo XVIII, la invasión francesa o la desamortización.

Tras varios años sin hacer estación de penitencia, un nuevo impulso hace que la Quinta Angustia salga en procesión en 1840. Pero dado el mal estado en el que se encontraba la iglesia del Carmen, la hermandad tiene que deambular entre 1841 y 1843 por varios lugares, como el Sagrario de la catedral, la Iglesia de los Menores, y la de San Buenaventura. En julio de ese año de 1844 esta hermandad decide sin embargo volver de nuevo al Carmen. Pero el

[73] Los carmelitas calzados de Sevilla fueron reorganizados en 1896 y reubicados en el convento del Buen Suceso, en donde siguen actualmente.

cada vez mayor estado ruinoso en el que estaba la iglesia paralizó su evolución. Y más cuando, tras sólo haber pasado nueve años después del cierre definitivo de este convento, el 4 de julio de 1845 «*a las dos de la tarde*», buena parte de la techumbre de su iglesia se vino abajo. La parte hundida correspondía a 30,37 metros de largo por 15 de ancho. En ese momento, las imágenes pasaron a otras iglesias, y los frailes capellanes junto con la imagen de alabastro del Carmen, se fueron provisionalmente al cercano y ya también exclaustrado convento de monjas agustinos del Dulce Nombre.[74] El presbiterio del convento del Carmen quedó intacto, y por eso se procedió a unir esa parte con la capilla de las Siete Palabras situada en el lado de la epístola, demoliéndose el muro que las separaba. Se sumó también a este nuevo espacio creado la antigua capilla de Santa Teresa, que estaba a la derecha del originario presbiterio, y que ahora hacía forma de "ele" con la reformada capilla de las Siete Palabras. A los pies de la capilla de esta hermandad es por donde se accedía desde entonces al improvisado templo. De este modo se mantuvo la iglesia del Carmen hasta su cierre definitivo, con incluso la parte siniestrada intacta más de tres décadas.

En 1849 la Quinta Angustia restauró su paso que estaba destrozado, suponemos que por la caída de la techumbre del templo carmelita. Se hicieron nuevas insignias, ropas de imágenes y otros enseres, y vuelve a procesionar en la Semana Santa del año siguiente. En 1851 se estrenó un altar portátil y al no caber en la menguada iglesia del Carmen, la Quinta Angustia se trasladó a la también carmelita iglesia de S. Alberto, «*donde tuvo la honra de que se recibieran por sus hermanos los señores Infantes Duques de Montpensier aumentando el que antes tenía de ser hermana mayor la Reina nuestra Señora por lo que se titula* [esta hermandad] *Real*».[75]

Al año siguiente, en 1852, se fundó esta hermandad con la del Dulce Nombre de Jesús, que estaba en la iglesia del antiguo convento de San Pablo (hoy conocida como iglesia de la

---

[74] GONZÁLEZ DE LEÓN, Félix; *Noticia artística...*, *op. cit.*, T. II, p. 367.

[75] GONZÁLEZ DE LEÓN, Félix; *Historia crítica y descriptiva de las cofradías de penitencia...*, *op. cit.*, p. 180.

Magdalena).[76] Los ángeles de Roldán que estaban en la antigua iglesia del Carmen, se colocaron en el altar de esta hermandad.

Aunque lleva ya la Quinta Angustia desde mediados del s. XIX en la Magdalena, lo cierto es que sus orígenes y buena parte de su historia está ligada al convento del Carmen durante ni más ni menos que tres centurias.

Lo mismo puede decirse de las Siete Palabras, que estuvo además en el Carmen hasta el último instante.[77] En 1850 algunas personas devotas de esta hermandad comienzan a restablecerla tras varias décadas de abandono, como la anterior hermandad. Se reciben nuevos hermanos, se hace elección de junta y comenzaron a hacer algunas actividades. Compran la parihuela y peana que desechó la cofradía de las Tres Caídas.[78] En 1858 inician los cultos de nuevos a sus imágenes, las cuales van renovándose poco a poco hasta 1866.[79] Mientras, la hermandad hace estación de penitencia en 1864, tras muchos años de ausencia. Para ello incluyen como Virgen en el Misterio a la Dolorosa que estaba en la hermandad Sacramental de la parroquia de San Vicente,[80] que luego sería la Virgen titular de las Penas de S. Vicente, que se fundaría una década más tarde.

Finalmente, el 2 de noviembre de 1868 la hermandad de las Siete Palabras es expulsada de su sede por la Junta Revolucionaria, trasladándose una vez más a San Vicente, donde se mantiene.[81]

---

[76] Aun siendo ya como una única hermandad, los cultos del Dulce Nombre desaparecieron al poco tiempo.

[77] Estamos seguro que algo parecido le hubiera ocurrido a la hermandad de la Soledad de no haber sido destruida totalmente su capilla por los franceses napoleónicos.

[78] Ya estando en la Parroquia de San Vicente, el actual crucificado de esta hermandad procedía de del antiguo convento de San Francisco de Paula y que después pasó en 1868 a José María Cisneros y Lanuza. Estando ya este difunto, se le concedió también en clase de depósito a la hermandad de las siete palabras el 31 de octubre de 1881. CARRERO RODRIGUEZ, Juan; *Anales de las Cofradías...*, *op. cit.*, p. 261

[79] Primero le encargaron el San Juan en 1859 al imaginero José Sánchez, y en 1864-66 la Virgen de los Remedios y las Tres Marías a Manuel Gutiérrez-Cano.

[80] Concretamente, la Hermandad Sacramental de Nuestra Señora del Rosario y Ánimas Benditas del Purgatorio, que es la fusión de dos hermandades desde 1766. Ya en 1966, a su vez, se unieron a las Siete Palabras.

[81] BERMEJO Y CARBALLO, José; *Gloria religiosas de Sevilla...*, *op. cit.*, pp. 322-335.

La hermandad del Santo Escapulario también se trasladó a la misma parroquia, pasando sus imágenes a un altar del propio presbiterio del templo de San Vicente. Tras terminar la reforma integral hecha en este templo parroquial a principios de este siglo XXI, la imagen de la Virgen del Carmen con San Simón Stock rogando a sus pies, como de un donante medieval se tratase, está colocada en una fría hornacina en la nave de la epístola del citado templo de S. Vicente.[82] Han quedado documentos y noticias de culto en los archivos de esta parroquia hasta las primeras décadas del s. XX.

A la misma parroquia se reubicó el Cristo de las Penas, imagen que perteneció al convento y que se encontraba en la capilla del Comulgatorio o capilla Sacramental, que era la más espaciosa del templo carmelita. A esta imagen le tenían una gran devoción los propios frailes del convento. Por ejemplo, el que sería último prior de esta Casa Grande del Carmen, *fray* José López Girón, le dedicó a este Cristo las oraciones de un devoto quinario y los ejercicios que se practicaban todos los viernes del año.[83] Unas décadas más tarde, otro carmelita de la misma comunidad ya exclaustrado, Rafael Alba, fue concretamente quien trasladó el Cristo de las Penas a la parroquia de San Vicente, para que allí recibiera culto. Pero desde que se cerró definitivamente la antigua iglesia del Carmen hasta que se trasladó esa imagen a la parroquia, el Cristo permaneció en su antiguo emplazamiento durante más de dos años en el absoluto abandono del templo, y con medio techo al aire libre. Finalmente, aquel citado ex-carmelita colocó el Cristo de las Penas a los pies de la nave de la epístola de dicha parroquia. Al poco tiempo, en 1875 se fundó la hermandad de Las Penas, teniendo como titular además del Cristo del mismo nombre, a la Virgen de los Dolores. Esta Dolorosa pertenecía a la propia parroquia, pero que en 1864 estuvo en el Misterio de las Siete Palabras mientras se hacía una nueva imagen para esta última cofradía, como hace poco relatamos. Se da la curiosidad de que las imágenes titulares de la hermandad

---

[82] Al menos esta colocación podría recordar a donde estuvo en la iglesia del convento del Carmen: en la nave de la epístola.

[83] CARRERO RODRÍGUEZ; Juan; *La Hermandad de las Penas. Sevilla.* Editorial Castillejo, 2000, p. 31.

de las Penas coincidieran por diversas casualidades en la antigua iglesia del Carmen en ese momento: el Cristo porque pertenecía al antiguo templo y convento, y la Virgen porque estaba como decimos a modo de préstamo en el paso de las Siete Palabras.

Álvarez-Benavides, en su *Explicación del plano de Sevilla* titula a este circunstancial templo como "Iglesia Antigua del Carmen", o "Capilla del Carmen". En ese plano de 1868 se aprecia que el antiguo compás conventual no había sido modificado aún. El atrio cubierto, además de mantener uno de sus originarios fines, que era hacer de tránsito hacia la antigua capilla del Comulgatorio y al primer claustro, era también utilizado como calabozo y sala del Brigadier, al ir convirtiéndose poco a poco el edificio en cuartel. El solar de la antigua capilla de la Soledad fue acondicionado para los retretes de la tropa y los oficiales. La sacristía y la planta baja de la escalera imperial eran ya de propiedad militar. De la planta alta del edificio no podemos decir nada, pues Benavides no comenta nada al respecto. Quizá se encontraría en abandono, por las reformas que se hicieron poco después. El callejón del Carmen, que como ya dijimos era la parte lateral oriental del edificio y está cerrado desde el s. XVIII con una verja, fue utilizado como cocinas para los sargentos. De esta manera, el antiguo refectorio conventual seguía teniendo su mismo uso, aunque con otros usuarios, al igual que lo fue durante la ocupación francesa.

En el Boletín Oficial de Propiedad de la Provincia de Sevilla, el 23 de febrero de 1871, se publicó en el anuncio nº 2322 que salía «*a segunda subasta la Ex iglesia del Carmen, de esta Ciudad, cuya superficie es de 1152 metros cuadrados y 87 centímetros cuadrados tasados en venta en 46820 pts. y en 2190 pts. en renta que capitalizada por la administración corresponden a 39420 pts. Y no habiendo tenido efecto la primera subasta anunciada para el 29 de Diciembre de 1870 sale de nuevo en el tipo de 39797 deducido el descuento del 15 por ciento*». De la subasta se exceptuaba el local que para guardar sus pasos y enseres mayores tenía la hermandad de la Quinta Angustia. Dicha hermandad hizo valer la propiedad de su capilla la antigua iglesia conventual. Sin embargo, luego lo adquirió por gestión directa el Estado a través de la Comandancia de Ingenieros, una vez que se quedó con la referida Iglesia por falta de postor en la subasta.

Por disposición del Presidente de la República de fecha 5 de marzo de 1874, la antigua iglesia del Carmen y la casa del capellán, situada en el compás del exclaustrado convento, pasaron al Ramo de la Guerra. Cuatro años más tarde, el 30 de abril de 1878 se hizo la compra de la capilla de la Quinta Angustia, y corroborado ese año por la Real Orden de 18 de junio. Con esto se completaba la adquisición por el Estado de todo el espacio conventual del Carmen, pasando totalmente a fines militares, y en el que durante once meses estuvo instalado un Hospital Militar. Con esto se terminaban los cuatro siglos de historia de este edificio religioso. Durante las generaciones posteriores y hasta el año de 1978 sería llamado como el Cuartel del Carmen, quedando en desuso durante más de dos décadas. Actualmente es la sede del Conservatorio Superior de Música y Arte Dramático, tras una profunda restauración realizada en la última década del siglo anterior.

9. CONCLUSIONES

En la Casa Grande del Carmen de Sevilla, uno de los antiguos conventos más grandes de la ciudad, hasta su exclaustración y durante unos tres siglos convivieron las hermandades de penitencia y gloria que hemos comentado en estas anteriores páginas. Durante ese largo tiempo, la vida del convento propiamente dicha y la de las hermandades allí establecidas estuvieron en muchos de los casos muy ligadas entre sí. Es normal también que en tantos años de convivencia hubiera algunos roces puntuales entre los devotos hermanos y los frailes, como hemos señalado. Pero en general las relaciones eran de una absoluta confraternidad, participando tanto los monjes en los momentos de culto más importantes de las hermandades, como viceversa. Por otra parte, las hermandades no podrían estar al margen de los cultos más cotidianos, en los que también participarían algunos carmelitas. Desde el principio los carmelitas de ese convento actuaron en general con bastante generosidad a la hora de cederles terrenos dentro de los límites conventuales para que esas hermandades tuvieran sus propias capillas. Por ser la Quinta Angustia la primera en instalarse en el Carmen, aunque con pocos años de diferencia, no fue con ello la que obtuvo el mejor lugar. Las hermandades de las Siete Palabras y de la Soledad tuvieron por el contrario una cierta independencia en sus capillas propias con respecto al resto del cenobio, teniendo incluso una tribuna para coro aparte cada una.

En todo ese tiempo compartieron momentos de esplendor la comunidad y los hermanos cofrades, como cuando a principios del s. XVII se llegó a completar el magnífico y compacto edificio, con dos claustros protobarroco dignos de elogio, y que en gran parte podemos contemplar hoy en día. Pero también hubo momentos de epidemias, terremotos, derrumbes que afectaron igualmente a todos los que estaban entre los muros de aquel convento carmelita. De las enormes dimensiones del Carmen salió perdiendo con el tiempo la Soledad, quien tenía una de las capillas más espaciosas de la ciudad. Al ser usada este espacio como improvisado cuartel por parte de las tropas napoleónicas, su capilla fue destrozada para tener un mejor y nueva entrada y salida por la calle Goles de caballos y material de artillería. Quizá la propia capilla ya se encontraría en mal estado.

10. BIBLIOGRAFÍA

- AGUADO DE LOS REYES, Jesús; *Riqueza y sociedad en la Sevilla del s. XVII*. Sevilla. Universidad de Sevilla, 1994.
- AGUILAR PIÑAL, Francisco; *Historia de Sevilla*. Siglo XVIII. Sevilla, 1982.
- ÁLVAREZ-BENAVIDES Y LÓPEZ, Manuel; *Explicación del plano de Sevilla*. Sevilla, 1868.
- AMADOR DE LOS RÍOS, José; *Sevilla pintoresca.* Sevilla, 1844.
- ARANA DE VALFLORA, Fermín; *Compendio histórico descriptivo de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla metrópoli de Andalucía.* Sevilla, 1789.
- BERMEJO Y CARBALLO, José; *Gloria religiosas de Sevilla o Noticias histórico-descriptiva de todas las cofradías de penitencia, sangre y luz fundadas en esta ciudad*. Sevilla, 1882.
- CAÑIZARES JAPÓN, Ramón; *La Hermandad de la Soledad*. Sevilla. Almuzara, 2007.
- CARRERO RODRÍGUEZ; Juan, *La Hermandad de las Penas*. Sevilla. Editorial Castillejo, 2000.

- CORTÉS PEÑA, Antonio Luis; *La política religiosa de Carlos III y las órdenes mendicantes*. Granada, 1989.

- DELGADO ABOZA, Francisco Manuel; "Historia de la Hermandad de la Soledad y el convento Casa Grande del Carmen", en Boletín de las Cofradías de Sevilla, Nº 517. Sevilla. Marzo 2002, pp. 90-92.

- DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. y AGUILAR PIÑAL, F.; *Historia de Sevilla (IV): el Barroco y la Ilustración*. Sevilla, 1976.

- FERNÁNDEZ ROJAS, Matilde. *Patrimonio artístico de los conventos masculinos desamortizados en Sevilla durante el siglo XIX*. Sevilla. Diputación de Sevilla, 2001.

- GAYA NUÑO, Juan Antonio; *La arquitectura española en sus monumentos desaparecidos*. Madrid. Espasa-Calpe, 1961.

- GENTIL GOVANTES, P. *El riesgo sísmico de Sevilla.* Sevilla. 1989.

- GESTOSO Y PÉREZ, José. *Sevilla Monumental y Artística*. Sevilla, 1889.

- GIL DE LA SIERPE Y UGARTE, Diego. *Origen de la milagrossisima imagen de María Santísima con el nombre de Roca Amador*. Sevilla, 1693.

- GÓMEZ ZARZUELA, Manuel. *Guía de Sevilla.* Sevilla, 1865.

- GONZÁLEZ DE LEÓN, Félix. *Noticia histórica del origen de los nombres de las calles de Sevilla*. Sevilla, 1844.

— *Historia crítica y descripción de las cofradías de penitencia, sangre y luz. Sevilla*. Espuela de Plata, 2005 (1ª e. 1852).

- HERNÁNDEZ DÍAZ, José. *Arte hispalense de los siglos XV y XVI*. Documentos para la Historia del Arte en Andalucía, IX. Sevilla, 1937.

- MADOZ, Pascual. *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España*. Madrid, 1849.

- MARTÍNEZ CARRETERO, Ismael; *Los Carmelitas en Sevilla. 650 años de presencia (1358-2008).* Sevilla. Ediciones de la Provincia Bética, 2009.

- MATUTE Y GAVIRIA, Justino. *Anales eclesiásticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla.* Sevilla, 1887.

- MONTOTO, Santiago; *Cofradías sevillanas*. Sevilla. Universidad de Sevilla, 1976.

- MORGADO, Alonso; *Historia de Sevilla, en la cual se contienen sus antigüedades, grandezas y cosas memorables en ella acontecidas desde su fundación hasta nuestros tiempos.* Sevilla, 1587.

- MURO OREJÓN, Antonio; *Artífices sevillanos de los siglos XVI y XVII*. Sevilla. Documento para la Historia del Arte en Andalucía, IV, 1932.

- PEDREAGAL SALMANTINO, Luis J. "Una cofradía sevillana", *Archivo Hispalense*, 105. Sevilla, 1961.

— *Historia y Grandeza de la Orden del Carmen Calzado en Sevilla*. Jerez de la Frontera, 1943.

- REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel; *La Exclaustración* (1783-1840). Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1976.

- RODRÍGUEZ CARRETERO, Miguel (O. Carm.); *Epytome historial de los Carmelitas de Andalucía y Murcia*. Sevilla. Provincia Bética, 2000.

- RUIZ MOLINA, Antonio (O. Carm.); *Provincia Bética Carmelita. Un recuerdo del pasado, memoria del presente, desafío para el futuro - Quinientos años de presencia 1499-1999*. Sevilla. Provincia Bética, 2000.

- SÁNCHEZ GORDILLO, Abad Alonso; *Religiosas estaciones que frecuenta la religiosidad sevillana*. Sevilla, 1632 (Ed. Jorge Bernales, 1982).

- SÁNCHEZ HERRERO, José. *La Semana Santa de Sevilla*. Ed. Silex. Madrid, 2003.

- SERRANO Y ORTEGA, M.; *Glorias Sevillanas. Noticias históricas de la devoción y culto, que la muy noble y leal ciudad de Sevilla ha profesado a la Inmaculada Concepción de la Virgen María, desde los tiempos de la Antigüedad hasta la presente época.* Sevilla. 1989.

- SMET, Joaquín (O. Carm.); *Los Carmelitas. Historia de la Orden del Carmen*, I. Madrid. BAC, 1996.

- TABALES RODRÍGUEZ, Miguel Ángel-POZO BLÁZQUEZ, Florentino-OLIVA ALONSO, Diego; *El Cuartel del Carmen de Sevilla. Análisis Arqueológico*. Sevilla. Junta de Andalucía, 2002.

- VELASCO BAYÓN, Balbino (O. Carm.); *Historia del Carmelo Español* (3 vols.). Roma, 1990-1994.

— *Historia del Carmelo.* Roma. Institutum Carmelitanum, 1990.

- VELÁZQUEZ Y SÁNCHEZ, José; *Anales de Sevilla*. Sevilla. 1872.

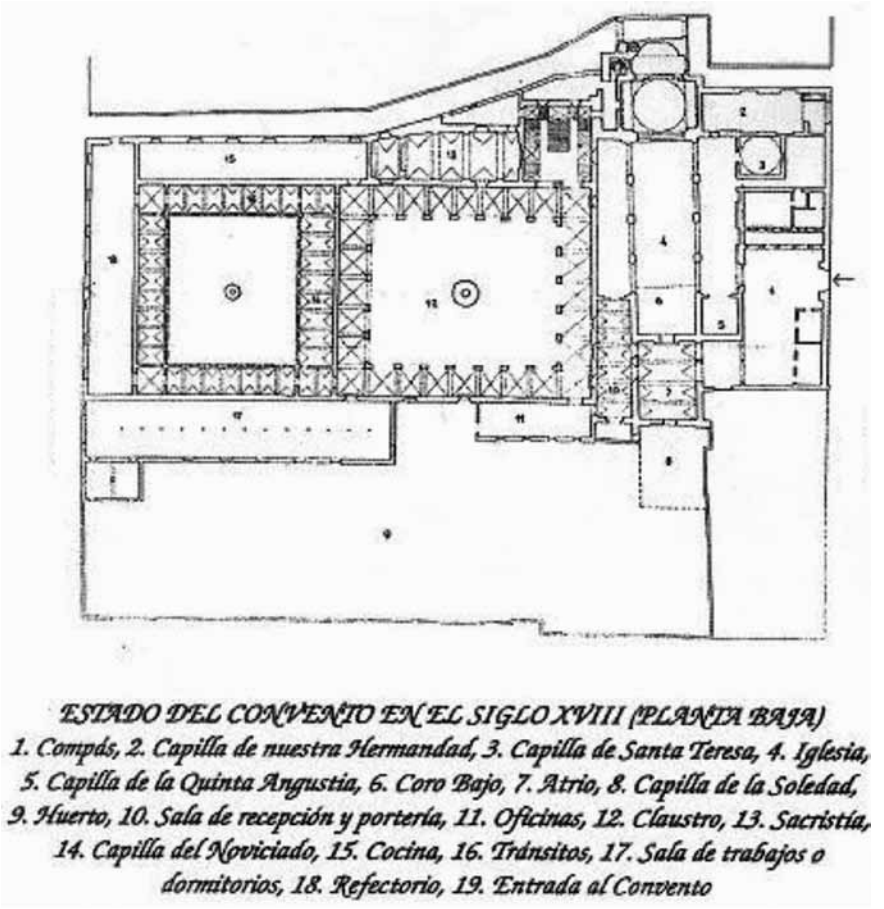
- VERA REINA, M.; "Urbanismo medieval en la ciudad de Sevilla. El barrio de San Vicente", *Actas del II Congreso de Arqueología Medieval Española*. Madrid. 1987.

- VILLANUEVA SANDINO, Fernando y DÍAZ LÓPEZ, Ángel. "El Carmen". *Aparejadores*, 12. Sevilla, 1984.

- XIMÉNEZ, José Alberto; *Reducción y decretos dispuestos por el P. General del Carmen de la Antigua y Regular Observancia , para las provincias de su cargo en estos reynos, con la provisión auxiliadora del Real y Supremo Consejo de Castilla*. Madrid. 1772.

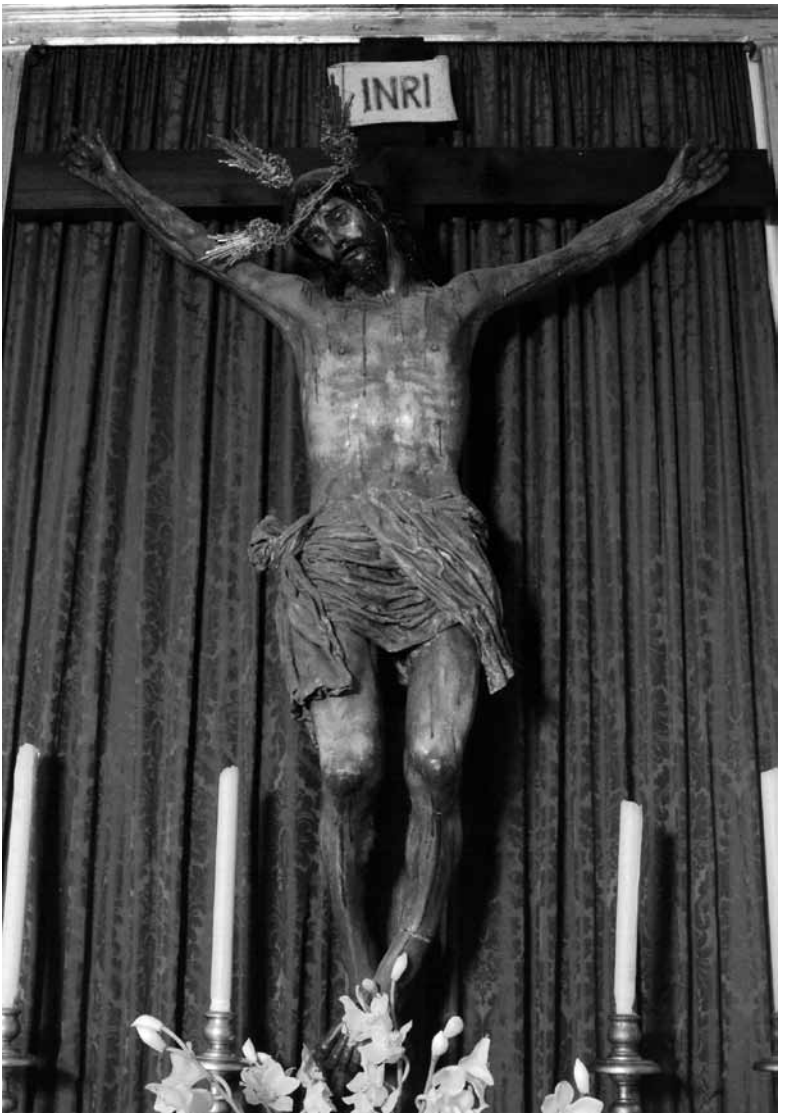
- ZÚÑIGA, Ortiz de; *Anales eclesiásticos y seculares de Sevilla* (5 vols.). Sevilla, 1795.

11. ILUSTRACIONES



ESTADO DEL CONVENTO EN EL SIGLO XVIII (PLANTA BAJA)
1. Compás, 2. Capilla de nuestra Hermandad, 3. Capilla de Santa Teresa, 4. Iglesia, 5. Capilla de la Quinta Angustia, 6. Coro Bajo, 7. Atrio, 8. Capilla de la Soledad, 9. Huerto, 10. Sala de recepción y portería, 11. Oficinas, 12. Claustro, 13. Sacristía, 14. Capilla del Noviciado, 15. Cocina, 16. Tránsitos, 17. Sala de trabajos o dormitorios, 18. Refectorio, 19. Entrada al Convento

11.1. Plano anónimo del antiguo convento Casa Grande del Carmen de Sevilla en el S. XVIII.



11.2. Detalle del antiguo Cristo titular de la hermandad de las Siete Palabras, y que desde 1937 se encuentra a modo de préstamo en la Iglesia parroquial de Cartaya (Huelva). Durante el largo periodo en el que estuvo esta hermandad en la Casa Grande, esta imagen era la que presidía su capilla, y no la que estamos acostumbrados a ver en la Semana Santa de Sevilla. Foto del autor.



11.3. Durante el periodo de rehabilitación de este edificio del Carmen realizado en la última década del siglo anterior, se encontró buena parte de la antigua capilla de la Soledad. En esta foto se aprecia el inicio de su arco toral (que daba acceso a su presbiterio), además de un rico lienzo de azulejos que cubría sus paredes. Foto del autor.

ISIDORIANUM 39 (2011) 197-222

COFRADÍAS Y ÉLITES EN LA CARMONA MODERNA

Esteban Mira Caballos
Doctor en Historia

RESUMEN / ABSTRACT

Este artículo plantea un estudio comparado entre las cofradías carmonenses y las personas que las integraban. Pese al gran número de institutos, más de una treintena, solamente una pequeña parte de la población estuvo vinculada a ellos. La mayoría, sobre todo las sacramentales y las de ánimas, estaban auspiciadas y dirigidas por presbíteros. También tenían una participación muy activa tanto la élite local como algunas personas acomodadas del Tercer Estado. En cambio, una parte considerable de la clase subalterna permaneció al margen: la mayor parte de los campesinos, los jornaleros y, por supuesto, los pobres de solemnidad y las minorías étnicas. Las mujeres por su parte estuvieron marginadas de los órganos de decisión y cuando, en el siglo XVIII aparecieron las primeras cofradías de féminas, éstas estuvieron controladas y supervisadas en todo momento por hombres, sobre todo por el clero del templo en el que residían. En definitiva, pese a las prestaciones espirituales y asistenciales que brindaban, solamente afectaron a una parte de la sociedad.

This paper studies a comparison between the fraternities from Carmona (Seville) and their members. In spite of their number (about 30) a little amount of people were enrolled on them. Fraternities dedicated to the pray to the Holy Communion and Dead people were mainly managed by priests and rich people. The main part of population: landsmen, workers, poorest people and ethnic minorities. Women were not taking into account for decision making and –when the first women fraternities appear in the 18th Century- such fraternities were under control of men, specially the priest of their churches. In summary, fraternities only favor a part of society, in spite of the spiritual and supporting services provided.

1. INTRODUCCIÓN

Hace algunos años publicamos un trabajo en que especificamos que en la Carmona de finales del siglo XVIII había unas 33 cofradías, de un total de 19.024 que había en todo el reino de Castilla. Por ello, teniendo en cuenta que en Carmona vivían por aquel entonces unas 15.703 personas, concluimos que había una cofradía por cada 475,84 habitantes[1]. De ahí dedujimos una amplia presencia de estos institutos, pues, servían no solo como núcleos de devoción sino también como mutuas de seguros.

Sin embargo, tras una investigación que nos ha llevado varios años de trabajo queremos matizar esa afirmación y proponer nuevas reflexiones. El gran número de institutos existentes en la Carmona Moderna y, por supuesto, en todo el reino de Sevilla, puede hacernos creer que prácticamente toda la población estaba implicada en ellos. Pero no es cierto, como demostraremos en este trabajo se trataba de un fenómeno más o menos elitista que abarcaba a los sectores acomodados de la sociedad pero que, en general, no llegaba a la base social, es decir, a la masa de campesinos y jornaleros del Tercer Estado. Tampoco a los llamados *pobres de solemnidad*, que fundamentaban su supervivencia en la caridad cristiana de los pudientes, pero eso es algo que ya sabíamos.

2. MUCHAS COFRADÍAS PERO POCOS HERMANOS

Efectivamente Carmona en el momento más álgido del fenómeno cofradiero debió acercarse a las cuarenta cofradías. Sin embargo, no podemos olvidar que el número de hermanos de la mayoría de ellas era muy reducido, siendo pocas las que superaban el centenar. Eso era algo frecuente en muchos lugares de España, pues, por ejemplo, en un estudio sobre las cofradías de Ávila en la Edad Moderna se afirma que la media de hermanos por cofradía era de medio

[1] Esteban MIRA CABALLOS: "Hermandades en Carmona a finales de la Edad Moderna: una análisis global", *Boletín de las cofradías de Carmona* (2006) Carmona, 27-32. Con posterioridad hemos verificado la existencia de cuatro o cinco hermandades más, por lo que la cifra en realidad estaría más cercana a una cofradía por cada 400 habitantes.

centenar[2], cifra muy similar a la que encontramos en Badajoz y su partido[3]. La media de hermanos no debió ser mucho más alta en Carmona, aunque obviamente había muchas diferencias de unas hermandades a otras, e incluso, dentro de una misma hermandad había altibajos. Por ejemplo, entre el 25 y el 28 de marzo de 1758 cuatro hermandades carmonenses levantaron actas notariales de sus respectivos cabildos: La cofradía de la Expiración, la de Nuestra Señora de Belén, la de la Veracruz y la de Nuestra Señora de las Angustias. Pues bien, a las tres primeras asistieron siete hermanos y a la última ocho[4]. Por poner otro ejemplo más, el 8 de diciembre de 1787 hicieron cabildo los hermanos de Ánimas de la iglesia de Santiago y solo hicieron acto de presencia quince personas, cuatro de ellas, pertenecientes al clero parroquial[5]. Con total seguridad, en ninguno de estos casos eran todos los hermanos, pero no da la sensación que estuviesen sobradas de cofrades. Además, muchos de esos hermanos lo eran simultáneamente de tres, cuatro, cinco, seis y hasta de siete corporaciones.

Eran los mismos presbíteros los que las auspiciaban, pues suponía un prestigio para la parroquia que residiesen hermandades, máxime si éstas eran populosas. Como tendremos ocasión de

---

2 Ana María SABE ANDREU: *Las cofradías de Ávila en la Edad Moderna*. Ávila, Diputación Provincial, 2000, 293.

3 En Badajoz había muchas cofradías que se mantenían gracias a la devoción de un puñado de personas, a veces de uno o dos mayordomos. La media de hermanos por cofradías en Badajoz es de 43,54, mientras que en los pueblos de su partido es de 57,57, siendo la media global de 54,21. En la mayor parte de los casos, esa corta cifra de miembros no se debía a los números *clausus* que imponían las hermandades sino a falta de devotos. Esteban MIRA CABALLOS: *Hermandades y cofradías en Badajoz y su Partido a finales de la Edad Moderna*. Badajoz, Consejería de Cultura, 2002, 29-30.

4 Cabildo del Santísimo Cristo de la Expiración, Carmona, 25-V-1658; cabildo de la cofradía de Belén, 26-III-1758; Cabildo del Cristo de la Veracruz, 27-III-1758 y Cabildo de Nuestra Señora de las Angustias, 28-III-1758. A.P.C. Manuel de la Rua Morillo 1758, foliación perdida.

5 Los comparecientes fueron Ignacio de Araos, presbítero y hermano mayor saliente, Pedro cansino presbítero, Mateo del Pino presbítero y hermano mayor entrante, Francisco de Rueda Vilches clérigo de menores, Marcos Cansino, Antonio de Santaella, Manuel Díaz, Juan Gómez, Juan Rodríguez Peña, Manuel Talavera, Antonio Álvarez, Francisco Pérez, José Navarro, Francisco Sánchez y Juan Peña. Cabildo de las Benditas Ánimas de la iglesia de Santiago, Carmona 8-XII-1787. A.P.C. Manuel Rodríguez 1787, fols. 249r-251r.

demostrar en este artículo, aunque las cofradías proliferaron por doquier en las parroquias, conventos, ermitas y hospitales lo cierto es que nunca llegaron a ser un fenómeno de masas. El clero parroquial y las élites locales eran los impulsores del mundo cofradiero. De hecho, casi todas las cofradías estaban tuteladas por religiosos, en el caso de las ubicadas en parroquias por presbíteros, y en el caso de conventos por los priores o las abadesas.

CUADRO I
RELACIÓN DE PERSONAS QUE PERTENECÍAN
A CUATRO O MÁS COFRADÍAS[6]

FECHA	HERMANO	COFRADÍAS	Nº
12-II-1703	Sebastián de Páez	Orden Tercera de Nuestra Señora del Carmen, Nuestro Padre Jesús Nazareno, Santa Veracruz, Virgen del Rosario, Santísimo Sacramento Ánimas Benditas y Santo Cristo de la Humildad, estas tres últimas del templo parroquial de San Pedro	7
14-III-1614	Álvaro Méndez	Santísimo y Ánimas de Santa María, la Veracruz de San Francisco, Ánimas, Santísimo y Jesús Nazareno de la iglesia de San Bartolomé	6
14-I-1679	Nicolás de Bordás	Santísimo, Ánimas y Humildad del templo de San Pedro, de la Veracruz, de Nuestra Señora del Rosario y de la Santa Misericordia y Caridad	6
4-IX-1723	Teresa de Adalid	Ánimas, Sacramental y Jesús Nazareno en el templo de San Bartolomé, la del Rosario del convento de Santo Domingo, la del Carmen y la de la Orden Tercera radicada en la iglesia conventual de San Francisco.	6

[6] Las fechas las hemos tomado de sus testamentos. La mayor parte de los documentos proceden del archivo de protocolos, menos un par de ellos que los localizamos en el archivo de la Misericordia. Las referencias topográficas son las siguientes: A.P.C. Escribanías de Alonso Sánchez de la Cruz 1603, fols. 873r-875r; Nufro García de Liñán 1614, fols. 423r-425v; Alonso Escamilla 1614; Alonso Núñez 1615, fols. 143r-148v,y 1616, fols. 519r-522r. Antonio Benítez 1685, fols. 307r-308v; José Ruiz Bravo 1702, fols. 154r-155v y 1703, fols. 43r-46r, 53r-54v. 122r-123v y 142r-143v; Roque Jacinto de Santiago 1722, fols. 389r-393v; Manuel Rodríguez 1679, fols. 25r-26v; Alonso Sánchez de la Cruz 1600, foliación perdida; Nicolás de Ortega y Morillo 1722, fols. 96r-99r; Nicolás de Ortega y Morillo 1722, fols. 212r-213v. Alonso Sánchez de la Cruz 1600, fols. 4335r-443r. Escribanía de José Ruiz Bravo 1702, fols 203r-204v; Diego García de la Cruz 1705, fols. 324r-352v; Nicolás de Ortega y Morillo 1723, fols. 222r-229v; Manuel Rodríguez 1679, fols. 679r y ss; Juan de Medina 1594, fols. 81v-85r; Alonso Sánchez de la Cruz 1600. fols. 295r-296v; Bartolomé Guerra 1793, fols. 134r-135v; Juan de Medina 1594, fols 86v-89r; José Ruiz Bravo 1705, fols. 135r-136v; Alonso Sánchez de la Cruz 1603, fols. 339r-344r. Manuel Rodríguez 1679, fols 620r y ss; Juan Antonio Benítez 1685, fols. 299r-300v; José Ruiz Bravo 1696, fols. 376r-377r; José Ruiz Bravo 1696, fols 421r-422r; José Ruiz Bravo 1692, fols. 88r-89v; Nicolás de Ortega y Morillo 1722, fols 129r-131v.

FECHA	HERMANO	COFRADÍAS	Nº
24-III-1722	María de Nava Montenegro	Santísimo Sacramento y Ánimas de Santa María, y a las de Jesús Nazareno, Nuestra Señora del Rosario, Nuestra Señora del Escapulario y la de la Soledad	6
31-VIII-1615	Axenxo (Í)ñíguez	Santísimo Sacramento, Ánimas Benditas y San Blas en la iglesia de este último santo, la de Nuestra Señora del Rosario y San Jacinto	5
19-V-1615	Diego de la Barrera del Águila	Santísimo, Benditas Ánimas y Jesús Nazareno de la iglesia de San Bartolomé, La Soledad del Carmen y la Santa Misericordia	5
8-I-616	Leonisa de Herrera	Soledad, Angustias de la madre de Dios, Veracruz, Nombre de Jesús y Humildad y Paciencia de Nuestro Señor Jesucristo	5
27-VII-1703	Manuela de Romera Espinosa	Hermandad de las Angustias, en cuya bóveda se enterró, a la hermandad del Santísimo y de Ánimas Benditas de San Pedro, a la del Escapulario, sita en el Carmen, y a la Orden Tercera ubicada en el templo franciscano de San Sebastián	5
2-VII-1597	Juana de Rojas	cofradías de San Bartolomé y Santísimo Sacramento y las Ánimas del Purgatorio y de San Andrés y Santa Lucía todas de la iglesia de San Bartolomé.	5
7-VII-1600	Luis de Hinestrosa Bordás	Santísimo y de Ánimas de la iglesia de Santa María, de la Misericordia, *de la Concepción en Nuestra Señora de Gracia* (sic) y de la de San Miguel	5
10-VI-1685	María de Espejo	Santísimo Sacramento, Benditas Ánimas y Humildad y Paciencia, las tres sitas en la iglesia de San Pedro, la Veracruz del templo de San Francisco y la del Escapulario del convento del Carmen	5
17-II-1703	Ana García	Santísimo Sacramento, Ánimas Benditas y Humildad y Paciencia de la iglesia de San Pedro al Rosario y escapulario de Nuestra Señora de la iglesia del Carmen y a la de la Santa Veracruz del templo de San Sebastián	5
30-XI-1722	José de Noia	Ánimas, Sacramental y Santísimo Cristo, las tres en San Felipe, del Niño Jesús de los Dolores que estaba en el convento de San José y del Dulce Nombre de María que estaba en El Salvador	5
8-XI-1614	Antonio de Romera Caro, regidor	Nuestra Señora Santa María y Santísimo Sacramento de la iglesia Prioral, y las de Ánimas de San Pedro y San Felipe	4
31-V-1722	Ana de Romera	Santísimo y Ánimas Benditas de San Pedro, de Nuestra Señora del escapulario, sita en el Carmen, y de la cofradía de la Santísima Trinidad, radicada acaso en el convento de las Agustinas Descalzas	4
8-IX-1600	Juan de Humanes	Santa María de la Asunción, San Miguel y las del Santísimo y Ánimas de El Salvador	4
13-XI-1603	Ana de Ojeda	Nuestra Señora de la Soledad, Nuestra Señora del Escapulario, San Roque y San Jacinto	4
11-IV-1702	María Muñoz	Sacramental, Animas y Humildad de la iglesia de San pedro y la de Jesús Nazareno en cuya bóveda se enterró.	4
3-V-1685	María Tomasina	Santísimo Sacramento, Ánimas Benditas y Virgen de los Reyes de Santa María, así como a la de Nuestra Señora de la Concepción	4
17-XI-1702	Juan Martín del Álamo	Santísimo Sacramento, Benditas Ánimas y Humildad de la iglesia de San Pedro, y a la del Rosario del convento de Santo Domingo	4
27-I-1600	Leonor Romero	Dulce Nombre de Jesús, Soledad de Nuestra Señora, la Misericordia y Benditas Ánimas de la iglesia de San Blas	4

Como podemos observar, casi todas las personas acomodadas estaban suscritas a más de un instituto[7]. Lo más normal era que si un parroquiano era mínimamente pudiente fuese hermano de dos o tres cofradías establecidas en su templo, casi siempre la Sacramental, la de Ánimas y alguna otra rosariana o de penitencia. También hubo hermanos vinculados a varias hermandades que además estaban radicadas en diferentes templos. Los que pertenecían a dos o tres hermandades fueron tantos que ha sido imposible incluirlos en el cuadro I. Y ello porque de esta forma se garantizaban unos sufragios adecuados por sus almas, un enterramiento acorde con su rango social y una prestancia pública que reforzaba su posición dentro de la estructura estamental.

Sin embargo, había muchas personas pobres en la localidad que no estaban afiliados a ningún instituto. Y no lo estaban por varias circunstancias: primero, porque sus economías apenas les daban para sobrevivir físicamente. Y segundo, porque muchas hermandades habían perdido su perfil asistencial de antaño y sólo cubrían el entierro y los sufragios. Para un jornalero, que se limitaba a malvivir y a sobrevivir, no le compensaba cotizar en una hermandad simplemente por un entierro con casullas y cera.

3. LAS ÉLITES COFRADIERAS

Las hermandades y cofradías no sólo dejaron fuera a amplios sectores no privilegiados de la sociedad sino que la mayoría estaban auspiciadas, dirigidas y controladas por las élites eclesiásticas y civiles. Las hermandades vinculadas a las parroquias estaban controladas por el clero secular, como podemos comprobar en un pequeño muestreo que hemos realizado sobre los hermanos de las cofradías

[7] Hubo casos de personas pudientes que sólo pertenecieron a una hermandad pero no fue lo común, probablemente porque ello significaba más prestigio social en vida y unas honras fúnebres más pomposas. Fue el caso de Gabriela Caro de Cea, viuda del jurado del cabildo Gonzalo Bejines de los Ríos, que manifestó ser hermana exclusivamente de la hermandad de Nuestra Señora del Rosario, con sede en Santa Ana. Sorprende que siendo parroquiana de El Salvador y enterrándose en la capilla de Nuestra Señora de Gracia de Santa María no fuese hermana de ninguna de las cofradías ubicadas en estos dos templos. Testamento de Gabriela Caro de Cea. Carmona 9 de mayo de 1782. A.P.C., Antonio Sánchez Núñez 1782, fols. 125r-132v.

de la Humildad, Santísimo Sacramento y Ánimas Benditas de la iglesia parroquial de San Pedro de Carmona. La primera comparativa la haremos cruzando los hermanos de la cofradía de la Humildad y Paciencia con los del Santísimo Sacramento en el año de 1687:

CUADRO II
COMPARATIVA DE LAS HERMANDADES DE LA HUMILDAD Y DEL SANTÍSIMO DE SAN PEDRO (1687)[8]

HERMANO	HUMILDAD	SANTÍSIMO
Simón Díaz	X (prioste)	X
Diego Guillen	X	X
Fernando Romero	X	X
Miguel de Montoya	X	X
Francisco de Fuentes	X	X
Antonio Núñez Parrilla	X	X
Miguel Muñoz	X	X (prioste)
Luis de la Barrera	X	X
Antonio Cansino	X	--
Juan del Trigo	X	--
Francisco Manuel	X	--
Francisco Canelo	X	--
Cristóbal Jiménez	X	X
Juan Cabezas	X	--
Alonso Núñez Parrilla[9]	X	--
Jerónimo Juan Cansino	--	X
Juan de Navarra	--	X
Juan Manuel Martínez	--	X
Alonso Jiménez	--	X

[8] Fuentes: Cabildo de la cofradía del Santísimo de San Pedro, Carmona, 6 de enero de 1687. A.P.C., Escribanía de Alonso Núñez de Parrilla 1687. Cabildo de la cofradía de la Humildad y Paciencia, Carmona, 18 de mayo de 1687. A.P.C., Escribanía de Alonso Núñez de Parrilla 1687, fols. 185r-185v. Marcamos con una cruz los que eran hermanos de esa cofradía.

[9] No era de la hermandad del Santísimo pero sí de la del Escapulario en el Carmen y de la de Nuestra Señora de Concepción, sita en el convento de dicho nombre.

HERMANO	HUMILDAD	SANTÍSIMO
Bernabé Roales	--	X
Juan de Cabrera	--	X
Luis Ortiz Bonilla	--	X
Antonio Muñoz	--	X
Salvador de Úbeda Cansino	X	X
Francisco del Raso	X	X
Alonso Fajardo	--	X
Diego López	--	X
Francisco de Robledo[10]	X	X
Juan Navarro[11]	--	X
Antonio Felipe de la Barrera	--	X
Miguel Sánchez	--	X
Hernando Romero de Ojeda	--	X

Los datos son significativos, de los 32 hermanos que aparecen en las escrituras, 11 de ellos pertenecen a ambas corporaciones, es decir, más de la tercera parte. Pero hay más datos de consideración: primero, sus respectivos hermanos mayores lo son de ambas corporaciones. Y segundo, todos los presbíteros de la iglesia de San Pedro, es decir, Luis Barrera, Juan Cansino, Francisco Romero y Juan de Navarra, están implicados en algunas o en todas las corporaciones. Por cierto, quede constancia que también había hermanas de número pero no acudían a los cabildos o al menos sus nombres nunca aparecen reflejados en las actas[12].

[10] No aparecía reflejado en el cabildo de la Humildad, pero en su testamento, fechado en Carmona el 17 de mayo de 1702 declaró ser hermano del Santísimo Cristo de la Humildad, del Santísimo Sacramento y de Ánimas Benditas, las tres ubicadas en el templo de San Pedro. A.P.C. Escribanía de José Ruiz Bravo 1702, fols. 90r-91r.

[11] Fue prioste de la cofradía de la Limpia Concepción hasta el 27 de diciembre de 1689 en que se nombró a Manuel de Maqueda. Cabildo de la hermandad de la Concepción, Carmona 27 de marzo de 1689. A.P.C., Escribanía de Alonso Núñez de Parrilla 1689. Asimismo fue hermano de la cofradía de las Angustias de la iglesia de San Francisco.

[12] Nos consta por los testamentos en los que cientos de mujeres testamentarias declararon pertenecer a una o a varias hermandades.

Pero analicemos algunos documentos más; concretamente hemos estudiado varios cabildos celebrados entre 1696 y 1697 por las hermandades del Santísimo, Benditas Ánimas y Humildad y Paciencia, las tres ubicadas en el templo parroquial de San Pedro[13]. Los datos que presentamos a continuación ratifican esta idea que queremos demostrar de la pertenencia de los mismos hermanos a varias corporaciones diferentes.

CUADRO III
COMPARATIVA DE LAS HERMANDADES DE LA HUMILDAD, EL SANTÍSIMO Y ÁNIMAS DE LA IGLESIA DE SAN PEDRO (1696-1697)

HERMANO	HUMILDAD	SANTÍSIMO	ÁNIMAS
Luis de la Barrera (presbítero)	X	X	X
Juan de Úbeda Navarro (presbítero)[14]	X	X	X
Miguel Muñoz[15]	X	X (Prioste 1686-1687)	X
Francisco Antonio de la Barrera (Sacristán)	X	X	X
Francisco de Robledo[16]	X	X	X
Francisco Núñez	X	X	--
Juan del Trigo	X	--	X
Fabián de Luna (Presbítero)[17]	--	X	X
Antonio de Aguilera	X	--	X
Antonio Alcaide	X	X	--
Juan de la Barrera[18]	--	X (prioste saliente 1696)	X

[13] Hemos analizado comparativamente los siguientes cabildos: Cabildo de la hermandad de Ánimas del 22 de enero de 1696. Cabildos de la hermandad del Santísimo, del 20 de mayo de 1696, 8 de julio de 1696 y 6 de enero de 1697 y 20 de enero de 1697. Y cabildos de la Humildad del 10 de junio de 1696. Todos ellos localizados en el Archivo de Protocolos de Carmona, en la escribanía de José Felipe Ruiz Bravo 1696-1697.

[14] También era hermano de la cofradía de Santa Bárbara de Santa María. Cabildo de la hermandad de Santa Bárbara, 28 de abril de 1698. A.P.C. Escribanía de Roque Jacinto de Santiago 1698.

[15] Miguel Muñoz también era hermano de la hermandad de la Virgen de Rosario. Cabildo del 4-XI-1696. A.P.C. Escribanía de José Ruiz Bravo 1696, fols. 421r-422r).

[16] También era hermano de la hermandad del Santísimo Sacramento de la Prioral de Santa María. Véase la nota 18.

[17] También era hermano de la cofradía de Santa Bárbara.

[18] Era hermano, asimismo de la hermandad del Santísimo de la iglesia mayor de Santa María. Cabildo de la hermandad del Santísimo de Santa María, Carmona 4 de julio de 1694. A.P.C. Escribanía de Diego García de la Cruz 1694, fols. 543r-543v.

HERMANO	HUMILDAD	SANTÍSIMO	ÁNIMAS
Diego Guillén	--	X	X
Francisco del Raso	X (prioste saliente)	X	--
Salvador de Úbeda Cansino	X	X	--
Salvador Martín	X (prioste entrante)	--	--
Diego Alcaide	X	--	--
Pedro Nieto de Morales	--	X	--
Juan Cabezas	X	--	--
Francisco de Fuentes	X	--	--
Luis García	X	--	--
Francisco Duarte	X	--	--
Juan González	X	--	--
Juan de Cea[19]	X	--	--
Jerónimo Cansino de la Barrera	--	X	--
Salvador Díaz	X	--	--
Francisco Jiménez	X	--	--
Juan Guillén[20]	X	--	--
Juan Navarro[21]	--	X	X
Antonio González	--	--	X
José de Luna	--	--	X
Miguel de Montoya	--	X	X
Felipe de Pedrosa (Presbítero)	--	X	--
Francisco de Pedrosa (Presbítero)	--	X	--
Pedro Ignacio Vidal	--	X	--
Cristóbal Roales (regidor)	--	X (prioste entrante)	--
Manuel Antonio Morillo (escribano)	--	X	--
Pedro Morillo (regidor)	--	X	--
Sebastián Roales	--	X	--

[19] También era hermano de la cofradía de Jesús Nazareno. MIRA CABALLOS, Esteban y Fernando de la VILLA NOGALES: *Carmona en la Edad Moderna*. Sevilla, Muñoz, Moya, 1999, 72.

[20] Juan Guillén, u otra persona de su mismo nombre, también era hermano de la hermandad de las Angustias de la iglesia de San Francisco. Cabildo de la hermandad del 30 de marzo de 1687. A.P.C. Escribanía de Alonso Núñez de Parrilla 1687, fols. 139r-139v.

[21] En la hermandad de las Angustias figuraban dos hermanos con este mismo nombre de Juan Navarro. Es posible que uno de los dos sea el hermano de la Humildad.

Como puede observarse, de los 38 hermanos, cinco de ellos pertenecían a las tres corporaciones, y otros once al menos a dos de ellas. Es decir, más de un tercio de los hermanos estaba implicado en más de una de las cofradías radicadas en su templo. El caso más llamativo era el de Miguel Muñoz, que no sólo pertenecía a las tres hermandades de la parroquial de San Pedro sino también a la del Rosario del templo conventual de Santa Ana. Por lo demás, los presbíteros solían militar en la mayor parte de las cofradías radicadas en su templo. La de Santa Bárbara, con sede en la Prioral de Santa María, era casi obligatoria porque era su mutua, pero solían estar afiliados también al menos a la Sacramental y a la de Ánimas Benditas del templo parroquial en el que tuviesen destino. Así, por ejemplo Juan de Torres aparecía como hermano en la de Santa Bárbara y el Santísimo Sacramento de la iglesia de Santa María[22]. La situación no cambió en los años sucesivos pues en el primer cuarto del siglo XVIII hemos verificado que casi todos los presbíteros del templo de San Pedro eran miembros de las hermandades de las Benditas Ánimas, Santísimo Sacramento y Humildad y Paciencia. Hay varios casos muy llamativos, como el de Juan Caro Mancera, beneficiado de la iglesia de San Pedro, que fue sucesivamente hermano mayor de la Sacramental, Benditas Ánimas y Humildad y Paciencia. Asimismo, Juan de Sosa fue propuesto como prioste de la Sacramental en 1719, aunque finalmente no salió elegido, por lo que se presentó al mismo cargo en la de Ánimas, el cual desempeño al menos entre 1720 y 1721[23].

Por citar otro ejemplo, veamos a los hermanos que comparecieron en un cabildo de la Sacramental de San Pedro celebrado el 13 de junio de 1757:

---

[22] Véase los cabildos de la hermandad de Santa Bárbara, 28 de abril de 1698. A.P.C., Escribanía de Roque Jacinto de Santiago 1698. Y cabildo de la hermandad del Santísimo de Santa María, Carmona 9 de junio de 1698. A.P.C., Escribanía de Juan Antonio Benítez 1698, fols. 184r-184v.

[23] Cabildo de la hermandad del Santísimo de San Pedro, Carmona 29 de junio de 1719. A.P.C. Francisco González Flores 1719, fols. 142r-142v. Cabildo de la hermandad de Ánimas, Carmona 2-II-1721. A.P.C. Francisco González Flores 1721, fols. 572r-572v. También era hermano de la cofradía de San Antonio sita en el convento de San Francisco. Véase, por ejemplo, Cabildo de la citada cofradía, Carmona, 25-VII-1721. A.P.C. Escribanía de Juan Navarro 1721.

CUADRO IV
MIEMBROS DE LA HERMANDAD DEL SANTÍSIMO DE SAN PEDRO EN UN CABILDO CELEBRADO EN 1757[24]

NOMBRE	CARGO
Juan Caro Mancera	Presbítero beneficiado
Felipe Nieto y Luna[25]	Presbítero vice-beneficiado
Manuel Antonio Razo	Presbítero y cura más antiguo de San Pedro
José García Juzgado	Presbítero cura
Juan Dana Montero	Presbítero, servidor de cura
Francisco de Aguilera y Salas[26]	Presbítero, prioste entrante.
Jerónimo Bravo de Navas	Presbítero, servidor de cura
Pedro Navarro[27]	Presbítero
Antonio de Bares	Presbítero, colector de la parroquia
Adrián María Murillo	Clérigo de Menores
Diego González Flores	Presbítero, notario de la Inquisición
Lorenzo Alcaide	Clérigo de Menores
Manuel González	Clérigo de Menores
Francisco Domínguez del Raso	Jurado de la ciudad y prioste saliente
Pedro Domínguez de Castro	Familiar de la Inquisición
Otros hermanos: Pedro Francisco Raso, Pedro Marcial Gómez, José Navarro, Pedro Antonio Martínez, Francisco Benítez de la Milla, Pedro Salvador de la Cuesta, José Nieto Figueroa, Cayetano Navarro, Pedro Francisco Raso, José Sánchez, Antonio Jiménez, Juan Pacheco, Alonso de la Barrera, Pedro Lorenzana, José Ortiz, Manuel de Ávila, Francisco Gutiérrez, Antonio Martín, José Gil, Pedro Fernández, Manuel Sanz, Juan Barrera, Antonio Fuentes, Alonso Pérez, Melchor Guerrero, Antonio Reyes, Juan de Prados, Francisco Jiménez Plata, José Martín, Manuel de Prados, Antonio Carrero, Francisco de Castro, Juan Zapata, Blas Carrera, Pedro Criado, José Navarro, Luis García, Salvador de la Piedra, Juan de Aguilera, José Vázquez, José de Fuentes, Antonio Chamorro, José de Cea, Cristóbal del Barco, Domingo Rodríguez, Blas Álvarez, Francisco Camacho, Andrés de Algeciras, Joaquín Cansino, Antonio Algeciras, Juan Mateo de la Piedra, Lorenzo Fernández y Domingo de Retes.	

[24] Cabildo de la cofradía del Santísimo de San Pedro, Carmona 13 de junio de 17567. A.P.C., Escribanía de Alonso Núñez de Parrilla 1757, fols. 497r-498v.Y Cabildo de 15 de agosto de 1757. A.P.C. Escribanía de Alonso Núñez de Parrilla 1757, fols. 683r-690v. Están todos o casi todos los hermanos porque era una refundación y fueron convocados en cabildo general.

[25] Éste presbítero de San Pedro también era hermano de la cofradía del Buen Suceso, sita en el Angostillo. Cabildo de la cofradía del Buen Suceso, Carmona, 28 de agosto de 1757. A.P.C., Escribanía de Alonso Núñez de Parrilla 1757, fols. 704r-705v.

[26] En 1759 fue reelegido como prioste de la corporación. Cabildo de la hermandad de Santísimo de San Pedro, Carmona, 15 de agosto de 1759. A.P.C., Escribanía de Alonso Núñez de Parrilla 1759, fols. 666r-669v.

[27] En un cabildo de la hermandad de la Expiración del 19 de abril de 1772 también figuraba como hermano de dicha corporación. A.P.C., Manuel de la Rua Morillo, 1772, fols. 60r-61v.

Nuevamente observamos la participación de todo el clero en la hermandad del Santísimo, copando no sólo el cargo de hermano mayor sino también los demás oficios del cabildo, como las alcaldías y las contadurías. Por otro lado, los hermanos asistentes al cabildo general fueron 68, de los que en torno al 22% pertenecían al clero parroquial. Obviamente, no eran todos los hermanos pues, incluidas las hermanas, superaban por poco el centenar de hermanos y ello pese a ser una de las corporaciones más señeras de la ciudad. ¿Podemos extrapolar la situación de las hermandades de la iglesia de San Pedro al resto de las parroquias de intramuros? Todo parece indicar que sí. Veamos ahora los hermanos presentes en un cabildo de la hermandad de Ánimas de la iglesia de Santiago

CUADRO V
MIEMBROS DE LA HERMANDAD DE ÁNIMAS DE LA IGLESIA DE SANTIAGO EN DOS CABILDOS DE 1772 Y 1774[28]

NOMBRE	CARGO
Isidoro Díaz de Ojeda	Presbítero vice-beneficiado
Teodomiro Montero	Presbítero vice-beneficiado
Pedro Cansino y Osorno	Presbítero vice-beneficiado
Ignacio de Araos y Cabrera	Presbítero hermano mayor saliente y entrante, en 1774 fue reelegido
Felipe Antonio Canelo y Malo	Presbítero
Bartolomé Rodríguez	Clérigo subdiácono
Juan Antonio Rueda Vilches, Francisco Díaz de Ojeda, Manuel Talavera, Vicente Fernández, Joaquín García, Juan de Silva, Cristóbal Cebredo, Francisco Falcón, Juan Rodríguez, Manuel de Campos, Diego González, Bartolomé Cueva, Eusebio Álvarez, Francisco Barba, Salvador Rodríguez, Juan García, Antonio Montes, Juan y José López y Juan José de Barros	Sin cargos eclesiásticos

Mientras en 1772 sólo comparecieron 11 hermanos, más de la mitad de ellos religiosos del templo parroquial, en 1774 hubo una mayor concurrencia, la cuarta parte de ellos presbíteros

[28] Cabildo de la hermandad de Ánimas de Santiago, Carmona 20-XII-1772. A.P.C. Escribanía de Manuel de la Rua Morillo 1772, fols. 252r-253v. Cabildo de la misma hermandad, Carmona 30-I-1774. A.P.C. Manuel de la Rua 1774, fols. 474r-475v).

beneficiados del citado templo. Nuevamente apreciamos el control que ejercían sobre la cofradía los religiosos, siendo el alma de la misma el presbítero Ignacio de Araos. Por cierto que ese último así como Isidoro Díaz de Ojeda también eran hermanos de la Columna, residente asimismo en dicho edificio[29]. De los restantes miembros, al menos uno de ellos era hermano de uno de los presbíteros.

Analicemos ahora una comparativa entre las cofradías del Santísimo y de Ánimas de la iglesia de San Blas. Como podemos comprobar, los datos vuelven a ser elocuentes.

CUADRO VI
COMPARACIÓN DE LAS COFRADÍAS DEL SANTÍSIMO Y DE ÁNIMAS DE LA IGLESIA DE SAN BLAS (1685-1686)[30]

NOMBRE	CARGO	ÁNIMAS	SANTÍSIMO
Francisco de la Barrera Montes de Oca	Presbítero	X (prioste difunto en 1684)	X (prioste difunto en 1684)
Lic. Agustín de Biedma y Osorio	Beneficiado	X	X
Lic. Lorenzo de Villarreal	Presbítero vice-beneficiado	X	X
Lic. Juan de Carmona Hidalgo	Presbítero vice-Beneficiado	X	X
Lic. Juan Antonio de Cabrera	Presbítero vice-Beneficiado	X	X
Lic. Gonzalo de Torres	Cura presbítero	X	X
Pedro Bernal	Sacristán mayor	X (prioste en 1686)	X
Francisco Pacheco	Clérigo de menores	X	X (prioste entrante)
Juan Antonio Thomé de Palma	¿?	X	X
Juan Rodríguez Castellanos	¿?	X	X
Teodomiro Ignacio Pacheco	¿?	X (prioste en 1685)	--
Francisco de Palma	¿?	X	

[29] Cabildo de la hermandad del Santísimo Cristo de la Columna, Carmona 15 de abril de 1770. A.P.C. Manuel de la Rua Morillo 1770, fols. 344r-344v.

[30] Fuente: Cabildo de la hermandad de las Benditas Ánimas del Purgatorio de la iglesia de San Blas, Carmona 1 de julio de 1685. A.P.C. Escribanía de Juan Antonio Benítez 1685, fols. 314r-314v. Cabildo de la misma hermandad, Carmona, 26 de agosto de 1686. A.P.C. Escribanía de Juan Antonio Benítez 1686, fols. 943r-943v. Cabildo de la cofradía del Santísimo de San Blas, Carmona 1 de julio de 1685. A.P.C. Escribanía de Juan Antonio Benítez 1685, fols. 315r-315v.

Diego de Olivares	¿?	X	
Andrés de Barrios	¿?	X	
Alonso Cordero	¿?	X	
Sebastián Barroso	¿?	X	

Está clara la vinculación que existía entre las hermandad de Ánimas y la Sacramental de la iglesia de San Blas, ambas participadas, dirigidas y controladas por el clero parroquial. No dejaba de ser algo compatible pues, mientras la de Ánimas se dedicaba más al enterramiento, la Sacramental se centraba en la adoración del Santísimo. Pero había algo más, el presbítero Francisco de la Barrera fue el prioste de ambas hasta su fallecimiento en 1684. Tras el óbito, los hermanos de dichas corporaciones acudieron juntos al notario, protocolizando el mismo día sendos cabildos. Eso sí, en esta ocasión decidieron nombrar dos priostes diferentes aunque, por supuesto, ambos estaban vinculados a las dos hermandades.

También el clero de la iglesia de San Bartolomé controlaba no sólo la hermandad Sacramental y la de Ánimas sino también la de Jesús Nazareno. No obstante, dada la popularidad de esta última, encontramos entre sus hermanos a presbíteros de diversos templos de la ciudad. Concretamente en 1718 figuraban entre sus hermanos Juan de Torres, presbítero de la iglesia de San Bartolomé, Juan Antonio del Hierro, de la Prioral de Santa María y Tomás Jiménez del Hierro, de la de Santiago. Ellos aparecen en primer lugar en los cabildos, denotando el control que ejercían sobre dicho instituto[31].

Está bien claro que el clero parroquial auspiciaba, controlaba y dirigía las hermandades Sacramentales y las de Ánimas. Pero cabría preguntarse si también ejercían su influencia sobre las demás cofradías. El control era menor, pues la mayoría de ellas estaban dirigidas por la élite económica y política de la ciudad aunque, obviamente, vigiladas en todo momento por el clero. Los presbíteros supervisaban hasta donde podían las ubicadas en las parroquias mientras que las que residían en los conventos estaban

[31] Cabildo de la cofradía de Jesús Nazareno, Carmona 18-IV-1718. A.P.C. Roque Jacinto de Santiago 1718, fols. 118r-118v.

más o menos fiscalizadas por el Abad o la Madre Superiora. Cuando se localizaba en algún hospital o ermita propia, ésta gozaba de una independencia mucho mayor aunque, en cualquier caso, seguía estando supeditada a las visitas del arzobispado.

Entre esas cofradías más independientes, por poseer hospital propio y porque sus miembros pertenecían a la nobleza local, figura la de la Misericordia y Caridad, fundada a principios del siglo XV[32]. Desde muy pronto se fue poblando de miembros de la élite cabildante. Y es que con frecuencia estas asociaciones caritativas solían estar integradas por las personas más pudientes de cada villa, pues, se suponía que tenían una obligación moral con los grupos sociales más desfavorecidos.

4.-COFRADÍAS DE NOBLES

En Carmona encontramos algunas que estuvieron copadas y controladas por las grandes familias nobiliares de Carmona. No obstante, conviene insistir que legalmente nunca fueron corporaciones cerradas. Hay tres en las que se observa muy claramente esta vinculación: la ya citada cofradía y hospital de la Misericordia, la del Dulce Nombre de Jesús del convento de Santa Ana y la de Nuestra Señora de la Soledad del Carmen. En lo que respecta al Dulce Nombre, en un cabildo de 1705 figuraban los siguientes hermanos:

---

[32] Un golpe de suerte hizo que en el testamento de la Duquesa de Arcos, protocolizado el 5 de abril de 1511, ante Alonso de Baeza, escribano público de Carmona, se dotase a esta cofradía y hospital de un considerable legado. Dicho testamento y su codicilo se protocolizaron el 5 y el 6 de abril de 1511 respectivamente, ante el escribano Alonso de Baeza. Posteriormente, se hicieron los siguientes traslados: el 22 de octubre de 1591, ante Juan Gutiérrez de Mendoza; el 5 de junio de 1683, ante Manuel Rodríguez; y el último, el 15 de junio de 1774, ante José Gerónimo Gutiérrez, escribano público y del cabildo. Dicho testamento y sus traslados se conservan en el Archivo de la hermandad de la Misericordia. Un estudio del mismo puede verse en Juan Luis CARRIAZO RUBIO: "Carmona en el testamento de Beatriz Pacheco, Duquesa de Arcos", *I Congreso de Historia de Carmona*. Sevilla, 1998, 351-362. Como es bien sabido, en el testamento se nombraba a la cofradía y al hospital de la Misericordia como heredero universal de sus bienes, con el objetivo expreso de que *se reciban y provean y curen y remedien trece pobres*.

CUADRO VII
HERMANOS DE LA COFRADÍA DEL DULCE NOMBRE DE JESÚS (1705)[33]

HERMANO	RANGO SOCIAL	CARGO EN LA HERMANDAD
Teodomiro de Briones Quintanilla	Alférez Mayor de la ciudad	Alcalde entrante
Bartolomé de Briones Quintanilla	Caballero de la Orden de Calatrava	Prioste saliente
Juan Eusebio de Briones Quintanilla		
Francisco de Briones Quintanilla		
Juan de Briones Quintanilla	Caballero de la Orden de Calatrava	
Fernando de Briones Escobedo		Alcalde entrante
Andrés de Briones de los Ríos		
Juan Tamariz Bordás y Guzmán		
Antonio Merino de Arévalo		
Juan Páez Cansino	Caballero de la Orden de Calatrava	
Luis de Castañeda Ponce de León		
Antonio de Cervantes Barba	Caballero de la Orden de Santiago	
Antonio Gerónimo Barba de Rueda		Prioste entrante
Fernando Agustín Barba y Rueda		Alcalde entrante
Pedro de Rueda y Porres	Caballero de la Orden de Alcántara	Alcalde entrante
Álvaro de Nava		
Antonio Bernal		

Está bien claro que la hermandad estaba en poder de la familia Briones Quintanilla que, dicho sea de paso, también copaban la hermandad de la Soledad del convento del Carmen[34]. Como puede observarse, a ella estaba vinculada lo más granado de la nobleza local: Briones, Quintanilla, Barba, Tamariz, Rueda o Cansino. Por ejemplo, en 1714 el prioste saliente era Alonso de Romera Tamariz y Barba y el entrante Diego de Rueda y

[33] Cabildo de la cofradía del Dulce Nombre de Jesús, Carmona 1 de enero de 1705. A.P.C., Escribanía de Diego García de la Cruz 1705, foliación perdida.

[34] El 25 de marzo de 1714 compartieron el cargo de prioste las cuatro personas que se ofrecieron para asumir el cargo, entre ellos Teodomiro de Briones Quintanilla. También formaban parte de la corporación José de Briones y Monsalve y Juan Hipólito de Briones. A.P.C. Diego García de la Cruz 1714, fols. 158r-159v.

Porres[35]. Es decir, se trataba de una cofradía elitista, compuesta por personas pertenecientes a las familias más lustrosas de la ciudad. Una corporación casi nobiliar, pues, la mayoría de estas familias estaban vinculadas al instituto desde su fundación[36]. Años después se terminaría fusionando con la no menos linajuda cofradía del Rosario, ubicada en el mismo templo conventual.

La de la Soledad también tenía entre sus hermanos a miembros de familias linajudas. En un cabildo de 1714 comparecieron Gonzalo de Tamariz Nestares, Marqués del Valle de la Reina, Pedro José de Rueda y Porres, caballero de la Orden de Alcántara, Teodomiro de Briones Quintanilla, alférez mayor y hermano también del Dulce Nombre de Jesús, Fernando Luis de Ruda y Porres, José de Briones y Monsalve, Juan Lasso de la Vega y Porres y Juan Álvarez de Nava Castellanos entre otros[37]. Es decir, nuevamente lo más granado de la élite nobiliar carmonense.

5.-COFRADÍAS DE MUJERES

No cabe duda que *el fenómeno cofradiero era genuinamente masculino*. De hecho, los miembros de estas corporaciones eran mayoritariamente hombres, pues, como escribió José Sánchez Herrero, *en la cofradía barroca la mujer tiene cabida pero como una hermana de segunda*[38]. Y obviamente no debemos sorprendernos por esto, pues, las cofradías eran una manifestación más de una sociedad en la que las mujeres estaban injustamente relegadas.

En la mayor parte de las cofradías de laicos había mujeres, casi siempre *hijas de...*, o *la mujer de...*, delatando abiertamente

---

35 Cabildo del Dulce Nombre de Jesús, Carmona 1-I-1714. A.P.C. Diego García de la Cruz 1714, foliación perdida.

36 De hecho, conocemos testamentos, como el de Juan Barba, otorgado el 30 de abril de 1571 en que donaba 4 reales de limosna a dicha cofradía. A.P.C. Gómez de Hoyos 1571, s/f.

37 Cabildo de la Soledad, Carmona 25-III-1714. A.P.C. Diego García de la Cruz 1714, fols. 158r-159v.

38 José SÁNCHEZ HERRERO: "Las cofradías de Semana Santa de Sevilla durante la modernidad", en *Las cofradías sevillanas en la Edad Moderna*. Sevilla, Universidad, 1999, 95.

su dependencia con respecto al hombre. De hecho, en muchos testamentos, sobre todo del siglo XVI encontramos casos de mujeres que solicitaban ser enterradas por una determinada hermandad *como a mujer de hermano que soy*[39]. Desde los orígenes se vio privada de los órganos de decisión de las cofradías, e incluso, marginada a lugares concretos en los desfiles procesionales[40]. Desde el siglo XVII y, sobre todo, en la siguiente centuria las hermandades se abrieron a la incorporación de hermanas en las mismas condiciones de enterramiento que los hermanos de número. Pese a ello, en ningún momento formaron parte de los órganos de decisión y prueba de ello es que no las encontramos nunca en las listas de asistentes a los cabildos generales[41].

Dicho esto, mencionaremos la existencia de algunas cofradías de mujeres. Éstas tenían su importancia pues constituían una de las pocas formas que tenían las féminas de participar en la vida

---

[39] Testamento de Inés Enríquez, Alburquerque, 1 de junio de 1767. Archivo Histórico Provincial de Badajoz, Leg. 4919.

[40] Esta practica está documentada en muchas cofradías. Conocemos el caso de la Hermandad de Jesús Nazareno de Carmona en la que el cabildo de la ciudad informó de la necesidad de mantener una tradición discriminatoria. Así, propusieron que, si alguna mujer quisiera acudir a la procesión de penitencia, no podrá ir interpolada entre los nazarenos sino detrás de dicha procesión, sin insignia ni otra cosa que mire a otro objeto más que acompañar a la Virgen. Informe del cabildo de Carmona sobre las reglas de la Hermandad de Jesús Nazareno, Carmona, 20 de julio de 1786. Esteban MIRA CABALLOS: "El informe del cabildo de Carmona sobre las reglas de la hermandad de Jesús Nazareno de Carmona", *Boletín de la Hermandad de Jesús Nazareno de Carmona* (2001), Carmona.

[41] De hecho, encontramos decenas de testamentos en las que las otorgantes declararon ser hermanas de número de diversas cofradías. Sin embargo, en las decenas de cabildos generales que se protocolizaron no hemos encontrado la presencia de ninguna mujer. No puede ser casualidad; estaban apartadas de todos los órganos de decisión, incluso del cabildo general. En España se conocen algunos casos de integración igualitaria de la mujer en las hermandades pero se trata de excepciones que no hacen otra cosa que confirmar la regla. Por ejemplo, en los estatutos de la hermandad de la Veracruz de Rute se especificaba la igualdad entre los hermanos de ambos sexos, prohibiendo sin embargo a las mujeres disciplinarse en la procesión. Igualmente en la hermandad de la Veracruz de Villabuena del Puente se les otorga a los hombres y a las mujeres las mismas condiciones, incluso la posibilidad de participar en el desfile penitencial en idéntica situación. Pedro GARCÍA ÁLVAREZ: "Mujeres disciplinantes en una cofradía zamorana de la Vera Cruz en el siglo XVI: Villabuena del Puente", *Actas del III Congreso Nacional de hermandades y cofradías*, T. I. Córdoba, Cajasur, 1997, 514.

pública. Por ello, jugaron un papel destacado a lo largo de la Edad Moderna. Nos referimos especialmente a las congregaciones de mujeres de la Orden Tercera que estaban formadas exclusivamente por personas de este sexo. En estas asociaciones religiosas era frecuente que las mujeres nombraran a su *mayordoma*, *hermana mayor* o *hermana superiora* así como a los demás cargos del cabildo. La mayoría de estos institutos se dedicaban a la oración o a lo sumo al rosario público. Pero, en general, eran mucho más interioristas que las de hombres, es decir, se dedicaban más a la oración, a la meditación y a los ejercicios espirituales. Sin embargo, hubo algunas que adoptaron el papel penitencial, sacando sus imágenes titulares en Semana Santa de la misma forma que lo hacían las demás cofradías[42]. Estas congregaciones proliferaron desde el siglo XVIII, siendo la mayor parte de ellas rosarianas[43]. Ahora bien, todas ellas estaban supervisadas cuanto menos por el clero parroquial, es decir por hombres[44].

En Carmona tenemos constancia de la existencia de varias corporaciones femeninas, todas ellas fundadas en el siglo XVIII. Entre ellas debemos destacar a las Esclavas de la Virgen de los Dolores que formaban, al menos en 1744, una hermandad aparte aneja a la hermandad de Jesús Nazareno, sitas ambas en la iglesia parroquial de San Bartolomé. Fruto de una segregación de las

---

[42] Así ocurría en la congregación Servita de Nuestra Señora de los Dolores de Feria que sacaba el Viernes Santo a la Virgen de la Soledad en estación pública de penitencia.

[43] Inicialmente las mujeres se integraron en los cortejos rosarianos con los hombres, según Carlos José Romero Mensaque habrá que esperar a la segunda década del siglo XVIII para que encontremos los primeros cortejos rosarianos exclusivos de féminas, especialmente desde las misiones de fray Pedro Vázquez Tinoco O. P. Carlos José ROMERO MENSAQUE: "La cofradía del Rosario de Zufre. Una aproximación a la historia del fenómeno rosariano en la Sierra", *Actas de las XXII Jornadas del patrimonio de la Comarca de la Sierra.* Higuera de la Sierra, Diputación Provincial 2009, 183-199.

[44] Así ocurría, por ejemplo, en la cofradía de mujeres de San Águeda de Barcelona, cuyas finanzas eran administradas por hombres nombrados para tal efecto. Inmaculada ARIAS DE SAAVEDRA y Miguel Ángel LÓPEZ MUÑOZ: "Cofradías y ciudad en la España del siglo XVIII", *Studia Historica, Historia Moderna* Nº 19. Salamanca, 1998, 208. Reproducido en su libro: La represión de la religiosidad popular. Crítica y acción contra las cofradías en la España del siglo XVIII. Granada, Universidad, 2002, 103-150.

Esclavas, un grupo de mujeres formalizaron la erección de una hermandad Servita en el vecino templo de El Salvador en 1786[45]. Ambos institutos se enzarzaron en un litis cuando la segunda quiso intitularse de la misma forma que la primera. Estos dos casos son muy conocidos en Carmona, entre otras cosas porque perviven ambas corporaciones, las Esclavas integradas en la cofradía de Jesús Nazareno y, las Siervas como instituto independiente.

Sin embargo, hubo otras, a saber: en la iglesia de San Pedro tenía su residencia canónica la congregación rosariana de Nuestra Señora de las Mercedes, formada exclusivamente por féminas[46]. Ahora bien, como no podía ser de otra forma, estaban tuteladas por los presbíteros de San Pedro, quienes ostentaban la presidencia de los cabildos. Y por supuesto las escrituras otorgadas ante escribano las hacían siempre con testigos masculinos, en algunos casos los mismos religiosos de su templo parroquial. Pese a esta tutela, supervisión y protección clerical, la cofradía permitía a las mujeres una cierta participación pública propia. La citada congregación disfrutó de una gran actividad desde el último cuarto del siglo XVIII y en el XIX. Finalmente, disponemos de algunas referencias esporádicas a otra cofradía rosariana de mujeres, fundada en 1739 en la iglesia de San Blas, bajo los auspicios de la Marquesa del Saltillo[47].

---

[45] *El Curioso Carmonense* (Edición de Antonio Lería) Carmona, S&C Ediciones, 1997, 117 y 119.

[46] Conocemos varios cabildos para la elección de esclava mayor; en 1780 lo fue doña Petronila Talavera, en 1781 Gertrudis Beltrán y en 1782 María Rodríguez de Molina. Cabildo de la cofradía de Nuestra Señora de las Mercedes, Carmona, 4 de noviembre de 1781. A.P.C. Escribanía de Agustín López Cebreros 1781, fols, 242r-242v. Cabildo de la misma cofradía, 29 de diciembre de 1782. A.P.C. Agustín López Cebreros 1782, fols. 337r-338r. Entre las hermanas asistentes a estos cabildos se mencionan lo siguientes nombres: doña Gertrudis Beltrán, doña Rosa Roa, doña Ramona de la Barrera, doña Antonia Vázquez, doña Rosalía Gutiérrez, doña Ana Vázquez, doña María Martínez, doña Severina Duarte, doña María de Gracia Vázquez, doña Ignacia de los Ríos, doña Antonia de Prados, doña Isabel de Prados y doña María de Prados, doña Josefa Velázquez, doña Petronila Talavera, doña Ana Talavera, doña Ramona Barrera, doña María Martín, doña Antonia Serrano, doña Bárbara Alcaide, doña Gabriela de Acevedo, doña María Rodríguez y Molina y doña Francisca Viso, doña Antonia Domínguez, doña Isabel de Cota, doña Ana García y doña María Garrido.

[47] ROMERO MENSAQUE, Carlos José: "El fenómeno rosariano en la ciudad de Carmona. Apuntes para su estudio", *Boletín del Consejo de Hermandades y Cofradías de Carmona* (2008), Carmona, 49.

Las mujeres también tuvieron una participación destacada como camareras de vírgenes algo que fue muy común a lo largo de la Edad Moderna y Contemporánea. No en vano, se consideraba que era una actividad típicamente femenina por lo que las imágenes más devotas solían contar con una camarera, oficio que en algunos casos se heredaba de madres a hijas[48]. Caso muy significativo es el de doña Beatriz de Barrientos y Villafuerte, mujer de Cristóbal Antonio Barba de Mendoza que, hasta 1685, estuvo más de treinta años ejerciendo de camarera de la Virgen de Gracia, custodiando en su casa las alhajas de la imagen[49]. Por su parte doña Teresa Maraver Ponce de León y sus descendientes fueron las camareras perpetuas de la Virgen de los Reyes de la iglesia Prioral de Santa María[50]. También la titular de la hermandad de Nuestra Señora del Escapulario, con sede en el templo conventual de Nuestra Señora del Carmen, dispuso de una camarera propia encargada de su *aseo*. Tras la exclaustración de los frailes su última camarera, doña Manuela Iglesias, depositó las alhajas de la titular en la iglesia Mayor de la localidad[51].

En líneas generales el caso de la mujer carmonense no difirió en absoluto del que sufrió en el resto de España. Es decir, padeció la discriminación propia de la época, viviendo o sobreviviendo en todo caso a la sombra del varón. No obstante, en estas páginas se entrevén no pocos casos de mujeres que, por distintos motivos, destacaron en aquel mundo hostil. Pese a las ideas discriminatorias

---

48 Se trata de ocupaciones comúnmente reservada a mujeres, como las tareas del hogar, el aseo de las imágenes, la asistencia en el parto o el amortajamiento de finados. Conocemos muchos casos de matronas que llegaron a gozar de gran prestigio. Según El Curioso Carmonense, el convento de Santa Clara fue fundado en 1463 por *dos honestas matronas*. *El Curioso Carmonense…, Ob. Cit.*, 97. En relación a su labor en el amortajamiento de cadáveres también disponemos de sobrados testimonios. Por citar sólo uno, en septiembre de 1563, murió un transeúnte en el mesón los Leones de Carmona y las autoridades llamaron a *unas mujeres* para que amortajaran su cuerpo. A.P.C., Escribanía de Pedro de Hoyos 1563, fols. 1080r-1081v.

49 El 16 de abril de 1685 hizo entrega a los frailes Jerónimos de todas las alhajas de la Virgen, ante el escribano Juan de Santiago, alegando problemas graves de salud. MIRA CABALLOS: *Carmona en la Edad Moderna…*, 27-29.

50 Expediente sobre un vestido nuevo para la Virgen de los Reyes que habían costeado los feligreses con la ayuda del concejo que puso los 1.800 reales que faltaban, Carmona, 13 de mayo de 1772. Archivo Municipal de Carmona, Leg. 1061.

51 Así consta en un inventario de la iglesia del Carmen, formalizado el 16 de enero de 1876. MIRA CABALLOS: *Carmona en la Edad Moderna…,* 294.

de la época, muchas féminas encontraron sus propios cauces de participación pública, sobre todo a través de las hermandades y de la Iglesia. Siempre estuvieron tuteladas y vigiladas de cerca por varones: hermanos, maridos, padres o, simplemente, su confesor o su párroco. Muchas de ellas hicieron donaciones, fundaron cofradías, establecieron memorias y obras pías o financiaron obras de arte. A través de ese pequeño espacio que la sociedad de la época les dejó asoman los nombres de un puñado de mujeres carmonenses que gozaron de una cierta capacidad de decisión y de libertad. Casi todas ellas, como no podía ser de otra forma, pertenecieron a la élite local, siendo su dinero y el prestigio de sus respectivos linajes los que les permitió mantener ese grado de independencia.

6.-CONCLUSIONES

Los datos presentados en este artículos son elocuentes y demuestran nuestras hipótesis iniciales, quedando claras varias cuestiones: primera, que el fenómeno cofradiero en Carmona abarcaba a las familias de los estamentos privilegiados y a las acomodadas del Tercer Estado pero difícilmente a las familias jornaleras y menos aún a los *pobres de solemnidad*. Dicho sea de paso que no hemos encontrado ninguna cofradía de negros en Carmona, como ocurría en Cádiz, El Puerto de Santa María, Sevilla, Málaga, Jerez de la Frontera, Badajoz, Jerez de los Caballeros, Denia y otras muchas ciudades y villas de la geografía española. Por tanto, no sólo no estaban implicadas todas las personas o todas las familias, sino que me atrevería a decir que ni tan siquiera la mayoría. Muy probablemente las pechas de ingreso y las cuotas anuales que debían pagar, además de las limosnas y las derramas extraordinarias, eran lo suficientemente gravosas como para disuadir a las familias de más baja extracción social.

Segundo, era un reducidísimo grupo de hermanos los que llevaban el peso de cada una de las corporaciones. Los demás se limitaban a acudir a los cultos a que les obligaban los estatutos y a pagar sus correspondientes cuotas.

Tercero, estas corporaciones estaban impulsadas, auspiciadas y controladas en primera instancia por la autoridad arzobispal y, en

última instancia, por el clero local, es decir, beneficiados, presbíteros, clérigos, sacristanes, priores, etc. Por poner un ejemplo concreto, a finales del siglo XVIII y primera mitad del XIX el presbítero de San Bartolomé, Juan José Freire y Armijo, se mantuvo como hermano mayor de la cofradía de Jesús Nazareno por espacio de 21 años, mientras que otros años perteneció a su junta de gobierno siendo, sin duda, el alma de esta corporación durante décadas[52].

Y cuarto, las cofradías en cuanto que instituciones de su época fueron manifestaciones genuinamente masculinas. Muy tardíamente encontramos algunas cofradías de mujeres, participadas por personas de linaje o al menos bien ubicadas social y económicamente. Además, como no podía ser de otra forma en aquella sociedad, estuvieron en todo momento controladas y supervisadas por hombres.

La conclusión final es que, pese al gran número de hermandades y cofradías, éstas nunca fueron un fenómeno de masas. En realidad, tampoco nos sorprende demasiado, pues no es tan diferente a lo que ocurre en la actualidad. De hecho, aunque en el siglo XX las hermandades experimentaron un enorme auge, lo cierto es que son unos pocos hermanos los que llevan el peso de cada una de ellas. Las procesiones de Semana Santa son multitudinarias, pero no el movimiento cofradiero que fue, es y probablemente será un fenómeno elitista en el mejor de los sentidos. Nuestro reconocimiento a esos hermanos implicados de verdad, que todavía hoy mantienen vivas esas genuinas instituciones. Un fenómeno que nos enriquece a todos, pues, estimula los sentidos de los no creyentes y la espiritualidad de los creyentes.

---

[52] Y ello lo simultaneó con el cargo de presbítero, examinador sinodal del arzobispado y vicario ecónomo de Carmona. También desempeñó el cargo de administrador del hospital de San Pedro entre 1820 y 1826. Pese a sus múltiples oficios ello no impidió que además desempeñara una amplia labor en la hermandad de Jesús Nazareno de Carmona, corporación que presidió como hermano mayor durante nada menos que veintiún años. Esteban MIRA CABALLOS: "Juan José Freire: un personaje ilustre del siglo XIX hermano de Nuestro Padre", *Boletín de la hermandad de Jesús Nazareno*, Nº 17. Carmona, 2000, 18.

BIBLIOGRAFÍA

- ARIAS DE SAAVEDRA, Inmaculada y Miguel Ángel LÓPEZ MUÑOZ: "Cofradías y ciudad en la España del siglo XVIII", *Studia Historica, Historia Moderna* 19 (1998), Salamanca.

– *La represión de la religiosidad popular. Crítica y acción contra las cofradías en la España del siglo XVIII*. Granada, Universidad, 2002.

- CARRIAZO RUBIO, Juan Luis: "Carmona en el testamento de Beatriz Pacheco, Duquesa de Arcos", *I Congreso de Historia de Carmona*. Sevilla, 1998.

– *El Curioso Carmonense* (Edición de Antonio Lería) Carmona, S&C Ediciones, 1997

- GARCÍA ÁLVAREZ, Pedro: "Mujeres disciplinantes en una cofradía zamorana de la Vera Cruz en el siglo XVI: Villabuena del Puente", *Actas del III Congreso Nacional de hermandades y cofradías*, T. I. Córdoba, Cajasur, 1997.

- MIRA CABALLOS, Esteban y Fernando de la VILLA NOGALES: *Carmona en la Edad Moderna*. Sevilla, Muñoz Moya, 1999.

– "Juan José Freire: un personaje ilustre del siglo XIX hermano de Nuestro Padre", *Boletín de la hermandad de Jesús Nazareno,* 17 (2000), Carmona.

– "El informe del cabildo de Carmona sobre las reglas de la hermandad de Jesús Nazareno de Carmona", *Boletín de la Hermandad de Jesús Nazareno de Carmona*, 19 (2001), Carmona.

– *Hermandades y cofradías en Badajoz y su Partido a finales de la Edad Moderna*. Badajoz, Consejería de Cultura, 2002.

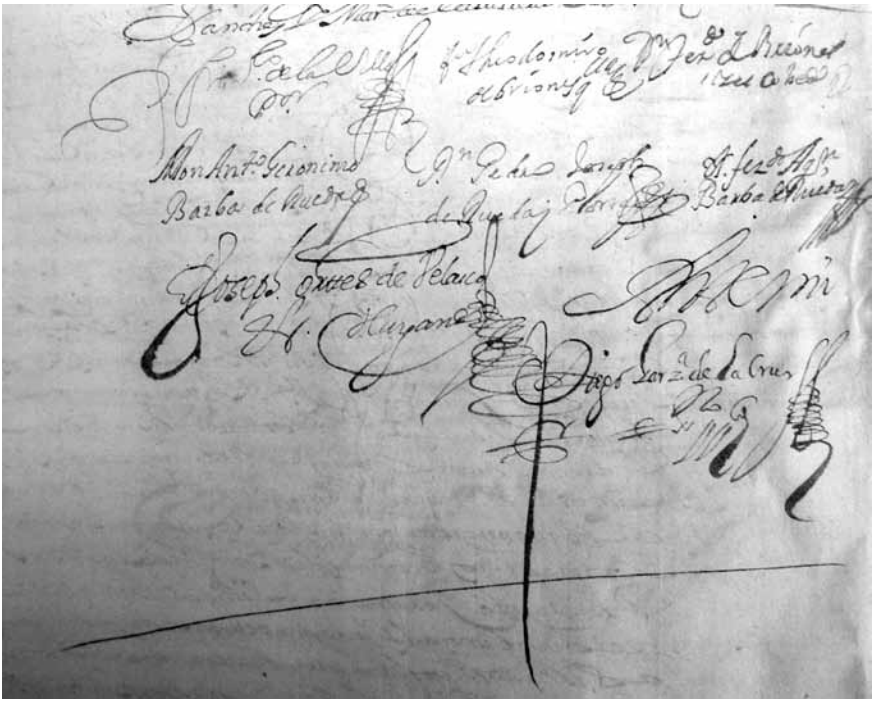
– "Hermandades en Carmona a finales de la Edad Moderna: una análisis global", *Boletín de las cofradías de Carmona* (2006) Carmona.

- ROMERO MENSAQUE, Carlos José: "El fenómeno rosariano en la ciudad de Carmona. Apuntes para su estudio", *Boletín del Consejo de Hermandades y Cofradías de Carmona* (2008), Carmona.

– "La cofradía del Rosario de Zufre. Una aproximación a la historia del fenómeno rosariano en la Sierra", *Actas de las XXII Jornadas del patrimonio de la Comarca de la Sierra.* Higuera de la Sierra, Diputación Provincial 2009.

• SABE ANDREU, Ana María: *Las cofradías de Ávila en la Edad Moderna*. Ávila, Diputación Provincial, 2000.

• SÁNCHEZ HERRERO, José: "Las cofradías de Semana Santa de Sevilla durante la modernidad", en *Las cofradías sevillanas en la Edad Moderna*. Sevilla, Universidad, 1999.



Firmas en un cabildo de la elitista cofradía del Dulce Nombre de Jesús (1705)

ISIDORIANUM 39 (2011) 223-276

ESCUELA DE MAGISTERIO DE "SANTA ANA" DE SEVILLA (1962-1972)

Juan Holgado Barroso
C.E.S. Cardenal Spínola

José Manuel Márquez de la Plata
C.E.S. Cardenal Spínola

Manuel Martín Riego
C.E.T. de Sevilla y C.E.S. Cardenal Spínola

RESUMEN / ABSTRACT

En este artículo ofrecemos la historia de Magisterio de "Santa Ana", erigida en 1962 en el colegio de San Ana de Sevilla y fusionada con la del "Cardenal Spínola" de las Esclavas del Divino Corazón y con la de "San Rafael" de los Salesianos. La primera parte, escrita por los profesores Holgado Barroso y Márquez de la Plata, está dedicada al estudio de la creación de las Escuelas de Magisterio de la Iglesia, a la ley de educación primaria de 1945 y al plan de estudios de 1950. En la segunda parte, el profesor Martín Riego nos ofrece una visión histórica de la Escuela de Magisterio de "Santa Ana": creación de la misma, edificio, profesores, alumnos, etc.

We offer in this paper the history of the Teaching School "Santa Ana" from the Charity Sisters in 1962 and the School "Cardenal Spinola" from the Holy Core Slavers congregation and the School "ST. Rafael" from the Salesian. The first part of this paper, written by professors Holgado and Marquez, is dedicated to the study of creation of Church Teaching Schools, and the Education Law of 1945 and Studies Plan of 1950. The second part, written by professor Martin Riego, offers a view of the School "Santa Ana": its foundation; building, scholars, alumni…etc.

1. INTRODUCCIÓN

El 19 de enero de 1906 fallecía en la ciudad de Sevilla, en su palacio arzobispal, el cardenal Marcelo Spínola y Maestre, arzobispo de la archidiócesis hispalense. Con motivo de esta efeméride los profesores del CES "Cardenal Spínola" José Manuel Márquez de la Plata y Manuel Martín Riego presentaron en la obra *Marcelo Spínola. Estudios en un Centenario (1906-2006)*, un capítulo con el título *Historia de la Escuela de Magisterio "Cardenal Spínola" de Sevilla (1957-1972).* En este capítulo se abordó por primera vez la historia de esta Escuela de Magisterio de la Iglesia desde su erección en 1957 hasta su instalación en el Palacio de San Telmo en 1972, tras su fusión con la de Santa Ana de las Hermanas de la Caridad de Santa Ana de la beata Rafols, creada en Sevilla en 1962, y la de San Rafael, erigida por los Salesianos en San José del Valle (Cádiz) y trasladada a Sevilla en 1969[1]. Se unieron tres de las cuatro Escuelas de Magisterio de la Iglesia existentes en la archidiócesis hispalense. Solamente permaneció una sin fusionarse: la de "Monseñor Cirarda", erigida en 1969 en Jerez de la Frontera (de la diócesis de Sevilla antes de su creación como nueva diócesis en 1980). Esta Escuela de Magisterio dejó de funcionar en 1990.

También en 2007, con motivo del centenario de su muerte se creó la Cátedra "Beato Marcelo Spínola" de Historia de la Iglesia Andaluza. Se trata de una institución del Centro de Estudios Teológicos de Sevilla, bajo el patrocinio de las Esclavas del Divino Corazón. Desde esta Cátedra se potencia todos los estudios relacionados con la figura del cardenal Spínola y con sus obras. Entre los trabajos publicados figura el de los doctores José-Leonardo Ruiz Sánchez y Manuel Martín Riego, *Iglesia y educación en Andalucía. Las órdenes y congregaciones de religiosas en la Edad Moderna y Contemporánea*, en el volumen II del Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza[2]. En este artículo hemos incorporado

---

[1] José Manuel MÁRQUEZ DE LA PLATA.-Manuel MARTÍN RIEGO, "Historia de la Escuela de Magisterio "Cardenal Spínola" de Sevilla (1957-1972)", en *Marcelo Spínola. Estudios en un Centenario (1906-2006)*, (Sevilla 2007) 203-384.

[2] Manuel MARTÍN RIEGO.-José-Leonardo RUIZ SÁNCHEZ, "Iglesia y educación en Andalucía. Las órdenes y congregaciones religiosas en la Edad Moderna y Contemporánea", en *Anuario de Historia de la Iglesia Andaluz. Vol. III* (2009) 11-242.

un apartado dedicado a las Escuelas de Magisterio de la Iglesia existentes en 1962 en Andalucía[3].

Una vez realizado el primer trabajo sobre la Escuela de Magisterio de la Iglesia Cardenal Spínola, tres profesores del CES Cardenal Spínola, Juan Holgado Barroso, José Manuel de la Plata y Manuel Martín Riego, comenzamos un proyecto de investigación con el objetivo de ofrecer una radiografía de la Escuela desde 1957 hasta el día de hoy. En definitiva, más cincuenta años de historia: de 1957 a 1972 como entidad gobernada por las Esclavas, de 1972 a 1994 como Escuela Diocesana de Magisterio y desde 1994 al día de hoy como entidad de la Fundación San Pablo Andalucía-CEU, integrada desde 2004 a 2009 en el proyecto de la Universidad Privada Fernando. Una vez disuelto el proyecto en 2009, la Escuela de Magisterio continúa siendo un Centro Adscrito a la Universidad de Sevilla. Al ser profesores de distintas especialidades y proyectos de investigación, se le ha querido dar a esta obra un carácter histórico, didáctico, pedagógico, etc. En definitiva, interdisciplinar. Este proyecto está en su fase de redacción.

Esta obra, después del capítulo de fuentes, aparece dividida en tres partes. La primera, *Tres Escuelas de Magisterio*, contiene cinco capítulos. De la primera parte de esta obra hemos extraído el capítulo quinto, dedicado a la Escuela de Magisterio de Santa Ana de Sevilla. En un primer momento, después de un apartado dedicado a las fuentes y a la metodología, abordamos las primeras Escuelas de Magisterio de la Iglesia en España en 1948 y las de Andalucía (1949-1968). En un segundo momento, ofrecemos el Plan de estudios de 1950 para las Escuelas de Magisterio estatales y aprobado por la Comisión Episcopal de Enseñanza para las Escuelas de Magisterio de la Iglesia y el Plan de estudios para maestras de Escuelas Maternales y de Párvulos (aprobado por la Comisión Episcopal de Enseñanza en 1958). También el Reglamento de las Escuelas de Magisterio de la Iglesia de 1958. Por último, en un tercer momento, nos acercamos a la historia propiamente dicha de la Escuela de Magisterio de Santa Ana de Sevilla: breves notas sobre la Congregación de las Hermanas de

[3] Ibid. 128-130.

la Caridad de Santa Ana y su llegada y expansión por Andalucía, fundación de la casa de Sevilla, donde se instalará el colegio de Santa Ana en el barrio de los Remedios. Sobre la Escuela ofrecemos los siguientes datos: descripción del edificio, gestiones para la creación de la misma, claustro de profesores, medios de sostenimiento, prácticas de la enseñanza, biblioteca y laboratorios, alumnado, títulos concedidos y fusión de la misma con las de "Cardenal Spínola" y "San Rafael".

2. FUENTES Y METODOLOGÍA

2.1. Fuentes archivísticas

Para este trabajo de investigación hemos consultado los siguientes archivos:

FUENTES ARCHIVÍSTICAS	
SIGLAS	**ARCHIVOS**
ACEE	Archivo de la Conferencia Episcopal Española
AGAS	Archivo General del Arzobispado de Sevilla: histórico, intermedio y corriente
ACESCSS	Archivo del Centro de Enseñanza Superior "Cardenal Spínola" de Sevilla
ACSAS	Archivo del Colegio de Santa Ana de Sevilla
AEMS	Archivo Histórico de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de Sevilla (antes Escuela de Formación del Profesorado de E.G.B.)
AHUS	Archivo Histórico de la Universidad de Sevilla

2.1.1. *Archivo de la Conferencia Episcopal Española (ACEE)*

El archivo de la Conferencia Episcopal Española nace con la Conferencia en 1966 como fruto del Concilio Vaticano II. En él se recogen todos los documentos producidos o recibidos por los diversos organismos de la Conferencia Episcopal Española en el ejercicio de su actividad pastoral, jurídica y administrativa. El archivo está clasificado orgánicamente, por lo que el fondo consta de tantas secciones como órganos, departamentos y oficinas tiene la Conferencia.

En julio de 1982, al trasladarse todas las dependencias de la Conferencia Episcopal de la calle Alfonso XI de Madrid, a su actual sede, número 1 de la calle Añastro, también se agruparon todos los archivos de las diversas comisiones en uno nuevo, construido para dicho fin.

Podemos hablar de nueve secciones con varias series cada una. Las nueve secciones son las siguientes: asamblea plenaria; presidencia; comisión permanente; comité ejecutivo; comisiones episcopales –apostolado seglar, clero, doctrina de la fe, enseñanza y catequesis, liturgia, medios de comunicación social, migración, misiones, pastoral, relaciones interconfesionales, seminarios y universidades, mixta y patrimonio cultural-; secretariado general del episcopado; juntas asesoras; organismos mixtos (relaciones Iglesia-Estado) y varios. Como no podía ser de otra manera, la sección más rica en fondos documentales es la de las comisiones episcopales, ya que actualmente existen catorce.

No obstante, antes de la creación de la Conferencia Episcopal, ya existían, además de las reuniones de metropolitanos (35 carpetas) y el secretariado del episcopado, varias comisiones episcopales. Entre ellas figura la de Enseñanza, creada el 30 de enero de 1948.

Toda la documentación anterior a 1982 se ha conservado según los criterios de clasificación de cada organismo[4]. La consultada para nuestro trabajo se sitúa en el período comprendido entre 1957 y 1972, gran parte de ella producida unos años antes de la creación de la Conferencia Episcopal Española.

Para el estudio de las tres Escuelas de Magisterio que se fusionaron formando una nueva con el título de Cardenal Spínola, hemos consultado ocho cajas: cuatro sobre la de Cardenal Spínola, dos sobre la de San Rafael y dos sobre la de Santa Ana. En estas cajas aparece toda la documentación enviada a la comisión episcopal de enseñanza y catequesis para la creación de las mismas.

---

[4] ARCHIVO DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (Sigla = ACEE). Desde esta páginas nuestro público agradecimiento a María del Carmen del Valle Sánchez, directora del Archivo de la Conferencia Episcopal Española.

En relación a la Escuela de San Rafael hemos analizado la documentación de dos cajas. En una encontramos todos los datos relacionados con los requisitos exigidos para la creación de la misma: solicitud del provincial de los Salesianos al presidente de la comisión episcopal de enseñanza y al obispo de Cádiz-Ceuta, informe del inspector de enseñanza de la Iglesia, descripción de edificio, reseña histórica de la congregación y de la casa donde se va a crear la Escuela, certificado del inspector de sanidad, claustro de profesores, copias autentificadas de los títulos del profesorado, matrículas de alumnos, reglamento, medios de mantenimiento, plan de estudios, horarios, prácticas de enseñanza, biblioteca, libros de textos, laboratorios de física, química y ciencias naturales, planos, fotos, etc. Parte de esta documentación del archivo de la Conferencia Episcopal Española manejada para el estudio de la Escuela de Magisterio de San Rafael se encuentra en el archivo de la Inspectoría de María Auxiliadora de Sevilla.

No podemos silenciar las dificultades encontradas en nuestra búsqueda de las fuentes archivísticas, ya que la mayor parte de la documentación, aunque sea simplemente administrativa y de estadísticas, no está disponible a los investigadores por su cercanía en el tiempo.

2.1.2. *Archivo General del Arzobispado de Sevilla (AGAS)*

El Archivo General del Arzobispado, por su antigüedad y documentación, es uno de los más ricos de Sevilla y de Andalucía. Es fundamental para el estudio de la ciudad y de las localidades que integraban o actualmente integran la diócesis, coincidente en otra época con el Reino de Sevilla. Para otros trabajos de investigación hemos consultado varias secciones: libros de visita, curatos, expedientes de órdenes, capellanías, administración, asuntos despachados, órdenes y congregaciones masculinas y femeninas, etc. Para la historia de la Escuela solamente hemos trabajado en la sección II, bajo el nombre Gobierno. Y de de esta sección en dos series: Asuntos Despachados y Órdenes y Congregaciones Religiosas Femeninas[5].

[5] ARCHIVO GENERAL DEL ARZOBISPADO DE SEVILLA (Sigla =AGAS). El Archivo del arzobispado contiene 11 fondos con 4 secciones: Vicaría, Gobierno, Justicia y

La documentación conservada en Gobierno-Órdenes y Congregaciones Religiosas Femeninas es muy rica. Se trata de una masa documental de 500 cajas que van del siglo XIX hasta el XX. La disponible a los investigadores es la anterior a 1909, aunque en algunas cajas, junto a documentación anterior a esta fecha, podemos encontrar papeles sueltos de los años cuarenta y cincuenta del siglo XX. Con el estudio de esta ingente documentación hemos publicado en 2009 en el volumen II del Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza un extenso trabajo, ya citado y titulado *Iglesia y educación en Andalucía. Las órdenes y congregaciones religiosas en la Edad Moderna y Contemporánea*.

La documentación recogida en Gobierno-Asuntos Despachados contiene información de los más variados aspectos de la vida cotidiana de la diócesis, ya que la mayor parte se refiere a la correspondencia remitida a la secretaría de cámara y contestada por el arzobispo o su provisor. Aquí podemos encontrar documentación relacionada con la aspectos demográfico, económico, social, político, religioso, eclesiástico, etc. También un ingente material en torno a la educación y la enseñanza.

Las cajas estudiadas para esta época no forman parte del archivo histórico. Se encuentran provisionalmente en depósito en el histórico del arzobispado. En la ciencia archivística a este archivo se le llama intermedio. Al ser de época reciente, su documentación no está disponible para los estudiosos e investigadores. Para su consulta hemos necesitado una autorización especial que generosamente nos concedió Antonio Domínguez Valverde, por entonces vicario general. Sin la información ofrecida por estas cajas, quedarían aspectos muy importantes sin dilucidar.

Son pocas las cajas consultadas, ya que la época de la que hacemos memoria es muy corta. En definitiva, desde 1957, año de la creación de la Escuela, hasta 1972, año de la fusión de las tres Escuelas de Magisterio que la Iglesia tenía en la ciudad de

---

Administración, además de la sección O dedicada a los Medios de Información. El archivo, después de unos años de remodelación, fue abierto al público en enero de 2007 y contiene el fondo arzobispal y el fondo catedralicio.

Sevilla: "Santa Ana", "San Rafael" y "Cardenal Spínola". Estamos hablando de un total de 41 cajas consultadas, aunque no en todas hemos encontrado datos, ya que esta sección está organizada cronológicamente y no por temas, siendo necesario analizar papel por papel, lo que dificulta la labor de investigación.

La documentación más relevante aparece en las nueve cajas siguientes: n. 5 (1959), n. 7 (1964), n. 5 (1966), n. 6 (1967), n. 6 (1968), n. 6 (1969), nn. 6 y 7 (1970), n. 7 (1972). En esta cajas encontramos papeles muy variados: informes de la directora de la Escuela dirigidos al arzobispo; propuestas de nombramiento de directoras, secretarias y profesores de la Escuela; solicitudes de dispensa de escolaridad y bachillerato para alumnas libres; propuestas de vocales para la prueba de madurez del plan de 1967; nombramiento para los tribunales; títulos para firmar –magisterio y párvulos-; solicitudes de dispensas para el magisterio; propuestas de vocales para la reválida; información sobre el estado de la Escuela de Magisterio San Rafael, fusionada con Spínola en 1972; decreto de erección de la Escuela de Magisterio Santa Ana, fusionada con la de Spínola en 1972; informes de la Comisión Episcopal de Enseñanza; cartas con la Dirección General de Enseñanza Primaria; informes y noticias sobre los distintas ubicaciones de la Escuela, etc. Esta información ha sido de gran utilidad, sobre todo para contrastar con los datos ofrecidos por otras fuentes escritas y orales.

1.1.3. *Archivo de la Facultad de Ciencias de la Educación de Sevilla. Escuela de Formación del Profesorado de E.G.B.*

En este Archivo se encuentra los expedientes de aquellos alumnos de la Escuela de Magisterio Cardenal Spínola que aspiraban a realizar las pruebas finales que establecía el Reglamento de las Escuelas del Magisterio de 1950 con el fin de obtener el título de Magisterio del Estado y los expedientes para la convalidación de los estudios en establecimientos de la Iglesia por los correspondientes al Magisterio del Estado.

1.1.4. *Archivo Histórico de la Universidad de Sevilla*

La Escuela Cardenal Spínola es desde 1980 un centro universitario adscrito a la Universidad de Sevilla según un Decreto de 1973 que regula la transformación de las Escuelas Normales de Magisterio no estatales en Escuelas Universitarias del Profesorado de E.G.B. y la adscripción de dichas Escuelas a la Universidad. El ser un centro adscrito genera una serie de documentación relativa a todos los aspectos académicos y a las relaciones entre la Universidad, a través de su Rectorado, y la Escuela y de ésta con el Ministerio de Educación y Ciencia mediante el Rectorado como órgano de recepción y gestión de todos los documentos destinados a la sede ministerial de Madrid (planes de estudios, titulaciones, calendario académico, memorias, profesorado, etc.).

2.2. Otras fuentes

2.2.1. *Boletín Oficial del Arzobispado de Sevilla (BOAS)*

También hemos contado con una fuente édita de capital importancia: los boletines oficiales del arzobispado de Sevilla. Como es bien sabido por los estudiosos de la historia de la Iglesia española, los boletines eclesiásticos de las distintas diócesis irán apareciendo en la segunda mitad de siglo XIX, siendo la archidiócesis de Toledo la pionera. El boletín eclesiástico es el medio oficial de comunicación entre el prelado y sus diocesanos.

El primer boletín del arzobispado de Sevilla lleva fecha de 15 de marzo de 1854, bajo el pontificado de Judas José Romo y Gamboa. El boletín se publicaba los días 15 y 30 de cada mes y dejó de publicarse el 30 de mayo de 1855. Con fecha 15 de julio de 1858 aparece de nuevo, siendo arzobispo de Sevilla Manuel Joaquín Tarancón y Morón, siguiendo su publicación interrumpidamente hasta el día de hoy. Para el estudio de la Escuela de Magisterio de Santa Ana, desde su creación en 1962 hasta su fusión en 1972, hemos consultado 120 boletines oficiales del arzobispado.

1.1.2. *Fuentes bibliográficas*

Entre las fuentes bibliográficas relativas a la formación del magisterio en España y a las Escuelas de la Iglesia se han consultado y analizado una serie de textos que aparecen al final de este artículo bajo el epígrafe de "Bibliografía" y que en este apartado podemos agrupar de la siguiente manera: en primer lugar nos planteamos el estudio de la educación española desde la segunda mitad del siglo XX, concretando en la enseñanza primaria por ser aquel nivel donde tiene un lugar preferente la actividad docente del maestro; a continuación dedicamos nuestra atención a aquellos trabajos generalistas que estudian la evolución de esta modalidad educativa en España y muy especialmente los que se ocupan del período comprendido en la historia de nuestra Institución; en un tercer momento nos hemos ocupado de investigaciones de carácter local sobre escuelas concretas para analizar sus consecuencias formativas, tanto en sus aspectos convergentes como en sus elementos diferenciadores. Y por último, hemos manejado una serie de monografías destinadas al estudio de diversas escuelas del Magisterio de la Iglesia, desde sus respectivas creaciones hasta el presente.

2.2.3. *Fuentes legislativas*

Otra de las fuentes documentales ampliamente consultadas han sido los **repertorios legislativos** que comprenden los años estudiados y especialmente el Boletín Oficial del Estado (B.O.E.). Aquí hemos localizado y analizado los diferentes planes –desde el de 1950 hasta el año 1967- y todas las disposiciones relativas a las Escuelas del Magisterio en cuanto a organización, funcionamiento académico, personal docente, alumnado, horarios, convalidaciones, aspectos específicos de los centros religiosos, etc. En el primero se consultaron los años comprendidos entre 1950, año en el que aparece la Ley de Educación Primaria, donde se hace referencia a la creación de Escuelas del Magisterio de la Iglesia, y 1972, cuando desaparece esta Escuela y se fusiona con la "Cardenal Spínola" y con la de "San Rafael". En la revisión y análisis de esta fuente legislativa se han recogido todas las disposiciones referidas a la formación inicial y permanente del magisterio primario y a un nivel más específico, las relativas a la función educativa de las Escuelas del Magisterio de la Iglesia.

3. LOS PRIMEROS PASOS PARA LA CREACIÓN DE LAS ESCUELAS DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA: LA LEY DE EDUCACIÓN PRIMARIA DE 1945

El primer paso para la constitución de las Escuelas del Magisterio de la Iglesia será la Ley de Educación Primaria de 1945 auspiciada por el entonces ministro de Educación Nacional Ibáñez Martín, cuyas palabras de presentación a las Cortes (14 de julio de 1945) no dejan lugar a dudas sobre la orientación católica de la institución escolar y de la formación del maestro. Los pilares de esta formación serán cuatro: ampliación cultural de algunas disciplinas; doctrina, práctica y metodología de la Religión, principios inspiradores de la historia nacional y conocimiento técnico y práctico de las ciencias pedagógicas.

Adentrándonos en el articulado específico referido a las Escuelas del Magisterio, diremos que su función aparece claramente reflejada en el Artículo cincuenta y nueve:

> "*Son las instituciones docentes dedicadas a la formación del Magisterio público y privado llamadas a despertar y vigorizar las dotes vocacionales de los alumnos, a infundirles el espíritu de su noble profesión y el sentimiento religioso y humano propio de todo educador, a capacitarle en las técnicas y conocimientos científicos de orden psicológico y pedagógico, a formar un auténtico espíritu nacional en servicio de la unidad de la Patria*".

Para la consecución de tal fin, se consagra el principio de la separación de sexos (Escuelas del Magisterio masculinas y femeninas), por lo que la instalación, organización y disciplina serán distintas para cada uno. El ingreso se fija, mediante examen, a los catorce años, exigiéndose como requisito previo los estudios correspondientes al bachillerato elemental y, tras la realización de tres cursos, era necesario superar una prueba final para la obtención del título. Igualmente se introduce la iniciación profesional mediante la organización de cursos de especialización, según las modalidades de enseñanza primaria (Escuelas de Patronato, instituciones para niños sordomudos, ciegos y deficientes físicos, hogares infantiles, etc.).

También la ley de 1945 reconoce el derecho de la Iglesia y de su jerarquía para crear sus propios centros formativos y con capacidad para reglamentar todo lo relativo al sistema docente, organización interna, gobierno, concesión de títulos, formación pedagógica y nombramiento del profesorado pero igualmente podrá organizar escuelas del magisterio con la cooperación del estado. para que los títulos expedidos por dichas escuelas tuvieran un valor profesional a los efectos de la docencia en las escuelas primarias nacionales y en las de patronato no religioso, los titulados debían superar un examen de conjunto ante un tribunal constituido por miembros nombrados por el ministerio de educación nacional y por la jerarquía eclesiástica.

La creación de los centros de la Iglesia se haría por decreto del Prelado de la Diócesis aunque la tramitación del expediente ante el Ministerio de Educación Nacional se gestionaría a través del Secretariado de la Comisión Episcopal de Enseñanza Religiosa y Catequística (C.E.E.). Esta Comisión, formadas por un número determinado de Prelados, se creó en 1942 y tenía funciones asesoras (estudiar los asuntos propios de su competencia e informar al Episcopado) y ejecutivas en todo lo que se refería a la enseñanza religiosa en los centros oficiales y particulares, a toda la enseñanza en los centros propios de la Iglesia para los seglares, a todos los problemas de la enseñanza oficial o libre que fuera materia mixta y a la enseñanza catequística en todos sus aspectos. En cualquier caso se considera la formación del maestro como persona de ejemplar conducta moral y social, en posesión de una preparación profesional competente y de un título que lo acredite ante la sociedad, y la exigencia de una cooperación estrecha con la familia, la Iglesia, las instituciones estatales y del Movimiento.

Con el fin de organizar la puesta en marcha de las Escuelas del Magisterio de la Iglesia de acuerdo con la Ley de Educación Primaria de 1945, la Comisión Episcopal de Enseñanza Religiosa y Catequística aprueba un Anteproyecto de bases para la creación y funcionamiento de dichas Escuelas (1946). No pretendía ser un reglamento ni un plan general de estudios sino unas normas generales que deberían inspirar y regular el régimen formativo. De acuerdo con ello se crea la primera Escuela en Palma de Mallorca,

proyecto presentado por las Religiosas de la Pureza de María en 1948, que recibe el informe favorable de la citada Comisión Episcopal. Esta Escuela tuvo su origen en 1872, promovida por la Diputación Provincial de Baleares y dirigida por las HH. Pureza de María, siendo la primera institución balear dedicada a la formación de maestras. En 1912 la dirección y gestión de la Escuela pasa a ser asumida directamente por el Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes.

En el citado año de 1948 se fundan otras en Valencia, Tarragona, Castellón de la Plana, Zaragoza, Bilbao, Burgos y Tenerife. Genoveva Toledo establece varias etapas en la evolución de estas instituciones, de manera que en una primera, que va de 1948 a 1968, se produce la creación y difusión de ciento dieciocho pequeños centros pero con una matrícula escasa aunque cumplieron un papel social importante ya que facilitó el estudio de la carrera a jóvenes de clase modesta y residentes en zonas rurales. Desde el punto de vista académico fueron unos centros modestos y con unas exigencias mínimas de acceso. Una segunda fase se iniciaría en el curso 1968-1969 bajo una política de fusiones orientada a disminuir el número de establecimientos para potenciar la calidad exigida por los nuevos planes de estudios.

En los primeros momentos de la creación de centros, la C.E.E. remite a todos los Institutos religiosos interesados las condiciones y requisitos exigidos para dicha creación. Para ello, deberían presentar los siguientes documentos:

1. Solicitud del Ordinario correspondiente.

2. Autorización del Ordinario para la tramitación a la C.E.E.

3. Descripción del edificio de la Institución docente, con sus planos y fotografías de los locales de principal interés, como aulas, laboratorios, salas de estudio, parque, instalaciones higiénicas y sanitarias.

4. Certificación del Inspector de Sanidad por la que se acrediten las debidas condiciones de salubridad e higiene, ubicación, ventilación, luz, etc.

5. Reseña histórica de la Institución.

6. Plan de Estudios generales con la distribución y horario de las diversas enseñanzas y relación de libros de texto y otros elementos de trabajo, como biblioteca, laboratorios, escuela de prácticas, etc.

7. Cuadro de profesores.

8. Alumnado en la actualidad y perspectivas de matrícula.

9. Medios de sostenimiento de la Institución.

Para el seguimiento y asesoramiento de las Escuelas se crea una Comisión Orientadora formada por Don Antonio Martínez (Marianista), Don Rodolfo Fierro Torres (Sacerdote Salesiano) y Don Marcelino Reyero Riaño (Inspector de Enseñanza Primaria). Además debía informar a la Comisión Episcopal sobre los siguientes aspectos: edificio e instalaciones, Claustro de profesores, Alumnado, Cuadro de asignaturas, métodos de enseñanza, exámenes y pruebas y Administración.

En la fundación y consolidación del proyecto de Escuelas de Magisterio de la Iglesia destaca la fuerte presencia de los centros femeninos mientras que fueron muy pocos los de carácter masculino, tan solo siete instituciones religiosas decidieron crear estas instituciones: Hermanos de las Escuelas Cristianas (cinco escuelas), Salesianos (cuatro) y con una estarían los Padres Escolapios, Los Hermanos Maristas, Compañía de Jesús, Padres Franciscanos Conventuales y Padres Misioneros del Inmaculado Corazón de María. Este hecho tiene su explicación en la necesidad de las congregaciones y de las instituciones religiosas de contar con miembros titulados para poder ejercer el magisterio en sus propios establecimientos de enseñanza, por lo que evidentemente había más demanda en los de titularidad femenina de cara a la actividad docentes en sus escuelas infantiles y primarias.

PRIMERAS ESCUELAS DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA (1948)

DENOMINACIÓN Y CIUDAD	TITULARIDAD	APROBACIÓN COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA	RECONOCIMIENTO MINISTERIO DE EDUCACIÓN NACIONAL
Escuela "La Pureza". Palma de Mallorca	Religiosas de la Pureza de María	02-04-1948	15-01-1949
Escuela "Santa María la Mayor". Burgos	Diocesana	21-04-1948	15-01-1949
Escuela "San Narciso". Gerona	Hijas de María de las Escuelas Pías	21-04-1948	15-01-1949
Escuela "Virgen de la Academia". Lérida	Compañía del Salvador	21-04-1948	06-05-1949
Escuela "Balmes". Vich (Barcelona)	Religiosas Dominicas de la Anunciata	16-09-1948	15-01-1949
Escuela "Santa Ana". Zaragoza	Hermanas de la Caridad de Santa Ana	16-09-1948	15-01-1949
Escuela "Beata Joaquina de Vedruna". Valencia	Carmelitas de la Caridad	16-09-1948	15-01-1949
Escuela "Padre Enrique de Ossó". Valencia	Compañía de Santa Teresa de Jesús	16-09-1948	15-01-1949
Escuela "Domus". Valencia	Diocesana	16-09-1948	15-01-1949
Escuela "Nuestra Señora de Begoña". Bilbao	Institución Teresiana	16-09-1948	15-01-1949
Escuela "Nuestra Señora del Juncal y San Juan Bautista de La Salle. Irún (Guipuzcoa)	Hermanos de la Doctrina Cristiana	16-09-1948	15-01-1949
Escuela "Nuestra Señora de Aránzazu". San Sebastián	Compañía de María	16-09-1948	15-01-1949
Escuela "Nuestra Señora de la Almudena". Madrid	Institución Teresiana	16-09-1948	15-01-1949
Escuela "San Juan Bautista de La Salle". Griñón (Madrid)	Hermanos de las Escuelas Cristianas	16-09-1948	15-01-1949
Escuela "Beata Joaquina de Vedruna". Tarragona	Carmelitas de la Caridad	16-09-1948	15-01-1949
Escuela "Padre Enrique de Ossó". Tarragona	Compañía de Santa Teresa de Jesús	16-09-1948	15-01-1949
Escuela "Sagrado Corazón". Valencia.	Esclavas del Sagrado Corazón	27-11-1948	15-01-1949
Escuela "María Auxiliadora". Tenerife.	Hijas de María Auxiliadora	27-11-1948	11-05-1949

El desarrollo inicial de la Ley de Educación Primaria imponía la necesidad de ejecutar –provisionalmente– un plan de estudios para ensayar los nuevos principios y contenidos, a cuyo fin respondía el de 1945. Además, hacía falta una *reorientación* de las propias Escuelas del Magisterio, de su organización y funcionamiento en todos y cada uno de sus componentes formativos, académicos y administrativos, incluso de su finalidad, aspectos en los cuales todavía seguía en vigor la normativa del período republicano. Pero, sobre todo, se precisaba llevar hasta sus últimas consecuencias el ámbito católico de la Ley en el sentido de aplicar "*los principios cristianos de libertad de enseñanza, merced a los cuales encuentran ancho cauce para su expansión las Escuelas de la Iglesia y las privadas, con lo que se amplía en cantidad y calidad la formación del Maestro en España*". Es decir, no sólo bastaba con la orientación religiosa, sino que la influencia se tenía que dejar notar en aspectos más tangibles, con repercusiones en la propia actividad educadora de la Iglesia. Realmente lo que se viene a reforzar es el principio de subsidiariedad (ya consagrado por la Ley de Educación Primaria de 1945), mediante el cual, el Estado limita su actuación a situaciones de necesidad, estimulando la creación de centros y reconociendo el derecho de la Iglesia a intervenir en los asuntos educativos. Unos años más tarde se reconocerán las causas que motivaron esta actitud, reflejada en una acusada escasez de recursos presupuestarios, en un cierto inhibicionismo del Estado en materia educacional y en el error de considerar la enseñanza como un gasto improductivo.

En cuanto a las Escuelas del Magisterio estatales, se necesitaba ante todo poner en práctica el Reglamento aprobado por D. de 7 de julio de 1950, donde se regulan todos los aspectos concernientes a la capacitación del maestro: ingreso, alumnos, profesores, matrícula, ejecución del plan de estudios, recursos docentes, órganos personales y colectivos, prácticas de enseñanza, etc. A partir de dicho Decreto "*las Escuelas del Magisterio serán no sólo Centros docentes, sino fundamentalmente formativos y educativos, donde el alumno encuentre como otro hogar en que se forme y capacite para la vida social y profesional. La educación física, intelectual, moral y religiosa, político-social, patriótica, artística, profesional y cultivo y fomento de la educación, debe ser la gran tarea de estos Centros, a los que España encomienda misión tan trascendental como lo es la de moldear a los que han de ser, a su vez, educadores de la niñez*". En este Reglamento se hace referencia a las Escuelas del Magisterio de la Iglesia en todos los elementos

referidos a los exámenes de conjunto establecidos por el artículo 62 de la Ley de Educación Primaria para los maestros titulados en aquellas instituciones (convocatorias, tribunales, calificaciones, fechas, etc.).

ESCUELAS DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA EN ANDALUCIA

CIUDAD	DENOMINACIÓN	TITULARIDAD	FUNDACIÓN
Almería	Escuela "Stella Maris"	Hijas de Jesús	1951
Algeciras (Cádiz)	Escuela "Jesús Maestro y de la Inmaculada Concepción"	Misioneras de la Inmaculada Concepción	1963
La Línea de la Concepción (Cádiz)	Escuela "Providencia del Sagrado Corazón"	Hijas de la Caridad	1961
Córdoba	Escuela "La Inmaculada"	Esclavas del Sagrado Corazón	1949
Priego de Córdoba (Córdoba)	Escuela "Sagrado Corazón"	Padres Salesianos	1964
Granada	Escuela "La Inmaculada Concepción"	Siervas de San José	1951
Granada	Escuela "Santa Luisa de Marillac"	Hijas de la Caridad	1962
Granada	Escuela "Nuestra Señora de las Mercedes"	Hermanas Mercedarias de la Caridad	1966
Baza (Granada)	Escuela "María Madre de la Iglesia"	Presentación de Nuestra Señora	1966
Guadix (Granada)	Escuela "Presentación de Nuestra Señora"	Religiosas de la Presentación de Nuestra Señora	1960
Huelva	Escuela "Nuestra Señora de los Ángeles"	Santo Ángel de la Guarda	1965
Linares (Jaén)	Escuela "Presentación de Nuestra Señora"	Religiosas de la Presentación de Nuestra Señora	1963
Úbeda (Jaén)	Escuela "Sagrada Familia"	Compañía de Jesús	1949
Málaga	Escuela "Santa María de la Victoria"	Hijas de Jesús	1953
Málaga	Escuela "Sagrada Familia"	Sagrada Familia de Burdeos	1957
Málaga	Escuela "Virgen Niña"	Presentación de Nuestra Señora	1964
Antequera (Málaga)	Escuela "María Inmaculada"	Terciarias Franciscanas de los Sagrados Corazones de Jesús y de María	1966
Sevilla	Escuela "Cardenal Spínola"	Esclavas Concepcionistas del Sagrado Corazón	1957
Sevilla	Escuela "Santa Ana"	Hermanas de la Caridad de Santa Ana	1961
San José del Valle (Cádiz)	Escuela "San Rafael"	Padres Salesianos	1962
Sevilla	Escuela "Nuestra Señora de los Ángeles"	Santo Ángel de la Guarda	1968

El protagonismo de la Iglesia en la formación del magisterio primario se verá reforzado por el Concordato de 27 de agosto de 1953 (firmado por el ministro de Educación Nacional Joaquín Ruiz-Giménez y bajo el papado de Pio XII), que viene a regular la enseñanza confesional por cuanto en todos los centros docentes de cualquier orden y grado, sean estatales o no estatales, la enseñanza se ajustará a los principios del dogma y de la moral de la Iglesia católica, concediéndole la vigilancia en los aspectos relacionados con "*la pureza de la fe, las buenas costumbres y la educación religiosa*". El Concordato desarrolla y consolida el Convenio de 1941, firmado por la Santa Sede y el Gobierno español el 7 de junio y que en sus primeros artículos ya reconoce la religión católica como única de la nación española, con todos sus derechos y prerrogativas. Además la enseñanza, en todos los grados y centros, sería conforme a la doctrina de la religión católica. Por su parte, el Estado se compromete a garantizar la enseñanza de la religión católica como materia ordinaria y obligatoria en todos los establecimientos educativos de cualquier orden, grado y titularidad. Además, en las escuelas primarias, la enseñanza de la Religión será impartida por los propios maestros y en las universidades y en los centros asimilados se dará por eclesiásticos en posesión del grado de Doctor, obtenido en una Universidad eclesiástica, o del equivalente en su Orden, si se tratase de religiosos. Además de esto, los programas de Religión para las escuelas tanto estatales como no estatales, serán fijados de acuerdo con la competente Autoridad eclesiástica y para la enseñanza de esta materia, no podrán ser adoptados más libros de texto que los aprobados por dicha Autoridad.

En estos años comienza a ser realidad el proyecto de Ángel Herrera Oria sobre la construcción de 250 escuelas rurales en la diócesis de Málaga dentro del *Plan Quinquenal de Educación Primaria* conforme a la Ley de 16 de diciembre de 1954, que se acompañaba de un plan de formación de maestros y maestras a cargo de los Hermanos Maristas, la Institución Teresiana, las Hermanas Terciarias Franciscanas y las Hijas de Jesús. Con anterioridad, en 1951, funda el Patronato Diocesano de Enseñanza, que supone el origen de su obra educativa y con una finalidad primordial: "*crear Escuelas de Enseñanza Primaria, cooperar en la campaña contra el analfabetismo y fomentar obras, a partir de la escuela y postescolares de carácter pedagógico*

y benéfico social, formando la conciencia de los católicos en materia de enseñanza, conforme a los derechos de la Iglesia". En 1954 el Cardenal Herrera crea el Patronato Mixto de las Escuelas Rurales como órgano encargado de dirigir todo lo relativo al funcionamiento y organización de dichas escuelas al igual que la puesta en marcha de cuatro centros de formación del magisterio -en régimen de internado y durante tres cursos-, ubicados en las siguientes localidades: Málaga (Hijas de Jesús), Antequera (Franciscanas), Nerja (Teresianas) y Álora (Maristas). También se formaban a los llamados "maestros itinerantes", que ejercían su actividad docente en condiciones adversas y con una situación económica precaria, mediante cursos de capacitación profesional con el fin de mejorar su nivel pedagógico y atender a su espiritualidad.

ESCUELAS DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA CREADAS EN 1957

DENOMINACIÓN Y CIUDAD	TITULARIDAD	APROBACIÓN COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA	RECONOCIMIENTO MINISTERIO DE EDUCACIÓN NACIONAL
Escuela "La Medalla Milagrosa". Zamora	Hijas de la Caridad	22-02-1957	27-05-1957
Escuela "Cardenal Spínola". Sevilla	Esclavas Concepcionistas del Sagrado Corazón	24-04-1957	30-10-1957
Escuela "Sagrada Familia". Málaga	Hermanas Sagrada Familia de Burdeos	24-04-1957	10-01-1958
Escuela "La Inmaculada". Ponferrada (León)	Religiosas Concepcionistas de la Enseñanza	30-11-1957	10-01-1958
Escuela "Sagrado Corazón". Palencia	Religiosas Filipenses	30-11-1957	10-01-1958

Para terminar el estudio de este período es necesario destacar la aparición del *Reglamento de las Escuelas del Magisterio de la Iglesia*, aprobado en 1958 por la Comisión Episcopal de Enseñanza, donde dichas instituciones se definen como centros para la formación de maestros, organizados, sostenidos y regidos por la Iglesia o por sus Instituciones docentes canónicamente aprobadas, y cuya misión será la formación de sus alumnos en todos los órdenes: religioso y moral, cultural o científico, político-social, físico y profesional. Las Escuelas tendrán la facultad de

expedir títulos de *Maestro de Enseñanza Primaria* y de *Maestra de Escuelas Maternales y de Párvulos*, habilitando para el desempeño de la función docente en establecimientos de la Iglesia o de patronato de carácter religioso.

Al final podemos decir que la aportación de las Escuelas del Magisterio de la Iglesia presenta un balance positivo por cuanto cumplieron una importante misión educativa y social de ayuda y complemento a la labor formativa del Estado. Estas instituciones capacitarán para ejercer el magisterio en la enseñanza primaria a un total de 23.043 profesores, que poseen el título oficializado a todos los efectos. En cuanto a la situación de los establecimientos, y según los datos facilitados por las memorias e informes de los inspectores, se constata la existencia de bibliotecas y laboratorios, y de un ambiente y clima intelectual y de trabajo, con una organización seria, la aceptable profundidad en los estudios y una orientación plenamente pedagógica basada en la programación de una diversidad de actividades para alumnos y profesores (visitas a centros, seminarios, cursillos, preparación de clases, publicaciones, gabinetes psicotécnicos, etc.).

4. LOS INICIOS DE LA INSTITUCIÓN BAJO EL PLAN DE ESTUDIOS DE 1950

El plan de estudios ha sido el medio y la plasmación de los elementos formativos en la formación del maestro, de tal manera que cada momento histórico-educativo ha demandado un modelo de capacitación expresado a través de la ordenación de las distintas enseñanzas y prácticas que deberían adquirir y realizar los futuros docentes. Por lo tanto, el plan de estudios ha pretendido recoger de manera lógica y ordenada todos los componentes que integran dicha capacitación y conforme a los rasgos de un determinado ideario pedagógico. Todos los componentes formativos se aglutinarán en torno al plan de estudios, proyecto a partir del cual se desarrollan cada uno de los elementos integrantes del curriculum normalista (programas, títulos, horarios, materiales, etc.), influenciados -como cualquier otra acción educativa- por factores sociales, políticos, ideológicos y culturales, sin olvidar que esta ordenación de contenidos y actividades conlleva un modelo específico de maestro/a.

Tradicionalmente han existido dos orientaciones básicas: la culturalista o tradicional, más centrada en elevar la formación general, cultural y enciclopedista del alumno como consecuencia del bajo nivel instructivo con el cual accede a la carrera y la profesional o renovadora, preocupada por su capacitación docente y pedagógica. Según el rol del futuro maestro, las funciones de la escuela y las interconexiones con el entorno, hablamos de un plan de estudios tradicional cuando se busca una institución educativa uniformizadora, adoctrinadora, reproductora o aislacionista, siendo el fin bastante sencillo: mantener el orden y transmitir conocimientos, actitudes y valores.

Por su parte, uno de carácter renovador pretende una institución transformadora, educadora, creativa e interrelacionada con su entorno, ante lo cual se deberá incidir en la incorporación de aspectos formativos pedagógicos, profesionales y socioeducativos. A partir de este planteamiento se explican toda una serie de elementos curriculares: los cuestionarios y programas, el examen, tildado por los movimientos y personalidades reformistas como el medio más antieducativo, el tiempo normalista (construcción social, subjetiva, cultural y física con capacidad de incidir en los componentes oficiales, institucionales, colectivos e individuales de la enseñanza) y los recursos y materiales curriculares, entendidos como el conjunto de medios educativos y docentes coadyuvantes en el proceso de enseñanza-aprendizaje.

El profesor Bernat Montesinos considera que la existencia de unos planes contradictorios y ambiguos se debe a los mitos o falsas creencias generalizadas que existen en la formación del profesorado y que condicionan el planteamiento del currículum. En primer lugar tenemos la justificación de la oposición entre lo cultural y lo pedagógico, que según este autor es más formal que real puesto que es evidente la necesidad de una formación teórico-práctica de las ciencias de la educación, pero también lo es el dominio cultural a un alto nivel. Un segundo mito sería la posibilidad de disociación de la teoría y la práctica, lo que viene a evidenciar la minusvaloración de las prácticas de enseñanza. La separación está relacionada con dos aspectos: la estratificación docente en cuanto al centro educativo ya que mientras que en las Escuelas de Magisterio predomina una enseñanza teórica, en

las primarias estaríamos hablando de un centro de aplicación; además, por otro lado, implica un juicio de valor favorable a la teoría, en perjuicio de la práctica, sin entenderse que ambas son las dos caras de una misma moneda.

Un tercer mito hace referencia a la validez del enfoque tradicional del currículum sin tener en consideración que las instituciones para la formación de los maestros deben ser además educativas, destinadas a desarrollar la personalidad de los alumnos y despertar en ellos ideales de confianza en el poder y las posibilidades de la educación. En cuarto lugar, el planteamiento fundamentalmente técnico de la capacitación de los docentes, olvidando que también se debe contemplar un carácter político y social de las escuelas de formación de profesores.

Como consecuencia de la aplicación de la reforma de la enseñanza primaria de 1945 tiene lugar la aparición del Plan de estudios de Magisterio de 1950, del cual el ministro Ibáñez Martín, en su presentación a las Cortes, exponía los elementos rectores de la formación del maestro y consecuentemente los contenidos de su enseñanza: "*Ampliación cultural de algunas disciplinas, intensificación de la doctrina y de las prácticas religiosas y metodológicas de la Religión, formación sólida en los principios que han inspirado la historia nacional y conocimiento técnico y práctico de las ciencias pedagógicas en sus diversas ramas*". A pesar de este rasgo dominante, se aprecia cierto interés por la aplicación práctica de los conocimientos ya que el docente debe saber transmitir los valores y principios que el sistema educativo intenta inculcar en el niño. Para ello se atiende a un conjunto de aspectos relacionados con la enseñanza: el conocimiento de las técnicas pedagógicas y de sus aplicaciones en la metodología y organización escolar, la historia de los principales sistemas educativos. las prácticas escolares y la ampliación o formación en materias impartidas en las escuelas.

En consonancia con estos elementos, se publicarán, entre los años 1945 y 1947, los cuestionarios correspondientes a los tres cursos de la carrera. Con respecto al Plan anterior, los contenidos serán menos extensos, al apuntarse temas más amplios en cada disciplina, reduciéndose además su número.

Faltan las orientaciones prácticas y metodológicas, observándose en algunas materias una atención a los contenidos pedagógicos y didácticos.

El Reglamento de 1950 exigirá para el ingreso en las Normales los estudios del Bachillerato elemental (cuatro cursos primeros), por lo cual el nivel formativo general del alumnado continuará siendo bajo. Se mantiene la preocupación por elevar la preparación cultural (especialmente determinadas asignaturas como Lengua y Literatura españolas, Geografía e Historia) en detrimento de los conocimientos pedagógicos y profesionales. Consecuentemente, se producirán pocos cambios con respecto a los contenidos del plan antiguo. Si a ello añadimos la importancia concedida a las "disciplinas especiales": educación política, religiosa y física, cuyos cuestionarios serán elaborados por la jerarquía eclesiástica, el Frente de Juventudes y la Sección Femenina, comprenderemos la escasa atención recibida por las materias profesionales.

De acuerdo con estas coordenadas, se publican los cuestionarios de los diferentes cursos con una excesiva acumulación y pormenorización de contenidos, dejando poco margen de maniobra al profesorado, el cual se limitará a desarrollarlos en clase. Abundan los conocimientos específicos relativos a las distintas materias. Nos encontramos con asignaturas como *Matemáticas: Aritmética y su Metodología; Álgebra* (primer curso) donde no hay ninguna referencia a cuestiones didácticas; *Historia de la Literatura española; Metodología de la Lengua* (tercero) con sólo cuatro temas, de veintidós, dedicados a su práctica escolar. Otro bloque de contenidos lo constituyen las Enseñanzas de Iniciación Profesional, en las que se debe capacitar al maestro para impartirlas en las escuelas primarias. De esta forma, la Comisión Episcopal de Enseñanza aprueba una serie de materias trimestrales para los maestros: Historia de las profesiones, Artes de la madera y Contabilidad comercial (primer curso), Mecánica, ajuste y forja, Electricidad y radio y Arboricultura (segundo curso), Mecanografía y Taquigrafía, Apicultura y Encuadernación (tercer curso). Mientras que para las maestras serán: Historia de las profesiones y oficios de carácter femenino, Corte y Confección e Historia del traje (primero), Mecanografía y Taquigrafía, Juguetería y Apicultura (segundo), Repujado, Tejidos de punto en telares y Encuadernación (tercero).

PLAN DE ESTUDIOS DE 1950 PARA LAS ESCUELAS DE MAGISTERIO ESTATALES Y APROBADO POR LA COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA PARA LAS ESCUELAS DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

PRIMERO	-Religión y su Metodología. -Lengua española: Gramática, Análisis lógico, gramatical, Metodología de la Lengua. -Matemáticas: Aritmética y su Metodología, Álgebra. -Geografía e Historia de España y su Metodología. -Filosofía: Psicología, Lógica y Ética. -Fisiología e Higiene. -Labores o Trabajos manuales. -Caligrafía. -Educación física y su Metodología. -Prácticas de enseñanza. -Formación político-social. -Enseñanzas del Hogar y su Metodología (alumnas)
SEGUNDO	-Religión y su Metodología. -Matemáticas: Geometría, ampliación y Metodología, Trigonometría. -Física y Química y su Metodología. -Filosofía: Ontología general y especial. -Psicología: pedagógica y paidológica. -Pedagogía: Educación y su Historia. -Labores o trabajos manuales. -Dibujo y su Metodología. -Música. -Caligrafía. -Prácticas de enseñanza. -Educación física y su Metodología. -Formación político-social. -Enseñanzas del Hogar (alumnas).
TERCERO	-Religión y su Metodología. -Historia de la Literatura española. Metodología de la Lengua. -Geografía e Historia de España y su Metodología. -Historia Natural y su Metodología. -Pedagogía: Metodología general y organización escolar. -Agricultura e Industrias rurales. -Música: Cantos. -Idioma extranjero. -Dibujo del natural. -Educación física y su Metodología. -Prácticas de enseñanza. -Formación político-social. -Enseñanzas del Hogar y su Metodología (alumnas).

La edad de ingreso en las Escuelas de Magisterio se fijaba en los catorce años, previa superación de un examen y de los cuatro primeros cursos del Bachillerato (nivel elemental), acreditando "*buena conducta moral y patriótica*". Las enseñanzas se reparten en tres cursos y, tras finalizar el segundo y tercero, será obligatoria la asistencia a campamentos o albergues organizados por el Frente de Juventudes o la Sección Femenina. Se pretenden introducir en las materias de estudio contenidos didácticos y metodológicos de acuerdo con la formación profesional, pero si se observan los manuales del momento podemos comprobar que estos aspectos ocupan sólo las últimas páginas. Los componentes pedagógicos se completan con la formación práctica, aunque en este caso se orienta fundamentalmente al fomento de la vocación. Según el artículo 39 del Reglamento, "*se considera indispensable que el alumno aspire a ser Maestro, viva todo el tiempo en estrecha relación con la escuela primaria y que aspire a familiarizarse con los niños y con los problemas que su educación plantea*". Durante el primer año, la actividad se limitará a la observación y orientación general, mientras que en el segundo tomará parte activa mediante explicación de lecciones, dirección de juegos y recreos, servicio de comedor, etc. En el tercero la implicación se extenderá a todas las manifestaciones escolares. Tan importante finalidad entra en contradicción con el tiempo destinado a las prácticas de enseñanza, reducido a una hora semanal en cada curso, por lo que no se podían esperar resultados muy satisfactorios.

Un último aspecto a destacar sería la superación de una prueba final para obtener el título de maestro de escuela primaria, con el fin de que "*el alumno muestre su grado de madurez, sobre todo en cuanto a los conocimientos y formación que debe poseer en el aspecto técnico profesional*" (art. 94 del Reglamento de 1950). Se proponen tres ejercicios: escrito, oral y práctico, pero incluye el carácter eliminatorio, de tal forma que no se puede pasar al segundo sin aprobar el primero, ni al tercero sin haber superado el primero y el segundo. Igualmente se reduce el número de miembros del tribunal, pasando a tres: un profesor numerario de la Sección de Letras, uno de Ciencias y otro de Pedagogía.

PLAN DE ESTUDIOS PARA
MAESTRAS DE ESCUELAS MATERNALES Y DE PÁRVULOS
(aprobado por la Comisión Episcopal de Enseñanza en 1958)

PRIMER CURSO	-Religión -Lengua Castellana -Matemáticas -Pedagogía General -Organización escolar -Música -Puericultura -Trabajos manuales -Dibujo -Educación Física -Prácticas de Enseñanza
SEGUNDO CURSO	-Religión y su metodología -Geografía e Historia de España -Ciencias Naturales -Psicología de la edad pre-escolar -Pedagogía del párvulo -Metodología especial de Escuelas Maternales y de Párvulos -Juegos dirigidos -Música -Dibujo -Prácticas de Enseñanza

Con respecto a las Escuelas del Magisterio de la Iglesia, y ante la proliferación de estos centros, se producen algunos hechos y acontecimientos que son necesarios resaltar por su influencia en el plan de estudios vigente y, en general, en la formación del maestro. El primero de ellos es la constitución, a iniciativa de la Comisión Episcopal de Enseñanza, de la Comisión Inspectora de dichos establecimientos (1949), la cual, tras realizar varias visitas, elabora una serie de recomendaciones relativas a la realización, organización y temporalización de las prácticas escolares, el desarrollo por escrito de temas sobre diversas asignaturas, la insistencia en la idea de las Escuelas de Magisterio como instituciones destinadas a “enseñar a enseñar”, acorde con la

tarea educativa de la escuela primaria, por lo que en cada centro debería haber un Doctor o Licenciado en Pedagogía; la creación de un modelo único de Diploma o certificado del título de Maestro y la utilización de libros de texto capaces de responder al nivel formativo, invitando al profesorado a redactarlos.

Otro acontecimiento de importancia serán las Jornadas Pedagógicas de los Inspectores y Directores de las Escuelas del Magisterio de la Iglesia celebradas en 1954. Entre sus conclusiones se deben destacar las siguientes:

1ª Impulsar la creación de estas Escuelas en dos ramas, femenina y masculina, especialmente esta última.

2ª Considerar suficientes los años de formación contemplados en los planes actuales, cuatro de bachillerato y tres de magisterio.

3ª Intensificar la formación práctica, dando más importancia y dedicación a las enseñanzas de prácticas en las escuelas.

4ª Establecer en toda Escuela talleres de distintas especialidades manuales para completar la formación de los alumnos.

5ª Crear en cada centro un laboratorio de psicología aplicada para prácticas.

6ª Establecer para el ingreso un certificado psicológico de nivel mental, dándole su valor esencial en el estudio de la carrera.

7ª Fijar para el último año de carrera la ejecución de un trabajo personal de estudio e investigación, dirigido por el profesorado y llevado a cabo por el alumno con criterio personal.

8ª Dar durante los años de carrera gran importancia a los estudios sociales de orden internacional, nacional, regional o local.

9ª Relacionar las Escuelas entre sí, con las similares del extranjero para fines culturales y de intercambios diversos.

10ª Adaptar toda la organización de las Escuelas a las nuevas estructuras actuales de la sociedad, armonizando su desarrollo y sus fines.

Por último, es necesario destacar la aparición del *Reglamento de las Escuelas del Magisterio de la Iglesia* (1958), donde se recogen los elementos formativos básicos. Así, se adopta el Plan de estudios de 1950 aprobado por el Ministerio para los centros estatales y los programas de las materias aunque la Conferencia Episcopal de Enseñanza se reserva la publicación de los cuestionarios correspondientes a la carrera de Maestra de Escuelas Maternales y de Párvulos. Además toda Escuela de Magisterio tendrá una Escuela graduada de tres grados como mínimo para que los alumnos aspirantes a maestros realicen las prácticas de enseñanza, que comenzarían observando los trabajos y las actividades escolares para pasar a la preparación y explicación de lecciones, y finalmente elaborar una Memoria.

La labor docente en el aula se completará con lecturas, ejercicios dirigidos, conferencias, cursos breves, trabajos de seminarios, etc., por lo que cada establecimiento debía contar con museos, laboratorios y bibliotecas. También se defiende el desarrollo de actividades educativas extraescolares referidas a los ámbitos naturales, sociales, científicos, culturales y artísticos al igual que una proyección social práctica mediante la organización y ejecución de acciones religiosas, de cooperación escolar, literarias, deportivas, etc. Con respecto a la formación religiosa se hacen las siguientes recomendaciones: habrá cada año, como se expresa en el plan de estudios, una disciplina de ese carácter explicada por un profesor sacerdote, todas las enseñanzas de la Escuela deberán tener una firme orientación católica y religiosa, inculcándose a los alumnos un acendrado espíritu de sumisión y acatamiento a las enseñanzas de la Santa Sede y del Prelado respectivo. Además, anualmente se organizarán ejercicios espirituales, como preparación al cumplimiento pascual y se procurará que en la Escuela haya una capilla y que un sacerdote se ocupe de la dirección espiritual.

5. LA ESCUELA DE MAGISTERIO DE SANTA ANA (1962-1972)

5.1. Breve reseña de la Congregación las Hermanas de la Caridad de Santa Ana

La congregación de las Hermanas de la Caridad de Santa Ana fue fundada en Zaragoza en 1804 por el sacerdote catalán Juan Bonal Cortada (1781-1853)[6] y la beata María Rafols Bruna (1781-1853)[7] en el Hospital Real y General de Nuestra Señora de Gracia de Zaragoza. La finalidad del instituto es la atención a los enfermos y ancianos en sanatorios y hospitales, leproserías y hospicios y la educación de la juventud. Las hermanas hacen un voto especial de hospitalidad. En las constituciones de 1824 se llamaban Hermanas de la Caridad, pasando a ser Hermanas de la Caridad de Santa Ana en 1865[8]. La congregación obtuvo la aprobación pontificia en 1898. Sus constituciones fueron aprobadas temporalmente el 3 de agosto de 1901 y definitivamente el 11 de marzo de 1904. Es la primera institución femenina de caridad fundada en España. La misión educadora de las Hermanas de la Caridad de Santa Ana se perfila desde los primeros tiempos con la dedicación de las primeras religiosas a la formación de los niños de la Inclusa de Zaragoza y en la Misericordia de Huesca[9]. Las religiosas se distinguieron particularmente durante el asedio francés a Zaragoza en 1808[10].

---

[6] Rosario AZNAR, *Juan Bonal. Héroe de la Caridad, Fundador de las Hermanas de la Caridad de Santa Ana*. Segunda edición con motivo del bicentenario de la fundación de la Congregación, 28 de diciembre (1804-2004).

[7] Rosario AZNAR, *María Rafols. Heroína de la Caridad, fundadora de las Hermanas de la Caridad de Santa Ana*. Tercera edición, con motivo del bicentenario de la fundación de la Congregación, 28 de diciembre (1804-2004).

[8] *Constituciones y Reglas de Vida de la Congregación de Hermanas de la Caridad de Santa Ana de Zaragoza*, Zaragoza, 1982.

[9] *Carácter propio de las Hermanas de la Caridad de Santa Ana. Sector de Educación*, Zaragoza, 2004. Se trata de un documento sobre el carácter propio del modelo y estilo educativo de la comunidad educativa de todos los colegios de la congregación. Es una excelente propuesta educativa.

[10] Ignacio TELECHEA IDÍGORAS, *Las Hermanas de la Caridad de Santa Ana en el Hospital de Nuestra Señora de Gracia de Zaragoza. Documentos históricos III: el primer decenio (1804-1814)*, Zaragoza, 1984.

La congregación se fue extendiendo por todo el mundo. En 1973 estaba dividida en 7 provincias y una delegación. Contaba con 220 casas[11]. Está presente en todos los continentes. Según los datos ofrecidos por la comunidad del colegio de Santa Ana de Sevilla, en 2008 el instituto estaba dividido en 9 provincias y 2 delegaciones.

5.2. Llegada de las Hermanas a la diócesis de Sevilla

En 1949 una comunidad de hermanas se hace presente en el Sanatorio Antituberculoso "El Tomillar" de Dos Hermanas. En 1953 se establece otra comunidad en Huelva para la "Residencia Sanatorial del Seguro de Enfermedad". En 1951 una comunidad se hace presente en Alosno (Huelva) para dirigir una residencia. Actualmente siguen en una casa, propiedad del obispado de Huelva, como comunidad de inserción colaborando con la parroquia. También una comunidad atendió la Residencia García Morato (actual Virgen del Rocío), otra la clínica del doctor Dorronsoro y otra el Seminario Metropolitano, ubicado entonces en el palacio de San Telmo. Las religiosas ya no están en estos centros[12].

En 1975 se inaugura el Centro de día "Madre Rafols" en la barriada de San José de Palmete de Sevilla. Las religiosas atienden una guardería no propia de la congregación. Se trata de una comunidad de inserción.

5.3. Fundación del colegio de Santa Ana en los Remedios

En 1957 una comunidad inaugura un colegio en el barrio de Los Remedios de Sevilla. Este barrio, de clase acomodada, no contaba

---

[11] G. ROCCA, "Suore di Carità di Sant'Anna", en GUERRINO PELLICIA.-GIARCARLO ROCCA (dir.), *Dizionario degli Istituti di Perfezione (DIP). Vol. II*, (Roma 1975) 379-380.

[12] José-Leonardo RUIZ SÁNCHEZ.-Manuel MARTÍN RIEGO, "Iglesia y educación en Andalucía. Las órdenes y congregaciones religiosas en la Edad Moderna y Contemporánea", en *Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza. Vol. II* (Sevilla 2009) pp. 109-111.

con ningún colegio de religiosas. Este arzobispo manifestó a las hermanas que otras religiosas tenían también la idea de instalar un colegio de sus respectivas congregaciones en dicho barrio. En mayo de 1955 la madre provincial Matilde Carbonell firmaba la escritura de compra-venta autorizada por la madre general Eladia Magaña y su consejo. Grandes fueron las dificultades económicas. Se hicieron muchas gestiones, solicitándose permiso a la Santa Sede para aceptar los préstamos concedidos por la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Aragón, Zaragoza y La Rioja por un valor de 10 millones de pesetas en condiciones muy ventajosas de pago y crédito. Se compró un solar de 5.575 m^2. Las obras comenzaron el 17 de agosto de 1955 y el 26 de mismo mes el arzobispo coadjutor José María Bueno Monreal bendijo la primera piedra del colegio. El arquitecto Alberto Balbentín trazó los planos y dirigió la obra. Las hermanas procedían de Zaragoza. La hermana Antonia Heredero fue la gran impulsora de la construcción del colegio[13].

La primera directora del colegio fue la hermana Florencia Conget, que llegó a Sevilla el 17 de julio de 1957 y permaneció en la comunidad hasta 1967. Venía del colegio de Valencia. En su primera andadura la comunidad del colegio fue ayudada por las hermanas de la clínica doctor Dorronsoro, las del seminario metropolitano y las de la residencia García Morato. El colegio comenzó el curso 1957-58 con una matrícula de 200 niñas.

En el acto de inauguración, presidido por el cardenal Bueno Monreal, y al que existió la madre general, la madre Flor Godoy, directora general de estudios, expuso los motivos de la fundación del colegio y los programas y líneas pedagógicas de estudios propios de la congregación.

[13] En el archivo del colegio se conserva la correspondencia entre la hermana Antonia Heredero y la madre general. En estas cartas y comunicaciones podemos ver las dificultades económicas a las que las hermanas tuvieron que enfrentarse. Pero también se nota en esta correspondencia una gran ilusión y un espíritu de servicio y superación.



El arzobispo de Sevilla, juntamente con sacerdotes del seminario y de la parroquia y religiosas, visitando el colegio tras su inauguración



El cardenal visitando todas las dependencia del colegio

La primera comunidad estaba constituida por las siguientes religiosas: Felisa Solanes, superiora; Josefina Segura; Florencia Conget, directora de estudios; Josefina Navarro; Manuela Landa; Concepción Mazçon; Amparo Monserrat; Catalina Fontcuberta; Josefa de la Corte; María Millán, y las hermanas Gloria Serrano y Cristina Campos, estudiantes de la universidad de Sevilla.

La segunda superiora de la comunidad fue la hermana Lucía Carrilla, quien tuvo que luchar para que las obras siguieran adelante. Con ella se fundó la Escuela de Magisterio de la Iglesia de Santa Ana en 1962, como veremos más adelante. En esta fecha, con carácter gratuito, se impartía en el colegio los cursos de preparación para la obtención del certificado de estudios primarios y del antiguo ingreso, en la escuela nocturna femenina para obreras y empleadas de hogar. También se creó un bachillerato nocturno para todas aquellas jóvenes que, por causas laborales, económicas o de limitación de plazas escolares normales, no habían podido ampliar sus estudios[14].

Como hemos descrito anteriormente, el actual colegio de Santa Ana se fundó en 1957 y se inauguró el 7 de octubre de 1958. En 1957 comenzaron las clases con alumnos de párvulos, primera y segunda enseñanza. La de párvulos siguiendo el método onomatopéyico de Matías Sánchez, siendo el primer colegio que lo había adoptado en Sevilla y con excelentes resultados.

El mismo curso en que se iniciaron las clases el colegio obtuvo la aprobación del expediente de enseñanza media, siendo clasificado en la categoría de "reconocido de grado superior".

En 1961, el mismo año en el que se solicita la creación de la Escuela de Magisterio, el colegio contaba con 600 alumnas, de las que 500 pertenecían a la primera enseñanza y las 100 restantes a la media.

Las mejores alumnas que habían cursado este año cuarto de bachillerato esperaban con ilusión la implantación de Magisterio en el colegio para poder llegar a ser maestras de primera enseñanza, sin tener que abandonar su colegio.

---

[14] Debemos estos datos a la generosidad de la hermana Pilar Omella Griñón, directora titular o general del colegio de Santa Ana, en nuestra entrevista del 30 de abril de 2009. Desde estas páginas le agradecemos su colaboración y generosidad.



Fachada principal del actual Colegio Santa Ana

5.4. La Escuela de Magisterio de Santa Ana

5.4.1. *Gestiones*

En 1961 las Hermanas de la Caridad de Santa Ana solicitan al cardenal Bueno Monreal, arzobispo de Sevilla, la creación de una Escuela de Magisterio de la Iglesia, bajo el nombre de Santa Ana, para la formación de sus religiosas y de las jóvenes de su colegio ubicado en el barrio sevillano de Los Remedios, según consta en el expediente presentado por Lucía Carrilla, superiora de la comunidad del colegio. En una carta enviada al presidente de la Comisión Episcopal de Enseñanza le informa de los siguientes[15]:

- Esta Congregación religiosa, aparte de las diferentes enseñanzas de párvulos, primaria y media, ha preparado desde casi su fundación a un gran número de alumnas para

[15] ACEE. Sección: Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis. Expediente 2096/1.

estudio de Magisterio, teniendo reconocidas desde 1948 en Zaragoza, desde 1956 en Valencia y desde 1958 en Calatayud, las Escuelas de Magisterio de la Iglesia, con numeroso alumnado y excelentes resultados, habiendo conseguido en varias oposiciones celebradas en Zaragoza, Teruel y Valencia la aprobación de todas las alumnas preparadas.

- El colegio está enclavado en uno de los barrios de Sevilla en pleno crecimiento. Cuenta cada día con mayor número de alumnas que estudian bachiller y que desean cursar los estudios de Magisterio a través de este colegio de Santa Ana y obtener en el mismo el oportuno título de maestro de primera enseñanza.

- La Escuela de Magisterio de Santa Ana debe crearse en el número 14 de la calle Béjar (Los Remedios).

- La Escuela tendría por directora a la hermana Florencia Conget Fuertes y estaría administrado por las religiosas de la Congregación.

Con fecha 26 de julio de 1961 el cardenal Bueno Monreal, arzobispo de Sevilla, comunica a la hermana Lucía que, vista su instancia de petición de una Escuela de Magisterio de la Iglesia, da su autorización para que se forme el expediente pertinente. Anteriormente, con fecha 24 de julio de 1961, Bueno Monreal, como presidente de la Comisión Episcopal de Enseñanza, había informado positivamente para la creación de dicha Escuela de Magisterio. He aquí su informe:

"Las religiosas de la Congregación de las Hermanas de la Caridad de Santa Ana disponen y ofrecen suficiente personal, en gran parte religiosas de la misma Congregación, con los títulos académicos oportunos; que el edificio en que se proyecta la Escuela es de gran amplitud y dispone de cuantas instalaciones se precisan; que el prestigio docente de la Congregación permite esperar que la Escuela gozará de la debida altura cultural y formativa; que existen numerosas alumnas en su colegio de Enseñanzas Medias que desean cursar los estudios de Magisterio y para ello sería muy oportuno la creación de la Escuela; que la magnitud de la población

y diócesis y la distancia que media hasta la Escuela "Cardenal Spínola", ya existente, hacen estimar que la nueva Escuela no causa perjuicio alguno a aquella"[16].

El 6 de noviembre de 1961 el inspector central de las Escuelas de Magisterio de la Iglesia, emite un informe favorable para la creación de dicha Escuela, ya que el expediente estaba completo. Las religiosas habían mandado todos los requisitos: autorización del cardenal de Sevilla, descripción del edificio, certificación de sanidad, reseña histórica de la institución, plan de estudio, cuadro de profesores y copia de los títulos de los mismos. Según los planos enviados, el edificio dispone de los locales correspondientes para el funcionamiento completo de la Escuela.

EL 24 de noviembre de 1961 en la reunión de la Comisión Episcopal de Enseñanza se habla de la creación de la Escuela y se envía un oficio al ministro de Educación Nacional. El 13 de diciembre de 1961 el padre jesuita Luis Fernández, subdirector del secretariado de la Comisión Episcopal de Enseñanza, envía a las religiosas de la Caridad de Santa Ana un oficio en el que les manifiesta que deben "solicitar del Prelado la erección de dicha Escuela... y enviar dos ejemplares del correspondiente Decreto"[17].

5.4.2. *Decreto de erección*

Con fecha 7 de enero de 1962 el cardenal Bueno Monreal, emite el decreto de erección de la Escuela de Magisterio de la Iglesia de "Santa Ana":

"Habiendo sido informado favorablemente el referido expediente por la Comisión Episcopal de Enseñanza en sesión del 13 de diciembre de 1961;

---

[16] ACEE. Sección: Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis. Expediente n. 2096/1.

[17] ACEE. Sección: Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis. Expediente n. 2096/1.

Teniendo en consideración que en esta Archidiócesis la referida Escuela de Magisterio de la Iglesia es en alto grado conveniente y aun necesaria para la formación y adquisición del competente título profesional que habilite para regentar Escuelas de la Iglesia y de Patronato religioso a las Religiosas y aun a las jóvenes que busquen esta formación al amparo de la Iglesia, por el presente, y en uso de Nuestra jurisdicción ordinaria

ERIGIMOS Y CREAMOS en Sevilla una Escuela de Magisterio de la Iglesia a cargo del Instituto de HH. de la Caridad de Santa Ana y en su edificio propio, calle M. Rafols, 14.

La referida Escuela se denominará "Escuela de Magisterio de la Iglesia SANTA ANA" y se someterá a todas las disposiciones legales y vigentes o que se dictaren, así como al Reglamento promulgado por la Comisión Episcopal de Enseñanza para las Escuelas de Magisterio de la Iglesia y bajo Nuestra Autoridad[18]".

Según la documentación conservada, hasta el momento de la fusión habían pasado por sus aulas 271 alumnas y habían concedido 152 títulos de Magisterio de la Iglesia según el plan de 1950. A partir del curso 1969-70 las religiosas de Santa Ana enviaron a sus pocas alumnas a la de "Cardenal Spínola" que acababa de instalarse en el número 22 de la calle Luchana.

5.4.3. *Descripción de Edificio*

El colegio estaba ubicado en el barrio de Los Remedios (uno de los barrios de Sevilla que día a día crecía de manera considerable). Tenía su entrada por la calle Madre Rafols y estaba rodeado por las calles Virgen de la Antigua, Turia y Padre Damián.

El edificio, inaugurado en 1958, era de nueva planta con una extensión de 5.575 metros cuadrados.

[18] AGAS. Sección II: Gobierno-Asuntos Despachados. Año 1962. Caja n. 7



Fachada principal (sin terminar)

Planta del Semisótano

En esta planta se encontraban las siguientes dependencias: cocina, despensa, comedor de las niñas, clases de párvulos, servicios higiénicos y un hermoso patio rodeado de porches.



Clase



El cardenal visitando la cocina del colegio



Vista general de un interior del colegio

Planta Baja

En esta planta estaban ubicados los siguientes servicios: capilla, salas de visitas, gabinete de física, las clases números 1, 2, 3 y 4, servicios higiénicos y gabinete para el reconocimiento médico de las alumnas, cuyas fichas se archivaban en el colegio.



Capilla provisional

Primera Planta

La primera planta estaba formada por las siguientes dependencias: salón de estudio, biblioteca con estanterías metálicas, las clases números 5, 6, 7 y 8, servicios higiénicos y despachos de la dirección.



Salón de estudios



Biblioteca



Despacho de la dirección

Segunda Planta

Esta planta contenía las siguientes dependencias: clases de dibujo y de piano, laboratorio de química, escuela hogar, dormitorio de internas con cabinas individuales con agua corriente en cada uno de ellas, servicios de lavabos y duchas para las alumnas.

Coronaba el pabellón una amplia terraza cercada para la expansión y recreo y allí se encuentran los lavabos y cuarto de plancha.

Para salas de clase de la Escuela de Magisterio se destinaban las señaladas en el plano en la planta primera.

El edificio poseía un patio con espacios suficientes para campos de deporte y juegos.

Según el informe enviado a la Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, el funcionamiento de la Escuela de Magisterio, cuya creación se solicitaba, sería totalmente independiente del bachillerato, no solo en las dependencias, sino también en toda la organización de clases y trabajos prácticos.

Cuadro de Profesores

En el siguiente cuadro ofrecemos la relación de profesores enviada a la Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis por la hermana Lucía Carrilla. Junto a los nombres de los profesores incluimos sus titulaciones y las asignaturas que impartían tanto de los titulares como de los auxiliares[19].

[19] ACEE. Sección: Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis. Expediente 2096/1.

PROFESORADO		
PROFESORES TITULARES	TÍTULOS	ASIGNATURAS
Campo Lacasa, Cristina	Maestra1ª Enseñ.	Prácticas de Enseñanza
Conget Fuertes, Florencia	Lda. en Fil. y Letras	Lengua Española; Análisis lógico gramatical; Metodología de la lengua e Historia de la literatura
García Maestre, Alicia	Maestra 1ª Enseñ.	Música y Cantos
Gómez Francés, Teresa	Maestra 1ª Enseñ.	Labores y Trabajos manuales
González de Castro, Amalia	Lda. en Pedagogía	Ontología; Pedagogía y Paidología; Metodología general y Organización escolar
Guglieri Campiña, Rosa	Instructora hogar Sección Femenina de FET y de las JONS	Enseñanza de hogar y su metodología; Educación Física y su metodología
Guillén Torralba, Juan	Ldo. en Teología Ldo. en Sagradas Escrituras	Religión y su metodología
Lajusticia Beltrán, Teresa	Lda. en Fil. Y Letras	Filosofía; Psicología; Lógica y Ética; Educación y su hª
Lama Pardo, Pilar	Lda. en C. Químicas	Fisiología e Higiene; Agricultura e Industria rurales
Morano Rodríguez, Dolores	Lda. En Fil. Y Letras	Caligrafía y Francés
Navarro Correa, Josefina	Maestra 1ª Enseñ.	Dibujo
Ortiz Rizo, Manuel	Dr. en C. Químicas	Matemáticas; Aritmética y su metodología; Álgebra; Física; Química y su metodología
Pabón, Purificación	Instructora de la S. F. de FET y JONS	Política y Formación Social
Serrano Aguilar, Gloria	Lda. Fil. y Letras	Geografía e Historia de España y su metodología; Historia universal y su metodología
PROFESORES AUXILIARES	TÍTULOS	ASIGNATURAS
Campo Lacasa, Cristina	Maestra 1ª Enseñ.	Gramática y Pedagogía
Martínez Goñi, Crescencia	Maestra 1ª Enseñ,	Matemáticas y Ciencias
Mazón Gómez, Concepción	Maestra 1ª Enseñ.	Historia Natural
Morano Rodríguez, Dolores	Lda. Fil. y Letras	Gramática y Literatura española

El claustro de profesores estaba formado por 14 titulares y 4 auxiliares –de las que 2, Cristina Campo Lacasa y Dolores Morano Rodríguez , eran también titulares.

Entre las 14 titulares tenemos las siguientes titulaciones académicas: un doctor en ciencias químicas; un licenciado en teología y sagradas escrituras; 4 licenciadas en filosofía y letras;

una licenciada en pedagogía; una licenciada en química; 4 maestras de primera enseñanza. También figuran como titulares dos instructoras de la Sección Femenina. Entre las 4 auxiliares, 3 tienen el título de maestra de primera enseñanza y una la licenciatura de filosofía y letras.

Tenemos noticias de estas titulaciones[20]: Florencia Conget Fuertes, licenciada en filosofía y letras, pertenecía al colegio oficial de doctores y licenciados de la universidad de Sevilla con el n. 523 y antigüedad del 27 de agosto de 1957; Teresa Lajusticia Beltrán, licenciada en filosofía y letras (sección historia), con el n. 637 y antigüedad del 22 de octubre de 1957; Gloria Serrano Aguilar, licenciada en filosofía y letras (sección historia de América) con el n. 722 y antigüedad 9 de marzo de 1961; Dolores Morano Rodríguez, licenciada en filosofía y letras (sección historia) con el n. 714 y antigüedad 10 de diciembre de 1960; Manuel Ortiz Rizo, doctor en ciencias (sección química) con el n. 512 y antigüedad 29 de julio de 1957; María del Pilar Lama Pardo, licenciada en ciencias (sección química) con el n. 578 y antigüedad 11 de marzo de 1957. Amalia González Castro, nacida en Oviedo el 19 de agosto de 1924, licenciada en filosofía y letras (sección de pedagogía) desde el 5 de julio de 1954.

Sobre estos profesores hemos conseguidos algunos rasgos biográficos de cuatro de ellos: Juan Guillén Torralba y las hermanas Crescencia Martínez Goñi, Cristina Campo Lacasa y Concepción Mazón Gómez.

[20] ACEE. Sección: Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis. Expediente 2096/1.



Juan Guillén Torralba

Nacido en La Roda de Andalucía (Sevilla) el 4 de marzo de 1933, en el seno de una familia humilde, cristiana y numerosa. En 1944 ingresó en el seminario menor de Sanlúcar de Barrameda. Realizados sus estudios humanísticos, filosóficos y parte de los teológicos, en 1955 fue enviado a Roma para finalizar la teología. Aquí frecuentó la universidad gregoriana y el pontificio instituto bíblico. Ordenado de sacerdote en Roma el 19 de marzo de marzo de 1956, en 1957 obtuvo la licenciatura en teología y en 1959 la de sagrada escritura.

En 1959 es nombrado coadjutor de la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios de Sevilla y profesor del seminario y desde su fundación en 1969 en el Centro de Estudios Teológicos hasta su fallecimiento en diciembre de 2003. Profesor del teologado salesiano de Sanlúcar la Mayor (1966-1970).

Sin dejar sus clases, en 1974 obtiene por oposición la canonjía lectoral de la catedral de Córdoba. En 1977, previa oposición, lectoral de la catedral de Sevilla. Doctor en teología en 1981, obtiene en 1982 la licenciatura en filología semítica trilingüe en la complutense. Director de la Biblioteca Capitular y Colombina, en 1995 es nombrado miembro número de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras. Falleció en Sevilla el 29 de diciembre de 2003. Tiene una decena de libros publicados, la mayor parte de sagrada escritura, y numerosos artículos en revistas especializadas. Como director de la Biblioteca Capitular y Colombina ha algunos trabajos sobre dicha institución, entre ellos la historia de la Colombina y de sus directores.

La hermana Cristina Campo Lacasa nació en Sesa (Huesca) el 16 de noviembre de 1921. Maestra y licenciada en filosofía y letras. En la Escuela de Magisterio de la Iglesia de Santa Ana de Sevilla era profesora titular de las prácticas de enseñanza y auxiliar de gramática y pedagogía. Estuvo destinada en los colegios de Algemesí (1948-1954) y Alcañiz (1954-1955). En septiembre de 1955 pasa a formar parte de la comunidad de religiosas que atiende al seminario metropolitano de Sevilla y abril de 1956 pasa al colegio de Sevilla, donde reside hasta septiembre de 1972, que pasa al colegio de Santa Ana de Valencia hasta septiembre de 1989, que será destinada al colegio de Sevilla, hasta 1995 que pasa al colegio de Santa Ana de Algamesí. En 1998 es destinada al colegio de Santa Ana de Utiel y desde septiembre de 2004 vive en la casa de salud de Valencia.

La hermana Concepción Mazón Gómez fue profesora auxiliar de historia natural de la Escuela de Magisterio de la Iglesia de Santa Ana de Sevilla. Era licenciada en ciencias. Destinada a Alcañiz en 1952, pasa al colegio de Sevilla en octubre de 1957, siendo destinada a la Sagrada Familia de Valencia para estudiar ciencias. En 1962 vuelve al colegio de Santa Ana de Sevilla y concluye su carrera de ciencias. En octubre de 1964 es destinada al colegio de Santa Ana de Valencia y en septiembre de 1972 es elegida consejera provincial, pasando en 1978 al colegio de Santa Ana de Utiel, donde fue directora. En septiembre de 2006 es destinada al colegio de Jumilla como titular del centro.

La hermana Crescencia Martínez Goñi fue profesora auxiliar de matemáticas y ciencias. En la Escuela de Magisterio de la Iglesia de Santa Ana de Sevilla. Era licenciada en ciencias. En septiembre de 1946 llega al colegio de Santa Ana de Valencia, procedente del noviciado de Zaragoza donde fue profesora de segunda enseñanza hasta septiembre de 1959 que pasó al colegio de la Sagrada Familia de Valencia. En octubre de 1959 es trasladada a Sevilla, donde estará hasta septiembre de 1968 en que llega al colegio de Alcañiz como profesora de segunda enseñanza. Destinada en 1970 de Algemesí, falleció en la casa de salud de Valencia el 4 de noviembre de 1971.

Horario

Para la obtención del título de maestra de Enseñanza Primaria, esta Escuela de Magisterio de la Iglesia adopta como mínimo el plan de estudios de las Escuelas de Magisterio del Estado, pudiendo ampliarlo cuando las circunstancias lo aconsejen.

Se adopta el siguiente plan que queda reflejado en la horario académico[21].

PRIMER CURSO						
	9-10	10-11	11-12	15-16	16-17	18-19
Lunes	Religión	-	Matemáticas	Filosofía		E. Física
Martes	Lengua	Prácticas	Geo-Historia		Política	Manual.
Miércoles	Religión		Matemáticas	Filosofía	Caligrafía	E. Física
Jueves	Lengua		Geo-Historia			
Viernes	Religión		Matemáticas	Filosofía	Fisiología	E. Física
Sábado	Lengua		Geo-Historia	Política	Política	Manual.

En el primer curso figuran con tres horas semanales las siguientes materias: religión y su metodología; lengua española -gramática, análisis lógico gramatical y metodología de la lengua-; matemáticas –aritmética y su metodología, álgebra-; geografía e historia de España y su metodología; filosofía –psicología, lógica y ética-; educación física y su metodología.

[21] ACEE. Sección: Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis. Expediente 2096/1.

Con dos horas semanales tenemos dos asignaturas: trabajos manuales y formación político social y enseñanzas del hogar y su metodología.

Por último, tres materias con una hora semanal: fisiología e higiene; caligrafía y prácticas de enseñanza.

SEGUNDO CURSO							
	9-10	11-12	13-14	15-16	16-17	17-18	18-19
Lunes	Matemáticas	Religión		Labores		Caligrafía	Política
Martes	F-Química		Prácticas	Pedagogía	E. Física		
Miércoles	Matemáticas	Religión		Labores		Caligrafía	
Jueves	F-Química	Filosofía		Pedagogía			
Viernes	Matemáticas	Religión		Labores	E. Física		
Sábado	F-Química	Filosofía		Pedagogía	E. Física		Paidología

En segundo curso con tres horas semanales figuran las siguientes materias: religión y su metodología; fisica y química y su metodología; matemáticas –geometría, ampliación y metodología, trigonometría–; pedagogía –educación y su historia–; labores y trabajos manuales; educación fisica y su metodología.

Con dos horas semanales tenemos dos asignaturas: filosofía –ontología general y especial-; caligrafía. Con una hora y media solamente una materia: formación política y enseñanzas de hogar y con una hora semanal dos disciplinas: psicología pedagógica y paidología y prácticas de enseñanza.

TERCER CURSO						
	9-10	10-11	12-13	15-16	16-17	17-18
Lunes	Literatura		Pedagogía	Religión	Música	Educación Física
Martes	Prácticas	Geografía-Historia	Historia Natural	Agricultura	Lengua Extr.	Política
Miércoles	Literatura		Pedagogía	Religión	Música	Educación Física
Jueves		Geografía-Historia				
Viernes	Literatura		Pedagogía	Religión		Educación Física
Sábado		Geografía-Historia	Historia Natural	Agricultura	Lengua Extr.	

Con tres horas semanales en tercero de Magisterio figuran las siguientes materias: religión y su metodología; historia de la

literatura española y metodología de la lengua; geografía e historia universal y su metodología; pedagogía –metodología general y organización escolar; educación física y su metodología.

Con dos horas semanales tenemos cuatro asignaturas: historia natural y su metodología; agricultura e industrias rurales; música; idioma extranjero.

Por último, con una hora semanal figuran dos materias: prácticas de enseñanza y formación político social y enseñanza del hogar y su metodología.

El reglamento especifica el comienzo del curso escolar (1 de octubre) y la entrega de las notas (segunda quincena de junio).Las horas de clase serán de 9 a 13 y de 15 a 18, con un descanso de 30 minutos en cada sesión. Se destinará, además, una hora diaria por la tarde para el repaso de las lecciones. La asistencia a clase será obligatoria

Serán días no lectivos los domingos y fiestas de precepto, las vacaciones de Pascua de Navidad y Semana Santa y los días que determine en Ministerio de Educación Nacional.

Biblioteca y Material Pedagógico

Para la mayor eficiencia de los estudios y mejorarlos en lo posible, este Colegio cuenta con una nutrida biblioteca, cuyo inventario se acompaña, como asimismo con el material pedagógico que también que se detalla[22].

El catálogo contiene una relación de 507 libros, figurando entre ellos enciclopedias, diccionarios de lengua española, francesa, inglesa, latina y griega, manuales de ortografía, caligrafía, varias colecciones de libros de historia de la literatura universal y española, de historia universal, de América, de España y del arte, de historia de la filosofía. El catálogo incluye una colección de clásicos castellanos con un total de 137 libros.

[22] ACEE. Sección: Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis. Expediente 2096/1.



Biblioteca

El material escolar

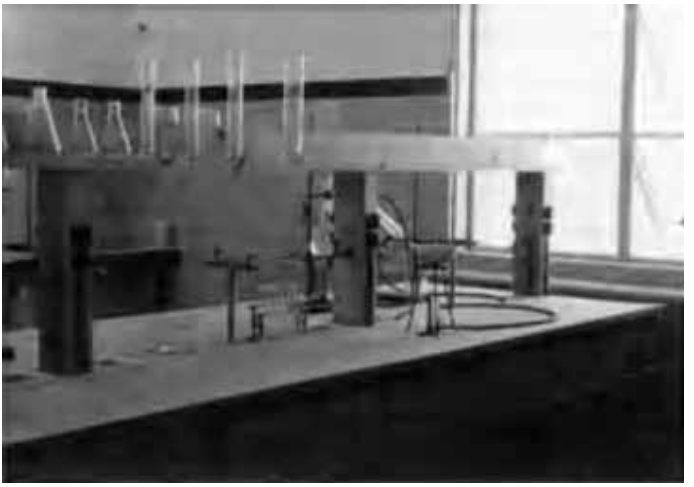
La relación del material escolar y pedagógico recoge la existente en el salón de estudios y en ocho clases. Entre este material se enumera los siguientes objetos: crucifijos, imágenes de la Virgen y cuadro de Franco –en el salón de estudio y en cada una de las clases-; relojes de pared; mesas de las profesoras; sillones; 294 mesas individuales de las alumnas –74 en el salón de estudios y 220 entre las 8 clases-; el mismo número de sillas; encerado; armarios para los materiales -2 en el salón de estudio y 2 en cada una de las ocho clases-; papeleras; soportes para los mapas y láminas.

Material científico

En la relación del material del gabinete de física aparecen, entre otros, los siguientes objetos: esferas de Cavendich, pirómetros, botella de Leyden, espejos, amperímetros, aparatos de cuña, electróforos, calorímetros, turbina de Arquímedes, electroscopio, brújulas, microscopios, caleidoscopio, espectroscopìo, barómetros, termómetros, colección de pesas y medidas, densímetros, plomada, vasos comunicantes, transformadores, imanes, linternas, plano inclinado, campana donde hacer el vacío, varios tubos de goma, series de pesas, etc.



Laboratorio



Laboratorio

En la relación del material del gabinete de química, entre otros, aparecen los siguientes objetos: balanzas, hornos, morteros, sopletes, trípodes, quemadores, pinzas, rodetes. También la instalación de gas. Contiene esta relación el material de vidrio: frascos surtidos, embudos, picnómetros, pipetas, matraces, embudos de vidrio surtidos y tubos y varillas de vidrio surtidos. Entre el material de porcelana y otros aparecen los siguientes: cápsulas y crisoles de porcelana, crisoles de hierro, tapones de corcho y de goma surtidos, taladra-tapones, papel de filtro y tubos de goma surtidos.

La relación del material del gabinete de química contiene los siguientes productos químicos: aceite de parafina, acetona, ácido cítrico, clorhídrico, nítrico y sulfúrico, fenoltaleina, agua oxigenada, alcohol, amoniaco, azufre, bario, cobalto, cobre metal en polvo, estaño, fósforo blanco y rojo, hierro férrico y ferroso, magnesio, mercurio, plomo metal, potasio clorato y cloruro, sodio, sodio sulfato y sulfuro, cinc en granalla y nitrato y yodo.

Material especial de 75 minerales ordenados según su composición química

Los 75 minerales aparecen ordenados según su composición química. El material de los elementos está formado por 14 minerales; el de los óxidos por 16 minerales; el de las sales haloideas por 4 minerales; el de los carbonatos por 9; el de los sulfatos, tungstatos y molodatos por 7; el de los fosfatos por 2; el de los silicatos por 17 y el de los compuestos orgánicos por 6 minerales. En la relación de cada uno de los minerales se incluye la localidad de procedencia del mismo.

Colección de rocas

El catálogo incluye también una colección de rocas, Entre ellas figuran las siguientes: granito, sienita, norita, aplita, pórfido, pegmatita, riolita, pómez, obsidiana, andesita, diabasa, basalto, toba, brecha, conglomerado, glauvvaka, arenisca, marga, caliza, sal gema, dolomia, caliza fosilífera, anhidrita, yeso, neis, micacita, cuarcita, pizarra y pizarra bituminosa.

1. Reglamento

Con fecha 10 de julio de 1961 se presentó en la Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis el reglamento de la Escuela de Magisterio de Santa Ana. Consta de doce artículos[23]. En el primero se recoge la finalidad de esta Escuela de Magisterio:

"Siendo el fin primordial de esta Institución la formación de mujeres Católicas, la enseñanza de la Sagrada Religión es la base de toda cultura, iniciándose en los párvulos por medio de las prácticas piadosas y continuando en los demás grados con los libros de texto aprobados por el Diocesano, la práctica de los Mandamientos y Sacramentos de la Santa Madre Iglesia y la asistencia anual de los Ejercicios Espirituales"[24].

Los padres y tutores estarán informados de la aplicación y comportamiento y se les entregará una libreta donde se consignarán las notas mensuales, los resúmenes trimestrales y las calificaciones definitivas de fin de curso. Para fomentar la constante comunicación, los padres y tutores de las alumnas podrán ser recibidos por la hermana directora en las horas determinadas.

En relación a las clases la asistencia era obligatoria, pudiendo ser sancionadas las alumnas que faltaran sin justificación. Si las faltas injustificadas pasase de 15, perderían la escolaridad.

El reglamento contempla tres tipologías de alumnas: internas, medio-pensionistas y externas. El horario será el mismo para todas.

Los honorarios por cada clase de alumnas serán fijados por la dirección al principio del curso escolar. Se concederán matrículas gratuitas al principio de cada curso a las alumnas externas que lo soliciten por estar comprendidas en los casos que determinan las leyes vigentes.

---

[23] ACEE. Sección: Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis. Expediente 2096/1.

[24] ACEE. Sección: Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis. Expediente 2096/1.

Al final de cada curso académico se concederán matrículas de honor a aquellas alumnas que por su aplicación y buen comportamiento se hagan acreedoras a ello.

Los libros de texto serían elegidos por los profesores encargadas de cada asignatura, debiendo ser aprobados por el Ministerio de Educación Nacional.

Los dos últimos artículos (12 y 13) del reglamento están dedicados al comportamiento y buenas costumbres. Se concreta la tipología de faltas graves, siendo sancionadas según la gravedad, pudiendo llegar a la expulsión en faltas muy graves. Las hermanas serán las encargadas de vigilar para que las alumnas cumplan todos los artículos del reglamento.

NOTICIAS / NEWS

ISIDORIANUM 39 (2011) 279-281

ENCUENTRO INTERNACIONAL POR LA PAZ DE SANT'EGIDIO

Líderes religiosos auspician una década de paz, diálogo y esperanza

Barcelona 3 al 5 de octubre de 2010

Manuel Portillo González
Delegado Diocesano de Ecumenismo
y Diálogo Interreligioso - Sevilla

Que ésta sea la década de la paz, el diálogo y la esperanza, es el llamamiento de unos 500 representantes de diferentes religiones y políticos y personalidades de la sociedad civil y la cultura reunidos del 3 al 5 de octubre en Barcelona para el Encuentro Internacional por la Paz organizado por la Comunidad de San Egidio en colaboración con el arzobispado de Barcelona.

El Encuentro Internacional por la Paz, que en esta ocasión lleva el lema «*Convivir en tiempos de crisis*», comenzó el domingo con una misa conjunta entre cristianos y ortodoxos en la iglesia de Santa María del Mar. El cardenal arzobispo de Barcelona, Lluís Martínez Sistach, presidió la eucaristía a la que acudieron más de 3.000 personas católicas junto a diversos cardenales, patriarcas, arzobispos y más de 150 sacerdotes. Los representantes Ortodoxos y Protestantes estaban a la derecha del altar, y los Judíos, Musulmanes y otras religiones, a la izquierda. Procedían de los cinco continentes. Había presentes en la ceremonia representantes de una treintena de tradiciones católicas.

El Cardenal Sistach destacó en sus palabras lo fructífero que han resultado los encuentros religiosos iniciados desde 1986 y definió a todos los participantes como «servidores humildes de la convivencia y la paz». Tras escuchar el evangelio, el Metropolita Filaret, del Patriarcado de la Iglesia Ortodoxa Rusa, de Moscú, experto en ecumenismo (movimiento que intenta la restauración de la unidad

entre todas las iglesias cristianas), pronunció una homilía centrada en la fuerza de la plegaria en el mundo. Después de las homilías hubo un abrazo fraterno de paz entre el Metropolita Filaret y el Cardenal Sistach y todos los asistentes rompieron en un aplauso.

Benedicto XVI bendijo a los participantes en esta Eucaristía, a través de un mensaje leído al final del acto, en el que hizo un llamamiento a «no desfallecer en el diálogo, que definitivamente elimine malentendidos y desconfianza», y alentando el progreso en el camino ecuménico.

A continuación, tuvo lugar el acto inaugural en el Palau de la Música, que contó con la asistencia de destacadas personalidades religiosas y políticas, entre ellas el presidente de la Generalitat, José Montilla y el alcalde de Barcelona, Jordi Hereu. Sistach subrayó, en el acto del Palau de la Música, que «urge trabajar» para lograr la paz entre árabes e israelíes. Para demostrar la importancia que tiene este conflicto para los organizadores del congreso, este año la Comunidad de Sant'Egidio rompió con el protocolo habitual e hizo del acto inaugural un foro de debate, en el que participaron el ministro de los Awqaf y de los Asuntos Religiosos de la Autoridad Nacional Palestina (ANP), Mahmoud Al-Habash, y el ministro de Relaciones Diplomáticas y de la Diáspora de Israel, Yuli Yoel Edelstein. Ambos defendieron la necesidad de retomar el proceso de paz auspiciado por EE.UU.

Continuó el lunes y el martes con veinticuatro mesas redondas que abordaron diversos temas, como el diálogo entre israelíes y palestinos para lograr la paz en Tierra Santa, la ética de la globalización, la convivencia con el fenómeno de la inmigración y el combate contra el racismo, los pobres como tesoro de la Iglesia, la importancia de respetar la vida y el diálogo interreligioso.

Siguió el martes por la tarde con intensos momentos de oración compartidos por los participantes de las distintas confesiones religiosas en seis lugares del barrio Gótico de Barcelona, que después se dirigieron en procesión a la plaza de la catedral.

Allí, al anochecer, concluyó el Encuentro con un acto lleno de fuerza y simbolismo, en el que algunos de los participantes destacaron

los aspectos principales del manifiesto, así como la importancia de las religiones y del compromiso para mejorar el mundo.

Un momento especialmente emotivo llegó cuando niños de distintas razas se acercaron hasta el estrado donde se encontraban algunos líderes religiosos y recogieron de sus manos unos pequeños rollos en los que estaba escrito el manifiesto.

Después, las autoridades religiosas fueron encendiendo unas velas de un gran candelabro y firmaron un manifiesto, proclamado en el acto conclusivo del encuentro, reconociendo que la anhelada paz -en el corazón de cada persona, entre los pueblos y en el mundo entero- necesita diálogo y oración.

Al acabar el acto, se anunció que el próximo Encuentro Internacional por la Paz se inaugurará el 11 de septiembre de 2011 en la ciudad alemana de Munich.

Petición de una década de paz en este Tercer Milenio

La Comunidad de Sant'Egidio es la organizadora del Encuentro Mundial por la Paz. Fundada en Roma en 1968, a la luz del Concilio Vaticano II, esta comunidad es un movimiento de laicos al que pertenecen más de 50.000 personas centrado en la evangelización y la caridad en más de 70 países. Quiere remarcar la importancia de ayudar a los pobres y los necesitados, ahora más que nunca. De hecho, ésta es la vocación de la comunidad, que está en Barcelona desde 1989, ayudando a gente que vive en la calle. Su reto de paz los ha llevado a hacer de mediadores en los conflictos.

Todos los participantes en este Encuentro Ecuménico e Interreligioso, a los 25 del Encuentro de Asís, convocado por Juan Pablo II, pudimos experimentar en Barcelona que habíamos avanzado en el camino de la unidad plena y visible de los Cristianos y en el diálogo con las otras religiones.

La primera década del tercer milenio han sido años de guerra, terrorismo (Torres Gemelas, atentado de Atocha, secuestros...). Todos deseábamos y nos comprometíamos a una década de paz. Con frecuencia repetíamos el nombre de Dios en la paz.

RECENSIONES / BOOK REVIEWS

Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza, Vol.III. Centro de Estudios Teológicos de Sevilla. Cátedra "Beato Marcelo Spínola", Sevilla 2010. [281 páginas, 16,5 x 24 cm, ISSN 1888-7368]

La Cátedra "Beato Marcelo Spínola", institución académica del Centro de Estudios Teológicos de Sevilla y dedicada a la historia de la Iglesia andaluza, ha publicado en junio de 2010 el volumen III del *Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza*. En el mismo se recoge el ciclo de conferencias organizado por la Cátedra y celebrado en el Centro de Estudios Teológicos de Sevilla del 18 al 21 de enero de 2010, con el nombre *Los Mozárabes en Andalucía*. Es este el escenario en el que se estudia de una forma pormenorizada la presencia mozárabe en Andalucía y, de una forma especial, la situación de la Iglesia andaluza en esta época.

El presente volumen, siguiendo el modelo de los dos Anuarios anteriores, está estructurado en torno a un bloque, titulado *Dossier*, y a otro en el que aparecen los *artículos* enviados y aprobados por la Cátedra. El *Dossier* recoge dos trabajos del ciclo de conferencias, junto al bloque de los *artículos* que contiene 10 trabajos. En la presentación de este III volumen, los miembros de la Cátedra mencionan los temas tratados en el ciclo de conferencias y comentan, de una forma breve, los artículos del *Dossier* más los diez trabajos.

El primer artículo del *Dossier*, *La sociedad mozárabe*, del catedrático emérito de la Universidad de Sevilla doctor Juan Gil Fernández, es un estudio exhaustivo sobre los diversos estamentos de la sociedad mozárabe en Andalucía: nobleza, Iglesia, burguesía, obreros, labriegos y esclavos. El segundo trabajo, *La Iglesia andaluza bajo el Islam: entre la resistencia y la integración,* del doctor Pedro Roldán Herrera, nos ofrece una excelente radiografía de la situación de la Iglesia andaluza tras la conquista musulmana de 711, las condiciones que les fueron impuestas y los conflictos que la misma tuvo que afrontar hasta mediados del siglo XII: herejías, conversiones al Islam y los famosos martirios voluntarios.

La segunda parte del Anuario contiene diez trabajos. Los dos primeros son el resultado de una completa investigación en torno a la situación de la Iglesia en la época de la Guerra de la Independencia y la invasión francesa (1810-1812). Los dos artículos recogen las conferencias pronunciadas por los autores en la catedral de Sevilla dentro del

ciclo *En torno a 1808. La catedral y la invasión francesa*, organizado por la Cátedra de San Isidoro con motivo de la ocupación francesa. En el primero, *La intromisión francesa de 1808 y las secuelas para la Iglesia,*, del doctor José-Leonardo Ruiz Sánchez, catedrático y director del departamento de Historia Contemporánea de la Universidad de Sevilla y secretario de la Cátedra Beato "Marcelo Spínola", podemos ver el influjo que los sucesos en torno a la Guerra tuvieron en los sectores confesionales de la siguiente centuria. En el segundo, *La Iglesia y el clero de Sevilla durante la ocupación francesa (1810-1812)*, del doctor Martín Riego, catedrático de Historia de la Iglesia en el Centro de Estudios Teológicos y director de la Cátedra, se nos ofrece la reacción del clero hispalense -jerarquía, catedralicio, parroquial y regulares- ante la invasión. De una forma pormenorizada estudia dicha invasión a través de un manuscrito de 1817, obra del padre Lucas de Tomás y Asensio, prepósito del Oratorio de San Felipe Neri de Sevilla.

Nuestro amigo Carlos Ladero Fernández, con su estudio *Semblanza de un arzobispo de Sevilla: Francisco de Solís Folch de Cardona (1755-1775)*, nos traza el gobierno del arzobispo en sus diferentes manifestaciones. Se trata de uno de los obispos hispalenses del siglo XVIII que la historiografía considera como uno de los más interesantes de dicha centuria, sobre el que Ladero hace su tesis doctoral. En el cuarto artículo de esta segunda parte, *La familia García Merchante: una familia al servicio de la Iglesia de Sevilla en el siglo XVIII*, la doctora Isabel María González Muñoz, nos brinda la semblanza de una familia de Alcalá del Río (Sevilla): los hermanos García Merchante, sobre todo de Marcos, de quien hizo su tesis doctoral.

El mundo de los regulares está representado en el trabajo de Jorge Alberto Jordán Fernández, con el estudio de un capuchino exclaustrado: *Vicisitudes y colocación de un capuchino: el P. Francisco de Estepa*. En este trabajo, el doctorando Jordán Fernández aborda la vida de este religioso exclaustrado.

El mundo artístico es el más representado en este III volumen del Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza con cuatro trabajos. La profesora de la Universidad de Córdoba, Elena Carmona Medieros, en su estudio *El antiguo Oratorio de San Felipe Neri de Córdoba: aproximación histórica y análisis artístico*, analiza la creación del Oratorio de Córdoba por el cardenal Belluga, junto a los

bienes del mismo y su destino tras el proceso desamortizador y la consiguiente exclaustración. Por otra parte, David Chillón Raposo, con su trabajo *Nuevas aportaciones sobre el Hospital de los Venerables Sacerdotes de Sevilla*, nos traza la labor de mecenazgo cultural y artístico de Jaime de Palafox y Cardona (1686-1701), arzobispo de Sevilla. Macarena Moralejo Ortega, de la Universidad de Córdoba, en su estudio *Amigos e interlocutores de Pablo de Céspedes en Roma: nuevos datos*, nos ofrece la influencia que los artistas italianos de la corte de Alejandro Farnese ejercieron sobre la obra artística de Pablo de Céspedes, prebendado de la catedral de Córdoba. El último de los artículos de temática artística, *La recreación de la celebración del Corpus Christi en la exposición: "Fiesta y Simulacro"*, de la doctora Reyes Escalera Pérez, profesora titular de la Universidad de Málaga, nos acerca el espacio destinado a la festividad del Corpus, solemnidad clave en la espiritualidad barroca y de la Iglesia católica. Este trabajo recoge piezas que se exhibieron en la exposición "Fiesta y simulacro" en el palacio episcopal de Málaga del 19 de septiembre de 2007 al 6 de enero de 2008, dentro del proyecto *Andalucía Barroca 2007,* que fue organizado por Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.

El Anuario se cierra con el artículo *El Archivo de la real parroquia de Santa Ana de Sevilla (Triana)*, obra de Amparo Rodríguez Babío, bibliotecaria del Centro de Estudios Teológicos de Sevilla. Aquí nos describe la importancia de los archivos parroquiales para la historia de la Iglesia y, de una manera minuciosa, nos presenta el cuadro de clasificación de los fondos de este importante archivo parroquial a partir de la reordenación actual, emprendida esta en 2001.

En definitiva, nos encontramos ante un nuevo y excelente número del Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza que, como los anteriores, nos ofrece un panorama de lo que ha sido y es esta institución en nuestra Comunidad Autónoma. A través de estas páginas podemos conocer en profundidad la larga historia del cristianismo en Andalucía, desde su llegada hasta su posterior implantación y expansión. Por todo ello, esta iniciativa de la Cátedra Beato Marcelo Spínola está consiguiendo año tras año lo que sus miembros han pretendido desde su creación: convertir el Anuario en referencia obligada para los historiadores y estudiosos de esta temática.

Felicitamos a cada uno de los autores y miembros que compo-

nen esta Cátedra por poner en nuestras manos este excelente y cuidado material de trabajo que incentiva, posibilita y facilita ulteriores investigaciones. Felicitación que hacemos extensible a las Esclavas del Divino Corazón, que un año más patrocinan este Anuario junto a las actividades que realiza dicha Cátedra. Sin su generosidad no hubiera sido posible este III volumen del Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza.

Mauricio Carrillo Cabeza

Antonio DE SOLÍS, S. J., 7. Transcripción, edición y notas de Leonardo Molina García S. J. Sevilla, Fundación Focus-Abengoa y Compañía de Jesús de la Provincia de Andalucía, 2010 (492 páginas, 95.5 x 67.5 cm. ISBN 978-84-89895-26-3).

Este volumen, presentado el 19 de noviembre de 2010 en el Hospital de los Venerables, sede de la Fundación Focus-Abengoa, nos ofrece una obra del padre jesuita Antonio de Solís que recoge la historia de la Casa Profesa de la Compañía de Jesús en Sevilla desde 1550 hasta 1767, fecha de la expulsión. El autor del manuscrito es el jesuita Antonio de Solís. La transcripción, edición y notas son del P. Leonardo Molina García S.J.

El libro se abre con una introducción de Antonio Nava S.J., profesor de Historia de la Iglesia en la Facultad de Teología de Granada. Seguida de una del autor del libro. Leonardo, en su introducción, nos presenta al autor, el padre Antonio de Solís (1679-1764), que desarrolló su vida apostólica desde 1721 a 1764 en la ciudad de Sevilla: 1721-1725 rector del colegio irlandés de Sevilla, residiendo en la Casa Profesa desde 1725 a 1764, fecha de su muerte. Nos comenta también las obras de Antonio de Solís.

El doctor Molina García, entre las observaciones que nos ofrece en su introducción, nos aclara su objetivo: "Me limitaré a transcribir el manuscrito, cotejando varias versiones y anotando aquellos acontecimientos más notables a los que se alude en esta Historia de la Casa. Por ello creo que también es interesante en toda la historia de Sevilla. Al final, en la Bibliografía, se podrán abrir otros horizontes más amplios, por lo que procuraré que sea lo más completa posible", (p. 11). La transcripción de Leonardo Molina se basa en una copia mecanografiada en 1935 y que se conserva en el Fondo Jesuítico de la Facultad de Teología de Granada (FHJS) y otra copia de 1907

conservada en el Fondo Antiguo de la Universidad de Sevilla. El original se encuentra en el Archivo de la Provincia jesuítica de Toledo, en Alcalá de Henares. El autor ha cotejado, letra por letra, las tres versiones.

Leonardo Molina García es jesuita y autor de numerosos libros y artículos de investigación centrados en la historia de sus colegios y determinadas figuras de jesuitas, preferentemente de la provincia de Andalucía. Su labor en este libro ha consistido en la transcripción del original, cotejando las tres versiones que se conservan y modernizando la ortografía. Hay que subrayar las interesantes 1.201 notas a pie de página. Estas notas, por cierto muy cuidadas y exhaustivas, nos ilustran sobre los personajes que aparecen en el manuscrito y sobre las instituciones con las que se relacionaron.

El padre Antonio de Solís nos comenta lo que será la materia de esta obra. En cada uno de los espejos el ilustre jesuita estudia "los sujetos que aquí dejaron los despojos de su mortalidad y las más reparables noticias del tiempo de cada uno", (p. 21). Por estas páginas aparecerán los que moraron en la Casa: superiores, súbditos, varones de oración, insignes misioneros, predicadores, confesores, maestros, catequistas, escritores, enfermeros, porteros, limosneros, sacristanes y un largo etcétera. La causa está muy clara: "Porque en todos suministra esta Casa en sus canas y olvidadas memorias, exemplos ilustrísimos que pondrán a la vista estos Espejos", (p. 22). Como vemos, la finalidad es más ejemplarizante que histórica. Se escribe para que las generaciones futuras vean el ejemplo de los jesuitas de esta comunidad. Se trata más de una literatura edificante y hagiográfica, no con finalidad histórica. Lo que no significa que no pueda ser utilizada como fuente, ya que nos ofrece numerosos datos que pueden ser contrastados con otras fuentes. En palabras de Leonardo Molina, "el fin es didáctico, sólo dirigido a jesuitas. No pretendió su publicación, por lo menos al público en general", (p. 11).

También aparecerán los nombres de personas que no pertenecieron a la Compañía pero que tuvieron relación con la Casa. Sin olvidar en esta historia o crónica, las pinturas, alhajas y prendas "de que se ha ido adornando nuestra Casa y cómo y cúando se colocaron y otras noticias dignas de fijarse en la memoria…", (p. 22).

El Espejo Primero (o siglo primero de esta Casa), pp. 27-230, recoge los acontecimientos de la Casa Profesa desde 1550, año primero de la Casa, hasta 1649, año

cien de la misma. Por cierto, entre estos años figura el de 1649, el año de la famosa peste de Sevilla en la que fallecieron 25 miembros de la comunidad de la Casa Profesa entre padres y coadjutores. Por este primer espejo han pasado las imágenes de 138 jesuitas. Termina el primer espejo con la noticia de la muerte de Agustín de Spínola (1645-1649), cardenal arzobispo de Sevilla.

El Primer Espejo finaliza con varias relaciones de gran interés para la historia de la Compañía o de la Casa: padres prepósitos de la Compañía que gobernaron este primer siglo; superiores de esta Casa en su primer siglo; imágenes de nuestros difuntos en este primer siglo; escritores de esta Casa en este primer siglo; congregaciones provinciales celebradas en esta Casa en su primer siglo; benefactores de esta Casa en su primer siglo. También nos ofrece un índice de lo más notable de este primer espejo, un suplemento a lo más memorable y un suplemento a los años del primer siglo o espejo primero.

El Segundo Espejo comienza también con una introducción del padre Antonio de Solís. La primera imagen que recoge este segundo espejo es la del padre Joan Méndez en 1650 y finaliza en 1750 con la noticia de la elección del Prepósito General en Roma el 20 de noviembre en la persona del P. Luis Centurión. El segundo espejo finaliza con el famoso A.M.D.G. Por último tenemos un apéndice de seis años, desde 1750 a 1755. Un Post Scriptum pone punto final a esta obra con dos noticias de 1755: la Procesión del Santísimo Sacramento de la Colegial del Salvador el 14 de junio y que pasó por la Casa Profesa y la celebración de la fiesta de San Luis Gonzaga.

En resumen, nos encontramos ante un libro que reproduce un manuscrito en el que se nos ofrecen muchos datos de jesuitas que vivieron en la Casa Profesa y de gran cantidad de datos sobre la misma ciudad de Sevilla. También de personas que, sin ser jesuitas, tuvieron relación con la Casa o la Compañía. Creemos que este trabajo de Leonardo Molina dará paso a futuras investigaciones sobre la historia de la Compañía de Jesús en Sevilla y sobre la propia ciudad. Felicitamos a nuestro amigo Leonardo Molina García por este excelente trabajo y a Fundación Focus-Abengoa y a la Compaía de Jesús de la Provincia de Andalucía por poner a nuestra disposición una fuente de tal envergadura para la historia de Sevilla y la presencia en la misma de los hijos de San Ignacio.

Manuel Martín Riego

José Julián HERNÁNDEZ BORREGUERO. *La Catedral de Sevilla: Economía y Esplendor (Siglos XVI y XVII)* Ayuntamiento. ICAS, Sevilla. Instituto de la Cultura y de las Artes, Sevilla 2010 (222 páginas).

La materia decimal ha sido tratada por juristas, canonistas y teólogos. Después tocó a los historiadores. En los últimos años la investigación en la historia económica moderna, utilizando la documentación preferentemente eclesiástica, se ha centrado en la reconstrucción del PIB y macromagnitudes económicas para la España del Antiguo Régimen. Muchos de estos trabajos han dirigido sus pasos a la reconstrucción de la producción agraria a partir de la documentación decimal. La profundización en la historia económica y social ha tenido como consecuencia la búsqueda de las series decimales y los libros de tazmías.

A partir de la información sobre precios y salarios, recabada en hospitales dependientes en su mayor parte de instituciones religiosas, y en libros de las fábricas catedralicias y parroquiales se están llevando a cabo estudios que abordan temas como el cambio en la fiscalidad y en los niveles de vida de la población. También se están elaborando índices del coste de la vida. La renta de la tierra es otro de los temas que está teniendo bastante importancia.

Por último, la historia de la contabilidad es otro aspecto al que están dedicando sus esfuerzos los investigadores. La documentación eclesiástica está jugando un papel relevante dentro de esta reciente disciplina. En el sistema contable del cabildo de la catedral de Sevilla ha centrado su tesis doctoral el profesor José Julián Hernández Borreguero. También contamos con los trabajos de González Mariscal y Hernández Ruiz.

El libro del profesor Hernández Borreguero, siguiendo la línea de su tesis doctoral defendida en 2003 sobre la organización y sistema contable del cabildo de la catedral de Sevilla, nos ofrece una verdadera síntesis sobre todo el conjunto de la actividad contable del cabildo hispalense. En palabras del profesor Antonio-Miguel Bernal, catedrático de la universidad de Sevilla y autor del prólogo, esta obra "nos ofrece un espléndido mosaico que partiendo del estudio de la economía de la institución eclesial deriva, finalmente, hacia el terreno de la contabilidad ofreciéndonos como ejemplo sintético del funcionamiento del sistema contable el balance correspondiente al año de 1644", (p. 17-18).

El autor ha pasado muchas horas y años en el archivo de la catedral de Sevilla, centrándose en el estudio y análisis de los libros de cuentas. Como nos comenta el mismo profesor Hernández Borreguero su libro se vertebra en tono a tres bloques temáticos: el primero dedicado a la estructura y organización del cabildo catedralicio, el segundo analiza las dos fuentes principales de ingresos del cabildo –diezmos y patrimonio inmobiliario- y el tercero dedicado al destino de dichas rentas: reparto entre los prebendados, retribución de los asalariados, fábrica, patronatos, subsidio y excusado, etc.

En el primer bloque, El Cabildo de la catedral: Organización, el autor nos ofrece una breve descripción del cabildo de la catedral de Sevilla con el estudio del conjunto de los derechos y obligaciones comunes a todos los capitulares -derechos económicos, obligaciones económicas y espirituales y derechos políticos-. También hace alusión al personal subalterno de la catedral y a la estructura administrativa con sus siete contadurías, a partir de un valioso documento de 1645 de Juan Gómez Bravo. Por último, el autor hace un repaso por las diez secciones del archivo catedralicio y las relaciones existentes entre el cabildo y la ciudad.

El segundo bloque está formado, al igual que el primero, por un solo capítulo. En este bloque el profesor Hernández Borreguero estudia, de una forma muy detallada, los ingresos del cabildo que provenían de dos fuentes: las rentas obtenidas del arrendamiento de sus bienes inmuebles –fincas rústicas y urbanas- y las obtenidas en la percepción del diezmo eclesiástico que le correspondía. También nos ofrece en este capítulo la gestión económica de estos ingresos y el funcionamiento de las contadurías encargadas de esa tarea. Entre los dos apartados dedicados a estos ingresos merece destacar el dedicado a los diezmos (pp. 60-96) con todo el largo proceso que se generaba para la percepción de los mismos.

El tercer bloque, el más extenso, contiene seis capítulos. A través de los mismos se nos ofrece, de una forma pormenorizada, el destino de estos bienes: reparto entre sus miembros, retribución de asalariados, obras en el templo, patronatos. De aquí que el autor se acerque a las contadurías encargadas de dichas tareas: Mayordomía o Mesa Capitular, "la encargada de gestionar los bienes y las rentas que permitían retribuir a canónigos y demás prebendados", (p. 96). Fábrica de la Catedral, con más de 1.700 libros del archivo, era "el otro gran negociado

del Cabildo, dedicado a todo lo referente al templo", (p. 117) tanto desde la perspectiva del edificio como de la vida litúrgica.

Dentro de este tercer bloque aparece la Contaduría Mayor, el negociado económico más poderoso del Cabildo, "desde el cual se dirigía y supervisaba el funcionamiento de todo el aparato administrativo, además de reservarse para sí una serie de tareas relacionadas con la institución en su globalidad", (p. 131). Aquí encontramos el análisis de los libros de esta Contaduría o relacionados con la misma: protocolos, cuadernos de contaduría, autos capitulares, libramientos y libros de caja y de cuentas particulares. Formaba parte de esta Contaduría la llamada Diputación de Negocios.

Los impuestos del Subsidio y del Excusado también son tratados en este libro. Después de definir dichos impuestos, el profesor Hernández Borreguero nos ofrece el reparto del excusado en 1643 y 1644, según los contribuyentes que estaban obligados a pagar: cabildo catedral, arzobispo, parroquias urbanas, entidades rurales, monasterios y nobles. También el reparto del Subsidio de los años 1643 y 1644 con un cuadro de la distribución agrupada de los contribuyentes.

El capítulo octavo del libro está dedicado a los Patronatos, cuyas cuentas eran revisadas por el Cabildo. Con este nombre se conoce una "gran cantidad de fundaciones y obras pías que se instituían para dotar cultos... y entidades benéficas tales como colegios, hospitales, dotes de doncellas, o becas para estudiantes", (171). En este capítulo el autor estudia el hospital de Santa Marta con sus ingresos y gastos, el colegio de San Isidoro y la capilla del obispo de Scalas.

Este tercer bloque finaliza con un capítulo titulado *A modo de balance*. En él el autor nos ofrece algunas conclusiones en torno a los siguientes apartados: el cabildo y los capitulares con su gran influencia en la sociedad de su época y su poder económico y financiero; las figuras de los contadores y mayordomos con sus respectivos salarios; el sistema contable y la organización económica. Para el autor, nos encontramos ante una organización con un gran poder económico y político.

El libro finaliza con una cuidada y selecta relación de fuentes bibliográficas y otra sobre las fuentes documentales del archivo de la catedral. Por último, el autor nos ofrece tres interesantes anexos: una página del libro de

Mayordomía de 1644; una relación de los miembros del cabildo en 1644 y la relación de inmuebles de la Fábrica con sus arrendatarios y rentas en 1642 con un total de 489 bienes inmuebles con sus respectivos arrendatarios con un total de 8.714.084 maravedíes.

En definitiva, un excelente libro que nos da una visión general de la actividad contable del Cabildo y nos acerca al funcionamiento del sistema contable con el balance del año correspondiente a 1644. Hay que destacar la cantidad de horas pasadas en el archivo analizando, relacionando documentos y el esfuerzo y trabajo que el autor ha dedicado a este estudio. También nos alegramos de que a partir del análisis de la documentación conservada en el archivo catedralicio de Sevilla se publique un libro tan interesante sobre el funcionamiento financiero del Cabildo. Por último, hay que agradecer la valoración que el profesor Hernández Borreguero hace de la tradicional política de la conservación de sus documentos por parte de la Iglesia y de la labor de la Institución Colombina en los archivos centrales de la Iglesia de Sevilla –diocesano y catedralicio– y en las bibliotecas Capitular y Colombina. Siempre en colaboración con el cabildo catedral.

Manuel Martín Riego

Juan Luis RAVÉ PRIETO, *San Luis de los Franceses*, Sevilla, Colección Arte Hispalense. Diputación de Sevilla, 2010 (233 páginas, ISBN 978-84-7798-287-6).

Estamos ante un libro que analiza, desde diversos puntos de vista, el templo jesuítico de San Luis de los Franceses, según el autor, "el monumento más unitario y de más calidad que conservamos del Barroco pleno en Sevilla. Su interés excepcional estriba en la coherencia entre su diseño, su función y su alto contenido ideológico, todo lo cual es consecuencia de la eficacia didáctica y de la elocuencia de sus promotores", (p. 11).

El autor de la obra es nuestro amigo Juan Luis Ravé Prieto, licenciado en historia del arte, profesor de Enseñanza Secundaria y coordinador del Gabinete Pedagógico de Bellas Artes de Sevilla. Ha intervenido en trabajos rela-

cionados con la conservación del patrimonio histórico como el Inventario Histórico Artístico de la Provincia de Sevilla y al asesoramiento en la protección y puesta en valor de conjuntos históricos de Bienes de Interés Cultural. Es autor de varias monografías sobre el patrimonio de Marchena (Sevilla). Ha participado en numerosos congresos con comunicaciones sobre el patrimonio. También es coautor de numerosas publicaciones dirigidas a la difusión del patrimonio histórico de la provincia de Sevilla en el ámbito docente tanto para profesores como para alumnos.

El libro se estructura en torno a siete capítulos. En el primero, *El Noviciado y la casa de probación de San Luis Rey de Francia,* el autor describe la expansión de las fundaciones jesuíticas en la ciudad de Sevilla, a la vez que analiza la formación interna de los miembros de la Compañía de Jesús, la fundación del de San Luis en 1609 por Juan Fernández de Castro y su mujer Luisa de Medina, aunque los primeros padres tomaron posesión de la casa el 7 de enero de 1602, comenzando su andadura el noviciado en 1603. Los primeros novicios llegaron el 21 de enero de 1610, procedentes del de Montilla. Aquí encontramos el enriquecimiento de la casa gracias a los donativos de la fundadora y de otros particulares con ornamentos y obras artísticas, la creación de la actual iglesia con su consagración el 25 de enero de 1733 y su posterior historia desde la expulsión de los hijos de San Ignacio en 1767.

En el segundo, *Los Fundamentos*, el autor nos ofrece el papel que desarrollaron los promotores de este templo que fueron los rectores del propio noviciado que "desde su posición jerárquica son los encargados de coordinar la obra con los recursos, elegir trazas, artistas y temas", (p. 40). En este mismo capítulo nos habla de los principales mecenas: tres arzobispos de Sevilla -Manuel Arias y Porres (1706-1717), Felipe Antonio Gil de Taboada (1720-1722) y Luis Salcedo y Azcona (1722-1741)-, el canónigo Francisco Lelio Levanto y Mateo Pablo Díaz de Lavandero y Martín de Córdoba, marqués de Torre Nueva. La última parte de este capítulo está dedicada a cuatro aspectos importantes del templo: financiación, memoria de su construcción, los desencuentros de la Compañía con los Figueroas –Leonardo y Matías- y los artistas y artesanos.

En el capítulo tercero, *El Templo*, Juan Luis Ravé nos introduce en el mismo edificio: fachada, planta, espacio y luz y la labor

de Figueroa entre la creación y la interpretación. Para el autor, "la originalidad de San Luis está precisamente en la conjunción de rasgos propios de la arquitectura andaluza con los característicos del barroco europeo", (p. 102).

El estudio propiamente dicho sobre el templo es el tema del capítulo cuarto, titulado *Arquitectura e Iconografía*. Aquí nos brinda el autor del libro los contenidos simbólicos y figurativos con el estudio del programa iconográfico unido a la estructura del templo y con reflejo en el edificio y en todos los elementos decorativos. Estos contenidos ideológicos han sido analizados en profundidad por los historiadores Antonio de la Banda, Santiago Sebastián, Juan Antonio Ramírez y Rosario Camacho, citados con frecuencia por Ravé Prieto a lo largo de su trabajo. En este programa la iglesia es presentada como el viejo templo de Jerusalén y templo de la sabiduría cristiana.

El siguiente capítulo lleva por nombre *Los Retablos y las Esculturas*, Aquí se nos brinda el estudio del retablo mayor con el esquema iconográfico de las imágenes más importantes. También los retablos de los jesuitas San Estanislao de Kostka y San Francisco de Borja con sus respectivos esquemas iconográficos. También los retablos menores: San Ignacio en la cueva de Manresa, San Francisco Javier, San Luis Gonzaga y San Juan Francisco Regis.

En el siguiente capítulo, *Decoración, Pintura y Artes Suntuarias*, el autor se acerca a la pintura mural de la bóveda y de los ábsides laterales y a la pintura de caballete. Incluso a la pintura perdida tras las desamortizaciones consiguientes a la expulsión de 1767. También nos ofrece un estudio sobre las artes suntuarias: puertas, ventanas, rejas y mobiliario litúrgico. Como último apartado de este capítulo, siguiendo el inventario realizado tras el robo de 1773, se acerca a los relicarios, adornos de los sagrarios principales de las dos capillas, cruces de plata, candelabros, y piezas propias del ajuar del altar. Hemos de recordar que buena parte de la plata del noviciado se había enviado a las nuevas poblaciones de Sierra Morena, a las capilla de Tetuán, Tánger y Larache y a la capilla real del palacio del Lomo del Grullo, como han puesto de manifiesto, entre otros, el profesor Martín Riego en su trabajo *Cargas y dotaciones espirituales de los colegios de los jesuitas en el Reino de Sevilla en 1767*, en *Sevilla y América en la Historia de la Compañía de Jesús* (Córdoba, 2009) 395-458.

El último capítulo está dedicado a *la iglesia doméstica*, concluida con anterioridad a la finalización del templo principal y bendecido el 23 de junio de 1712 y que recuerda a la del palacio de San Telmo. Hay que subrayar su decoración a base de reliquias, fruto de la voluntad de su rector Acevedo que las trajo de Roma. El retablo, la bóveda del presbiterio, las pinturas de la capilla y las de la sacristía son aspectos estudiados en este último capítulo.

La obra contiene un total de 16 selectas ilustraciones, de las que 12 son del templo: 6 dedicadas a planos, fachada y campanario, 3 a retablos –mayor, San Estanislao y San Ignacio-, una a la cúpula interior, una a la pintura de la Apoteosis de San Ignacio y otra a la escultura de Ecce Homo. La 4 restantes son de la capilla doméstica: visión general de la misma, la Asunción y Coronación de la Virgen de la bóveda del presbiterio, bóveda de la nave y el retablo. Finaliza el libro con una relación bibliográfica, otra de fuentes impresas antiguas y otra de fuentes manuscritas.

En definitiva, un excelente libro que nos acerca a la iglesia de San Luis de los Franceses, auténtica joya del barroco andaluz. La aportación de Juan Luis Ravé a un edificio tan estudiado por prestigiosos historiadores, es responder a los muchos interrogantes planteados por los visitantes y que guardan relación con los promotores y mecenas, con las motivaciones ideológicas que sustentan el edificio y con los responsables de la elección de los artistas. Felicitamos a nuestro amigo Juan Luis Ravé Prieto por este excelente trabajo de gran utilidad para el estudio de este edificio, considerado "como la máxima expresión de la formulación del Barroco europeo en clave hispánica", (p. 11).

Manuel Martín Riego

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

1. Los originales remitidos deberán ir precedidos de una página en la que figure el nombre del autor, título del trabajo, dirección postal y/o electrónica del autor, teléfono, categoría profesional y lugar de trabajo.

2. Los trabajos enviados para su publicación deberán ser inéditos, no aceptados para su publicación por ninguna otra entidad y referidos preferentemente a temas de estudios eclesiásticos.

3. Los manuscritos se presentarán en soporte informático (CD o archivo electrónico no comprimido adjunto a un *e-mail),* realizados con el programa Word o en cualquier otro formato compatible, preferiblemente escritos con letras del tipo Times 12. Las ilustraciones preferiblemente en formato JPEG, TIFF, GIF. Se acompañará una copia en papel.

4. La extensión máxima de las colaboraciones será flexible, aunque se recomienda que oscile entre los 20-25 a los 40-50 folios.

5. Los artículos vendrán precedidos por un resumen en español (y a ser posible también en inglés) no superior a 5-10 líneas.

6. Los derechos de edición pertenecen al Servicio de Publicaciones del Centro de Estudios Teológicos y es necesario su permiso para la reproducción total o parcial de la revista.

7. Los artículos y correspondencia se remitirán por correo ordinario a la revista *Isidorianum,* Centro de Estudios Teológicos, Cardenal Bueno Monreal, 43. Apdo. 1180 AP. 41012 – Sevilla, o a la dirección electrónica: isidorianum@cetsevilla.com

8. Para distribución o intercambio de la revista pueden dirigirse al Servicio de Publicaciones *Isidorianum,* Centro de Estudios Teológicos, Cardenal Bueno Monreal, 43. Apdo. 1180 AP. 41012 – Sevilla, o a la dirección electrónica: isidorianum@cetsevilla.com

Ver las normas completas de publicación en el apartado Revista “Isidorianum” en www.cetsevilla.com.