

Teología y mundo actual

Facultad de Teología
Granada

WENCESLAO SOTO ARTUÑEDO SJ
La Compañía de Jesús en Andalucía y
Canarias. La Provincia Bética

JUAN ANTONIO ESTRADA DÍAZ SJ
Razón y Fe: una relación controvertida

JOSÉ LUIS SICRE DÍAZ SJ
Biblia y Ciencia. Puntos de conflicto e
intentos de solución

PABLO RUIZ LOZANO SJ
“¿Verdad o fe débil?” Reflexiones a
propósito de un diálogo

Proyección

Teología y Mundo Actual

Revista Trimestral de investigación, reflexión y diálogo cristiano
con la cultura y el mundo actual



FACULTAD DE TEOLOGÍA
GRANADA

Año LXI
nº 254
julio – septiembre 2014

DIRECTOR

Pablo Ruiz Lozano
Facultad de Teología de Granada
proyeccion@teol-granada.com

SECRETARIA

Ignacio Rojas Gálvez
Facultad de Teología de Granada

CONSEJO DE REDACCIÓN

J. Serafín Béjar: Facultad de Teología de Granada
Ildefonso Camacho Laraña: Facultad de Teología de Granada
Eduardo García Peregrín: Universidad de Granada
Eduardo López Azpitarte: Facultad de Teología de Granada
Encarnación Ruiz Callejón: Universidad de Granada
José Luis Sicre Díaz: Instituto Bíblico Pontificio de Roma

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

Ildefonso Camacho Laraña

TRADUCCIÓN

Antonio Maldonado Correa

INTERCAMBIOS

Luna Terrer Álvarez
luna-biblioteca@teol-granada.com

ADMINISTRACIÓN

administracion@teol-granada.com

DIRECCIÓN POSTAL: Facultad de Teología. Apartado 2002. E-18080 Granada. Tel.: 958 18 52 52. Fax: 958 16 25 59. E-mail: administracion@teol-granada.com. PRECIOS: España: suscripción anual, 20 €; número suelto, 5,50 €. Extranjero: suscripción anual (correo superficie), 36,82\$; (correo aéreo), 52\$; número suelto, 18,39\$. No se admiten talones.

Reservados todos los derechos. Queda prohibida la reproducción total o parcial del contenido de esta revista por cualquier procedimiento electrónico y mecánico, sin permiso de la editorial.

La Revista PROYECCIÓN. TEOLOGÍA Y MUNDO ACTUAL figura en el Directorio Latindex, Catálogo Latindex (desde mayo de 2009), Dialnet, Dulcinea y Ulrich's.

Depósito legal: GR. 256/1958

ISSN 0478-6378

Granada

IMPRIME

Aeroprint Producciones S.L.

Pol. Industrial La Rosa. C/ Industria nave 38 y 40 · 18330 Chauchina (GRANADA)

Teléf.: 958 292 739

E-mail: info@aeroprint.es

(Con licencia eclesiástica)

SUMARIO

| | |
|--|---------|
| La Compañía de Jesús en Andalucía y Canarias. La Provincia Bética | 241-276 |
| <i>WENCESLAO SOTO ARTUÑEDO SJ</i> | |
| Razón y Fe: una relación controvertida | 277-284 |
| <i>JUAN ANTONIO ESTRADA DÍAZ SJ</i> | |
| Biblia y Ciencia. Puntos de conflicto e intentos de solución | 285-314 |
| <i>JOSÉ LUIS SICRE DÍAZ SJ</i> | |
| “¿Verdad o fe débil?” Reflexiones a propósito de un diálogo | 315-328 |
| <i>PABLO RUIZ LOZANO SJ</i> | |
| BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO | 329-362 |
| LIBROS RECIBIDOS..... | 363 |

WENCESLAO SOTO ARTUÑEDO SJ

Wenceslao Soto es hermano jesuita, doctor en Historia, licenciado en Psicología y bachiller en Teología. Ha trabajado como orientador psicopedagógico y profesor en Formación Profesional. Sus investigaciones y publicaciones tratan sobre la Historia de la Compañía de Jesús en Andalucía y aspectos psicopedagógicos.

JUAN ANTONIO ESTRADA DÍAZ SJ

Doctor en Filosofía y Teología. Catedrático de Filosofía en la Universidad de Granada, donde imparte materias como Corrientes actuales de filosofía, Los marxismos del siglo XX y Teísmo filosófico. Ha sido profesor invitado y colaborador en diversas universidades de América. Autor de diversos libros entre los que destacan *Por una ética sin teología*, *Habermas como filósofo de la religión*, *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*, y *La imposible teodicea*.

JOSÉ LUIS SICRE DÍAZ SJ

Cádiz, 1940. Doctor en Sagrada Escritura por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Profesor emérito en la Facultad de Teología de Granada, en la Facultad de San Miguel (Buenos Aires) y en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Autor de múltiples obras, entre las que destacan *Introducción al Antiguo Testamento*, *Profetismo en Israel*, *De David al Mesías*, *Textos básicos de la esperanza mesiánica*, *El primer libro de Samuel*, y otras obras de divulgación sobre los diversos libros del Nuevo Testamento.

PABLO RUIZ LOZANO SJ

Doctor en Filosofía, Licenciado en Teología. Profesor adjunto del Departamento de Filosofía de la Facultad de Teología de Granada. Enseña Historia de la Filosofía Antigua, Antropología y Lógica. Director de la revista "Proyección". Ha publicado "Antropología y Religión en René Girard" en Biblioteca Teológica Granadina y diversos artículos.

LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ANDALUCÍA Y CANARIAS. LA PROVINCIA BÉTICA

Wenceslao Soto Artuñedo sj

Sumario: En la celebración del segundo centenario de la restauración de la Compañía de Jesús presentamos la historia de una de las provincias jesuitas de la antigua y la nueva Compañía: La provincia Bética o Andalucía que fue fundada por el mismo San Ignacio en 1554. En 2014 esta provincia Bética se integra en la naciente nueva provincia de España que se nutre de la vida de las anteriores provincias españolas. En estas páginas se presenta el nacimiento, desarrollo y devenir histórico con las innumerables referencias a jesuitas concretos y las actividades que han llevado a cabo.

Summary: On the celebration of the second centenary of the restoration of the Society of Jesus, we offer the history of one of the Jesuit Provinces of the old and the new Society: the Bética Province, or Andalusian Province, which was founded by Saint Ignatius himself in 1554. In 2014, this Bética Province has been integrated into the rising new Province of Spain, which is nourished by the life of the previous Spanish provinces. In these pages it is being offered the birth, development and historic unfolding, with numberless references to concrete Jesuits and the activities which have been carried out by them.

Palabras clave: Jesuitas, Bética, Andalucía, Compañía de Jesús, Canarias.

Key words: Jesuits, Bética, Andalusia, Society of Jesus, The Canary Islands.

Fecha de recepción: 05 de marzo de 2014

Fecha de aceptación y versión final: 25 de julio de 2014

En la celebración del segundo centenario de la restauración de la Compañía de Jesús presentamos la historia de una de las provincias jesuitas de la antigua y la nueva Compañía: La provincia Bética o Andalucía que fue fundada por el mismo San Ignacio en 1554. En 2014 esta provincia Bética se integra en la naciente nueva provincia de España que se nutre de la vida de las anteriores provincias españolas. En estas páginas se presenta el nacimiento, desarrollo y devenir histórico con las innumerables referencias a jesuitas concretos y las actividades que han llevado a cabo

1. Llegada a Andalucía

En un sentido amplio se puede considerar al bachiller Diego de Hoces como el primer jesuita andaluz. Era presbítero de la diócesis de Málaga y, después de peregrinar

a Tierra Santa, se agregó al grupo de los diez compañeros de París, en Venecia en 1536, pero murió en Padua en 1538 antes de la fundación canónica de la Compañía en 1540¹.

Otro tipo de precedente es que Francisco de Borja, siendo aún IV duque de Gandía, antes de ser jesuita, experimentó en Granada una vivencia que lo llevaría a un cambio radical de vida, con motivo del depósito del cadáver de la emperatriz Isabel en 1539².

El 1 de septiembre de 1547 se creó la unidad administrativa o provincia de Hispania, siendo su primer provincial el P. Antonio Araoz, y en 1552 se decidió su partición en Aragón y Castilla, nombrando provincial de Aragón al P. Simón Rodrigues, quien, tras una toma de contacto, pidió volver a Portugal. Ignacio de Loyola nombró provincial interino de Aragón al P. Araoz. Así, aunque había dos provincias, en la práctica, todo el territorio español estaba bajo el mismo provincial.

Francisco de Borja había iniciado unos primeros contactos con nobles andaluces para fundar en Sevilla; también se estudió la opción de partir de la plataforma de los colegios fundados por san Juan de Ávila en ciudades como Jerez de la Frontera o Baeza, y el arzobispo de Granada, Pedro Guerrero, estaba interesado en contar con miembros de la Compañía de Jesús. Pero, de hecho, la primera fundación en Andalucía fue el colegio de Santa Catalina, de Córdoba. Se inauguró el 25 de noviembre de 1553, y fue nombrado como rector el novicio P. Don Antonio de Córdoba³, hijo de los condes de Feria y marqueses de Priego. Aunque el proyecto de fundación lo ideó la marquesa, lo ejecutó finalmente su pariente, el deán don Juan Fernández de Córdoba, abad y señor de las villas de Rute y Zambra. Posteriormente, la marquesa de Priego llevó a los jesuitas a Montilla, y su hija, doña María de Toledo, duquesa consorte de Arcos, fundó el colegio de Marchena. También ayudó a traer a los jesuitas a Andalucía la condesa de Niebla, doña Ana de Aragón, tía de san Francisco de Borja. El duque de Osuna también quería a los jesuitas en sus estados, y les ofreció reiteradamente la universidad que había fundado⁴.

El colegio de Córdoba fue la puerta de ingreso de los jesuitas en Andalucía, que encontraron un terreno ya abonado por san Juan de Ávila, que colaboró en el establecimiento de los jesuitas en Córdoba y Montilla, los trató familiarmente, hasta darles pláticas de comunidad, y se retiró a veces a la finca del colegio de Montilla para reponer su salud. A la Compañía envió una treintena de sus discípulos. Había conocido a los jesuitas a través de sus discípulos

¹ WENCESLAO SOTO ARTUÑEDO, *La fundación del colegio de San Sebastián. Primera institución de los jesuitas en Málaga*, Servicio de Publicaciones Universidad / Real Academia de Bellas Artes de San Telmo, Málaga 2003, 63-82.

² WENCESLAO SOTO ARTUÑEDO, "Francisco de Borja y Andalucía", *Proyección: Teología y mundo actual*, 238 (2010), 241-270.

³ BERNABÉ COPADO, *La Compañía de Jesús en Montilla*, Gráficas Alcalá, Málaga 1944, 123-153.

⁴ MARTÍN DE ROA, Historia de la provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús (1553-1662), edición, introducción y notas de ANTONIO MARTÍN PRADAS, Inmaculada Carrasco Gómez, Asociación de Amigos de Écija, Écija 2005; BORJA MEDINA, "El proceso fundacional de la provincia de Andalucía (1545-1554)" en Wenceslao Soto Artuñedo (ed.), *Los Jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia*, Universidad de Granada-Facultad de Teología, Granada, 2007, 49-162; MANUEL REVUELTA, "Coordenadas históricas de la provincia de Andalucía (1554-2004)", en ídem, 13-46.

de Salamanca y Alcalá, y quizás también por Borja. Ignacio mismo le escribió ya en 1549 para agradecerle su benevolencia y comunicarle los pasos que pensaba dar para contrarrestar la persecución de Melchor Cano hacia la Compañía de Jesús en Salamanca. Ya desde 1549, quiso entregar a la Compañía el colegio de Jerez y otros, entre ellos el de Baeza, y él mismo pensó entrar en la Compañía, como atestiguaron Antonio de Córdoba y Jerónimo Nadal.

San Ignacio escribió el 7 de enero de 1554 a Jerónimo Nadal (por entonces en España para promulgar y declarar las *Constituciones de la Compañía de Jesús*) para que antes de su partida dejara establecidas las tres nuevas provincias hispanas: Aragón, Toledo y Andalucía. El territorio de la provincia andaluza era “*Andaluzia, á la qual se ayuntará, si os pareziere, Salamanca, y lo que se hiziere en Estremadura y Granada*”⁵, siendo nombrado el P. Miguel de Torres, como primer provincial. Lo dispuesto por san Ignacio se ejecutó en una reunión en los primeros días de abril de 1554 en Medina del Campo (Valladolid), donde se decidió no separar Salamanca de Castilla. A Francisco de Borja le pareció que el colegio de Plasencia, cuya fundación se gestionaba el mismo año, estaba lejos de la provincia de Andalucía, por lo que habría dificultad para comunicarse con él, y así pareció mejor que perteneciera a la provincia de Castilla. Así, la provincia de Andalucía se limitó a los antiguos reinos medievales de Jaén, Córdoba, Granada y Sevilla (que incluía la comarca de Fregenal, al sur de Badajoz). Las Islas Canarias no se mencionan en estos primeros documentos, pero quedaron incorporadas a la provincia, como lugar de misión, desde 1567, en cuanto diócesis sufragánea de Sevilla, hasta el establecimiento de comunidades permanentes a finales del siglo XVII.

Los límites jurisdiccionales estaban tan difusos que cuando se piensa en fundar un colegio en Murcia dice San Ignacio que se puede adscribir a la provincia de Aragón, a la de Toledo o a la de Andalucía, pero por estar más cerca de Valencia era mejor que perteneciera a Aragón. La línea divisoria entre la provincia de Toledo y Andalucía seguía tan poco definida, que en 1625 no se había decidido aún a cuál de las dos competía la fundación de Llerena (Badajoz). Hubo intentos de reformar las demarcaciones, y así, en 1590 se propuso que la división entre las dos provincias de Toledo y Andalucía fuese el río Guadiana, y, aunque el superior general no lo asumió, lo remitió al P. Gil González. La congregación provincial de marzo de 1594 propuso al general que el límite de la provincia fuese una línea desde el cabo de Gata hasta el nacimiento del río Guadiana y el cauce de este río, pero no fue aceptada esta propuesta.

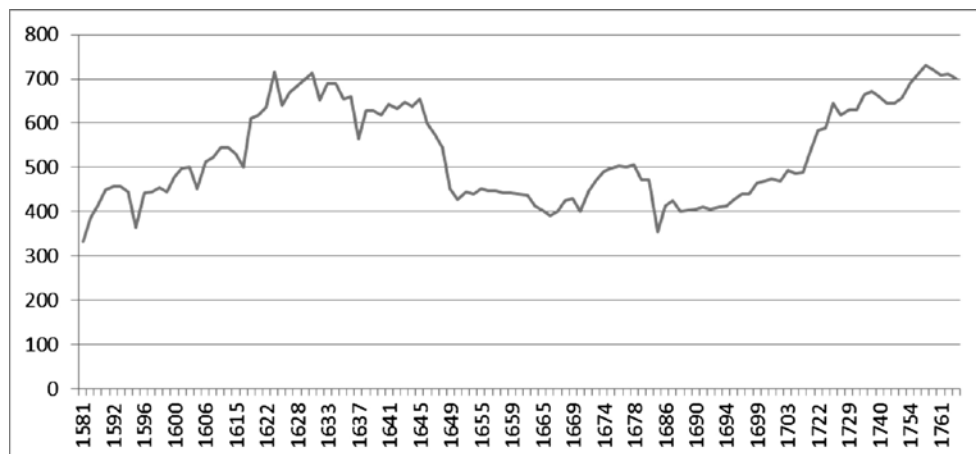
2. Personas y lugares

Al crearse la provincia jesuita de Andalucía existía sólo el colegio de Córdoba, con 8 sacerdotes y 10 hermanos⁶, muchos de ellos estudiantes, pero pronto empezó un

⁵ Ignacio de Loyola a Nadal, 07.01.1554, Monumenta Historica Societatis Iesu, Sancti Ignatii Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instrucciones, 12 vol. Madrid 1903-1911, reimpresión 1964-1968 (en adelante Epp. Ign.) VI, 151-152.

⁶ ANTONIO ASTRAIN, Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España, 7 vol., Razón y Fe, Madrid, 1902-1925, II, 400-409.

desarrollo imparable. En 1573 había en Andalucía algo más de 200 jesuitas, en 1580 eran unos 260. En 1590 había 14 casas, 159 sacerdotes (de ellos 56 profesos), 103 estudiantes, 146 coadjutores temporales y 32 novicios. En los colegios se atendía a 2.650 estudiantes no jesuitas y 1.150 niños que aprendían a leer y escribir.



1. *Demografía de la provincia Bética 1581-1767*

El gráfico 1 representa el número total de jesuitas en Andalucía y Canarias. Se observa una fase inicial de crecimiento y desarrollo hasta 1620; es la época en la que se fundan la mayor parte de los colegios, entre ellos, los importantes. Una segunda fase de estancamiento algo decreciente hasta casi mediados del siglo XVII. Desde 1581, en que se empieza a disponer de catálogos, hasta 1649 obtenemos una media anual de 559,92 jesuitas que descienden a una media de 436,07 entre 1652 y 1694, reflejando la crisis de la segunda mitad del siglo XVII. Este descenso de efectivos personales se debe fundamentalmente a las bajas producidas por las epidemias que asolaron Andalucía, especialmente la de 1648 a 1650 en la que murieron unos 100 jesuitas. A esto se pudo sumar una cierta crisis institucional que también se expresa en la quiebra económica del colegio de San Hermenegildo de 1632-1645. Finalmente, observamos una fase de recuperación a lo largo del siglo XVIII con un promedio anual de 594,08 que se interrumpe bruscamente por la expulsión de 1767.

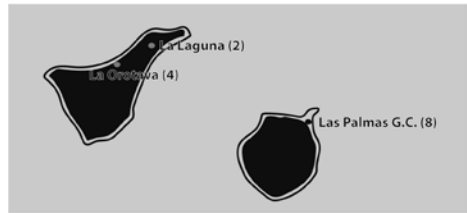
A esa evolución corresponde también el ritmo de fundaciones. Se creó una provincia vacía para que se expandiera y fundase colegios que la llenasen. Ese mismo año ya estaban incoados los de Sevilla, Granada y residencia de Sanlúcar de Barrameda (Cádiz) que se fundan en 1554, si bien Sanlúcar se cerró a los pocos años y no se abrió otro colegio hasta 1627; Montilla (Córdoba) en 1558; Trigueros (Huelva) en 1562; Cádiz en 1564, como consecuencia del trabajo de los jesuitas en la almadrabas; Oficio de Indias (Sevilla) en 1566, Marchena (Sevilla) en 1567; Segura de la Sierra (Jaén), perteneciente a la provincia jesuita de Toledo, en 1569; el colegio de Baeza (Jaén) que había sido aceptado en 1569 y comenzó a funcionar en 1571; Málaga en 1572; el colegio de la Asunción en Córdoba en 1577. En 1580 se separan la casa profesa y el colegio San Hermenegildo, de Sevilla; Jerez empieza en 1583, y se convertirá en colegio en 1594; en 1584 comienza la re-



2. Casas de la Compañía en Andalucía en 1767.

sidencia de Écija (Sevilla); los colegios de Úbeda y Cazorla (Jaén) y Guadix (Granada) en 1591; el seminario de ingleses en Sevilla en 1592; el colegio San Ignacio, de Baeza (Jaén), en 1596; Antequera (Málaga) y Fregenal (Badajoz) en 1599; el noviciado de Sevilla en 1600; Osuna (1615); seminario de Irlandeses (Sevilla) en 1617; Carmona y seminario Concepción (Sevilla) en 1620.

En la segunda fase, en la que se mantiene el número de sujetos, con algún decrecimiento, se fundan Andújar (1621), Lucena, Córdoba (1621-1639), Utrera, Sevilla (1625), Morón de la Frontera, Sevilla, (1625), Jaén (1632). Durante el tercer periodo de crisis demográfica se dan pocas fundaciones: Arcos de la Frontera, Cádiz (comenzó el proceso en 1653), Hospicio de Indias de El Puerto Santa María, Cádiz (1670), Cabra, Córdoba (1687-1691), Higuera La Real (Badajoz) (1689). En la última fase de nueva expansión que comienza poco antes del siglo XVIII se fundan las casas de Canarias, comenzando con La Orotava, Tenerife (1691) y Las Palmas de Gran Canaria (1699); el seminario de los Santos Apóstoles San Bartolomé y Santiago, Granada (1701), Constantina, Sevilla (1702), Baena, Córdoba (1715), La Laguna, Tenerife, (1727), Loja, Granada (1729), colegio de El Puerto Santa María, Cádiz (1732) y Motril, Granada (1740). Incluso en el momento de la expulsión se estaban incoando nuevos colegios como Quesada (Jaén) y Estepa⁷ (Sevilla). Otros colegios estaban construyendo una nueva iglesia, como Arcos, el colegio Santiago de Baeza o Montilla.



3. Casas de jesuitas en Canarias en 1767.

Llegó a existir una auténtica red de unos 40 colegios en Andalucía, la mayoría en la rica zona del valle del Guadalquivir, que eran plataformas desde las cuales los jesuitas, además de educar a la juventud andaluza, evangelizaron con sus prácticas habituales. Se disponía de una guía para los viajes que el provincial realizaba anualmente a lo largo y ancho de esa red de comunidades, con distancias y consejos prácticos. Debían pernoctar en los propios colegios, en sus haciendas o en ventas como la de Cantarraján (cerca de Almogía, Málaga), propiedad del colegio de Málaga⁸.

⁷ EZEQUIEL A. DÍAZ FERNÁNDEZ, “La efímera presencia de la Compañía de Jesús en Estepa”, en WENCESLAO SOTO ARTUÑEDO (Ed.), Los jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la Provincia, Editorial Universidad de Granada / Facultad de Teología, Granada 2007, 255-268.

⁸ Luz y guía de caminantes jesuitas. por su provincia de Andalucía, ..., publicada por ANTONIO LÓPEZ ONTIVEROS, “Caminos e itinerarios andaluces en 1755 según «Luz y guía de caminantes jesuitas»” Estudios Regionales, 25 (1989), 203-216.

3. Actividad de los jesuitas en la Edad Moderna

Aunque al principio este grupo apostólico descartó dedicarse a la enseñanza, la actividad más emblemática y trascendente de los jesuitas en la Edad Moderna fue la docencia en colegios gratuitos y abiertos a todo tipo de alumnos⁹. Eran colegios fundamentalmente de la enseñanza secundaria de la época (gramática latina en cinco niveles o años, más uno de retórica), si bien en muchos se impartía enseñanza universitaria (Artes o Filosofía y distintas disciplinas de Teología: Moral, Dogmática, Sagrada Escritura...) y en muchos se acabó impartiendo las primeras letras. El objetivo era procurar una educación integral cristiana (“educar en virtud y letras”) utilizando un método y currículo propios, inspirado en el “modo de París”, que cristalizó en la *Ratio Studiorum* (1599) o reglamentación de estudios de los jesuitas¹⁰, que marcaba la organización, contenidos y metodología. La metodología incluía la prelección, composición, repetición y certámenes, con actos extraordinarios como las declamaciones y conclusiones. Se utilizaba para la gramática el manual del P. Manuel Álvarez, y para la Retórica el de Cipriano Suárez. Estos colegios desarrollaron el teatro escolar, para transmitir valores encarnados en modelos a imitar. Varios autores jesuitas dejaron una gran producción teatral, como parte del teatro barroco español, entre los que destacamos al malagueño Hernando de Ávila (1558-1603), jesuita hasta 1600 y profesor en Baeza, Córdoba y Sevilla, y al toledano Pedro Pablo de Acebedo (1522-1573), profesor en Córdoba, Sevilla y Madrid.

Algunas casas estaban destinadas a la formación de los jesuitas exclusivamente, como el noviciado, la tercera probación y seminario de letras humanas (un claro precedente de las escuelas de magisterio).

Muchos jesuitas, que nacieron o vivieron en la provincia de Andalucía, dejaron una importante aportación al acervo cultural de la época. En Teología mencionamos a dos cardenales, Francisco de Toledo (1532-1596) y Juan de Lugo (1583-1660), no nacido en Andalucía pero era de familia sevillana y estudió en Sevilla, y también a Francisco Suárez (1548-1617), Diego Ruiz de Montoya (1562-1632), Miguel Vázquez de Padilla (1559-1624), Diego Granada (1571-1632), Jorge Hemelman (1574-1637), etc. En Teología Moral incluimos a Tomás Sánchez (1550-1610) y Juan de Cárdenas (1612-1684). En Sagrada Escritura contamos con Luis del Alcázar (1554-1613), Juan de Pineda (1557-1637) y Jerónimo de Prado (1547-1595). Por sus escritos espirituales podemos destacar al P. Alonso Rodríguez (1538-1616), maestro de novicios y escritor espiritual, así como al erudito cordobés Martín de Roa (1559-1637).

El prototipo de casa de jesuitas era el colegio, pero todos sus moradores no estaban dedicados exclusivamente a la enseñanza. Era una plataforma ministerial, desde

⁹ Cfr. WENCESLAO SOTO ARTUÑEDO, La actividad de los jesuitas en la Málaga Moderna (1572-1767), Cajasur, Córdoba 2004.

¹⁰ F. GUERELLO y P. SCHIANOVE, La pedagogía della Compagnia di Gesù. Atti del Convegno Internazionale, Messina 14-16 novembre 1991, ESUR – Ignatianum, Messina, 1992; WENCESLAO SOTO ARTUÑEDO, “La ‘Ratio Studiorum’: La pedagogía de la Compañía de Jesús”, Proyección 66 (1999), 259-276; JOSÉ M^a MARGENAT PERALTA, Competentes, conscientes, compasivos y comprometidos: La educación de los jesuitas, PPC, Madrid, 2011.

donde los religiosos contribuían a la evangelización, configuración y mantenimiento de la mentalidad colectiva católica y al cultivo espiritual de los fieles. Siguiendo los cánones de Trento, ponían el énfasis en los sacramentos (especialmente la Eucaristía y el culto eucarístico con las Cuarenta Horas, y la confesión), la predicación y oratoria sagrada en sus múltiples formas, así como la instrucción cristiana y catequesis.

Una de las estrategias apostólicas en las que destacaron los jesuitas fueron las misiones rurales y populares. Iban dirigidas a la población más sencilla por lo que tenía un esquema simple y lineal para presentar temas fundamentales de la vida y doctrina cristianas. Contenían una predicación efectista y plástica para conmovir al auditorio hacia el cambio de vida. Los misioneros solían fundar congregaciones para mantener el fruto de la misión. Entre los jesuitas hubo grandes predicadores que ejercían su oficio tanto en templos como en plazas y lugares concurridos, con un éxito tal que muchos sermones pronunciados por jesuitas eran impresos. También predicaban la doctrina cristiana, en una procesión por la calle. Se intensificaba la predicación en el jubileo de la doctrina cristiana, en cuaresma, que posibilitaba la obtención del jubileo de la doctrina.

Otras ocupaciones espirituales de los jesuitas eran la confesión, el acompañamiento espiritual, los Ejercicios Espirituales (la más genuina herencia ignaciana), la reconciliación de enemigos y el apostolado entre extranjeros (aunque muy lejos del espíritu del diálogo ecuménico e interreligioso actual), especialmente en las ciudades de Cádiz, Málaga y Sevilla. Promovieron la devoción a la Inmaculada Concepción (alineados con los franciscanos contra los dominicos), a las reliquias y a los santos, especialmente los de la Compañía de Jesús (San Ignacio de Loyola, San Francisco Javier, San Francisco de Borja, San Luis Gonzaga, San Estanislao de Kostka.). Así mismo, difundieron la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, que tiene su origen en la Edad Moderna, aunque su auge corresponde a la Contemporánea.

Muchos laicos se vinculaban con la Compañía de Jesús a través de las congregaciones como la *Anunciata*, la Buena Muerte, el Espíritu Santo, San Juan Bautista Degollado, etc., que eran un instrumento para el cultivo espiritual personal y para orientar y organizar la asistencia social a la población. Los jesuitas y los laicos allegados atendían a la población en epidemias (peste, tabardillos, etc.) y en catástrofes naturales como terremotos (sobre todo los de 1680 y 1755), inundaciones, sequías, etc.

Hubo jesuitas moriscos, como el P. Ignacio de las Casas (1550-1608) o Juan de Albotodo (1527-1578). También los jesuitas se encargaron de evangelizar a esta población. Para ello crearon una escuela en el Albaicín, pero tuvieron que cerrarla por el levantamiento de los moriscos y su posterior destierro del reino de Granada (1570). No obstante, acompañaron a algunos grupos y los atendieron más tarde en el momento de su expulsión de España (1610), especialmente en Málaga¹¹.

¹¹ BORJA MEDINA ROJAS, "La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 57 (1988), 2-136.

También se ocupaban de los musulmanes esclavos o encarcelados, a los que intentaban catequizar y convertir. Aunque no era un ministerio propio de la Compañía, administraron varias obras pías para liberar cautivos cristianos, e incluso llevaron a cabo algunas campañas de rescate de cautivos.

Es preciso destacar la labor asistencial y espiritual con los encarcelados y condenados a muerte, en general, pues los jesuitas solían ser capellanes de las cárceles, para atender especialmente a los presos pobres. Destacamos a Pedro de León (1545-1632) y Juan de Quijano (1632-1704), con quien colaboró Miguel de Mañara (1627-1679). Para las cárceles se fundaron congregaciones como la de San Juan Bautista Degollado para atender a presos pobres.

El patrimonio artístico de Andalucía quedó sensiblemente aumentado por los jesuitas con los edificios de sus colegios y templos. Se llegó a hablar de un “modo nuestro” propio de la Compañía, con un templo pensado para la predicación, anejo a los edificios de las escuelas y residencias de jesuitas. Los arquitectos jesuitas elaboraban los planos, que eran aprobados en Roma, y dirigían las obras. Entre ellos podemos destacar a los que dejaron su trabajo en Andalucía: Bartolomé de Bustamante (1501-1570), el cordobés Juan Bautista Villalpando (1552-1608), Pedro Pérez (1556-1634), Pedro Sánchez (1569-1633). También había otros jesuitas pintores y escultores, como el retablista granadino Alonso Matías (1580-1629), el pintor malagueño Andrés Cortés (1582-1649) o el escultor Francisco Díaz de Rivero (1593-1670).

Gran parte de los jóvenes que entregaron su vida a la Iglesia en la Compañía fueron enviados a tierras de misiones entre infieles, normalmente, a petición propia y, en muchos casos, para entregar su vida. El organismo que tramitaba todo el embarque y ayuda a las misiones era el Hospicio de Indias, que tuvo sedes en Sanlúcar de Barrameda, Sevilla, Cádiz y El Puerto de Santa María¹². También fue importante la actividad de los seminarios de irlandeses y de ingleses¹³ de Sevilla, uno de cuyos primeros profesores fue san Henry Walpole (1558-1595), donde se formaban sacerdotes para volver a sus lugares de origen, sabiendo que a muchos les esperaba la persecución y la muerte.

Entre los jesuitas insignes indicamos al beato granadino Baltasar de Torres (1563-1626), mártir en Nagasaki (Japón); al malagueño Luis de Medina¹⁴ (1637-1670), primer jesuita muerto violentamente en las Islas Marianas; al canario de La Palma José Francisco de Arce (1651-1715), misionero en la chiquitanía (Bolivia) asesinado por

¹² AGUSTÍN GALÁN GARCÍA, *El oficio de Indias de los Jesuitas en Sevilla, 1566-1767*, Fundación Fondo de Cultura de Sevilla, Sevilla 1995.

¹³ BORJA MEDINA, “El colegio inglés de San Gregorio Magno de Sevilla (Notas y comentarios)”, *Archivo Teológico Granadino* 62 (1999), 77-105; MARTÍN MURPHY, *Ingleses de Sevilla: el colegio de San Gregorio, 1592-1767*, prólogo de John H. Elliot, Universidad Sevilla 2012.

¹⁴ ALEXANDRE COELLO DE LA ROSA, “Colonialismo y santidad en las Islas Marianas: la sangre de los mártires (1668-1676)”, *Hispania Sacra*, LXIII (2011), 707-745; LUIS DE MORALES y CHARLES LE GOBIEN, *Historia de las islas Marianas*, estudio y edición de Alexandre Coello de la Rosa, Crónicas y Memorias Madrid 2013.

los payaguás; y al venerable granadino P. Manuel Padial (1661-1725), cuyo proceso de beatificación se introdujo en 1749.

San José de Anchieta nació en San Cristóbal de La Laguna (Tenerife) en 1534; fue a estudiar a la universidad de jesuitas de Coimbra, y allí entró en la Compañía. Dedicó su vida a la evangelización de Brasil, donde fundó las misiones de Sao Paulo, Río de Janeiro y Bahía, de donde provienen las ciudades actuales con esos nombres. Murió en 1597 en Reritiba (Brasil), fue beatificado por Juan Pablo II en 1980 y canonizado por el papa Francisco en 2014. También están relacionados con la Provincia Bética Ignacio de Azevedo y sus 39 compañeros, que fueron capturados y asesinados por los hugonotes (calvinistas franceses) el 15 de julio de 1570 en alta mar, cerca de Tazacorte (Isla de La Palma), cuando navegaban a la misión de Brasil. Pío IX los beatificó como mártires en 1862.

4. Expulsión, exilio y supresión

En el siglo XVIII la Compañía tenía sus grandes amigos y sus grandes detractores. En España, los motines contra Esquilache de 1766 sirvieron a Campomanes para convencer a Carlos III, instigado también por el napolitano Tanucci, para que siguiera el ejemplo de Portugal y Francia, y expulsara a los jesuitas de todos sus reinos. Dentro de la política de una monarquía absoluta, el rey, sin oír a los reos ni explicar siquiera “las causas graves”, que guardó en su real pecho, ordenó por vía de urgencia y sorpresa el extrañamiento de los jesuitas y la expulsión de sus territorios, así como la incautación de sus bienes¹⁵.

Así, después de una permanencia institucional en Andalucía de 214 años (desde 1553), todos los jesuitas hábiles fueron desterrados de los reinos hispanos en 1767. En este año pertenecían a la provincia jesuítica de Andalucía 704 miembros (333 sacerdotes, 104 en formación y 267 hermanos), repartidos en 42 domicilios.

Según las minuciosas y secretas órdenes diseñadas por el conde de Aranda para ejecutar la sentencia de Carlos III, los religiosos que había en cada casa fueron detenidos por sorpresa y con aparato militar, como peligrosos delincuentes, y recluidos en su mismo domicilio la madrugada del 2 al 3 de abril en condiciones muy estrictas de vigilancia y con orden de partir hacia el destierro en un plazo de 48 horas, llevando lo indispensable. En Jerez de la Frontera reunieron a los jesuitas de los reinos de Jaén, Córdoba y Sevilla, además de los de Extremadura. En distintos conventos quedaron depositados 58 jesuitas que, por su edad y enfermedades no pudieron ser embarcados,

¹⁵ Ver, por ejemplo: TEÓFANES EGIGO e ISIDORO PINEDO, Las causas “gravísimas” y secretas de la expulsión de los jesuitas por Carlos III, Fundación Universitaria Española, Madrid 1994; ENRIQUE GIMÉNEZ LÓPEZ, La expulsión de los jesuitas como problema de Estado, Anales de la Real Sociedad Económica de Amigos del País, 1997-98, 249-264; WENCESLAO SOTO ARTUÑEDO, Los jesuitas de Málaga y su expulsión en tiempos de Carlos III, Diputación de Málaga, Málaga 2004; JOSÉ ANTONIO FERRER BENIMELI, Expulsión y extinción de los jesuitas (1753-1773), Mensajero, Bilbao 2013.

y los demás fueron trasladados a El Puerto de Santa María¹⁶, donde embarcaron el 4 de mayo, después de ser inscritos en los registros previstos. Partieron de El Puerto de Santa María 453 jesuitas en varias fragatas, escoltados por el navío de guerra “Princesa” al mando del capitán de fragata D. Juan Manuel Lombardón.

A Málaga llevaron a los jesuitas de las ciudades de Granada, Guadix, Motril y Loja, al ser Málaga lugar de concentración de los jesuitas del reino de Granada, así como su embarcadero. Fueron trasladados en carrozas desde el colegio al muelle de Levante, siempre bajo vigilancia, la tarde del 7 de mayo, y zarparon de la dársena malagueña al día siguiente, junto con el convoy procedente de El Puerto de Santa María¹⁷. Los jesuitas de las Islas Canarias partirían después y, pasando por El Puerto de Santa María y Cartagena, llegarían a Córcega en noviembre de 1767 junto con los administradores que habían quedado retenidos para dar cuenta de la economía de los colegios. El total de expulsos de la provincia Bética se calcula en 608.

El primer destino de los desterrados eran los Estados Pontificios, pero el rey comunicó este envío al papa mientras ya iban de camino, lo que incomodó al pontífice, que no quiso asumir la política de hechos consumados. Así, al llegar los expulsos a Civitavecchia, recibieron la mala nueva de que no podían desembarcar, por lo que aún debían permanecer en las embarcaciones, cuyo nuevo contrato hubo de renegociarse, pues no se había previsto esta dificultad. Mientras navegaban por el Mediterráneo, se realizaban arduas gestiones para una airosa salida diplomática. Ésta consistió en dejar a los jesuitas en el avispero de la isla de Córcega, perteneciente a Génova, ocupada por el ejército francés, a requerimiento de los genoveses, y dominada por los rebeldes independentistas de Pasquale Paoli. En ese lugar, carente de la infraestructura suficiente para acomodar a tantos huéspedes inesperados, comenzaron a desembarcar el 14 de julio, después de una travesía de 68 días, tan larga como imprevista. Derrotados por la desesperación del futuro incierto, algunos empezaron a desertar de la orden religiosa y otros, más ancianos o achacosos, iban falleciendo.

Un año después, Génova vendió la isla a Francia, que ya había expulsado a los jesuitas de sus territorios en 1562, por lo que habría de hacerlo, también, de Córcega. Nuevas negociaciones diplomáticas hicieron que el papa se mostrara dispuesto a admitirlos en su jurisdicción, por lo que abandonaron la isla el 18 de septiembre de 1768 y tras un duro peregrinaje desde cerca de Génova, donde desembarcaron, hasta Rímimi y sus alrededores, siguiendo el valle del Po, llegaron a los Estados Pontificios, donde se instalaron.

¹⁶ MANUEL PACHECO ALBALATE, “El Puerto en el extrañamiento de los jesuitas españoles en 1767”. *Revista de Historia de El Puerto*, 36 (2006), 49-95; para los jesuitas de ultramar: MANUEL PACHECO ALBALATE, *Jesuitas expulsos de ultramar arribados a El Puerto de Santa María (1767-1774)*, Universidad de Cádiz, 2011; INMACULADA FERNÁNDEZ ARRILLAGA, *Jesuitas rehenes de Carlos III: misioneros desterrados de América presos en El Puerto de Santa María (1769-1798)*, Ayuntamiento, El Puerto de Santa María, 2009.

¹⁷ BORJA MEDINA, “Ocaso de una provincia de fundación ignaciana: la provincia de Andalucía en el exilio (1767-1773)”, *Archivo Teológico Granadino* 54 (1991) 5-90; ENRIQUE GIMÉNEZ LÓPEZ y MARIO MARTÍNEZ GOMIS, “Los diarios del exilio de los jesuitas de la provincia de Andalucía (1767)”, *Revista de Historia Moderna*, 13-14 (1995), 211-252.

Allí recibieron el golpe mortal: la noticia de la extinción de la Compañía de Jesús por el papa Clemente XIV, bajo la presión de las cortes borbónicas, mediante el breve “Dominus ac Redemptor”, de 21 de julio de 1773¹⁸. Desde entonces los ex jesuitas vivían con la exigua pensión concedida por su majestad, del conjunto de bienes incautados, y esperaban la muerte lejos de la patria, mientras se dedicaban a la cultura o a otros menesteres, pues tampoco tenían fácil acceso a los ministerios sacerdotales. A los sacerdotes se les ofreció sin éxito pasar al clero secular o a otras órdenes religiosas; algunos hermanos se casaron y otros fueron ordenados sacerdotes¹⁹.

Todos los bienes (llamados temporalidades) de estos religiosos fueron ocupados por el monarca, quien dispuso la aplicación de unos y la subasta de otros. En cada ciudad se constituyó la junta municipal de temporalidades para la elaboración del listado de fincas, su publicidad, tasación y venta al mejor postor, bajo la supervisión de la junta provincial de temporalidades. También se les pagó a los acreedores de las casas aquellas deudas que fueron reconocidas y aceptadas como legítimas, pues parece que se produjo algún intento de fraude. Igualmente fueron transferidas las cargas espirituales con su dotación patrimonial a las parroquias más pobres. Las juntas municipales se encargaron de mantener las obras pías que dependían de los colegios y continuar las capellanías cuyos patronos eran los rectores de los colegios²⁰.

Respecto a los objetos de culto, proliferaron las peticiones, siendo la instrucción general que los obispos, de acuerdo con los comisionados, repartieran los ornamentos y vasos sagrados entre las parroquias con menos recursos. Los archivos fueron llevados al antiguo Colegio Imperial (Reales Estudios de San Isidro), de Madrid, donde tuvieron una historia azarosa, hasta que el mecenas Francisco Javier Bravo rescató gran parte de ellos después de haber sido vendidos como combustible, tras la revolución de 1868²¹.

El emblema jesuítico (IHS) de la portada de los colegios fue sustituido por el escudo real de Carlos III, y las casas recibieron diversos destinos, en muchos casos, continuando con alguna actividad docente (seminarios, universidad, reales escuelas...). Los templos también corrieron diversas suertes y muchos de ellos pasaron a depender de los obispos o quedaron como oratorios privados.

¹⁸ ENRIQUE GIMÉNEZ LÓPEZ, *Misión en Roma. Floridablanca y la extinción de los jesuitas*, Murcia, Universidad de Murcia, 2008.

¹⁹ BORJA MEDINA, “Extrañamiento y extinción de la Compañía de Jesús: venturas y desventuras de los jesuitas en el exilio de Italia” en MANUEL MARZAL y LUIS BACIGALUPO (eds.), *Los Jesuitas y la Modernidad en Iberoamérica 1549-1773*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico, Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima 2007, 450-492; MANUEL LUENGO, *Diario de 1773. El triunfo temporal del antijesuitismo*. Edición, estudio introductorio y notas de ISIDORO PINEDO IPARRAGUIRRE e INMACULADA FERNÁNDEZ ARRILLAGA, Universidad de Alicante, 2013.

²⁰ CARLOS ALBERTO MARTÍNEZ TORNERO, *Las temporalidades jesuitas. Aproximación al funcionamiento administrativo después de la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767*, Universidad, Alicante, 2009.

²¹ ARACELI GUGLIERI NAVARRO, *Documentos de la Compañía de Jesús en el Archivo Histórico Nacional, Razón y Fe*, Madrid 1967.

5. Restauración de la Compañía de Jesús y regreso a España

Para que entrara en vigor el breve supresor, debía ser promulgado por los obispos. Curiosamente, no fue publicado en Rusia, y en Prusia no se hizo hasta 1776, por prohibición de sus soberanos, interesados en mantener los colegios jesuitas, por lo que allí sobrevivió la orden religiosa. De este modo, la Compañía de Jesús, mientras era hostigada por el “católico rey” español, juntamente con el “fidelísimo portugués” y con el “cristianísimo francés”, fue protegida por un soberano protestante y una zarina ortodoxa, de mala reputación. Esta Compañía de Jesús “rusa” fue el cordón umbilical entre la antigua y la contemporánea²².

Paulatinamente, al pasar un poco de tiempo, cambió la actitud del gobierno español con respecto a los jesuitas. Por real resolución de 5 de diciembre de 1783 se concedió capacidad de heredar y poseer bienes a los ex jesuitas no profesos. Los hermanos que se hubieran casado podían transmitir sus bienes a sus hijos, quienes podían establecerse en España, aunque los mismos ex jesuitas no podían volver a España ni América, por lo que la administración de los bienes debían realizarla los parientes más cercanos.

Tras la ocupación francesa de Italia, muchos jesuitas se negaron a realizar el *juramento cívico*, por lo que, presionados, algunos regresaron furtivamente a España. Carlos IV, por influjo de Godoy, autorizó el 29 de octubre de 1797 la vuelta de los ex jesuitas para vivir en los conventos aislados que se considerasen más oportunos, invitación que no fue acogida, por lo que el 10 de marzo de 1798 se autorizaba la vuelta para vivir en casa de sus familiares con tal de que no fuese en la Corte. En 1801 habían regresado 644 ex jesuitas, de los que cerca de 300 fueron desterrados de nuevo como represalia por el reconocimiento oficial de la Compañía de Jesús en Rusia, por parte del papa²³. En Italia, de nuevo fueron perseguidos en 1808 por no realizar el juramento de fidelidad previsto en la constitución de Bayona, ordenado por José Bonaparte, como rey de España, a cuantos percibían pensión de la Corona de España²⁴.

La restauración comenzó con sucesivas autorizaciones parciales en Parma, Nápoles y Sicilia, hasta la restauración general por la bula “Sollicitudo omnium Ecclesiarum” de Pío VII de 7 de agosto de 1814. Se reconstruyó la orden con el grupo de ancianos supervivientes, y con los jesuitas de Rusia, además de los clandestinos de Italia y Francia, unos 600 en total.

²² S. ZALENSKI, *Les Jésuites de la Russie Blanche*, (2 vol.), Paris, 1886; MAREK INGLÓT, *La Compagnia di Gesù nell'Impero Russo (1772-1820)*, Roma, 1997.

²³ LESMES FRÍAS, o.c., CX-XCI; JESÚS PRADELLS NADAL, “La cuestión de los jesuitas en la época de Godoy: regreso y segunda expulsión de los jesuitas españoles (1796-1803)”, en ENRIQUE GIMÉNEZ LÓPEZ (Ed.), *Y en el tercero perecerán. Gloria, caída y exilio de los jesuitas españoles en el s. XVIII. Estudios en homenaje al P. Miquel Batllori i Munné*, Universidad Alicante, 2006, 531-560.

²⁴ INMACULADA FERNÁNDEZ ARRILLAGA, “La persecución de los jesuitas que no juraron la constitución de Bayona en la correspondencia entre los PP. Juan José Carrillo y Manuel Luengo (1808-1813)”, *Revista de Historia Moderna*, 18 (2000) 223-244.

Fernando VII recibió más de 50 peticiones de distintas personalidades e instituciones para que volvieran los jesuitas, ya restaurados, a sus ciudades, y por decreto de 29 de mayo de 1815 restableció la Compañía en las ciudades que lo habían solicitado, ampliándolo a América y Filipinas el 10 de septiembre. El 22 de enero de 1816 autorizó el restablecimiento general ilimitado de la Compañía en España. De los 704 miembros que había en la antigua provincia Bética en 1767 sólo volvieron de Roma 11 sacerdotes ancianos entre 65 y 92 años. Osuna y Silva vinieron con el comisario Zúñiga y quedaron en Madrid en el colegio imperial. Desde Génova y alrededores llegaron entre 1814 y 1815, antes del restablecimiento oficial, algunos ex jesuitas, otros residían en Andalucía desde finales del siglo XVIII. Otro grupo se unió pero por su mala salud no pudo residir en las casas restablecidas.

El 7 de septiembre se abrió el noviciado de Madrid y entre 1815 y 1820 se constituyeron 16 comunidades en España con la educación como principal tarea.

Por lo que respecta a Andalucía, Sevilla fue la primera ciudad española que decidió solicitar a Fernando VII el restablecimiento de la Compañía, en el cabildo del 24 de junio de 1814. Desde 1816 funcionó el colegio de Trigueros como una residencia con ministerios y una escuela, con 130 niños, llevada por un hermano y un seglar al que pagaba el superior. El noviciado de San Luis (cedido a los franciscanos del ruinoso convento de San Diego en 1784) junto con sus escuelas²⁵ (que habían permanecido bajo el patrocinio del arzobispo) fueron devueltos en 1817. Acudían unos 600 alumnos que llegaron a 1.200 en 1829. Posteriormente se recuperaron las clases de Humanidades y las tres de Gramática del antiguo colegio de San Hermenegildo (Sevilla), en las aulas del patio chico de la antigua casa profesa, a la que acudían 260 alumnos en 1829. El colegio de Cádiz fue devuelto en 1818 y acudían unos 800 alumnos.

6. Nuevas persecuciones

Con un entusiasmo inusitado este grupo de hombres comenzó a trabajar en el territorio de la antigua provincia de Andalucía. Aunque empezaron a llegar vocaciones (24 entre 1818 y 1819), la insuficiencia de recursos personales y materiales y las sucesivas disoluciones de la Compañía impidieron reinstaurar la provincia. La reestructuración en España de la mano de un gobierno absolutista dio a la imagen de los jesuitas un aire conservador y antiliberal, lo que explica los conflictos y expulsiones con los gobiernos liberales y las protecciones de los gobiernos absolutistas, que se alternaban en la agitada vida política española del siglo XIX. Los gobiernos “progresistas” de entonces (liberales) parece que heredaban una especie de hoja de ruta en cuyo punto de mira ha estado la Compañía hasta 1932. Así, en 1820 fue anulado el restablecimiento realizado por Fernando VII, hasta 1823, en que los jesuitas volvieron al Noviciado de San Luis de Sevilla y al colegio de Cádiz. En este periodo se abrió una efímera residencia en Utrera (1825-1835).

²⁵ H. NECTARIO M., *Escuelas de la Purísima*, Escuelas Profesionales Sagrado Corazón, Madrid 1972.

De nuevo fueron disueltos en 1835. Muchos jesuitas se quedaron exclaustrados en España, otros fueron a Argentina u otras partes del extranjero y en 1850 algunos dispersos se reunieron en residencias camufladas. Con la firma del Concordato (1851), la Restauración Isabelina autorizaba casas para colegios de misioneros y como residencias de religiosos auxiliares de los obispos. A petición del obispo de Canarias, Buenaventura Codina, los jesuitas se encargaron del seminario de Las Palmas de Gran Canaria²⁶ (1852-1868) en el mismo edificio que había sido colegio jesuita antes de Carlos III. Desde 1843 encontramos en Cádiz dos jesuitas, uno de los cuales regentaba un pequeño colegio (1844-1857) adosado al Hospitalito de Mujeres, que se disuelve al ser destinado uno de ellos a misiones y al insertarse los otros en el noviciado para misioneros abierto en el monasterio La Victoria (1858-1868). En contacto con estos jesuitas, en 1864 una sociedad constructora puso en marcha un colegio de jesuitas en Puerto Real (Cádiz), que se trasladó al año siguiente al antiguo Hospicio de Indias de El Puerto de Santa María hasta que se inauguró el edificio propio en 1867, año en que el gobierno autorizó abrir colegios de segunda enseñanza con dispensa de títulos académicos para los profesores. En Sanlúcar de Barrameda, desde 1841 hubo un grupo de jesuitas con una pequeña escuela que se constituyó en residencia (1861-1868).

En todo este tiempo no dejó de haber algún grupo de jesuitas en Sevilla, en una residencia semiclandestina que comenzó en la vivienda del capellán del Hospicio de San Luis y otra casa en la misma calle.

De nuevo se ordenó su dispersión o exilio por decreto de 1868. Los religiosos formados permanecieron en España y los estudiantes marcharon a Francia. El colegio de El Puerto no pudo ser incautado por no ser propiedad de la Compañía, pero fue cerrado y confiscados sus muebles y enseres, a pesar de lo cual funcionó una residencia en El Puerto de Santa María (1869-1875).

En Las Palmas fueron expulsados los jesuitas que regían aquel seminario. El rector fue a su tierra, Sevilla, y a ruegos de sus paisanos inició un colegio libre en 1869, en la calle Santa Teresa, trasladado al año siguiente a la calle Argote de Molina²⁷. Ese mismo año, El P. Escaples fundó las escuelas de la Sagrada Familia para niños pobres en la Macarena, que fueron en total unas 10 escuelas de niños y otras 10 de niñas. En 1870 fundó la Sociedad de Amantes de María, primero en la parroquia de San Vicente y después en extramuros, que se componía de un conjunto de escuelas, que con sus maestros asistían a la explicación de la doctrina y otros actos piadosos. El H. Crespo regía una casa de huérfanos, que en 1870 tenía más de 30 jóvenes obreros.

Bajo Amadeo de Saboya (1871-72) se produjo una relativa tolerancia durante la cual se organizaron encubiertamente 12 residencias y se constituyeron 12 colegios

²⁶ PEDRO MARCELINO QUINTANA MIRANDA, *Historia del seminario conciliar de Canarias*. Biografía y comentarios de Simón Pérez Reyes, Anfoart Ediciones, Las Palmas G.C., 2006, 139-191; AGUSTÍN CASTRO MERELLO, *Historia de la segunda estancia de los jesuitas en Canarias (1852-1868)*, en prensa.

²⁷ JOSÉ M.^a CALVO SERRANO, *Colegio San Estanislao*. Notas para su historia, Colegio San Estanislao, Málaga 1982; WENCESLAO SOTO ARTUÑEDO, *El Colegio jesuita de San Estanislao de Kostka*, Fundación Loyola. Málaga. 2007.

libres o academias, uno de ellos en Jerez de la Frontera (1871-1875) que se integró en el colegio San Luis de El Puerto y la casa fue convertida en residencia. A este periodo siguió la crisis durante la I República y el gobierno provisional (1873-74) durante el cual se produjeron nuevos acosos.

En 1874 dependían del P. Escaples (que vivía en la residencia sevillana de la calle Peñuelas) unos 700 alumnos de las escuelas católicas populares. Los de la residencia de Martínez Montañés también atendían a escuelas con un total de 500 alumnos a los que se les daba gratis casa, comida y educación. Por la noche había escuela para adultos.

7. Periodo de expansión

Por fin llegó con la restauración de la monarquía con Alfonso XII los jesuitas gozaron la paz y experimentaron un gran desarrollo demográfico desde 1880 que se expresó en las nuevas fundaciones que ahora salen del ámbito de Sevilla, de manera que los jesuitas retornan, después de más de un siglo, a algunas de las ciudades de donde habían sido expulsados en 1767, creando residencias. Una de las novedades importantes de la nueva Compañía es la proliferación de residencias, no de colegios. Las residencias son plataformas apostólicas desde donde se realiza una amplia variedad de actividades: sacramentos, predicación y ejercicios, congregaciones marianas, Círculos Católicos Obreros, escuelas dominicales y otras obras sociales, capellanías de cárcel y hospitales, etc.

La ciudad de Sevilla había mantenido durante todo este tiempo residencias con sedes cambiantes, que llegaron a ser tres en 1878 y se fusionaron en una, en la casa donada por la marquesa de Loreto en 1880 en la calle Jesús del Gran Poder, casi contigua a la iglesia del antiguo convento de frailes mínimos de San Francisco de Paula. Esta iglesia había sido entregada en 1866 a los jesuitas, pero el gobierno de la I República la incautó y vendió en 1868 a la Sociedad Bíblica de Londres, que estableció el primer templo protestante en Sevilla. En 1887, Dolores Armero y Benjumea la compró con dinero de su padre, rescatándola de nuevo para el culto católico al entregarla a los jesuitas, quienes hasta la fecha la poseen, con el título del Sagrado Corazón de Jesús. Completaron el terreno de la primera casa comprando otras que se levantaban entre la suya y la iglesia.

En 1882 se trasladó a Málaga el colegio Purísimo Corazón de María, de Sevilla, como colegio San Estanislao de Kostka, en la barriada de El Palo, dada la oferta de un magnífico edificio y terrenos en Málaga, mudanza facilitada por una oleada de antijesuitismo en Sevilla. Se creó una sociedad similar a la de El Puerto. En Sevilla pensaron organizar un colegio en la residencia, pero, finalmente, construyeron un nuevo edificio para la propia comunidad y sus obras en 1905 e inauguraron ese mismo año el colegio Inmaculado Corazón de María en la casa del conde de Peñafior, comprada a las reparadoras, que la habían heredado, en la plaza de Villasís.

La residencia de Sevilla desarrolló una importante actividad en la ciudad a través de las congregaciones marianas, especialmente de la de Los Luises que se ocupaba

de la vida cristiana de jóvenes varones en su mayoría universitarios. Entre sus directores podemos citar a Pedro M^a Ayala (enterrado en Los Luises) y Jesús Granero. Esta congregación necesitaba un local propio, que fue encargado al arquitecto Aníbal González, siendo bendecida la capilla el 8 de mayo de 1920.

En Jerez de la Frontera también se inició otra residencia (1876-1884) que se trasladó al antiguo colegio jesuita (1884-1970), la única antigua propiedad que volvió a tener en su totalidad la Compañía. En Cádiz residieron algunos jesuitas de 1868 a 1871 pero no abren casa hasta más tarde, al tiempo que se encargan del culto en la Santa Cueva (1905-1920) e inauguran una residencia en 1928 en la calle Compañía, en una casa donada por Josefa Martínez de Pinillos frente a la iglesia del antiguo colegio de Santiago. En Córdoba se estableció una casa en la Real Colegiata de San Hipólito en 1878, que abrió temporalmente un colegio en 1913. En Granada comenzó la residencia en la Iglesia del Corpus Christi, conocida como Los Hospitalicos (1880-1898) hasta su traslado a la actual, el primer edificio construido en la Gran Vía, proyectado por Juan Monserrat Vergés.

La residencia de Málaga tuvo varias sedes desde 1881 mientras utilizaban la antigua iglesia de los agustinos, hasta que se trasladó al edificio actual de calle Compañía en 1913 y se inauguró la iglesia propia en 1920, obras del arquitecto Guerrero-Strachan. También aquí se instituyó temporalmente un colegio de primera enseñanza donde estudió Severo Ochoa²⁸. En Almería se abrió la residencia en 1910²⁹ y un colegio en Las Palmas de Gran Canaria en 1917, para el que se construyó un nuevo edificio en 1924³⁰.

Desde estas residencias, se configuró un nuevo apostolado social entre marginados y obreros. Para responder al deseo de León XIII de educar y cristianizar al mundo obrero, a finales de siglo XIX se crearon los círculos católicos obreros (p.e. en Jerez, iniciado por el P. Cadenas en 1877; otro en Málaga, en 1888), junto con escuelas dominicales y nocturnas. El P. Manuel Cadenas fundó las Hijas de Nazaret en Jerez en 1876, en favor de las niñas pobres, y el P. Vicente Ortega inició, también en Jerez, la Asociación de Auxiliares de los Enfermos, en 1896. Otra de estas iniciativas fue la Casa del Niño Jesús, de Málaga, fundada por el P. Aicardo³¹, partiendo de una especie de reformatorio llamado “la perrera” para atender a niños huérfanos de la calle tras la riada de 1907. Una de las instituciones que sobrevive en la actualidad es la que empezó como Patronato San José para obreros católicos, fundado por el P. Ramón Hidalgo en Málaga en 1906. Comenzó en una antigua fábrica de jabón en la calle Refino y se trasladó a la

²⁸ WENCESLAO SOTO ARTUÑEDO, Educación popular en Málaga El Patronato y Escuela San José (1906-2006), Diputación, Málaga 2009.

²⁹ ANTONIO MARÍN CARA, “La comunidad de jesuitas en Almería (1910-2010)”, tesis doctoral Universidad de Granada, 2011.

³⁰ AGUSTÍN CASTRO MERELLO, *Colegio San Ignacio de Loyola. Apuntes para una historia. 75 aniversario. 1917-1992*, Imprenta Pérez Galdós, Las Palmas de Gran Canaria, 1992.

³¹ BERNABÉ COPADO, *Al margen del camino. Notas biográficas del P. José M. Aicardo*, Urania, Málaga, 1943.

espalda de la nueva residencia, en la calle Pozos Dulces, en 1913. Otra obra muy decidida fue el círculo católico para los pescadores de El Palo, fundado por el P. José María de la Puente en 1893.

En la finca de Cartuja, Granada, se creó en 1894 el Colegio Máximo³², obra del arquitecto Francisco Rabanal cuyo peso inmediato recayó en el H. Soriano. Era una casa de formación que incluía el noviciado, el juniorado, el filosofado y, esporádicamente, el teologado, y como una extensión suya se instaló en 1902 el Observatorio de Cartuja. Aquí realizaron una meritoria labor los PP. Antonio Dúe y Sánchez-Navarro Newmann, entre otros.

Para posibilitar un ministerio tan jesuítico como los Ejercicios Espirituales, se habilitaron espacios para casas de Ejercicios en Granada (1905), una casa regional de Ejercicios para obreros en El Puerto de Santa María (1908), y posteriormente en el colegio San Estanislao, Málaga, en 1923.

8. La nueva provincia Bética

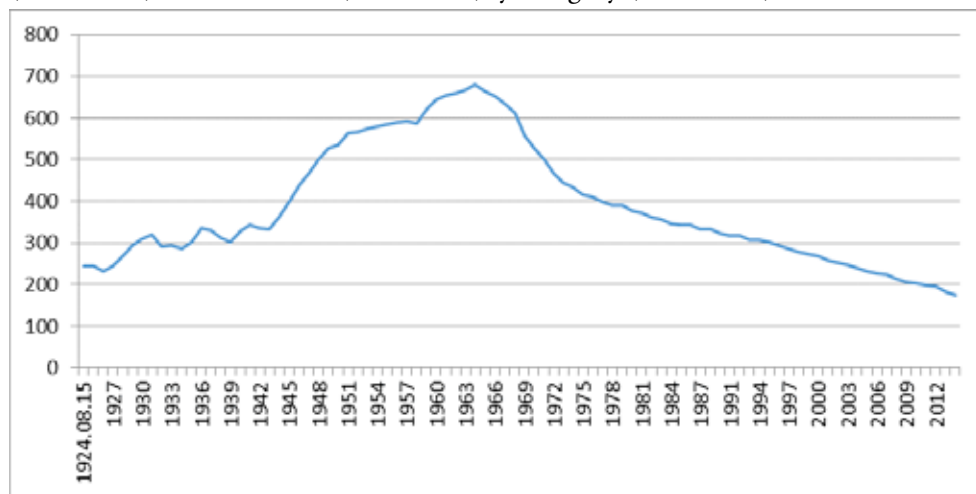
Después del agitado siglo XIX, con la época de tranquilidad que trajo la Restauración Alfonsina, la Compañía se desarrolló mucho, lo que permitió que el 31 de julio de 1924 el superior general Wlodimiro Ledochowski firmara un decreto por el que la provincia de Toledo se dividía en dos: la nueva provincia de Toledo y la Bética, que sólo comprendía a Andalucía, a la que serán incorporadas las Islas Canarias en 1952³³. Fue nombrado primer provincial al que lo era de la antigua de Toledo, el P. Cañete. En ese momento había en la nueva provincia 6 residencias (Sevilla, Jerez, Córdoba, Granada, Málaga y Almería), 2 colegios (Málaga y Sevilla) y 2 casas de formación (Cartuja en Granada y El Puerto de Santa María, que había abandonado la labor docente para convertirse en noviciado y juniorado de la nueva provincia) y contaba con 383 jesuitas. Al erigirse la nueva provincia se le asignó la misión de Ecuador (1924-1952), y al año siguiente la de las Islas Carolinas, Marianas y Marshall (1925-1946), por lo que muchos andaluces fueron destinados a ellas.

Era una provincia creciente en número de personas y con una estructura sencilla. Los colegios eran pocos y con pocos alumnos, unos 300 alumnos (en su mayor parte, internos) y unos 20 jesuitas en cada uno de ellos. En 1929 se trabaja con gran entusiasmo en la preparación espiritual del pueblo con ocasión de la Exposición Ibero-Americana y el Congreso Eucarístico de Sevilla. Al poco tiempo se abriría la nueva residencia de Cádiz inaugurada oficialmente el 2 de marzo de 1930. En las Palmas de Gran Canaria se había abierto una residencia en 1924, y en 1930 los jesuitas comenzaron a regentar la parroquia de la Concepción, en Santa Cruz de Tenerife, en ambos casos, dependiendo de la provincia de Castilla.

³² MATÍAS GARCÍA GÓMEZ, La Facultad de Teología de Granada y la Universidad, Universidad, Granada, 2005.

³³ Provincia de Andalucía. 50 años: 1924-1974, Granada 1974.

La demografía de esta etapa tiene dos fases: En una primera etapa hay un crecimiento con altibajos de 1924 a 1943 en que se acelera el aumento, llegándose al cénit en 1963 con 679 sujetos, y otra a partir de ahí en que no hace sino decrecer el número de jesuitas de la provincia, con un descenso más pronunciado de 1969 a 1974. No están incluidos aquí los territorios de misiones asignados a la provincia Bética: Ecuador (1924-1952), Islas Carolinas (1925-1948), y Paraguay (1958-1974).



4: Demografía de la nueva provincia Bética (1924-2013)

9. Segunda República y Guerra Civil

Este largo periodo de desarrollo pacífico se interrumpirá de nuevo. Entre el 11 y el 12 de mayo de 1931, se produjo el asalto y quema de casas religiosas, y las residencias de Jerez, Cádiz, Granada y Málaga quedaron inhabitables y sin muebles, pues lo que no destruyeron se los llevaron los asaltantes. Ante esta situación, se dispersó el noviciado y juniorado con orden de volver a reunirse en Oña (Burgos) pues las provincias del Norte ofrecían más tranquilidad.

Esto no era sino el preludio de lo que acontecería después, pues el 23 de enero de 1932 fue disuelta la Compañía, aduciendo que el voto de obediencia al papa era contrario al artículo 26 de la Constitución, dando un plazo de 10 días para abandonar las casas, al tiempo que sus bienes eran incautados por el Estado. La curia provincial se instaló en Gibraltar y los demás jesuitas se dispersaron en casas de familiares y amigos o en grupos pequeños o *coetus* semiclandestinos.

Los jesuitas en formación salieron a un destierro voluntario, para poder continuar el régimen de vida comunitaria y su formación ordinaria. El seminario menor de El Puerto de Santa María se instaló en Portugal, primero en el Olhão (1933-34) y después en Loulé (1934-39). El resto de los estudiantes fueron a Bélgica, de donde se mudaron también a Portugal: el noviciado y juniorado pasaron a Loulé, en 1934, y el teologado a Entre-Os-Rios en 1935.

Los colegios fueron incautados, aunque sobrevivieron camuflados en instituciones creadas por los padres de alumnos, según permitía la ley. El de Sevilla, en la calle Pajaritos, y el de Málaga en el colegio SADEL (Sociedad Anónima de Enseñanza Libre) mientras que el propio colegio de Málaga era convertido en un internado residencia dependiente del Instituto de Segunda Enseñanza³⁴.

Durante la Guerra Civil, fueron detenidos los jesuitas de Huelva, y estuvieron a punto de ser fusilados. Los que permanecieron bajo el poder republicano por más tiempo fueron los jesuitas de Málaga (hasta febrero de 1937) y Almería (hasta marzo de 1939). Fueron asesinados en Málaga en 1936: Luis Gordillo, Leopoldo Barba, José Baldomero Rodríguez, José Ruiz Pimentel, Inocencio Muñoz, Antonio Jiménez y José García Molina³⁵; y en Almería: Martín Santaella, Manuel Luque y Alfonso Payán, que había llegado de Granada para predicar la novena de la Virgen del Carmen³⁶.

Muchos estudiantes jesuitas fueron llamados a filas, la mayoría para trabajos auxiliares o sanitarios, y en el frente murieron el junior Pedro Liaño y el H. Diego Aguilera. Casi una veintena de jesuitas fueron capellanes militares, como el P. Bernabé Copado³⁷ o Francisco Javier Lucas Trapote. El P. Justo Ponce de León que había entrado en la Compañía siendo militar, ahora como “capitán” daba clases en la Academia de Alféreces establecida en Cartuja, Granada. El P. Francisco Javier Uriarte asumió el duro ministerio de asistir a los condenados a muerte.

10. Expansión y euforia: 1939-61³⁸

Los jesuitas fueron volviendo a sus antiguas casas que eran entregadas a medida que las tropas de Franco entraban en las distintas ciudades, siendo la primera, El Puerto de Santa María, donde se había instalado un “hospital de moros”. El colegio de Sevilla comenzó en 1936 y el de Málaga en 1937, conviviendo los primeros meses con un “hospital de sangre”. El 4 de mayo de 1938 fue restablecida legalmente la Compañía en España y posteriormente, fue entregado el Colegio Máximo de Cartuja, la última casa en ser devuelta, al final de la guerra, por estar ocupada por los militares. Las novedades principales en esta etapa, por lo que respecta a la Compañía, fueron la dedicación a la formación del clero, el crecimiento de vocaciones y la segunda oleada de apostolado social.

³⁴ MERCEDES VICO MONTEOLIVA, “El Instituto-Escuela de Málaga”, *Jábega* 67 (1990), 42-49.

³⁵ JOSÉ LUIS ESTRADA Y SEGALERVA, *Efemérides malagueñas*, 4 vol., San Andrés, Málaga 1970, Tomo IV, 61. Cfr. también FRANCISCO GARCÍA ALONSO, *Mis dos meses de prisión en Málaga*, M. Carmona Impresor, Sevilla, 1936.

³⁶ ANTONIO MARÍN CARA, *La comunidad de jesuitas de Almería en la etapa 1929-1939*, Editorial Universidad de Almería, 2010; FRANCISCO GARCÍA ALONSO, *Flores de heroísmo*, Imprenta de la Gavidia, Sevilla 1939.

³⁷ BERNABÉ COPADO, *Con la columna Redondo. Combates y conquistas, Crónica de Guerra*, Imprenta Gavidia, Sevilla 1937; BERNABÉ COPADO, *Contribución de Sangre*, Artes Gráficas Alcalá, Málaga, 1941.

³⁸ En la delimitación de las etapas en la Edad Contemporánea nos inspiramos en la que realiza para la Compañía de Jesús en España el P. Álvarez Bolado (voz “España”, *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*) pues no encontramos elementos importantes en Andalucía que sugieran una periodización particular.

La formación del clero se hizo fundamentalmente, desde la Facultad de Teología de Cartuja erigida en 1939, que podía conferir títulos académicos, en un principio, a los jesuitas, y también a los seminaristas de Granada, Guadix, Jaén, Almería (que, incluso comenzaron viviendo en un seminario interdiocesano instalado en la propia Cartuja), y Córdoba. Un buen plantel de profesores formados en el extranjero le dio renombre con José Antonio Aldama como rector. El P. Morillo Triviño había huido, siendo rector, del Seminario Oriental Dubno en Polonia y se había refugiado en el Colegio Máximo donde ejerció como profesor de Teología Oriental, fundó un Centro Oriental, la revista *Anatólé* y abrió una capilla oriental donde él mismo celebraba en este rito. El P. Nicolau inició el Instituto de Pedagogía Religiosa Superior, con el fin de formar a jesuitas y seminaristas en los diversos métodos pedagógicos catequéticos y en la ascética³⁹. También se fundó un Centro de Cultura Religiosa Superior, y el P. Aldama empezó a publicar la revista *Archivo Teológico Granadino*, a la que se añadió en los años 50 *Proyección. Teología y mundo actual*, donde publicaban los alumnos. En todo este periodo, se incorporaron nuevas generaciones de profesores formados en Alemania y en Roma, fundamentalmente. El observatorio fue ampliado en 1967 con la instalación de un nuevo telescopio en Sierra Nevada⁴⁰ dotado de instrumental por Teodoro Vives. Aquí realizó una meritoria labor el H. Merlo en los últimos tiempos. Finalmente, todo este conjunto científico fue cedido a la Universidad de Granada en 1971.

Dada el escaso número de sacerdotes de las diócesis andaluzas, tras la Guerra Civil, los jesuitas fueron requeridos por distintos obispos para la formación de sus seminaristas. Así, dirigieron el Seminario Menor de Granada (1940-1947), Seminario Mayor de Granada (1945-1947), estudios filosóficos del Seminario Mayor de Guadix (1952-1966), Seminario Menor de Guadix (1956-1968) y Seminario de Córdoba (1940-1965), además de la dirección espiritual del de Cádiz y Almería, por los años 50.

En este periodo se experimentó un gran crecimiento del número de vocaciones. El seminario menor de la Compañía se instaló en Jerez (1937-39), Granada (1939-41) y Málaga (1941-65). El noviciado y juniorado volvieron a El Puerto de Santa María hasta su traslado a Córdoba en 1961; el filosofado era el de la provincia de Toledo, en Chamartín de la Rosa, trasladado a Alcalá de Henares en 1959; y el teologado era el de Cartuja.

El apostolado social fue revitalizado después de la congregación general 28 (1938) y 29 (1946), con trabajos asistenciales, conferencias y ejercicios espirituales para obreros. El Padre General Janssens escribió varias cartas sobre el mismo tema, con más eco que los mismos decretos, especialmente una "Instrucción sobre el apostolado social" (1959). De ahí, lo que llamamos la segunda oleada de apostolado social⁴¹. El P. Bernabé Copado fundó en Málaga en 1945 junto a María Luisa Estrada la congregación religiosa

³⁹ Archivo Provincia Bética, Historia de la provincia Bética, 1941-1944.

⁴⁰ JORGE IGLESIAS (Ed.), *25 años del observatorio astronómico de Sierra Nevada, Instituto de Astrofísica de Andalucía*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Eloprint S.L., Granada, Septiembre 2006.

⁴¹ A. GARMENDIA DE OTAOLA, *Jesuitas y obreros*, Artes Gráficas Grijelmo, Bilbao 1947.

de Siervas de Cristo Abandonado con la finalidad específica de acoger a los niños con problemática familiar y dirigir también allí la Casa del Niño Jesús. Erigió también la Institución de Cristo Abandonado en 1947 para la formación de jóvenes desamparadas y, creó en Sevilla y Cádiz (1950), otras casas del Niño Jesús para asistencia, crianza y educación de niños huérfanos o con pocos recursos.

El P. Antonio Ciganda, retomando unas escuelas para pobres que tenía el colegio de El Palo dentro de sus instalaciones, al menos desde 1905, inició otra escuela en el barrio en 1937 que después se convirtió en el Instituto Católico de Estudios Técnicos (ICET) de Málaga, con un buen internado, que fue centro pionero en programas de Formación Profesional antes de su regulación por ley. Las congregaciones marianas de Jerez⁴², El Puerto, San Estanislao de Málaga y Sevilla daban de comer a la población hambrienta desde hacía muchos años. La congregación mariana de San Luis en Granada, con ocasión del Cuarto Centenario de la Compañía (1940) reabrió en 1941 un Patronato con escuelas nocturnas para adolescentes pobres que ya había funcionado de 1927 a 1932 al ser incautado el edificio; en placeta de Gracia, Granada, abrieron una escuela profesional nocturna en 1944. Lo mismo hay que decir de la escuela nocturna de El Puerto de Santa María llamada “Casa Social Católica”.

El P. José Luis Díez había fundado en Sevilla la congregación de los Javieres en 1946, para jóvenes, hombres y niños trabajadores, dirigida desde 1948 por el P. Manuel Trenas, que en 1955 fundó la cofradía de los Javieres⁴³. Solía llevar a sus congregantes a zonas marginadas como el asentamiento chabolista del Vacie, de donde surgió la creación del Hogar del Niño Jesús o Ciudad de los Muchachos⁴⁴, para atender a niños huérfanos o de la calle. Comenzó en la casa de los Javieres, aneja a la residencia en 1952 y en 1964 se trasladó a los locales de las escuelas de la Gran Madre o Escuelas de la Macarena. Estas escuelas habían sido fundadas en 1924 por la congregación de madres cristianas, y fueron dirigidas por el P. José Cabrera desde 1936 hasta su muerte en 1953. Se incorporaron al colegio Portaceli en 1964. La congregación de los Javieres abrió las Academias San Javier para preparar a jóvenes especialistas y dirigía espiritualmente a las “Escuelas Católicas San Javier”; las gratuitas de Portaceli iniciadas por el P. Antonio de Luque Peso (1951). Las Escuelas de Cristo Abandonado (Cañameros) de Jerez comenzó como una catequesis en la capilla del Cristo de la Yedra en 1924⁴⁵.

A caballo entre al apostolado educativo y el social surgió la Fundación Escuelas Profesionales de la Sagrada Familia (SAFA) como una red de escuelas rurales y suburbanas destinadas a la educación de los hijos de los trabajadores, encomendada a la Compañía

⁴² Ver *P. Antonio de Vía, S.J. Su vida y su obra. 1898-1980*, Hermandad de Amor y Sacrificio, Jerez de la Frontera, 1983.

⁴³ GERARDO VALENCIA MORENO, *Los Javieres de Sevilla, 50 años de Historia*, Artes Gráficas Gandolfo, Sevilla, 2004.

⁴⁴ GERARDO VALENCIA, *La gratitud por bandera. Memorias de un hombre con suerte*, Nuevo Sol de Marbella, Málaga 2006. GERARDO VALENCIA MORENO, *Puentes de Amor en Sevilla*. Cultiva Libros S.L., Madrid, 2012.

⁴⁵ Provincia de Andalucía. 50 años, 23.

de Jesús. Su fundador, el P. Rafael Villoslada Peula, las inició para paliar las deficiencias culturales y de formación laboral en los hijos de trabajadores de la postguerra, a muchos de los cuales les ofrecía incluso alimento, habitación y vestido. Fue fundamental la ayuda de bienhechores como las familias Montañés, Benavides o Bueno, algunas de las cuales habían visto como muchos de sus familiares habían sido asesinados durante la guerra por el bando republicano⁴⁶. El primer centro se fundó en Alcalá la Real (1940), después el de Villanueva del Arzobispo, y al año siguiente la casa madre: Úbeda. Siguiéron otros: Baena, Andújar, Linares, Almería... Las escuelas nocturnas que funcionaban en El Puerto de Santa María antes de la II República se transformaron ahora en un centro de SAFA. Igual ocurrió con otra fundación semejante de la congregación de los “Caballeros del Pilar” en Almería para dar clases nocturnas a chicos trabajadores desaparecidos 1931. La SAFA contó desde el principio con una escuela de magisterio para formar a sus propios maestros.

En el sector educativo, los colegios multiplicaron por 15 su número de alumnos. El colegio de Villasís (Sevilla) en 1950 se trasladó a la sede actual de Portaceli.

Las residencias se convirtieron en sede de obras importantes, también educativas. En la de Huelva, gracias a la herencia de D. Carlos Díaz, según dispuso en 1918, se crearon los Estudios Politécnicos Madre de Dios (FUNCADIA), encomendados a la Compañía en 1944, donde trabajó muchos años el P. Laraña como director⁴⁷. El Patronato Obrero San José, de la residencia de Málaga, fue redimensionado por el P. Mondéjar a partir de 1949.

En esta etapa se abrieron algunas nuevas residencias, como la de Huelva (1934) que tuvo un nuevo edificio en 1966 y un nuevo templo en 1973. La de Montilla heredó parte del antiguo colegio jesuita en 1944, por la generosidad del conde de la Cortina, y estuvo dedicada a centro misional⁴⁸.

Las congregaciones marianas, que existían en todas las residencias, vivieron una época de esplendor y creatividad. En 1945 se fundaba la FECUM (Federación Española de Congregaciones Universitarias Marianas). El P. Manuel Ferrer, trasladado a Granada en 1956, inauguró el Centro Intercolegial como sede de las congregaciones, e inició la revista *Diálogo familia-colegio*. La congregación de Los Luises, de Sevilla cobró más relevancia con el Centro Vida. Allí se inició el Cine-club Vida en marzo de 1957⁴⁹ y Radio Vida⁵⁰, salida de la creatividad del P. Manuel Linares, inaugurada el 20 de mayo de 1955 por el entonces arzobispo coadjutor de Sevilla Bueno Monreal.

⁴⁶ MANUEL BERMUDO DE LA ROSA, SAFA, medio siglo de educación popular en Andalucía, Universidad, Jaén, 1997; RAFAEL VILLOSLADA PEULA ¿Cómo surgen las Escuelas Profesionales de la Sagrada Familia? Biblioteca SAFA, Anaya 2003.

⁴⁷ ANTONIO JOSÉ MARTÍNEZ, *La Huelva del Padre Laraña*, Huelva 2006.

⁴⁸ BERNABÉ COPADO, *La Compañía de Jesús en Montilla*, Artes gráficas Alcalá, Málaga 1944.

⁴⁹ RAFAEL UTRERA MACÍAS (ed.), *El cine-club Vida de Sevilla. 50 años de historia*, Fundación Cajasol, Sevilla, 2008.

⁵⁰ *25 años, 1955-1980. Radio Vida – Radio Popular Sevilla*, Imprenta Gandolfo, Sevilla 1980; “De Radio Vida a COPE”, DVD Cincuenta años de Radio. 1955-2005. Exposición conmemorativa Bodas de Oro de la emisora, COPE Sevilla 2005.

La provincia Bética continuó aportando una buena ayuda a otros países de misión. Las Islas Carolinas dejaron de depender de la Bética en 1946 y la viceprovincia de Ecuador se independizó en 1952. En el espacio de poco más de un año, se le asignó a Andalucía la Misión de India y China, hasta que en 1948, el P. general encargó a las provincias de Toledo y Andalucía que atendieran a la Misión del Japón⁵¹ en 1948.

11. Crisis y Aggiornamento 1962-78

En estos años se produce el cénit demográfico de 1963 en que se llegó a 679 jesuitas, 724 contando a los de países de misión. Es una etapa con muchos jesuitas disponibles, especialmente jóvenes sacerdotes, donde todavía no se notaban los efectos de la crisis vocacional, pero también fue una época muy crítica, dinámica, incluso convulsiva. Hubo unos primeros años de expectación, de demandas de cambios y de gestación de proyectos que corresponden a los años del concilio Vaticano II y la congregación general 31 (1961-66) a los que sucedieron años de reajustes casi vertiginosos (1967-74). La primera etapa fue cubierta por el provincialato del creativo P. José Antonio Sobrino Merello (1961-67), y la segunda, sin duda, el provincialato más complicado internamente de la Edad Contemporánea, por el de Alejandro Muñoz Priego (1967-73).

En esta etapa se da un cambio muy significativo en la demografía de la provincia Bética. El número de novicios de primero había iniciado un lento descenso con altibajos en 1947, si bien el rumbo claramente descendente comenzó en 1962 en que hubo 35 (que al año siguiente fueron 30, y en 1967, solo 13) y se desplomó en 1968, con 4 ingresos. En los cuatro años siguientes solo se recibió un novicio por año. El total de novicios disminuyó, consecuentemente: en 1966 eran 50 novicios; y 35, 14 y 4 en los años sucesivos. Las dimisiones, por su parte, que habían sido importantes desde el comienzo de la provincia, con un promedio anual de 19,2 desde 1924 a 1974, se acrecentaron desde 1964, lo que elevó el promedio en la década de los sesenta hasta 25,9, llegando al máximo de 47 dimisiones en 1967, siempre incluyendo a los novicios. A partir de este año se fue reduciendo su número y quedó se estabilizó a partir de 1975 (en que solo hubo una dimisión), con un promedio anual de 1,9 desde 1974.

La crisis más aguda se produce entre los años 1966 y 68 con el desplome de los ingresos y el repunte de las dimisiones simultáneamente. Como se ve, al menos estadísticamente, la crisis no es posterior al Concilio Vaticano II (convocado en 1959, fue clausurado el 8 de diciembre de 1965), y quizás no sea por efecto de él, sino que coincide con él, incluso se adelanta un poco.

En 1970 se nombró al primer provincial de España, como coordinador de los demás. En Andalucía se estableció la comisión de ministerios (1967), se experimentó la fórmula de los viceprovinciales sectoriales (Luis Álvarez-Ossorio, enseñanza 1969;

⁵¹ *50 años de presencia de los jesuitas andaluces en la misión de Japón*, Compañía de Jesús, Provincia Bética, Sevilla 1998; SHINKO KAWAMURA, YOSHIO KAJIYAMA, ROBERT CHIESA (Eds.), *Japan Province of the Society of Jesus. Centennial Recollections 1908-2008*, Nansosha, Tokyo 2010.

Matías García Gómez, formación 1969; Luis Moreno, pastoral 1973) y se optó por privilegiar cuatro áreas: la reflexión teológica, la enseñanza, los medios de comunicación social y el apostolado social⁵².

La CG 32 se celebró en 1974-75 y en ella se definieron las líneas prioritarias para la Compañía en el futuro. El decreto 4 reforzó el apostolado social al definir la misión actual de la Compañía como “*el servicio de la fe, del que la promoción de la justicia constituye una exigencia absoluta*” como eje transversal que debe afectar a todos los sectores y ministerios.

El sector de formación se mostró más conflictivo. Los jóvenes jesuitas vivieron en los primeros 60 una crisis de identidad y de misión que abocó a muchos de ellos al abandono. Ya no se aceptaban los moldes viejos, la disciplina religiosa clásica y los moldes tradicionales estallaron; el sistema de formación eclosionó y hubo que improvisar urgentemente las alternativas, que, en ese ambiente revuelto no podían garantizar el éxito. Aún en pleno boom vocacional, cuando no se podía prever el declive inmediato, buscando un edificio más moderno y saludable, el noviciado de El Puerto se trasladó a un gran inmueble construido en la finca La Aduana (Córdoba), ofrecida por Josefina Vázquez en Córdoba (1961) con un profesorado para el juniorado formado en universidades civiles españolas y en el extranjero.

Tras el desplome del número de estudiantes jesuitas se optó por abandonar ese gran edificio de Córdoba y trasladarse a otro más pequeño en Sevilla, en 1969. En 1967 los juniros ya se habían instalado en el colegio Portaceli de Sevilla para estudiar en la universidad. Los filósofos, por su parte, cuando la facultad eclesiástica de Filosofía de Alcalá de Henares se integró en la Universidad de Comillas (Madrid), se trasladaron a pequeñas comunidades instaladas en pisos en Madrid en (1969-74) para estudiar en Comillas, por el deseo de un mayor acercamiento a la población general.

En el Colegio Máximo, los obispos de la provincia eclesiástica y varias congregaciones religiosas decidieron llevar a sus estudiantes a Cartuja en 1968, cuando se estaba a punto de producirse un cambio radical. El terreno, antes, una finca donde vivía casi de modo autárquico el Colegio Máximo, fue experimentando sucesivas segregaciones de parcelas que lo redujeron a una isla en el centro de la antigua finca. Se constituyó el colegio de profesores como independiente en 1969 y los estudiantes se dispersaron en comunidades pequeñas de inserción. De Cartuja había salido el *coetus* de Santa Juliana que se movió según los asentamientos que les daban a los gitanos hasta terminar en Almanjáyar. También salió de Cartuja otro grupo de inserción en El Zaidín. En 1971 se crearon otros dos *coetus* de estudiantes, en Paseo de Cartuja, 35, y calle Zenete, mientras que en Cartuja quedó solo un pequeño grupo. En 1973 el Colegio Máximo se trasladó a unos pisos en Paseo de Cartuja y calle Parra Alta (heredero de Zenete). La mayor parte del terreno del antiguo Colegio Máximo, incluido su edificio, fue adquirido por la Universidad de Granada que instaló el Campus Cartuja y se construyó un nuevo edificio para la facultad de Teología y

⁵² Archivo provincial, Relación sobre el estado de la provincia C.P. 12 (1974).

otro contiguo para residencia de profesores, inaugurados por el P. Pedro Arrupe en 1974. No obstante, la reflexión teológica quedó reforzada con la incorporación de una nueva generación de profesores formados en Francia, Alemania y Roma.

Otra de las opciones era el sector de la enseñanza, que experimentó un gran cambio. Se creó un viceprovincial (1969) y se inició la separación entre comunidad y obra. Hubo que adaptarse a la Ley General de Educación de 1970 y se experimentó un nuevo crecimiento de alumnos y de centros educativos, con la creación de escuelas distintas a las de la formación reglada tradicional. Los propios colegios sufrieron una gran transformación: se cerraron los internados, en los claustros fueron ganando peso los seculares y se cambió la estructura tradicional de gobierno.

Dependiente del colegio San Estanislao, de Málaga, que también experimentó un buen crecimiento de alumnos, sobre todo, externos, nació otro colegio, Estudios Costa del Sol (ECOS), que se inauguró el 7 de octubre de 1966 en la zona residencial Elviria, en la Chapas (Marbella). El edificio del antiguo noviciado de El Puerto volvió a su función docente y fue erigido como nuevo colegio en 1969. El Patronato Obrero San José no cabía en Pozos Dulces y tuvo que trasladarse a otro edificio más grande en la barriada de Carranque (1968), ahora, con el nombre de Escuela Técnico Profesional San José, donde trasladó también su internado abierto en 1958 y cerrado en 1975. En Las Palmas se demolió el antiguo edificio del colegio San Ignacio para construir el actual en 1973, donde se fusionaron las dos comunidades existentes en la ciudad hasta entonces.

La SAFA continuó aumentando el número de sus centros y en bastantes de ellos hubo comunidad de jesuitas. Realizó importantes renovaciones pedagógicas con el método Faure que en Riotinto supuso una explosión de entusiasmo democrático que tensó tanto las relaciones con la empresa promotora que provocó que SAFA dejara este centro en 1973⁵³. Asumió un centro de Écija, confiado a SAFA por la Fundación Marqueses de Peñaflor en 1965. El ICET de Málaga, después de sobrevivir a una crisis, fue incorporado como centro concertado a la SAFA en 1969.

La opción por los medios de comunicación posibilitó que, además de mantener la emisora de Sevilla, se inauguraran otras cuatro, las de Radio Popular Jaén, Granada (1967) y Montilla (1961) trasladada a Córdoba, dedicadas a la alfabetización y radio-difusión cultural y religiosa. El P. Francisco Villén, entonces jesuita, pasó de Córdoba a las Islas Canarias, llevando la radio enseñanza, y fundó Radio ECCA (Emisora Cultural Canaria) en 1964, con el objetivo de educar a personas adultas a través de la radio. En 1972 fueron encomendadas a la Compañía las emisoras de Almería y, en parte, la de Madrid.

En este tiempo surgió la Misión Obrera, a la que podemos considerar como una tercera oleada del apostolado social, por lo que supone de acercamiento al mundo

⁵³ JUAN MIGUEL BATALLOSO NAVAS, *Vivir la escuela, vivir la democracia. Actualidad de la SAFA de Riotinto*, Lullal edicions, Xátiva 2008; JUAN MIGUEL BATALLOSO NAVAS (Coord.), *Educación, ciudadanía y democracia. La SAFA de Riotinto*, Diputación, Huelva 2009.

de los desfavorecidos, aunque con pretensiones distintas a las anteriores, pues ahora se buscaba más la inserción, el ser fermento, con poca visibilidad, en condiciones lo más similares posibles, para participar de la dura vida de los trabajadores y promover la concientización y la transformación de esas condiciones. Así, pues, siguiendo la línea de este apostolado de inserción, promovido también por el P. Pedro Arrupe, desde 1967, jesuitas de Granada fueron a vivir a barriadas, donde algunos trabajaron como curas obreros y otros compartieron su vida con los gitanos, como el catalán P. Pedro Closa⁵⁴ (1932-1971). En Sevilla se inició un grupo obrero en el Cerro del Águila, en 1967. También hubo un grupo en el ambiente rural de Fuente Palmera (Córdoba).

Los otros ministerios de la Compañía también sufrieron cambios, a veces, radicales. Ese fue el caso de las congregaciones marianas, que fueron disueltas probablemente de modo prematuro en 1967, cuando aún tenían potencial apostólico, para dar lugar a las Comunidades de Vida Cristiana (CVX), con lo que se generó un vacío apostólico y quedaron sin atender los adolescentes, pues la CVX suponía un mayor grado de compromiso, y de hecho, quedó para adultos. Las congregaciones marianas para obreros (vanguardias obreras) y las FECUM pasaron a ser la FECUN (de la CVX) en 1968 con lo que dejaban de ser obras de la Compañía.

Algunas residencias experimentaron una profunda modificación al convertirse en parroquias, como Jerez de la Frontera al trasladarse del centro histórico a la periférica parroquia Madre de Dios que ya atendía desde 1967. Aceptar el encargo de parroquias, sobre todo en zonas suburbanas, es otra de las novedades de la nueva Compañía de Jesús, como la de Nuestra Señora de las Veredas, en la barriada de Valdezorras, Sevilla (1968-1986). En 1972 se asumieron tres parroquias más en la zona rural de los departamentos de la Carlota como Fuente Palmera (Córdoba), con métodos y espíritu de misión obrera. Las misiones rurales vivieron un tiempo de esplendor con el centro misional primero en Córdoba y después en Montilla, incluso fuera de nuestras fronteras con el P. Enrique Huelin y su equipo misional en Sudamérica.

Los Ejercicios Espirituales siempre han estado atendidos por los jesuitas, y siempre se han dispuesto espacios o casas para ofrecer a los ejercitantes. En este periodo se cerraron las casas de Almería (1942-1968), Cádiz (1972), Noviciado de Córdoba (1961-1970) y Las Palmas (1972), pero se abrieron otras tres, en edificios modernos, y exclusivamente dedicados a este fin: San Pablo, Dos Hermanas (1964), San Pablo, Granada (1967-2009), y La Inmaculada, El Puerto de Santa María (1975). En 1973 el P. Ramón Delius inauguró el centro ecuménico Lux Mundi en Fuengirola.

Una iniciativa muy importante de este periodo fue la creación de un centro en Córdoba para la formación agrícola y empresarial, a favor del campo andaluz: la Escuela Superior de Técnica Empresarial Agrícola (ETEA)⁵⁵ que comenzó en 1963 en la Real Colegiata de San Hipólito, fundamentalmente, con el impulso del P. Jaime Loring. En

⁵⁴ JESÚS RENAU MANÉN, Pedro Closa. Jesuita y Gitano, Cristianisme i Justícia, Barcelona 2003.

⁵⁵ ETEA 50 años. 1963-2013, Diario Córdoba / Diputación, Córdoba 2014.

1965 inauguró los nuevos locales en Parque Cruz Conde con el apoyo de la familia López-Cubero. INSA-ETEA, como institución universitaria de la Compañía de Jesús, constituida en Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales, adscrita a la Universidad de Córdoba, realiza también una importante labor de cooperación con países en vías de desarrollo, especialmente en Hispanoamérica, a través de la Fundación ETEA de Ayuda al Desarrollo y la Cooperación.

La educación universitaria se prolongó con el Colegio Mayor Loyola (Granada), que se inició en 1966 y el Colegio Mayor Javier, Málaga clausurado en 1976. En Portaceli existió una residencia universitaria que se cerró a finales de los años 60.

12. Consolidación de los cambios: 1978-1994

El comienzo de este periodo coincide de lleno con la implantación de la congregación general (CG) 32, para lo que se dispuso de determinados medios en España, siendo el primero el documento *Líneas prioritarias de acción apostólica de la Compañía de Jesús* (1978) y los *Proyectos Apostólicos* de cada provincia. Se comenzó a impulsar la formación teológica de colaboradores en la Facultad de Teología. Un primer ciclo semipresencial, de 3 años, comenzó en 1990 con 25 alumnos, y otro con 76 en 1993.

Continuó la transformación de las residencias. La del centro de Almería, como la de Jerez, se trasladó a la barriada marginal Piedras Redondas, para hacerse cargo de las parroquias de San Ignacio, Nuestra Señora de Araceli y El Buen Pastor (1982), esta última, en un enclave gitano. Se asumieron otras parroquias: San Francisco en El Puerto de Santa María, Cádiz, desde su creación en 1985 en la iglesia del colegio San Luis; San Antonio de Padua e Inmaculado Corazón de María, en el barrio marginal de Torreblanca, Sevilla (desde 1981), San Pelagio, Córdoba (1979-2010). Además, muchos jesuitas colaboran a título personal o institucional en parroquias.

El sector educativo siguió consolidando su identidad y misión, al tiempo que se continuó la separación de comunidad y colegio. La de Portaceli se trasladó a otro edificio en el mismo entorno. Un grupo de jesuitas fueron destinados en 1976 a trabajar en una comunidad de inserción en el barrio de La Isleta (Las Palmas). La comunidad de Úbeda, sin embargo, volvió a instalarse en el colegio a principios de los ochenta. Pero no eran estos los cambios más importantes en el sector educativo. Los conciertos educativos de la Ley Orgánica Reguladora del Derecho a la Educación (LODE) de 1985 permitieron la gratuidad al menos en los niveles de escolaridad obligatoria (Primaria y Secundaria Obligatoria). Esto facilitó lo que los mismos jesuitas pretendían, es decir, poder abrir sus colegios a todo tipo de personas y familias, según las directrices de la CG 32, con la contrapartida de la pérdida de autonomía en la gestión y admisión de alumnos. SAFA consiguió el beneficio añadido de firmar un convenio único para toda la institución.

Los centros tuvieron que adaptarse a la nueva ley educativa, la LOGSE (1990) con cambios importantes en la estructura curricular. Algunos centros, especialmente

muchos de SAFA, han ampliado su oferta educativa con la Formación Profesional Ocupacional y para el empleo y han colaborado con distintas empresas para el reciclaje de sus profesores.

La SAFA superó una fuerte crisis, también económica, y siguió creciendo, según una política impulsada en el rectorado de Restituto Méndez (1977-87). Así, se incorporaron a SAFA centros de la Compañía o relacionadas con ella, con lo que se consiguió una mayor coordinación y fortaleza. El Patronato Vereda en 1978; el Centro FUNCADIA (Huelva) en 1989; la Compañía cedió a SAFA el colegio de San Luis Gonzaga de El Puerto de Santa María en 1989, junto al cual ya existía una escuela SAFA. Muerto el P. Trenas, los alumnos de la Ciudad de los Muchachos fueron asumidos por SAFA en 1983 y el centro se clausuró. También integró centros diocesanos y de religiosas: la escuela profesional diocesana Nuestra Señora de los Reyes, en el barrio de La Alameda (Sevilla) en 1981; el colegio Blanca Paloma (Sevilla) en 1984. Las Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús crearon un centro (Pedro Abad) en 1940 que integró en SAFA en 1984. Las Hermanas de la Cruz crearon un centro en Chiclana de la Frontera en 1942, que pasó a SAFA en 1989; otro centro abrieron en Valverde del Camino (Huelva) en 1927, que pasó a SAFA en 1987. El centro de Atarfe que había sido iniciado en 1907 por las Hermanas de la Caridad, se integró en SAFA en 1998. En 1999 le fue cedido al centro de Jerez (que había comenzado en 1968 y después se integró en SAFA) un centro público, con lo que pudo ampliar su oferta educativa.

Como muestra del reconocimiento social y político, tenemos la cantidad de ciudades que han puesto el nombre del fundador, P. Villoslada, a alguna de sus calles; las medallas de la ciudad entregadas a sus respectivos centros con motivo de algún aniversario importante, y, sobre todo, las visitas de la reina D^a Sofía al centro de Úbeda en 1986 y la del príncipe de Asturias en 1999. Como reconocimiento general, en 1991 la Junta de Andalucía concedió a SAFA la Medalla de Andalucía por “su atención a los sectores menos favorecidos” al cumplir “cincuenta años al servicio de los andaluces”.

ECCA se erigió como fundación canaria, en 1986, con una presencia muy notable de personalidades civiles y eclesíásticas en su patronato.

En el sector de educación superior, la Facultad de Teología experimentó una fuerte crisis en los años ochenta debida, en parte, a la retirada progresiva de la confianza de algunos obispos y, por tanto de sus seminaristas, que tuvo su momento más crítico cuando en 1988 por presión de los obispos le fue retirada la *venia docendi* a José María Castillo (que había sido relegado en 1980 a los cursos de licenciatura) y Juan Antonio Estrada. Los profesores jesuitas disminuyeron y se llegó a configurar un claustro mixto de jesuitas, sacerdotes diocesanos, religiosos y religiosas. El alumnado procedía, fundamentalmente de las congregaciones religiosas y del laicado.

Aprovechando el desarrollo vocacional, los provinciales destinaron a un buen número de jesuitas para ser científicos (profesores y/o investigadores), que se constituyó

en misión dentro de la Compañía, con el nombre de Misión Universitaria en Instituciones no de la Compañía de Jesús (MUINSI), con estatutos de 1978⁵⁶.

En el sector de pastoral se configuran los centros fe-cultura como plataformas de formación y reflexión en torno a la fe y la cultura, cuyos precedentes son el Centro Intercolegial de Granada, el Centro Vida de Sevilla y el Centro Javier de Málaga. Actualmente los centros existentes en Córdoba, Granada, Las Palmas de Gran Canaria, Málaga y Sevilla están integrados en la Fundación P. Francisco Suárez creada en 1997. Hay otros centros pastorales en Almería y Huelva y aulas Fe-cultura en Málaga, Úbeda y El Puerto de Santa María. En Las Palmas de Gran Canaria también existe un proyecto intercultural, “Patio de las Culturas” en los locales del Centro Loyola, anexos a la iglesia de San Francisco de Borja.

El sector de apostolado social, al no disponer de obras propias, quedó a la iniciativa de jesuitas, fuera de lo que se realizaba en los centros educativos, especialmente, de la SAFA y en las parroquias de zonas marginales. La provincia Bética tiene una larga tradición de comedores sociales: el comedor infantil en la parroquia de San Antonio, Torreblanca, Sevilla, iniciado en 1987; otro en la otra parroquia del Inmaculado Corazón de María. En Huelva una asociación creada por el P. Gerardo Bravo en 1983 mantiene un comedor social en un edificio cedido por la Compañía.

13. Hacia la integración de provincias: 1995-2014

Al final del periodo anterior, a pesar de la crisis de vocaciones, la presencia pastoral de los jesuitas en Andalucía no había dejado de crecer, por lo que encontramos cada vez menos jesuitas, pero una plataforma apostólica muy consolidada, amplia y plural que se puede mantener gracias a los colaboradores. El clima general entre los jesuitas había mejorado sensiblemente, superándose las divisiones de diez o veinte años atrás.

La CG 34 (1995) intentó responder con «fidelidad creativa» a los nuevos retos y desarrolló la misión de la Compañía como la defensa de la fe y la promoción de la justicia en diálogo con la cultura y las diversas culturas y con otras tradiciones religiosas. En su decreto 13 formuló la *misión compartida* por jesuitas y colaboradores (sacerdotes, religiosos y laicos) y hablaba de *red apostólica ignaciana*. Posibilitó *ad experimentum*, la vinculación de laicos con la Compañía, que en la provincia Bética se estableció con unas 15 personas.

La provincia Bética ha tenido siempre una amplia convicción del valor de los laicos como colaboradores, como se pone de manifiesto especialmente en instituciones como la Fundación SAFA, que ha estado gestionada por laicos en su mayor parte desde su fundación. Ahora, esa convicción, ha sido espoleada por la necesidad, dada la falta

⁵⁶ Uno de ellos fue el profesor de bioquímica Jacobo Cárdenas, que murió en un viaje a México, siendo profesor de la Universidad de Córdoba: *Jacobo. Huellas de Jacobo Cárdenas Torres*, Universidad / Cajasar, Córdoba 1999.

de relevos jesuitas. Así, los puestos directivos de obras importantes han sido asumidos por laicos, comenzando el colegio de Las Palmas (1990) y el de San Estanislao, Málaga (1991), e incluso después fue nombrado un laico como coordinador del sector de apostolado social en 2006. Era preciso conocerse y coordinarse y para ello se celebró un primer “Encuentro Jesuitas-Laicos”, en Úbeda en enero de 2002, que se repitió en Málaga en 2008, en esta ocasión, para presentar un plan de formación de colaboradores.

La CG 35 (2008) entendió que la misión de los jesuitas era ir a las fronteras, no sólo geográficas y políticas, sino también culturales y religiosas, y experimentó la acogida y aceptación de esa misión por parte del papa Benedicto XVI. Agregó a la misión de la Compañía la sensibilidad ecológica. También relanzó la colaboración con otros, si bien finalizó la experiencia de las vinculaciones personales de laicos, con lo que se acabaron las que había en Andalucía. El P. General en su visita a la provincia (2011) habló de los “nuestros” con referencia no solo a los jesuitas (como hasta ahora) sino incluyendo también a colaboradores, incluso expresó que todos somos colaboradores en la “misión de Dios”⁵⁷.

La provincia Bética puso en marcha en 2009 un programa intensivo modular de formación de colaboradores durante la primera quincena de julio en El Puerto de Santa María, además de la formación específica que ofrecen los sectores provinciales e interprovinciales y algunas obras como las fundaciones educativas.

En este último periodo, se va asimilando con serenidad la reducción numérica de jesuitas y su envejecimiento y se vive como un acto de fe y confianza en la providencia de Dios para con su Iglesia. El objetivo primordial es ahora aprovechar al máximo las fuerzas existentes, potenciando a los colaboradores, planificar el futuro y organizar la transición. Para procurar una mayor coordinación zonal se crearon las Comisiones Apostólicas Locales (CAL) en 1999, compuestas por los superiores y directores de las principales obras de una ciudad o zona. La Comisión de Ministerios y de Previsión de futuro se reunió periódicamente y redactó documentos como las *Bases estratégicas para la planificación de la Provincia Bética*, de 2002.

La transformación de las comunidades ha sido grande en esta etapa. El noviciado de la provincia Bética, en Sevilla (que en los años setenta formó a novicios también de Aragón y en sus últimos años a los de Toledo) se clausuró en 1999, yendo los novicios al de Valladolid. En 2001 quedó un único noviciado en Zaragoza, para todas las provincias de España y en 2006 se trasladó a San Sebastián. Salvo planes más personalizados, la segunda etapa, el juniorado con estudios de Filosofía se hace en Salamanca, y la Teología en España o en el extranjero, donde se suele estudiar al menos un ciclo.

La residencia de Sevilla se quedó desplazada del centro vital de la ciudad con lo que esa zona perdió protagonismo y el Centro Vida emigró al entorno de Portaceli, en la

⁵⁷ *Colaboradores en la misión de Dios. Visita del P. General de la Compañía de Jesús a la Provincia Bética. 7-10 noviembre 2011*, Provincia Bética de la Compañía de Jesús, Sevilla 2012.

avenida Eduardo Dato (Centro Arrupe) en junio de 1991. La comunidad de Úbeda se trasladó a un piso cercano al colegio en 1995. En 2004 la comunidad del colegio de Las Palmas se trasladó a una casa fuera del colegio. La residencia de Málaga donó una buena parte de su edificio a Cáritas Diocesana para crear El Hogar Pozo Dulce, inaugurado en el año 2001, que acoge a personas sin hogar en situación de riesgo. La comunidad del colegio San Estanislao sufrió una gran reestructuración, al instalar en ella la única enfermería provincial para garantizar la adecuada atención a los mayores y enfermos, remodelando el edificio en 2007. La comunidad San Roque González, de Córdoba ha cedido en 2013 uno de sus pisos para acoger a jóvenes inmigrantes.

Ha habido que redistribuir los escasos recursos personales reduciendo comunidades, mediante decisiones muy dolorosas, pero no ha faltado la creatividad para mantener los apostolados con colaboradores jesuitas, incluso para iniciar nuevas instituciones. En 1997 se devolvió la parroquia de Santa Cruz de Tenerife a la diócesis y los jesuitas siguieron trabajando y viviendo en un piso en la calle Mirasol hasta que se clausuró esta residencia en 2004. También retornaron a las diócesis las parroquias de San Pelagio en Córdoba (2010) y San José en Jerez (2011). Se han cerrado algunas comunidades manteniendo algunos compromisos institucionales: La de Cádiz, después de una estancia en pisos, se volvió a instalar en una nueva residencia en calle Barrocal (2003) hasta su cierre (2007), pero se sigue atendiendo en Cádiz a grupos del Apostolado de la Oración y se mantienen vínculos con otras instituciones como la Congregación *Ecce Mater* y la cofradía de la Piedad. La *statio* de La Isleta en Las Palmas, se cerró en el verano de 2007. La comunidad de Parra Alta (Granada) se trasladó a Paseo de Cartuja 35 y de ahí al del Colegio Máximo en Paseo de Cartuja 19, que permanece cerrado desde 2012 y se estudia dedicar estos pisos a la acogida de inmigrantes, con un proyecto de Cáritas. Desde 2010 no existe la comunidad de jesuitas en Montilla, y se ha cedido el usufructo de la iglesia de la Encarnación / Santuario San Juan de Ávila a la diócesis, manteniendo la colaboración de la Compañía. Se cerró la comunidad San José, Málaga (2008) y la de Andújar (2013) que era dependiente de la de Úbeda. En 2014 está prevista la clausura de esta comunidad de Úbeda, de la de Jerez y de la curia provincial de Sevilla.

El sector educativo ha proseguido su evolución hacia una mayor coordinación y unificación. En 1969 se había constituido el Sector de Enseñanza con Luis M^a Álvarez-Ossorio como viceprovincial, que en 1992 fue nombrado rector único para los 4 colegios. Sin embargo, permanecía el problema de la continuidad jurídica de los colegios, pues las entidades titulares eran las comunidades que los sustentaban, según el derecho tradicional de la Compañía. Después de estudiar diversos proyectos se acordó crear una fundación canónica, que asumiera la titularidad de los colegios, fórmula no seguida ni comprendida en muchos casos, por algunas otras provincias españolas. La “Fundación Loyola Andalucía y Canarias”, fue aprobada por el P. Kolvenbach el 24 de enero de 1998, e inscrita en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia con fecha 25 de mayo de 1998.

El patronato, en sesión de 16 de junio de 1998, aprobó el reglamento confirmado por el P. General. Por un convenio entre la provincia Bética de la Compañía de

Jesús y la Fundación Loyola el 31 de julio de 1998, la provincia Bética le transfirió la titularidad de sus centros y posteriormente le cedió el uso de las instalaciones y mobiliario. Los religiosos pasaron a ser contratados por la fundación, al igual que el personal no jesuita. Los colegios que la integran son San Ignacio (Las Palmas de Gran Canaria), Inmaculado Corazón de María “Portaceli” (Sevilla), San Estanislao de Kostka “El Palo” y San José (Málaga).

El colegio San Estanislao estrenó un nuevo edificio de Educación Infantil en 2007 y en 2008 el Ayuntamiento de Málaga le concedió la medalla de oro de la ciudad con motivo de su 125 aniversario. En 2011 también le fueron concedidas medallas de oro de la ciudad al CES San José y a su fundador, el P. Mondéjar, por el centenario del centro y del nacimiento del jesuita. Este centro, que ya había sufrido una gran transformación con la LOGSE al romper su dedicación casi exclusiva a la Formación Profesional, completa su oferta educativa con los niveles de Educación Infantil y Primaria para los que inauguraron sendos edificios en 2013.

Posteriormente se ha llegado a una integración funcional de las dos fundaciones educativas, SAFA y Loyola Andalucía y Canarias, al compartir al P. Juan Pablo Rodríguez Gutiérrez como director general de ambas desde 2010 y convivir las sedes de ambas en el mismo edificio de Los Luises desde 2012. A nivel nacional se ha llegado a una mayor integración con la Comisión Nacional de Educación de la Compañía de Jesús (Conedsi).

SAFA, en 2014 tiene 27 centros, con presencia en todas las provincias andaluzas, 1.353 colaboradores (entre ellos 10 jesuitas) y educa a 19.705 alumnos, más 557 en Magisterio. Tiene residencias escolares en Alcalá la Real y Úbeda.

La Fundación Loyola Andalucía y Canarias cuenta en 2014 con 405 colaboradores (de los que 7 son jesuitas) que educan a 7.045 alumnos, fundamentalmente de Enseñanza Primaria, Secundaria Obligatoria, Bachilleratos y Formación Profesional Específica. Tiene a su cargo la revista “Diálogo familia-colegio” que empezó el P. Ferrer en el Centro intercolegial de Granada.

La Fundación ECCA actualmente está implantada en otras comunidades autónomas de España, ha exportado el método a Hispanoamérica y mantiene programas y colaboraciones educativas en Marruecos, Guinea Bissau y Cabo Verde. Entre otros muchos reconocimientos, recibió en 1995 la Medalla de Oro de la Ciudad de Las Palmas de Gran Canaria, en 2010 fue finalista al “Príncipe de Asturias”, en la modalidad Humanidades y Comunicación, y en 2014 la Academia de las Artes y las Ciencias Radiofónicas de España le entregó su Premio Especial. En 2014 atiende a 35.671 alumnos con 535 colaboradores y profesores.

Tampoco han sido pocos los cambios en el sector de educación universitaria. La Facultad de Teología sufrió la retirada unilateral sin previo aviso de los seminaristas de Granada en 2006, ya iniciado el curso académico. Con ello se quedó, prácticamente,

sin alumnos seminaristas, si bien mantiene como centro agregado el Centro de Estudios Teológicos (Sevilla), como centros afiliados los seminarios de Almería, Jaén y Málaga, y como centro patrocinado el Instituto Superior de Ciencias Religiosas San Pablo (Málaga). Ha creado la cátedra Andaluza de Bioética y la Cátedra Andaluza para el Diálogo de las Religiones, ha fortalecido su relación con la Universidad de Granada cuyos alumnos pueden cursar créditos de asignaturas de Teología. La Universidad de Granada, por su parte, ha puesto en marcha una Cátedra de Teología en 2011 en colaboración con la Facultad. En 2014 la Facultad tiene 244 alumnos académicos, 573 alumnos de otro tipo, y 240 de centros Agregados, Afiliados y Patrocinados, con 29 profesores, de los cuales 8 son jesuitas. Publica la serie “Biblioteca Teológica Granadina” y las revistas *Archivo Teológico Granadino*, órgano de expresión del Instituto de Estudios Postridentinos y *Proyección. Teología y mundo actual*.

La Escuela de Magisterio de Úbeda amplió sus titulaciones y experimentó un aumento de matrículas notable. Se ha integrado más en UNIJES, la estructura nacional de los centros educativos de la Compañía. El colegio Mayor Loyola ha mantenido su demanda de alumnos hasta que la crisis económica de 2007 empezó a afectarle.

ETEA amplió su presencia con campus en Granada y Sevilla. El primero, en la Facultad de Teología, y el segundo comenzó en el edificio de Los Luises hasta el traslado al Centro de Estudios Teológicos y al campus Palmas Altas. Pero necesitaba crecer más para sobrevivir, por lo que se ha convertido en universidad. En el año 2003 se había constituido el Patronato de la universidad privada andaluza Fernando III de inspiración cristiana, para aglutinar las instituciones universitarias de la Compañía de Jesús (ETEA) y de San Pablo-CEU de Sevilla, pero aunque en 2007 el parlamento de Andalucía aprobó dicha universidad, en 2009 se daba por fracasado el proyecto, en parte, por tratarse de culturas universitarias diferentes y por distinta disponibilidad para la integración de patrimonios. En 2010 se constituyó la Fundación Universidad Loyola Andalucía que inició los trámites administrativos para una universidad, ahora promovida en solitario por la Compañía, de manera que el 23 de noviembre de 2011 fue aprobada la Universidad Loyola Andalucía por el parlamento de Andalucía, y comenzó la actividad en 2013 en edificios cedidos por Abengoa en el campus Palmas Altas. Dispone de terrenos en la zona Entrenúcleos, por convenio con el ayuntamiento de Dos Hermanas, para construir su campus definitivo en Sevilla. En 2014 cuenta con una plantilla de 150 personas (de los que 3 son jesuitas) y un total de 2.197 alumnos, y desde 1991 asumió la publicación de la histórica revista *Fomento Social*.

En cuanto al apostolado social, los jesuitas colaboran o han colaborado con ONG's para atender a emigrantes como Andalucía Acoge o la asociación Voluntariado Claver; también con el Proyecto Hombre (Málaga y Sevilla), Arco Iris (Córdoba) para rehabilitación de drogodependientes, en colaboración con la fundación jesuita Hermita de la Chica. La Asociación P. Morales (Córdoba), animada por un jesuita, ha dedicado sus esfuerzos en favor de la población marginada. En 2013 se ha puesto en marcha una cocina autogestionada en la parroquia Madre de Dios (Jerez).

Institucionalmente, en los últimos años el apostolado social se ha ido especializando en tres áreas a nivel nacional: ayuda a la cooperación internacional (fundamentalmente, con las ONG Entreculturas, Oxfam-Intermón y la Fundación ETEA para el Desarrollo y la Cooperación); migraciones (para lo que se ha creado el Servicio Jesuita para Migrantes, SJM); y menores y jóvenes en riesgo de exclusión social, fundamentalmente, a través de los centros educativos, especialmente SAFA.

La provincia Bética mantiene vínculos con los países donde fueron destinados misioneros jesuitas andaluces, como Ecuador, Japón y Paraguay. Actualmente procura ayudas financieras para Japón a través del Secretariado de las Misiones, de Sevilla, que en 2011 se integró en la oficina de Madrid. Sigue apoyando a Paraguay desde 1958, aunque es provincia independiente desde 1974.

El sector de pastoral ha mantenido su amplio abanico a través de los centros Fe-cultura, los ejercicios espirituales y los ministerios más clásicos en las iglesias de las residencias y en las parroquias encomendadas. Se han creado núcleos con varias instituciones coordinadas, por ejemplo: Granada (Centro Suárez-iglesia Sagrado Corazón-Facultad de Teología), Sevilla (Centro Arrupe-iglesia Portaceli- colegio Portaceli), El Puerto de Santa María (parroquia San Francisco-Colegio San Luis). En Canarias, en 2008, se rehabilitaron una antigua pequeña casa de Ejercicios en Tacoronte (Santa Cruz de Tenerife), y la antigua de Tafira (Las Palmas). El centro Lux Mundi se convirtió en la Fundación Lux Mundi en 2003, mediante un convenio con la diócesis de Málaga, siendo encomendada su dirección a un jesuita. En la pastoral matrimonial colaboran muchos jesuitas a través de los Equipos de Nuestra Señora y el Movimiento Familiar Cristiano, a lo que añade el apostolado con la juventud, a través del movimiento Scout⁵⁸, Montañeros de Santa María, etc., si bien éste se realiza también desde los colegios. La gama de ministerios personales es muy amplia: pastoral sanitaria, pastoral penitenciaria, pastoral sacramental, orientación espiritual, colaboración con curias diocesanas, etc.

Algunos jesuitas han iniciado otras congregaciones religiosas: El hermano Carlos Fernández Dorador (1905-1975) salió de la Compañía en 1950 para fundar los Hermanos Obreros de María. El misionero P. Pedro Castro Quero (1871-1963) fundó la congregación de Obreras del Corazón de Jesús⁵⁹, y Joaquín Reina Castrillón (1902-1975) la de Siervas de los Pobres, Hijas del Sagrado Corazón de Jesús. José Antonio Aldama Pruaño⁶⁰ (1903-1980) cofundó la congregación de las Esclavas del Santísimo Sacramento y de la Inmaculada. La *Pequeña Compañía de Jesús* fue fundada en Cádiz por el jesuita Enrique Mazorra en 1970, siendo uno de sus cometidos los Ejercicios Espirituales.

⁵⁸ Por ejemplo, en Huelva: *Saltés, 1979. Historia de unos scouts en Huelva*, Grupo Scouts de Huelva, 2009. Otros lugares donde los jesuitas han colaborado con los Scouts: Almería, El Puerto de Santa María, Granada, Jerez de la Frontera, Las Palmas de Gran Canaria, Málaga, Sevilla, Úbeda.

⁵⁹ CARLOS MUÑOZ, *Un apóstol sin tapujos y con sentido común. Semblanza del P. Pedro Castro Quero, S.J.*, Gráficas del Sur, Granada 1996.

⁶⁰ ANDRÉS MOLINA PRIETO, *Perfiles configuradores del Padre José Antonio de Aldama, S. J.*, Esclavas del Santísimo Sacramento y la Inmaculada, Córdoba 2003. <http://www.esclavasdelsantisimo.org/>

Podemos citar, a modo de muestra, otros jesuitas andaluces después de la restauración de la Compañía, si bien la lista de los reseñables es más amplia: el almeriense San José María Rubio (1864-1929)⁶¹, nacido en Dalías (Almería), si bien realizó la mayor parte de su labor en Madrid a favor de los habitantes de barrios marginales como La Ventilla. No nacieron en Andalucía los venerables padres Francisco de Paula Tarín⁶² (1847-1910) y Tiburcio Arnaiz⁶³ (1865-1926), aunque desplegaron su actividad por la geografía andaluza. El Siervo de Dios Pedro Guerrero⁶⁴ (1918-1973) está en proceso de beatificación. Otros muchos han destacado en diversas tareas, como el literato Luis Coloma (1851-1915), los biblistas Rafael Criado Rodríguez-Carretero (1904-1982), Juan Leal Morales (1904-1977), y Juan Mateos Álvarez (1917-2003); el mariólogo Mauricio Gordillo (1894-1961), el superior Juan de la Cruz Granero Martín (1848-1917), el científico Manuel M^a Sánchez-Navarro Newman (1867-1941), el espiritual Alfonso Torres Fernández (1879-1946), el mediático José Antonio de Sobrino Merello (1911-1988), el arabista e investigador de lenguas semíticas Joaquín Peñuela (1902-1969), los teólogos Justo Collantes (1915-2000), Ricardo Franco (1920-1995), Cándido Pozo Sánchez (1925-2011) y Matías García Gómez (1929-2013).

En el horizonte inmediato de la provincia Bética está la constitución de una sola provincia jesuita en España para el 21 de junio de 2014. Es una necesidad para racionalizar y rentabilizar los recursos personales, pero también es una oportunidad para redefinir la misión en el contexto actual y seleccionar los ministerios donde los jesuitas pueden ser más útiles según su carisma, buscando nuevas actividades más necesarias y traspasando o cerrando otras. Esta integración de provincias se hizo más explícita con la carta del P. General al provincial de España y a los restantes provinciales, de 9 de junio de 1999, impulsando directamente todo el proceso de integración de provincias. Se activaron las comisiones interprovinciales y se entró en la recta final cuando en noviembre de 2008, el P. General dio el visto bueno a la propuesta presentada por el entonces provincial de España, Elías Royón S.J., para que empezara el proceso de unificación de las cinco provincias españolas para 2016, misión para la que se nombró provincial de España en 2010 al P. Francisco José Ruiz Pérez, que inició un proceso de integración progresivo de los distintos sectores. Cuando estaba muy avanzada la integración funcional, el P. General, aceptó por su carta de 21 de septiembre de 2012, la propuesta de acortar la etapa intermedia y proceder a la integración total en 2014.

⁶¹ PEDRO MIGUEL LAMET, *Como lámpara encendida*, Belacqua, Barcelona 2003. <http://www.padrerubio.com/>

⁶² JOSÉ M^a JAVIERRE, *El león de Cristo. Biografía del Venerable Francisco Tarín*, BAC, Madrid 1988; FRANCISCO TARÍN, *Palabras vivas. Pensamientos espirituales*, Edapor, Madrid 1997; *Datos sobre la enfermedad última y muerte del R. P. Francisco de Paula Tarín y Arnau, por José Sebastián y Bandarán*, 3^a edición facsímil de la 2^a edición de 1911, Sevilla 2010.

⁶³ ANTONIO S. URBANEJA, *Breve narración de la vida del P. Arnáiz, S.I.*, Patronato O. Arnáiz, Málaga 1999³; VICENTE LUQUE, *El P. Arnáiz. "Ganar el cielo es lo que importa en la vida"*, Edibesa, Madrid 2008. <http://www.padrearnaiz.net/biografia.htm>

⁶⁴ FERNANDO GARCÍA GUTIÉRREZ, *Un hombre para todos. P. Pedro Guerrero González, S.J.*, Ediciones Guadalquivir, Sevilla 2005.

La formación de jesuitas, que dependía ya funcionalmente del provincial de España, se transfirió a su jurisdicción en 2010. El sector educativo, EDUCSI, lo hizo en 2011; el de educación superior, UNIJES, en 2012. Los últimos sectores, el de Pastoral y Apostolado Social, en 2013. Se crearon unas nuevas estructuras de gobierno territoriales, las Plataformas Apostólicas Locales en 2010, de las que en Andalucía hay dos, Andalucía Occidental y Andalucía Oriental, y otra en Canarias, que entrarán en plenas funciones en 2014, pero que ya han comenzado a reunirse en 2013.

A 15 de octubre de 2013, la provincia Bética de la Compañía de Jesús, que incluye Andalucía y Canarias, tiene 17 comunidades distribuidas en las siguientes ciudades: Almería, Córdoba (2), El Puerto de Santa María (Cádiz), Granada (3), Huelva, Jerez de la Frontera (Cádiz), Las Palmas de Gran Canaria, Málaga (2), Sevilla (4) y Úbeda (Jaén). Tiene adscritos un total de 175 religiosos, de los cuales 136 son sacerdotes, 9 están en formación y 30 son hermanos⁶⁵.

⁶⁵ Catálogo de las Provincias de España 2014, Compañía de Jesús, Madrid 2013.

RAZÓN Y FE: ***UNA RELACIÓN CONTROVERTIDA***¹

Juan Antonio Estrada Díaz sj

Sumario: Presentar una breve síntesis de la relación entre filosofía y teología, religión y cultura, razón y fe es el objeto de este ensayo. Primeramente, se analizan los antecedentes históricos de la interacción de fe y razón en la filosofía griega y en la teología cristiana. A continuación se estudia cómo la razón ha interpelado a la fe y viceversa, las contribuciones de la teología a la filosofía a lo largo de la historia. El nacimiento y desarrollo de la filosofía de la religión en el siglo XIX marca una nueva situación histórica, en la que la reflexión se desplaza de Dios a la religión misma, posibilitando un nuevo aprendizaje para la teología y filosofía, razón y fe.

Summary: To present a short synthesis of the relations between philosophy and theology, religion and culture, reason and faith is the purpose of this essay. In the first place there is an analyse of the historical antecedents of interaction of faith and reason in Greek philosophy and Christian theology. Immediately there is under consideration the interpellation of reason to faith and the opposite contribution of theology to philosophy, along the history. The origin and grow of philosophy of religion in the nineteen century pose a new historical situation. The reflexion displace God in benefit of religion itself, creating possibilities of a new learning to theology and philosophy, reason and God.

Palabras clave: razón, fe, teología, filosofía, Dios.

Key words: Church, Church-world, reform, evangelization, mission.

Fecha de recepción: 04 enero de 2014

Fecha de aceptación y versión final: 30 de junio de 2014

Hace ya quinientos años que comenzó la Compañía de Jesús, fundada por un grupo de universitarios que estudiaban en uno de los Centros más importantes de Europa, la Universidad de la Sorbona en París. El grupo humano y cristiano que daría lugar a la fundación de la Compañía de Jesús y que era marcadamente internacional, asumió como uno de los retos y tareas fundamentales de la nueva Orden, lo que llamaban apostolado intelectual. Buscaban el diálogo entre la fe y los saberes culturales, especialmente con la filosofía y las Humanidades. Lo que distinguió a la Compañía de Jesús de las otras prestigiosas órdenes religiosas existentes fue su movilidad, su internacionalidad

¹ El presente artículo corresponde a la disertación ofrecida por el autor en respuesta al discurso de acogida en la ceremonia de investidura del doctorado Honoris Causa concedido por la Universidad Iberoamericana de ciudad de México. El texto mantiene el formato propio de un discurso oral, y que la dirección revista ha considerado oportuno respetar.

y su decidido empeño por el trabajo intelectual y educativo, haciendo atractivos sus centros para los mismos protestantes. La “ratio studiorum” de los jesuitas se convirtió en uno de sus referentes y credenciales, que definían la orientación de la Compañía. Podemos decir que “a la mayor gloria de Dios”, emblema de los jesuitas, y el encuentro entre el hombre y Dios, no sólo se daban en las iglesias de la Orden, en la que se celebraban los sacramentos, sino también en sus instituciones educativas. Éstas eran como un segundo templo, otro espacio de encuentro entre Dios y el hombre y culminaban en las incipientes universidades gobernadas por los jesuitas. Ustedes ahora son partícipes de este legado, que culmina una larga tradición, en la que se encuadra también este doctorado honoris causa.

En una época reciente, la que está marcada por el Concilio Vaticano II y por el generalato del Padre Pedro Arrupe, se ha vuelto a actualizar esta herencia de la Compañía de Jesús. Primeramente, el papa Pablo VI reiteró que la misión de la Compañía estaba ligada al apostolado intelectual y a las instituciones educativas. Se apoyó en el cuarto voto de obediencia que tienen que hacer los jesuitas. En contra de la opinión de mucha gente no es un super voto de obediencia, que supere el que hacen las otras órdenes religiosas. Se trata de un voto de disponibilidad apostólica, que obliga a los jesuitas no sólo a desplazarse a cualquier lugar del mundo, siguiendo las decisiones del papa, sino también a asumir cualquier tarea que éste quiera encomendarles. El papa Pablo VI se apoyó en este voto para encomendar a la Compañía el diálogo con los ateos, indiferentes y personas que no compartían la visión de la vida cristiana. El papa reiteró que esta misión estaba relacionada con la dinámica que obligaba a la Orden jesuita a hacerse presente en los conflictos, fronteras y problemáticas claves de la iglesia católica en la sociedad. La vocación de los jesuitas, con sus aciertos y desaciertos, está vinculada a un apostolado de frontera, a diferencia de otras legítimas opciones apostólicas, representadas por otras órdenes religiosas que buscan más preservar la tradición y sostener en la fe a los fieles cristianos. Los jesuitas, sin rechazar esto último, siempre deben tener la mirada puesta en los no creyentes y no cristianos, en la evangelización y misión en el mundo, como lo que es propio de su carisma fundacional de frontera.

Este planteamiento de los papas ha tenido también un reforzamiento interno en la Compañía de Jesús del siglo XX. El padre Arrupe afirmó en una ocasión que los jesuitas están probablemente hoy más cerca de Dios que en otras épocas, porque nos sentimos más inseguros, más dependientes de Dios y menos triunfalistas que en el pasado. Arrupe se ha manifestado más de una vez a este respecto. Unas palabras suyas que han sido recogidas en una pequeña rememoración esculpida, que tiene un Centro de Fe y cultura, de un Colegio jesuita de Sevilla. Arrupe decía que no tenía miedo de que los jesuitas emprendieran nuevos caminos y buscaran nuevas actualizaciones para su presencia en la sociedad y en la Iglesia, aunque pudieran equivocarse. Buscar, implica abrirse a posibilidades que hay que discernir y evaluar, a asumir y aprender de los errores. El miedo que expresaba Arrupe es que, por miedo a equivocarse, es decir por afán de seguridad, los jesuitas no supieran responder a los retos y desafíos que pudieran presentarse. Le preocupaba que la necesidad y el afán de seguridad, que es innato al ser humano, acabara limitando el riesgo de la libertad y la tarea vocacional de abrir nuevos horizontes

a la sociedad y a la Iglesia. Esa tradición de los jesuitas es la que quiero rememorar hoy y actualizarla ante Ustedes, recordándoles que la Universidad Iberoamericana es también depositaria de esta tradición centenaria. Les toca a todos continuarla y mejorarla.

Por otra parte, este legado se integra en una de las corrientes fundamentales del cristianismo que ha sido recogida en la actualidad. “No actuar según la razón, es contrario a la naturaleza de Dios”. Esta afirmación de Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona, en Septiembre del 2006, pasó casi desapercibida por el eco que tuvo la alusión a la violencia en la religión islámica. Sin embargo, apunta a una de las cuestiones más importantes del cristianismo, a la relación entre la razón y la fe, entre la filosofía y la teología, entre las ciencias y la revelación. La vinculación entre ambas ha sido determinante para el desarrollo del cristianismo en los dos milenios y también para la evolución de las sociedades occidentales. Según cómo entendamos a Dios, al logos divino y a la razón humana, así resulta una forma de comprender la cultura y la religión, como muestra la historia de Occidente. Benedicto XVI avaló la integración de la razón en la revelación, siguiendo la doble línea del Dios creador y del Dios redentor. La filosofía griega y la teología natural forman parte de la tradición cristiana.

Europa no se distingue de Asia por la física o la geografía, ya que es una península de ésta, la euroasiática. Lo que diferencia a ambos continentes es la historia y la cultura, y ambas han estado marcadas por la razón y otras formas de comprender la religión. Según Popper la opción por la razón, basada en la argumentación en el espacio público, es la clave de Occidente como sociedad abierta y democrática. El desarrollo científico, filosófico y teológico en Europa ha estado marcado por la racionalidad. Atenas y Jerusalén forman parte del núcleo de la cultura occidental y ambas instancias han interactuado constantemente a lo largo de la historia. Esta fe que se hace cultura es la que faltó en otros momentos críticos de la historia, como la inculturación del cristianismo en la América pre colombina y la posterior en la China y la India, con ocasión de la misión jesuita en Asia y el conflicto de los ritos malabares”. Asumir los nuevos códigos culturales, que cambian con la historia, es parte de la evangelización de la cultura y ésta es el presupuesto para la promoción de la justicia y la potenciación de la fe. La Compañía en ese momento histórico intentó extender las fronteras del cristianismo y evangelizar otras culturas, lo cual exigía una descentralización de la Iglesia y una “desocidentalización” del cristianismo. Ambas tareas siguen siendo actuales.

El encuentro entre la fe cristiana y el pensamiento griego no fue casual, afirma el papa. Un antecedente importante fue la traducción de la Biblia hebrea al griego, la llamada de los setenta o alejandrina, que se compuso entre el 250 y el 150 a.C. A su vez, la tradición judeocristiana forma parte del código cultural occidental. El concepto de teología proviene de Platón, que afirma que la razón puede alcanzar lo divino, lo cual fue asumido por la teología cristiana, al identificarse con la búsqueda del Dios desconocido (Hch 17,23). La trascendencia divina y la exaltación de la razón forman parte de la filosofía griega desde sus inicios en el siglo VII a.C., en paralelo a la crítica de los profetas hebreos. La filosofía procedió a racionalizar los mitos y la poesía religiosa, al mismo tiempo que se inspiró en ellos.

Esta síntesis de las dos religiones, judía y cristiana, y la filosofía ha marcado a Occidente y es una de las causas de su desarrollo histórico. Ya desde los Padres de la Iglesia, en los siglos III y IV, hubo una recepción masiva de la filosofía griega, que posibilitó una incardinación cultural, una helenización de la teología y la posterior síntesis filosófico-teológica de las construcciones dogmáticas. En el segundo milenio el cristianismo se abrió de nuevo al diálogo con la razón, “fides quaerens intellectum”, y se buscó racionalizar los “misterios cristianos”, en la línea propiciada por Anselmo de Canterbury. En cuanto que Dios es mayor que lo que puede ser pensado, se abrió espacio a la crítica racional a la teología, que forma parte consustancial de la teología negativa y de la relativización de todas las imágenes de Dios, incluidas las elaboradas por la teología cristiana.

El pensamiento escolástico, una teología con base racional y filosófica, tuvo en las universidades, creadas por el papado y los reyes, su centro de difusión. La dialéctica y el método de “cuestiones” propició el desarrollo de la lógica y de las teorías del conocimiento, así como la pluralidad de sentidos de la Escritura, que sirvió de inspiración a la hermenéutica posterior. Desde el diálogo entre la razón y la fe surgieron las metafísicas, que planteaban críticamente el concepto y la existencia de Dios, así como su significado para el cosmos y el hombre. Desde el raciocinio filosófico surgieron las mediaciones necesarias para las sistematizaciones teológicas, sobre todo la distinción entre el ser absoluto y subsistente divino y el ser común de todo lo creado, del ámbito de lo óntico. La trascendencia divina contribuyó a la desacralización del mundo y de todo lo creado, abriendo espacio a la autonomía de la razón. El “yo conquisto” de la incipiente modernidad europea fue acompañado del “yo pienso”, propiciando una revolución cultural con las innovaciones de la imprenta, que ponía el saber a disposición de todos. Con esto se fijaron las bases de la sociedad occidental, que han permanecido y evolucionado durante siglos. Hoy vivimos de esa herencia y, al mismo tiempo, hay que transformarla, en el contexto de la tercera revolución industrial, en la que ya no es la imprenta sino los medios de comunicación, la innovación clave para evangelizar la cultura.

Este proceso favoreció también la emancipación del poder político del eclesiástico, para luego controlarlo con las monarquías absolutas y los imperios coloniales. La filosofía fue inicialmente una “ancilla theologiae”, un instrumento al servicio de la fe, para luego emanciparse con la Ilustración, bajo el slogan del “atrévete a saber” kantiano. Hoy el gran peligro para la filosofía está en convertirse en una “ancilla scientiae” y la teología debe recordarle su tradición humanista, que incluye el diálogo crítico con la religión. Los razonamientos filosóficos han contribuido decisivamente a la depuración de la misma teología y a contrarrestar la patología inherente a todas las religiones de confundir su concepción de Dios con Él mismo. El enfoque filosófico muestra formas de plantearse la pregunta por Dios y analiza las propuestas teológicas tanto en su contenido teórico como en las consecuencias que saca. La filosofía es un saber de segundo grado, en cuanto reflexiona sobre los saberes y el código cultural, como instancia crítica, capaz de corregir presupuestos y contenidos religiosos que se revelan obsoletos a la luz de la evolución cultural. Desde la razón filosófica se rechaza el conocimiento sin fundamentos, las pretensiones de verdad sin argumentos y las afirmaciones dogmáticas que se basan en la autoridad del cargo.

No es fácil distinguir entre el código cultural que se utiliza y la revelación divina que se quiere comunicar. El saber filosófico ha sido una instancia fundamental para una lectura crítica de la Biblia, la del método histórico crítico, en contra de una hermenéutica ingenua e irreflexiva. Ha mediado también entre la ciencia y la teología, facilitando el diálogo crítico entre ellas y la acomodación de la segunda a los progresos científicos. La razón filosófica ha contribuido también a una revisión del concepto de experiencia de Dios y de revelación, sobre el que se basan las religiones. Por un lado, ha mostrado las limitaciones de la razón más allá del ámbito de la experiencia empírica y la imposibilidad de alcanzar el absoluto divino, superando las fronteras de la contingencia. De esta forma ha reforzado la teología negativa, cuestionando las pretensiones de la teología de hablar en nombre de Dios. Desde la diferencia ontológica entre Dios y el hombre, no resulta viable hablar en nombre del primero, a costa de su misterio. Todo lenguaje humano sobre Dios lo reduce, lo “contingentiza”, le aplica categorías (como causa, principio, fundamento, valor), que integran a Dios en un sistema de pensamiento. El ateo ha sido más respetuoso con la trascendencia que muchas teologías, que no sólo hablan de cómo nos representamos a Dios, sino de la divinidad en sí misma. Es una paradoja que la filosofía haya tenido que defender a Dios, de las teologías que lo confundían con sus representaciones de lo divino. El Dios de los filósofos y su crítica ha prestado servicios relevantes a la teología para purificar el concepto de Dios.

De esta forma ha mostrado el carácter simbólico e inevitablemente antropomórfico del lenguaje sobre Dios, basado en el principio de analogía. Sólo podemos hablar humanamente de Dios, por eso toda afirmación sobre él está cargada de contingencia y marcada por el contexto social e histórico. La teología cobra conciencia de la relatividad de sus proposiciones y de la necesidad del diálogo con las otras religiones. Ninguna puede pretender conocer el misterio divino y menos encerrarlo en un sistema conceptual. Ninguna religión puede pretender el monopolio de lo divino, con lo que se abre un nuevo marco entre las religiones y sus pretensiones de verdad. El ecumenismo entre las religiones puede apoyarse en las aportaciones de la filosofía sobre las pretensiones de universalidad y absoluto desde una cultura particular. La pretensión cristiana de salvación universal sólo puede realizarse desde una revelación abierta, dialogante y capaz de mantener un tenso equilibrio entre la Cristología del Dios encarnado y un Dios de todos, que no se ha desentendido de los no cristianos.

El otro camino para alcanzar a Dios es el de la revelación, en la que se basan las religiones positivas. También aquí hay una problematización crítica por parte de la filosofía, que contribuye a la clarificación de la teología. Un sujeto tiene una experiencia, que identifica como religiosa, en la que siente que alguien se le comunica. De ahí deriva un contenido, fruto de la pretendida manifestación divina, que el receptor pretende dar a conocer y que, en primer lugar, él mismo comprende. Lo primero es la percepción de que Dios de alguna manera entra en contacto con la persona, se le manifiesta. Surgen así diversas creencias, con lo que la experiencia mística cobra un significado cognitivo, que hay que justificar sin poder apoyarse en ningún referente empírico. La percepción interna que se tiene de Dios, la conciencia de que se está comunicando, lleva a las creencias que la explicitan. Es una presencia que se impone al que la experimenta, con

o sin mediaciones sensoriales. No es fácil distinguir entre el estado de conciencia que se ha producido y el agente que la ha provocado. La sensibilidad excitada, frecuente en experiencias místicas, es previa a su conceptualización. También precede a la identificación de la instancia que se revela en el código cultural del que forma parte el receptor, su contexto y su momento histórico.

Aunque Dios dijera lo mismo, sería entendido de forma diversa según los distintos receptores. Es decir enjuicamos al Dios que se comunica desde los presupuestos culturales que ya tenemos. No podemos salir nunca del círculo hermenéutico entre nuestro punto de partida, la religión y cultura a la que pertenecemos, que determina nuestra comprensión de cualquier comunicación, y la presunta revelación divina, que puede obligarnos a cambiar nuestro código religioso. El lenguaje cultural canaliza la experiencia al expresarla y las religiones se acomodan a la cultura predominante y la utilizan. Por eso, las religiones son construcciones humanas y cosmovisiones interpretativas, aunque estén inspiradas por Dios. Dios nunca elimina el protagonismo humano, al contrario lo potencia y lo fecunda con una revelación que no elimina el código cultural al que pertenece. Por otra parte, el sujeto al que Dios se comunica tiene que distinguir entre lo que Dios le ha revelado y lo que él ha comprendido. Nunca en la comunicación hay una correspondencia clara entre la intencionalidad del dios que se revela y la intelección de que se le ha revelado. Un mismo contenido de revelación, por ejemplo, la creación, la resurrección o la encarnación, se comprende de forma distinta en la historia según los cambios culturales. Hay comprensiones que corresponden a una época histórica y que son superadas en otras, se quedan obsoletas y pierden significado al cambiar el contexto y el momento. No hay comprensión estática posible, todo está marcado por la historia. El significado de una revelación cambia según las interpretaciones que se hacen de ella y exige una evaluación racional y crítica desde una razón condicionada socioculturalmente. La fe tiene que ser racional, so pena de caer en el fideísmo y en el fundamentalismo.

Estas apreciaciones filosóficas, cognitivas y hermenéuticas, tienen ya antecedentes en la teología ilustrada de la era moderna. Podemos hablar de una “teología de la sospecha” ante las revelaciones, la cual es congruente con las críticas filosóficas. La revelación tiene que ser puesta en cuestión y evaluada racionalmente, como mostraron Ignacio de Loyola, Juan de la Cruz y el Maestro Eckhardt, entre otros. No sabemos si lo que se presenta como inspiración divina es tal y no un engaño. Y hay que estar atentos a discernir entre los pensamientos y orientaciones que surgen cuando Dios se comunica. Hay que desconfiar de las revelaciones, ver el curso de los razonamientos, la motivación y las consecuencias de las presuntas comunicaciones. Hay que distinguir también entre el Dios que se comunica y el sistema de creencias que deduce el que lo siente. La mediación de la subjetividad es inevitable e impregna toda experiencia. Cualquier revelación se comprende humanamente, según el código cultural, la situación y el momento histórico del receptor. Teológicamente, la “espiritualidad de la sospecha” es anterior al planteamiento ilustrado y ambos coinciden en valorar la racionalidad crítica y reflexiva, que San Ignacio desarrolló con sus conocidas reglas para el discernimiento de espíritus.

No hay que olvidar tampoco las contribuciones del cristianismo al desarrollo de Occidente, en Europa y América, que a veces se olvidan en nombre de la crítica a la religión. El cristianismo ha sido una religión secularizadora, primeramente de la naturaleza, luego del Estado y de la sociedad. Cuanto más trascendente y lejano es el Absoluto, mayor espacio deja a la iniciativa humana y mayor es el dominio del hombre. El imperativo judío de no representar a Dios y la crítica a las idolatrías se vuelven contra la sacralización del Estado y de las representaciones sociales. La prohibición judía de hacer imágenes de Dios se extiende a todo intento de sacralización de realidades mundanas. Hay una vinculación entre la teología cristiana y el desarrollo de la ciencia y de la técnica en Occidente. La profanidad de todo lo creado se extiende incluso al ámbito político, en el que han jugado también un papel importante algunas instancias teológicas. La síntesis fe-cultura pasa por la impugnación del absolutismo político, en una línea que luego será retomada por la teología de la liberación. Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria en un primer momento, y luego el jesuita Juan de Mairana, en 1598 (“De rege et regis institutione”: “Sobre el rey y la institución real”) fueron precursores de la desacralización de las monarquías absolutas y de la ilegitimidad de los imperios coloniales. El antropocentrismo se radicalizó con la idea del Dios-hombre, base de la dignidad humana y de los posteriores derechos humanos. El principio de encarnación, junto al de creación, favoreció una salvación mundana e histórica, aunque fragmentaria, inconclusa y abierta al horizonte de la resurrección. A partir de ahí cobran significado conceptos como secularización, laicización, muerte de Dios y sociedad emancipada.

El interés por la religión lleva a que la razón se interrogue sobre su lugar en las sociedades democráticas de Occidente. Sólo es posible captar la peculiaridad y singularidad de lo religioso, cuando se da un distanciamiento entre sociedad y religión, cultura y teología, Estado e Iglesia. La secularización permitió que la religión se viera como un fenómeno diferenciado y particular, que tenía que ser analizado científica y filosóficamente. Al acabar la época de cristiandad, en la que confluían la ciudadanía y la pertenencia a la religión estatal, fue posible una aproximación crítica y autónoma a la religión como fenómeno social. En esta línea hay que destacar también la crítica racional de las estructuras de la Iglesia, la impugnación de los autoritarismos jerárquicos, la relativización de la autoridad del cargo y la exigencia de que las formas de gobierno respeten los derechos de la persona, incluida la libertad de crítica de conciencia. La racionalización del mundo no sólo ha contribuido al cambio social sino también al eclesiológico, obligando al cristianismo a enfrentarse con las patologías estructurales de las religiones y al cambio eclesiológico. La crítica racional fue sustancial para el surgimiento de las nuevas teologías en la década de los cincuenta y para la transformación de la Iglesia que puso en marcha el Concilio Vaticano II. Es también una de las claves de los intentos actuales en favor de un nuevo modelo de Iglesia más acorde con los problemas que plantea una sociedad postmoderna, secularizada y crecientemente laica.

El cristianismo encuentra a Dios en la historia, porque hace de la vida y muerte de Jesús la clave de su comprensión de lo que es divino. No se puede partir de una concepción premeditada de lo divino para luego encuadrar en ello a Jesús. Al contrario, desde los valores, opciones, enseñanzas y hechos de Jesús, se puede hablar de Dios. Por

eso, la fe cristiana es susceptible de ser analizada y valorada, juntamente con la oferta de sentido que ofrece. Este proyecto de sentido es la forma de salvación que opera en la historia y desde ella hay que evaluar también la interpretación que se ofrece de la muerte y del mismo Dios. Lo nuevo del cristianismo estriba en que aborda el misterio de Dios desde la humanidad y la historia de Jesús. La filosofía no puede decidir sobre la comprensión de Dios de las distintas religiones, pero sí analizar sus consecuencias prácticas, la hermenéutica de la vida que promueven, y su coherencia y correspondencia con los datos de la cultura y de las ciencias naturales y antropológicas. Una fe creíble, razonable, respetuosa y argumentada es hoy el gran reto para las religiones, especialmente para las que influyen en Occidente. Y esto no podrá realizarse sin una razón crítica que se ha apoyado históricamente en planteamientos de las mismas religiones y se ha inspirado en el código religioso presente en la cultura.

La síntesis entre la fe y la cultura, la fe y la justicia, y el saber y la salvación hay que actualizarla cada día. Éste es el cometido de la teología en diálogo con la filosofía y las ciencias humanas, y también el de una universidad de inspiración cristiana, como la Iberoamericana. De ahí, la actualidad del carisma fundacional de la Compañía, de la dinámica ignaciana de ir hasta las fronteras, no sólo geográficas, sino también intelectuales, para evangelizar y proclamar la buena noticia del evangelio. No hay que temer buscar nuevos caminos ya que vivimos en un nuevo contexto histórico respecto al que produjo el inicio de la Compañía de Jesús. Al contrario, hay que recoger la herencia ignaciana, cuando nos acercamos a los doscientos años de la restauración de la Compañía, desde una fidelidad a la Iglesia y al evangelio que conlleva inseguridad, ir hasta los límites y conflictos, que han marcado toda la historia de los jesuitas. Tenemos que continuar adelante con una tradición centenaria que hoy es tan actual o más que cuando se inició en el siglo XVI. Esto es lo que he querido recordarles a todos Ustedes en esta celebración académica que culmina los setenta años de la fundación de la Universidad Iberoamericana.

BIBLIA Y CIENCIA.

PUNTOS DE CONFLICTO E INTENTOS DE SOLUCIÓN

José Luis Sicre Díaz sj

Sumario: En la primera parte, el artículo expone los puntos de especial interés dentro del debate entre la Biblia y las Ciencias naturales: el heliocentrismo, las leyes físicas y los milagros, el evolucionismo y la edad del universo, centrándose con mayor detenimiento en el primero, ya que ambas partes en conflicto adujeron argumentos de la Escritura, cosa que no ocurrió en las otras cuestiones por parte de los científicos. En la segunda parte expone cuatro actitudes ante el conflicto: la Biblia prevalece sobre las ciencias; la Biblia prevalece sobre las ciencias mientras no se demuestre lo contrario; no hay conflicto entre la Biblia y las Ciencias; la Ciencia prevalece sobre la Biblia en cuestiones científicas.

Summary: In the first part, this article explains the points of special interest within the debate between the Bible and the natural Sciences: The Heliocentric system, the physical laws and the miracles, evolutionism and the age of the universe, focusing with greater thoroughness the first one, since both parts in conflict brought up arguments from the Scripture, a thing that did not happened in the other questions from the side of the scientists. In the second part, it explains four attitudes before the conflict: The Bible prevails upon the sciences; the Bible prevails upon the sciences while the contrary may not be proved; there is no conflict between the Bible and the Sciences; Science prevails upon the Bible in scientific issues.

Palabras clave: Biblia, ciencia, evolucionismo, heliocentrismo, milagros, leyes físicas.

Key words: Bible, science, evolutionism, heliocentrism, miracles, physical laws.

Fecha de recepción: 06 de febrero de 2014

Fecha de aceptación y versión final: 25 de mayo de 2014

1. Introducción

La Biblia Hebrea, que los cristianos solemos llamar Antiguo Testamento, provocó desde los primeros siglos problemas de carácter histórico, teológico y moral. En mi *Introducción al Antiguo Testamento* ofrezco una visión de conjunto sobre el tema¹. En este artículo me centraré en el último tipo de problemas planteado por la Biblia: el de su relación con la ciencia.

Cuatro puntos me parecen de especial interés: el heliocentrismo, las leyes físicas y los milagros, el evolucionismo y la edad del universo. Trataré con mayor detenimiento

¹ J. L. SICRE, *Introducción al Antiguo Testamento*, 2ª ed. Verbo Divino, Estella 2011, 21-47.

el primero, ya que ambas partes en conflicto adujeron argumentos de la Escritura (cosa que no ocurrió en las otras cuestiones por parte de los científicos). Ya que pretendo ofrecer una visión de conjunto, dada la amplitud de la materia, la exposición será inevitablemente breve y superficial en muchos casos. La bibliografía, abundantísima para cada punto, la limito, cuando es posible, a las principales obras en castellano.

2. Los puntos más discutidos

2.1. *Heliocentrismo – geocentrismo*

2.1.1. *La astronomía griega*

En los griegos del siglo IV a.C. encontramos dos sistemas distintos sobre el universo (del que entonces sólo formaban parte la tierra, el sol, la luna y algunos planetas).

Para Aristóteles (384-322 a.C.), la Tierra es el centro del universo y los planetas, el Sol, la Luna y las estrellas se encuentran en esferas fijas que giran en torno a la Tierra. Todos los movimientos y las formas del cielo son círculos perfectos². El modelo de Aristóteles no resolvía ciertos problemas. Venus y, sobre todo, Marte, describen trayectorias errantes en el cielo: a veces se mueven hacia adelante y otras hacia atrás, no describen círculos perfectos.

Heráclides Póntico (390-310 a.C.), anticipándose en veinte siglos a Tycho Brahe, ofreció una posible solución al proponer que los planetas podrían orbitar alrededor del Sol, y éste alrededor de la Tierra.

Un siglo más tarde, Aristarco de Samos (310-230 a.C.) introduce una idea radical: el centro de todo el universo es el sol; la tierra y los planetas giran en torno a él³. La principal objeción de sus contemporáneos era que, si la tierra se movía, las estrellas fijas deberían cambiar de posición a lo largo del año. Aristarco repuso que la distancia era tan grande que no se podía medir el paralaje⁴.

Esta respuesta, aunque exacta, no convenció a sus contemporáneos, y la teoría geocéntrica aristotélica se termina imponiendo gracias al *Almagesto*, la gran obra del geógrafo Claudio Tolomeo (ca. 100-175): la tierra, inmóvil, ocupa el centro del universo, y el sol y los planetas giran en torno a ella. Este será el pensamiento dominante hasta el siglo XVI.

² Esta afirmación, que parece intrascendente, provocará problemas cuando Galileo descubra los cráteres de la luna, que rompen la idea de una esfera perfecta.

³ Esta idea se atribuyó más tarde a los pitagóricos, y así aparece en el Decreto del Santo Oficio de 1616. Es la que renueva Copérnico, aunque no la cita, probablemente porque no la conoció.

⁴ La explicación de Aristarco, completamente acertada, no pudo confirmarse hasta 1838, cuando Besse midió el paralaje de una estrella fija, la 61 de la constelación de Cisne.

2.1.2. *Las afirmaciones bíblicas*

Con la imagen geocéntrica de Tolomeo coinciden las afirmaciones bíblicas. En diversas ocasiones se da por supuesto que el sol gira alrededor de la tierra. Los textos narrativos afirman a menudo que “el sol sale” y “el sol se pone”. Dentro de esta mentalidad hay tres textos que tendrán especial importancia en la controversia posterior. Dos de ellos hablan del movimiento del sol alrededor de la tierra:

– Jos 10,12-14: Cuenta una batalla entre los israelitas y los amorreos; la fortuna favorece a Israel, que va ganando la batalla, pero la tarde avanza rápida, y la falta de luz puede hacer que se desperdicie la ocasión de derrotar definitivamente al enemigo. “Entonces Josué habló al Señor y gritó en presencia de Israel: ¡Sol, quieto en Gabaón! ¡Y tú, luna, en el valle de Cervera! Y el sol quedó quieto, y la luna inmóvil, hasta que se vengó de los pueblos enemigos. Así consta en los Cantares de Gesta: El sol se detuvo en medio del cielo y tardó un día entero en ponerse. Ni antes ni después ha habido un día como aquél, cuando el Señor obedeció la voz de un hombre, porque el Señor luchaba por Israel”.

– Is 38,7-8: el rey Ezequías cae enfermo de muerte, pero el profeta Isaías le asegura que curará. Cuando el rey pide una señal de que será así, el profeta le dice que “en el reloj de sol de Ajaz haré que la sombra retroceda los diez grados que ha avanzado”. “Y desanduvo el sol en el reloj los diez grados que había avanzado”.

El tercero afirma que es la tierra la que está quieta. Sal 93,1 dice que “el orbe está firme y no vacila” (la Vulgata traduce: “firmavit orbem terrae qui non commovebitur”). Ha sido el mismo Dios el que ha afirmado el orbe terrestre, y no puede moverse.

2.1.3. *Copérnico (1473-1543)*

Este sistema fue puesto en discusión a mediados del siglo XVI, por Nicolás Copérnico. Durante años fue dando a conocer sus ideas a través de opúsculos. Las principales para el tema que nos ocupa son tres⁵: 1) El centro del universo se encuentra cerca del Sol. 2) Alrededor del Sol giran Mercurio, Venus, la Tierra y la Luna, Marte, Júpiter, Saturno; aún no se conocían Urano y Neptuno. 3) La Tierra tiene tres movimientos: la rotación diaria, la revolución anual, y la inclinación anual de su eje.

Estas tres afirmaciones entran en conflicto con la filosofía aristotélica y el sistema ptolemaico, y también con la Biblia. No es raro que encontrase oposición bastante pronto. Si nos atenemos al historiador Ludovico Pastor, las dificultades se dieron sobre todo en ámbito protestante, mientras que no existieron con los católicos⁶.

⁵ Una exposición más técnica y completa de la postura de Copérnico en A. FANTOLI, *Galileo. Por el copernicanismo y por la iglesia*, Verbo Divino, Estella 2010, 43-50; TH. S. KUHN, *La revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento occidental*, Ariel, Buenos Aires 1981.

⁶ “Mientras muchos teólogos protestantes, y al frente de ellos Lutero, que calificó a Copérnico de necio, y aun el mismo erudito Melanchton, combatían agriamente el nuevo sistema, como si estuviera en contradicción

La cosa no debía ser tan clara como afirma Pastor, porque, cuando Copérnico publica en 1543⁷ su obra definitiva, *Sobre las revoluciones de las esferas celestes*⁸, incluye un *Prólogo dedicado al Santo Padre Paulo III, en el que escribe*:

“Con sobrada razón puedo pensar, Santísimo Padre, que no bien se sepa que en estos libros escritos por mí acerca de las revoluciones de las esferas del mundo, atribuyo al globo terrestre ciertos movimientos, inmediatamente algunos clamarán para que yo sea desaprobado junto con tal opinión... Pero Vuestra Santidad... lo que más ansiosamente querrá escuchar de mí será de qué modo me vino a la mente, contra la opinión emitida de los matemáticos, y casi contra el sentido común, la atrevida idea de atribuirle cierto movimiento a la Tierra... no me impulsó sino el hecho de haber comprendido que los matemáticos no eran consecuentes al investigarlos...”.

“Si acaso existieran *mataiológoi* (charlatanes), quienes, pese a ignorar toda la matemática, se permitieran juzgar acerca de ella basados en algún pasaje de las Escrituras, deformado especialmente para sus propósitos, y se atrevieran a criticar y atacar mis enseñanzas, no me preocuparé de ellos en absoluto, de modo que despreciaré su juicio como temerario”.

Copérnico expresa aquí una idea que repetirá con más fuerza Galileo: algunos pasajes bíblicos pueden plantear problemas a la ciencia, pero sólo los adversarios los deforman para defender sus puntos de vista. La acusación de Copérnico es muy dura; supone mala voluntad en sus adversarios, y no admite que algunos pasajes de la Sagrada Escritura representen un auténtico problema. Sobre esta cuestión volverá Galileo.

Tras la muerte de Copernico (1543), seguimos encontrando defensores y adversarios de la teoría⁹. Entre los primeros, el más famoso es Diego de Zúñiga, filósofo agustino, profesor en Salamanca, que en su *Comentario al libro de Job* (publicado en

con la Biblia, la obra trascendental del canónigo de Frauenburg se pudo imprimir en 1543 con una dedicatoria a Paulo III”. L. PASTOR, *Historia de los Papas*, Vol. XII, Ediciones G. Gili, Barcelona 1953, 441. Galileo, en su carta a Cristina de Lorena, que luego comentaré, ofrece una opinión que también me parece algo sesgada a propósito de la obra culmen de Copérnico, *Sobre las revoluciones de las esferas celestes*: “... dicha obra, publicada por aquel entonces, ha sido bien recibida por la Santa Iglesia, y leída y estudiada por todo el mundo, sin que jamás se haya formulado reparo alguno a su doctrina.”

⁷ Se escribe a veces que la obra apareció muerto ya Copérnico. Fantoli, basándose en el testimonio del obispo Giese, íntimo amigo de Copérnico, escribe: “Afectado ya meses antes por una parálisis cerebral, estaba moribundo cuando llegó a sus manos una copia del *De revolutionibus*” (A. FANTOLI, *Galileo*, 49s.)

⁸ N. COPÉRNICO, *Sobre las revoluciones de las esferas celestes*. Traducción, estudio preliminar y notas de Carlos Mínguez Pérez, Altaya, Barcelona 1997. También en STEPHEN HAWKING (ed.), *A hombros de gigantes. Las grandes obras de la física y la astronomía*, Crítica, Barcelona 2003, 11-350.

⁹ Véase A. FANTOLI, *Galileo*, 50-55.

1584) ve una prueba indiscutible del movimiento de la tierra en Job 9,6: “estremece la tierra en sus cimientos y sus columnas retiemblan”¹⁰. Pero, al mismo tiempo, el gran matemático jesuita Christopher Clavius (1538-1612), en buenas relaciones con Galileo, seguía considerando el sistema de Copérnico dudoso, contrario a la Escritura y a la opinión común de los filósofos¹¹. Y en 1611, el físico Ludovico delle Colombe escribe un *Trattato contro il moto della terra*, polémico contra Copérnico y sus seguidores.

En cualquier caso, es falso lo que dice el artículo de Wikipedia sobre Copérnico: “Fue perseguido por hereje y sus libros prohibidos por la Iglesia Católica”. Su obra capital, *Sobre las revoluciones de las esferas celestes*, está dedicada al Papa Paulo III, y hasta 1616 no fue puesta en el Índice de libros prohibidos “hasta que se corrigiese” (*donec corrigatur*).

2.1.4. Galileo Galilei (1564-1642)¹²

La teoría Copernicana encontrará su máximo defensor en Galileo. En 1609, con 45 años de edad, se entera de que en Holanda se ha inventado un instrumento que permite ver objetos lejanos ya que los aumenta tres veces (telescopio). Se pone manos a la obra y construye uno propio que no deforma la imagen y aumenta el tamaño de los objetos seis veces. El segundo telescopio que construye, el 21 de agosto, aumenta ocho o nueve veces. En noviembre va por veinte veces. Apuntando a la luna, descubre que no es una esfera perfecta, como pretendía Aristóteles, tiene cráteres.

Un nuevo descubrimiento lo realiza el 7 de enero de 1610, cuando advierte tres estrellas pequeñas en la periferia de Júpiter, a los pocos días una cuarta, que giran en torno al planeta¹³. Nuevo desafío a la idea de que todo el universo gira en torno a la tierra.

¹⁰ DIEGO DE ZÚÑIGA, *In Job commentaria*, Toledo 1594, 205-206.

¹¹ Sobre la complejidad del pensamiento científico y religioso del siglo XVI véase F. LAPLANCHE, “Le mouvement intellectuel et les églises”, en *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, sous la direction de J.-M. MAYEUR et. alii. Tome VIII, *Le temps des confessions (1530-1620/30)*, Desclée, París 1992, 1061-1120, esp. 1087-1084. Resulta extraño que la obra de JOSÉ GARCÍA ORO, *Historia de la Iglesia. III. Edad moderna*, BAC, Madrid 2005 no cite ni una vez a Copérnico y Galileo al tratar los siglos XVI-XVII.

¹² Las obras completas de Galileo han sido editadas en 20 volúmenes por A. FAVARO, *Le Opere di Galileo Galilei*, Edizione Nazionale, G. Barbèra, Florencia 1968. La bibliografía es enorme, como puede verse en el excelente estudio de ANNIBALE FANTOLI, *Galileo. Por el copernicanismo y por la iglesia*, Verbo Divino, Estella 2010, 513-534. Aconsejo también A. BELTRÁN MARÍ, *Galileo. El autor y su obra*, Barcanova, Barcelona 1983; Id., *Galileo, ciencia y religión*, Paidós, Barcelona 2001; M. ARTIGAS – W. R. SHEA, *El caso Galileo: Mito y realidad*, Encuentro, Madrid 2009; W. R. SHEA – M. ARTIGAS, *Galileo en Roma: Crónica de 500 días*, Encuentro, Madrid 2003; M. SÁNCHEZ DE TOCA – M. ARTIGAS, *Galileo y el Vaticano*, Encuentro, Madrid 2008; JOSÉ ANTONIO YOLDI, *El caso Galileo. Elementos para una lectura postcartesiana. Conflicto entre investigación y ciencia*, Cuadernos del Institut de Teologia Fonamental 27, Barcelona 1994. Hay dos breves biografías de Galileo en castellano: STILMAN DRAKE, *Galileo*, Alianza, Madrid 1983; J. HEMLEBEN, *Galileo*, Salvat, Barcelona 1985. La más actual, la de J. L. HEILBRON, *Galileo*, Oxford University Press 2010, ha recibido críticas muy duras de los lectores.

¹³ Les pondrá el nombre de “astros medicos” I, II, III, IV en honor de Cosme de Médicis, Gran Duque de Toscana. Hoy se los conoce como satélites galileanos: Calixto, Europa, Ganímedes e Ío.

Con el resultado de estas observaciones publica el 4 de marzo de 1610 un breve tratado, el *Sidereus nuncius*¹⁴, que confirmaría las ideas de Copérnico, aunque no la de los copernicanos que piensan que todos los objetos celestes giran en torno al sol.

No extraña que se produzcan pronto ataques por dos frentes: el de los partidarios de Aristóteles, que ven peligrar la física y la metafísica (la ciencia normal de la época) y el de los teólogos defensores de la interpretación literal de la Biblia.

En el segundo caso, las acusaciones se dirigen por igual a Copérnico y a Galileo, a veces sólo al primero. Así ocurre dos años más tarde (1612), cuando el dominico Niccolò Lorini denuncia en un sermón tenido en la iglesia de San Mateo de Florencia la teoría de Copérnico. Cuatro días más tarde, reconocerá en carta a Galileo que no ha leído el libro de Copérnico y ni siquiera sabe cómo se llama exactamente el autor (“Ipernico, o come si chiami”)¹⁵.

Para defenderse de las primeras acusaciones de herejía, Galileo escribe una carta al sacerdote y discípulo Benedetto Castelli (21 de diciembre 1613) explicando su visión del valor de las Sagradas Escrituras en relación con las cuestiones científicas.

Pero la situación no se calma. El año 1614, desde el púlpito de Santa Maria Novella (Florencia), el dominico Tommaso Caccini acusa a ciertos matemáticos modernos, especialmente a Galileo, de contradecir a las Sagradas Escrituras con sus concepciones astronómicas, inspiradas en las teorías heliocéntricas copernicanas.

Un año después, el 7 de febrero de 1615, Niccolò Lorini vuelve a la carga y escribe al cardenal Paolo Emilio Sfondrati, Prefecto de la Congregación del Índice, en nombre de toda la comunidad del convento de San Marcos de Florencia, denunciando a Galileo¹⁶. Las acusaciones que le hace reproducen el pensamiento de Galileo, quizá interpretando *in malam partem*¹⁷:

¹⁴ Traducción, introducción y notas de C. Solís en G. GALILEO – J. KEPLER, *El mensaje y el mensajero sideral*, Alianza, Madrid 1984. Muy buena la edición *Galileo Galilei, Sidereus Nuncius*, Traduzione con testo a fronte, prefazione e note di Maria Timpanaro Cardini, Sansoni, Florencia 1948. El sentido del título lo discute ampliamente Albert van Helden en su introducción a la traducción inglesa de la obra. Cf. *Sidereus nuncius or The Sidereal Messenger*, The University of Chicago Press 1989, ix-xi. Galileo lo tradujo al italiano por “Avviso sidéreo” y “Avviso astronómico”, aunque las traducciones actuales oscilan entre “Mensajero celeste” y “Mensaje celeste”. Carlos Solís rompe con la tradición traduciendo “La gaceta sideral”; véase su justificación en 27-28.

¹⁵ “Para no parecer un ceporro, ya que otros han comenzado el tema, he dicho dos palabras para mostrarme vivo, y dije, como digo, que la opinión del tal Ipernico, o como se llame, parece ir en contra de la Divina Escritura” (traducción mía). (“Per non parere uno ceppo morto, sendo da altri cominciato il ragionamento, ho detto due parole per esser vivo, e detto, come dico, che quella opinione di quell’Ipernico, o come si chiami, apparisce che osti alla Divina Scrittura”). La carta en GALILEO GALILEI, *Dal carteggio e dai documenti*. Pagine di vita di Galileo a cura di Isidoro del Lungo e Antonio Favaro, Sansoni, Florencia 1915, reedición de 1969, nº 79.

¹⁶ GALILEO GALILEI, *Dal carteggio*, nº 189.

¹⁷ FANTOLI intenta ponerse en el punto de vista de Lorini, cosa que considero correcta: “En la carta a Castelli, Galileo había entrado en cuestiones teológicas, pretendiendo él –simple hombre de ciencia– tratar de los problemas de interpretación bíblica. Esto era muy grave (también los demás padres estaban de acuerdo), porque constituía un ejemplo de aquella particular interpretación de las Sagradas Escrituras que había sido condenada por la iglesia católica.” (*Galileo*, 86).

“Puesto que, además de deber común de todo buen cristiano, todos los frailes de S. Domingo tienen una obligación infinita, ya que fueron instituidos por Su Santo Padre como perros blancos y negros del Santo Oficio, y en particular todos los teólogos y predicadores; por esto yo, el menor de todos y devotísimo siervo y particular de V. S. Ilma., habiendo caído en mis manos un escrito (*scrittura*)¹⁸, que aquí corre en manos de todos, hecha por estos que llaman galileístas, que afirman que la tierra se mueve y el cielo está firme, siguiendo las posturas de Copérnico, donde, a juicio de de todos nuestros padres de este religiosísimo convento de S. Marco, hay dentro muchas proposiciones que nos parecen o sospechosas o temerarias, como decir que ciertos modos de hablar de las Sagradas Escrituras son inconvenientes, y que en las disputas de los efectos naturales la misma Escritura ocupe el último lugar, y que sus expositores muy a menudo se equivocan en las exposiciones, y que la misma Escritura no se debe ocupar sino de los artículos concernientes a la fe, y que en las cosas naturales tiene más fuerza el argumento filosófico o astronómico que el sagrado y el divino”.

Es quizá este ataque el que mueve a Galileo a escribir dos meses más tarde (abril de 1615) una larga carta a Cristina de Lorena, Gran Duquesa de Toscana, en la que desarrolla ampliamente las ideas expuestas dos años antes a su discípulo Benedetto Castelli. La diferencia principal radica en que aduce abundantes testimonios de Santos Padres, sobre todo de San Agustín, para demostrar que su punto de vista no es contrario al de ellos. El punto de vista de Galileo lo trataré en la segunda parte del artículo.

2.1.5. Intervención del Santo Oficio y entrevista Berlamino – Galileo (febrero de 1616)¹⁹

El ambiente sigue caldeándose, y Galileo se dirige a Roma (diciembre de 1615) para defender de palabra la teoría copernicana, haciéndolo a veces con tal ironía que deja en ridículo a sus adversarios y termina preocupando incluso a sus defensores.

Hasta que el Santo Oficio toma cartas en el asunto. El 19 de febrero de 1616 son sometidas a examen dos proposiciones copernicanas: 1) que el sol es el centro del mundo, y por consecuencia inmóvil de movimiento local; 2) que la tierra no es el centro del mundo, ni inmóvil, sino que se mueve por sí misma toda, también con movimiento diurno. Cuatro días más tarde, el 23 de febrero, los teólogos emiten su veredicto. Sobre la primera:

¹⁸ Se trata de una copia de la carta escrita por Galileo a Castelli.

¹⁹ Tratan ampliamente el tema FANTOLI, *Galileo*, 236-271 y J. BRODRICK, *The Life and Work of Blessed Robert Francis Cardinal Bellarmine S. J.*, Burns Oates and Washbourne Ltd, Londres 1928, 326-373 (“The First Troubles of Galileo”). Mucho más breve A. M. FIOCCHI, *San Roberto Belarmino*, Sal Terrae, Santander 1931, 448-451. Una exposición seria, pero más periodística, en R. PRESENTI, *Galileo e Bellarmino: leggenda e verità. Lettura moderna di una disputa antica*, Le Balze, Montepulciano 2004.

“Todos dicen que esta proposición es necia y absurda desde el punto de vista filosófico y formalmente herética, en cuanto contradice explícitamente las afirmaciones de las Sagradas Escrituras en muchos pasajes según el sentido propio de las palabras y el sentido de los Santos Padres y de los Doctores teólogos.”

Con respecto a la segunda:

“Todos dicen que esta proposición merece la misma censura filosófica, y desde el punto de vista de la verdad teológica, es por lo menos errónea en la fe.”

Con este resultado, interviene directamente el papa Paulo V. Encarga al cardenal Belarmino que convoque a Galileo:

“y que lo amoneste a abandonar dichas proposiciones y que si él se negase a obedecer, el Padre Comisario, en presencia de un notario y de testigos, le ordene de abstenerse del todo a enseñar o defender esta doctrina y opinión o de tratar sobre ella; y que si se negase, sea encarcelado.”²⁰

Esta decisión se presta a dos soluciones muy distintas: todo depende de la actitud que adopte Galileo. Si acepta la amonestación y abandona las proposiciones copernicanas, no habrá más problema. Si se niega a obedecer, las medidas serán muy duras.

Según Fantoli, fue probablemente Belarmino quien propuso a Paulo V recurrir a la amonestación privada para evitar males mayores. Lo que ocurrió en esa entrevista se ha prestado a mucha discusión porque ha quedado reflejada en dos documentos con versiones muy distintas. Según el primero, además de Belarmino está presente el Comisario General del Santo Oficio, Michelangelo Seghezzi. Cuando el cardenal termina de amonestar a Galileo, “inmediatamente después (*successive ac incontinenti*)” toma la palabra el dominico y ordena a Galileo “abandonar del todo la mencionada opinión... y no mantenerla, enseñarla o defenderla con palabra o con los escritos, de ningún modo, de ahora en adelante; en caso contrario, se procederá contra él en el Santo Oficio”²¹. El segundo documento sólo hace referencia a Belarmino, que amonesta a Galileo y éste se somete²².

Días más tarde, cuando el cardenal se entera de que algunos están difamando al científico diciendo que ha tenido que abjurar de sus ideas y que ha sido condenado a penitencias saludables, escribe un breve documento afirmando que esto es completamente falso:

²⁰ Le Opere di Galileo XIX, 321.

²¹ Le Opere XIX, 321-322.

²² Los problemas que plantea el primer documento, mucho más duro, y con la intervención inesperada del Comisario Seghezzi ha hecho dudar sobre su autenticidad. El tema lo estudia detenidamente FANTOLI, *Galileo*, 242-251.

“Nos Roberto cardenal Belarmino, habiendo oído que el señor Galileo Galilei ha sido calumniado e imputado de haber abjurado en nuestra mano y también de haberle sido por esta razón impuestas penitencias saludables, y habiendo sido interrogados acerca de la verdad, decimos que el referido señor Galileo no ha abjurado, ni en nuestra mano ni en manos de ningún otro, ni aquí en Roma ni tampoco en otro lugar que nosotros sepamos, de ninguna opinión suya o doctrina, ni tampoco ha recibido penitencias saludables ni de otro tipo, sino sólo le ha sido comunicada la declaración hecha por Nuestro Señor y publicada por la Congregación del Índice, en la cual se dice que la doctrina atribuida a Copérnico, que la tierra se mueve en torno al sol y que el sol está en el centro del mundo sin moverse de oriente a occidente, es contraria a las Sagradas Escrituras y por esta razón no se puede defender ni sostener”²³.

La versión que ofrece el mismo Galileo doce años más tarde (1633) coincide a la letra, pero añade algo nuevo:

“En el mes de febrero de 1616, el Cardenal Belarmino me comunicó que, por ser contraria a las Sagradas Escrituras –si se tomaba de forma absoluta– la opinión de Copérnico no se podría sostenerla ni defenderla, aunque sí adoptarla y utilizarla como hipótesis (*ex suppositione*). En relación a todo esto poseo una declaración del propio Cardenal Belarmino fechada el 26 de mayo de 1616... de la cual presento copia... El original lo tengo aquí en Roma y todo él está escrito de puño y letra del susodicho Cardenal Belarmino”²⁴.

La gran diferencia está en el añadido de Galileo: la opinión de Copérnico “podrá ser adoptada y utilizada como hipótesis”. Doce años más tarde, cuando ya haya muerto Belarmino (+ 1621), éste será uno de los puntos de discusión²⁵.

2.1.6. Condena de la teoría heliocéntrica (marzo 1616)

Diez días después, el 5 de marzo, la Sagrada Congregación del Índice de los libros prohibidos publica el Decreto sobre la teoría heliocéntrica.

(...) También ha llegado a conocimiento de esta Congregación que la doctrina pitagórica –que es falsa y por completo

²³ Le Opere di Galileo Galilei, XIX, 348.

²⁴ Le Opere di Galileo Galilei, XIX, 339.

²⁵ Véase A. BELTRÁN MARÍ, *Galileo, ciencia y religión*, 129-170 (“El problema del precepto del 26 de febrero de 1616 a Galileo. Documentos, reconstrucciones y apología”).

opuesta a la Sagrada Escritura– del movimiento de la Tierra y la inmovilidad del Sol, que también es enseñada por Nicolás Copérnico en ‘De Revolutionibus orbium coelestium’, y por Diego de Zúñiga en ‘Job’, está difundándose ahora en el extranjero y siendo aceptada por muchos (...). Por lo tanto, para que esta opinión no pueda insinuarse en mayor profundidad en perjuicio de la verdad Católica, la Sagrada Congregación ha decretado que la obra del susodicho Nicolás Copérnico, ‘De Revolutionibus orbium’, y de Diego de Zúñiga, ‘Sobre Job’, sean suspendidas hasta que sean corregidas.

El Decreto no condena a Copérnico y Zúñiga, como a veces se dice, sino manda retirar esas dos obras suyas, y sólo esas, “hasta que sean corregidas”. Mariano Artigas, gran especialista en la materia, escribe a propósito del Decreto:

“El único acto público de la autoridad de la Iglesia fue el decreto de la Congregación del Índice, y en ese decreto no se dice que la doctrina heliocentrista sea herética: se dice que es falsa y que se opone a la Sagrada Escritura. El matiz es importante, y cualquier entendido en teología lo sabía entonces y lo sabe ahora. Nadie consideró entonces, ni debería considerar ahora, que se condenó el heliocentrismo como herejía, porque no es cierto. Esto explica que Galileo y otras personas igualmente católicas continuaran aceptando el heliocentrismo; Galileo sabía (y era cierto) que él había mostrado, en sus cartas a Castelli y a Cristina de Lorena, que el heliocentrismo se podía compaginar con la Sagrada Escritura, utilizando además principios que no eran nuevos, sino que tenían apoyo en la Tradición de la Iglesia”²⁶.

Por otra parte, el Decreto no menciona a Galileo. Como hemos visto, su problema se trató aparte, en una entrevista privada.

2.1.7. *Historia posterior*

Galileo acepta los consejos o mandatos de Belarmino, aunque una carta suya de mayo de 1618 al Archiduque Leopoldo de Austria permite entrever una ligera ironía en su obediencia:

“Junto con la presente, V. A. recibirá un breve discurso mío sobre la causa del flujo y del reflujo del mar, que tuve que

²⁶ M. ARTIGAS, “Lo que deberíamos saber sobre Galileo”, I., en el blog publicado por Vicente Huerta <http://textohistoriadelaiglesia.blogspot.com.es/2013/08/sobre-el-caso-galileo-i.html> (Consulta de 20 diciembre de 2013). La intervención del Santo Oficio la trata ampliamente A. FANTOLI, *Galileo*, 236-260.

pronunciar en Roma hace poco más de dos años a demanda del Ilmo. y Rmo. Cardenal Orsini, mientras que los señores teólogos deliberaban en torno a la prohibición del libro de Nicolás Copérnico y de la opinión de la movilidad de la tierra expresada en ese libro y sostenida por verdadera por mí en aquel tiempo hasta que les plació a aquellos señores suspender el libro y declarar falsa y contraria a las Sagradas Escrituras dicha opinión. *Ahora, como sé que me conviene obedecer y creer en las prescripciones de los superiores, teniendo en cuenta que están en posesión de altos conocimientos a los que mi humilde espíritu no podría llegar con sus solas fuerzas, considero el opúsculo adjunto, fundado sobre la movilidad de la tierra, o más bien como uno de los argumentos físicos que aporto en confirmación de esa movilidad, lo considero, digo, como una fábula o un sueño, y le pido a V. A. lo tome como tal*²⁷.

De hecho, cuando muere Gregorio XV (8 de julio de 1623) y le sucede Maffeo Barberini (Urbano VIII), persona de mentalidad abierta y en muy buena relación con Galileo, éste escribe a Carlo Barberini, hermano del nuevo Pontífice: "... viviré muy feliz al reavivarse la esperanza, ya del todo enterrada, de estar a punto de ver convocados de su largo exilio los escritos más peregrinos". La alusión, un tanto crípticas, parece referirse a la obra de Copérnico, Zúñiga y otras en la misma línea.

También la publicación de *Il Saggiatore*²⁸ (1623) le provocará acusaciones de seguir defendiendo el copernicanismo, aunque él se vuelve a mostrar cauto y sumiso.

"Y puesto que podría equivocarme gravemente al penetrar en el verdadero significado de materias que sobrepasan con mucho la debilidad de mi inteligencia, dejando tal interpretación a la prudencia de maestros en cuestiones divinas, me contentaré con discurrir sobre esas doctrinas inferiores, declarando que estoy siempre sometido al decreto de los superiores, no obstante cualquier razonamiento y experiencia que parecieran oponérsele"²⁹.

²⁷ *Le Opere di Galileo Galilei*, XII, 390s. Traducción de V. NAVARRO BROTONS, *Galileo, Antología*, Península, Barcelona 1991, 337-338 (subrayado mío).

²⁸ *Il Saggiatore*, "La balanza de precisión", en controversia con el título del jesuita ORAZIO GRASSI (bajo el pseudónimo de LOTARIO SARSI), *Libra astronómica ac philosophica*, que alude a la balanza normal. Texto en *Le Opere di Galileo Galilei* VI, 199-372; traducción española parcial en NAVARRO (ed.), *Galileo, Antología*, 81-120. Las cambiantes relaciones entre los jesuitas y Galileo las ha estudiado IGNACIO NÚÑEZ DE CASTRO, "De la amistad y desencuentro de Galileo con los jesuitas": *Archivo Teológico Granadino* 68 (2005) 79-109; véase también A. BELTRÁN MARÍ en la Introducción a su traducción del *Diálogo sobre los dos máximos sistemas*, XVI-XXV ("Los jesuitas: ciencia y obediencia"); M. ARTIGAS – W. R. SHEA, *El caso Galileo*, 306-313 ("Galileo y los jesuitas") y W. R. SHEA – M. ARTIGAS, *Galileo en Roma: Crónica de 500 días*, Encuentro, Madrid 2003.

²⁹ *Le Opere*, VI, 366.

Pero en 1632 publica en Florencia el *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*³⁰. En contra de lo que le había aconsejado o mandado Belarmino (muerto once años antes, en 1621) sigue hablando del sistema heliocéntrico y presenta dos nuevas pruebas a favor de la teoría copernicana: el movimiento de las mareas, que atribuye erróneamente al movimiento de la tierra, no a la atracción de la luna; y la rotación de las manchas solares. Además, en el diálogo se burla implícitamente de Tolomeo y de Brahe y ridiculiza la prohibición de 1616.

Esto llevará al famoso proceso de 1633, que no aporta nada especial a la discusión anterior sobre Biblia y Ciencia. Se le condena a prisión perpetua, y se le conmina a abjurar de sus ideas, cosa que hace seguidamente:

“... juro que siempre he creído, creo ahora y que, con la ayuda de Dios, creeré en el futuro todo lo que la Santa Iglesia Católica y Apostólica mantiene, predica y enseña. Pero como yo, tras haber sido amonestado por este Santo Oficio a abandonar completamente la falsa opinión de que el Sol es el centro inmóvil del universo, y que la Tierra no es el centro del universo y se mueve, y a no sostener, defender o enseñar de ninguna manera, ni oralmente ni por escrito, la mencionada falsa doctrina; y tras haberme sido notificado que dicha doctrina es opuesta a las Sagradas Escrituras, escribí y di a la imprenta un libro en que trato de dicha doctrina ya condenada, y presento argumentos de mucha eficacia en su favor, sin llegar a ninguna conclusión: he sido hallado vehementemente culpable de herejía, es decir, de haber mantenido y creído que el Sol es el centro inmóvil del universo, y que la tierra no está en el centro del universo y se mueve”³¹.

Tras la abjuración, el Papa conmuta la prisión por arresto domiciliario de por vida. Más tarde se le permitirá trasladarse junto al mar.

Giuseppe Baretta (1719-1789) afirmó que, después de la abjuración, Galileo dijo la famosa frase “*eppur si muove*” (“Pues se mueve”, refiriéndose a la tierra). Según Stilman Drake, Galileo no fue tan insensato como para pronunciar la famosa frase en ese preciso momento; quizá en otra ocasión de su vida.

La historia posterior, limitándonos a la reacción de la Iglesia y prescindiendo de los avances científicos que terminaron confirmando la teoría de Copérnico, podemos resumirla en unas pocas fechas significativas³²:

³⁰ Tenemos en castellano la excelente edición de Antonio Beltrán Marí, GALILEO GALILEI, *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano*, Alianza, Madrid 1995. En italiano, edición crítica y comentario a cargo de O. Besomi y M. Helbing, *Dialogo sopra i due massini sistemi del mondo tolemaico e copernicano*, 2 vols, Antenore, Padua 1998.

³¹ El texto completo de la abjuración puede verse en S. HAWKING (ed.), *A hombros de gigantes*, 351s.

³² Véase J. A. YOLDI, *El caso Galileo*, 23s. Amplia exposición en A. FANTULI, *Galileo*, c. 7: “La cuestión galileana desde el fin del proceso hasta nuestros días” (465-511). Muy interesante también, aunque podría

1741: Benedicto XIV concede el *imprimatur* a la obra completa de Galileo.
 1757: Benedicto XIV anula el decreto anticopernicano o antiheliocéntrico.
 1758: La obra de Copérnico es omitida del *Indice* revisado.
 1835: El *Diálogo* de Galileo es sacado del *Indice*.
 1893: León XIII publica la *Amende honorable* a la memoria de Galileo.
 1979: Juan Pablo II invita a la *Pontificia Academia Scientiarum* a profundizar en el caso Galileo y en las relaciones entre fe y ciencia.
 1992: El 31 de octubre, Juan Pablo II, en un Discurso ante la Pontificia Academia de las Ciencias, reconoce los errores cometidos por la Iglesia en los procesos de 1616 y 1633.

2.2. Las leyes físicas y los milagros

En el mundo antiguo, el milagro se consideraba algo normal, tanto en ámbito judío como griego³³. Aunque también fueron puestos en discusión por autores con espíritu crítico³⁴, el ataque más duro se produjo en el siglo XVII, a partir de un punto de vista científico.

Baruch Spinoza (1632-1677), en su *Tratado teológico-político* (1670), dedica el capítulo 6 a los milagros, y afirma que “un milagro es la violación de las leyes matemáticas, divinas, inmutables y eternas. (...) Es imposible que el infinitamente sabio haya hecho leyes para violarlas”.

Por la misma época, Isaac Newton (1643-1727), basándose en sus teorías sobre el movimiento y la gravedad, afirma que los fenómenos naturales pueden ser explicados sin intervención divina³⁵. Más tarde, Pierre-Simon Laplace (1749-1827) saca las con-

haber evitado algún insulto, A. BELTRÁN MARÍ, *Galileo, ciencia y religión*, c. 6: “Galileo y el intento de autorrehabilitación de la Iglesia católica”, 203-248; W. BRANDMÜLLER, *Galileo y la Iglesia*, 2ª ed, Rialp, Madrid 1992; F. Beretta (ed.), *Galilée en procès, Galilée réhabilité?*, Éditions Saint-Augustin, St. Maurice 2005.

³³ Para el ámbito judío basta recordar los numerosos milagros de Moisés, Elías, Eliseo, Isaías, y los de Jesús en el Nuevo Testamento. En cuanto al ámbito griego, basta un dato: tres estelas del santuario de Esculapio encontradas en 1883 narran setenta milagros: siete casos de oftalmía; cuatro de embarazo inesperado; dos casos de parto después de 5 y de 3 años de embarazo; cuatro casos de parálisis; tres curaciones de cojos; tres casos de tenia intestinal; dos casos de heridas por lanza; dos casos de úlcera; dos casos de absceso purulento; dos casos de litiasis; dos casos de marcas en la frente; una serie de casos aislados: afasia, envenenamiento, pérdida de cabellos, hidropesía, infección de pulgas, dolor de cabeza, tisis, gota, reparación de una copa rota, hallazgo de un niño perdido. Se trata esencialmente de curaciones.

³⁴ Ya en el siglo II a.C., el historiador Polibio se rebelaba contra una serie de pretendidos portentos muy difundidos en ciertos ámbitos. Por ejemplo, que la estatua de Artemis, que se encontraba al aire libre, nunca se mojaba de nieve ni de lluvia; o que hay cuerpos que, expuestos a la luz, no proyectan ninguna sombra, como los visitantes del santuario de Zeus en Arcadia. Para Polibio, “cuando se trata de cosas que contribuyen a fomentar la piedad popular en los dioses, los historiadores pueden tener cierta excusa al referir milagros o leyendas de este tipo, pero no es admisible que se pasen de la medida. Quizá sea difícil poner un límite en las cosas, pero no es imposible. Por eso, según creo, hay que perdonar los errores ligeros y las pequeñas mentiras, pero no hay que tolerar los excesos en esta materia” (*Historias* XVI, 12).

³⁵ Newton se interesó durante años por la teología, llegando a conclusiones muy radicales (por ejemplo, negaba la Trinidad, la resurrección, etc.). Véase SERGIO HERNÁN OROZCO ECHEVERRI, *Isaac Newton y la reconstitución del palimpsesto divino*, Editorial Universidad de Antioquia, 2009.

secuencias de la mecánica newtoniana y afirma que todo el proceso de la naturaleza es único y está determinado rígidamente, haciendo imposible el milagro³⁶.

Sin embargo, el 25 de febrero de 1858, Bernardette Soubirou, por mandato de la Señora que comenzó a aparecérsela dos semanas antes, escarba en el suelo y termina brotando un manantial. El 1 de marzo tiene lugar la primera curación, de la que se beneficia Catherine Latapie, que lleva año y medio enferma de parálisis. En el mismo 1858 se aceptan otras seis curaciones milagrosas³⁷.

Pero esto no convence a los espíritus críticos. Ernest Renan, en su *Vida de Jesús* (1863) acusa a los evangelistas de haber falseado la historia del fundador de la religión más excelsa introduciendo relatos milagrosos, que debemos eliminar en nombre de la ciencia.

“Ninguno de los milagros de los que están llenos las antiguas historias tuvieron lugar en condiciones científicas. Una observación nunca desmentida nos enseña que los milagros sólo ocurren en los tiempos y países donde se cree en ellos, ante personas dispuestas a creer. Ningún milagro se ha producido ante una reunión de hombres capaces de constatar el carácter milagroso de un hecho”³⁸.

Es lógico que en Francia se produjese un intenso debate a propósito del sentido y posibilidad de los milagros³⁹. Algunos los siguen explicando como excepciones ocasionales obradas por Dios a sus mismas leyes⁴⁰. La mayor objeción a esta teoría es que no conocemos todas las leyes naturales: así lo advierte ya J. Bricout en 1905, a propósito de los milagros de Lourdes⁴¹, y lo repite en los últimos años el cardenal Walter Kasper⁴².

En cualquier caso, el debate dará paso a una frecuente interpretación de los relatos bíblicos como fenómenos puramente naturales que no requieren una intervención divina.

³⁶ Cf. M. HESSE, “Miracles and the Laws of Nature”, en G. F. D. MOULE, *Miracles. Cambridge Studies in Their Philosophy and History*, A. R. Mowbray & Co Ltd, Londres 1965, 33-42.

³⁷ http://www.lourdes-france.org/upload/pdf/sp_guerisons.pdf (Consulta de 1 de diciembre de 2013).

³⁸ E. RENAN, *Vie de Jésus*, 11ª ed., París 1864, p. L (traducción mía).

³⁹ Muy interesante la obra de F. RODÉ, *Le miracle dans la controverse moderniste*, Beauchesne, París 1965.

⁴⁰ Esta postura la encontramos también en J. M. RIAZA MORALES, *Azar, Ley, Milagro. Introducción científica al estudio del milagro*, BAC 236, Madrid 1964: “El milagro supone una intervención especial del Creador, que modifica en un caso particular el curso normal de las cosas. Se da una ley que funciona con constancia, un orden estable, y el milagro es un hecho excepcional, producido por la interferencia con las causas ordinarias de una nueva causa, que rara vez entra en juego manifiestamente. Negativamente, la intervención divina puede impedir la acción de las causas naturales; impedir, por ejemplo, que el fuego queme a una persona que permanezca en medio de las llamas. Positivamente, esa intervención puede producir hechos que sobrepasen las fuerzas de la Naturaleza: resurrección de un muerto, curación repentina de un cáncer, etc.” (287).

⁴¹ “No estoy completamente seguro del milagro de Lourdes, sólo concluyo que es muy probable” J. BRICOUT, “Faites et idées”: *Revue du Clergé Français*, 15 de junio de 1905, 152-159; cf. 153.

⁴² “Salta a la vista que este concepto apologético del milagro está pensado en estricta contraposición al pensamiento científico-natural moderno y a la idea de una relación de causalidad y determinación sin lagunas.

2.3. Darwin y el evolucionismo⁴³

En el mismo siglo XIX se plantea otro gran problema para los intérpretes de la Biblia. Charles Darwin (1809-1882) no es el primero en proponer que las especies de plantas y animales pueden cambiar con el tiempo⁴⁴. Sin embargo, como indica Richard Leakey en su introducción a la versión abreviada de *El origen de las especies*, la moderna teoría evolutiva procede de él, por dos razones principales: 1) seleccionó pacientemente y de forma sistemática todos los tipos de pruebas que tenían relación con el tema; 2) pudo proporcionar un mecanismo plausible para explicar de qué modo pueden cambiar las especies: la *selección natural*.

2.3.1. Principales afirmaciones de Darwin con respecto a la Biblia

En 1859 publica su obra *Sobre el origen de las especies por medio de la selección natural*⁴⁵, en la que afirma:

“Al considerar el origen de las especies, es totalmente comprensible que un naturalista, reflexionando sobre las afinidades mutuas de los seres orgánicos, sobre sus relaciones embriológicas, su distribución geográfica, sucesión geológica y otros hechos semejantes, llegué a la conclusión de que *las especies no han sido creadas independientemente, sino que han descendido, como variedades, de otras especies*”⁴⁶.

En un examen más detenido, este concepto de milagro se revela, sin embargo, como una fórmula vacía. Así entendidos, los milagros sólo serían inequívocamente constatables si conociéramos de forma exhaustiva todas las leyes de la naturaleza y fuéramos capaces de entender al detalle su funcionamiento en cada caso concreto. Sólo entonces podríamos demostrar con rigor que un determinado suceso ha de ser entendido como causado directamente por Dios. Pero en ningún caso tenemos a nuestra disposición un conocimiento de todas las relaciones de condicionamiento posibles tan completo como sería necesario para llevar a cabo tal demostración.” W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Sal Terrae, Santander 2013, 144-145.

⁴³ Biografía de Darwin: PETER J. BOWLER, *Charles Darwin: el hombre y su influencia*, Alianza, Madrid 1995. Aconsejo algunos títulos dentro de la inmensa bibliografía: F. J. AYALA, *La teoría de la evolución. De Darwin a los últimos avances de la genética*. Temas de hoy, Madrid 1999; Id., *Darwin y el diseño inteligente. Creacionismo, cristianismo y evolución*. Alianza, Madrid 2007; NILES ELDREDGE, *Darwin: el descubrimiento del árbol de la vida*, Katz, Madrid 2009; L. SEQUEIROS, *El diseño chapucero. Darwin, la biología y Dios*, Ediciones Khaf, Madrid 2009; M. RUSE, *¿Puede un darwinista ser cristiano?* Siglo XXI, Madrid 2007.

⁴⁴ Sobre los precursores y seguidores de Darwin véase A. A. MAKINISTIAN, *Desarrollo histórico de las ideas y teorías evolucionistas*, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004. Los principales textos pueden verse en V. SOMENZI (ed.), *L'evoluzionismo: un'antologia dagli scritti di Lamark, Darwin, Huxley, Haeckel, con saggi storico-critici di Montalenti, Omodeo, Cassirer, Farrington, Medawar*, Loescher Editore, Turín 1971.

⁴⁵ Ch. DARWIN, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*. A partir de la sexta edición de 1872 lleva el título más conocido de *The Origin of Species*. Traducción castellana de Enrique Godínez con prólogo de Juan Luis Arsuaga, *El origen de las especies*, Ciro Ediciones 2011. Es muy interesante la versión abreviada, con abundantes fotografías, realizada e introducida por RICHARD E. LEAKEY, *Charles Darwin. El origen de las especies*, Ediciones del Aguazul, Barcelona 2009.

⁴⁶ El origen de las especies, 56.

Es claro el conflicto con lo que afirma Gn 1,21: “Y creó Dios los cetáceos y los vivientes que se deslizan y que el agua hizo bullir según sus especies, y las aves aladas según sus especies” y 1,25: “E hizo Dios las fieras de la tierra según sus especies, los animales domésticos según sus especies y los reptiles del suelo según sus especies.”

En 1871 publica otro libro, *El origen del hombre, y la selección en relación al sexo*⁴⁷. La primera parte, “El origen o descendencia del hombre”, comienza con un capítulo que podía levantar ampollas: “Pruebas de que el hombre procede de alguna forma inferior”. Y en el capítulo final, “Resumen general y conclusiones”, escribe:

“La principal conclusión a la que aquí se ha llegado, y que actualmente apoyan muchos naturalistas que son bien competentes para formar un juicio sensato, es que el hombre descende de alguna forma altamente menos organizada. Los fundamentos sobre los que reposa esta conclusión nunca se estremecerán, porque la estrecha semejanza entre el hombre y los animales inferiores en el desarrollo embrionario, así como en innumerables puntos de estructura y constitución, tanto de importancia grande como nimia (los rudimentos que conserva y las reversiones anómalas a las que ocasionalmente es propenso) son hechos incontestables”⁴⁸.

También en este caso es claro el conflicto con la Biblia, para la que el hombre ha sido creado directamente por Dios: “Y creó Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó” (Gn 1,27). “Entonces el Señor Dios modeló al hombre de arcilla del suelo, sopló en su nariz aliento de vida, y el hombre se convirtió en ser vivo” (Gn 2,7). “Entonces el señor Dios echó sobre el hombre un letargo, y el hombre se durmió. Le sacó una costilla y creció carne desde dentro. De la costilla que le había sacado al hombre, el Señor Dios formó una mujer” (Gn 2,21-22).

La crítica a Darwin se produce en todos los ámbitos: universitario, eclesiástico y popular⁴⁹. Se le ha acusado de racista, machista, de fomentar la eugenesia... Se lo ridiculiza con dibujos que lo representan descendiendo del mono.

⁴⁷ Ch. DARWIN, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, Londres 1871. Utilizo la última edición en español, *El origen del hombre*, Traducción y edición de Joan Domènec Ros, Epílogo de Carles Lalueza-Fox, Crítica, Barcelona 2009.

⁴⁸ El origen del hombre, 800.

⁴⁹ Como visión de conjunto aconsejo el punto 5 del artículo sobre Charles Darwin en Wikipedia. También el de “Historia de las objeciones y críticas a la teoría de la evolución”. Recientemente, algunos ven las mayores objeciones desde el punto de vista de la genética. Cf. JAVIER SAMPEDRO, *Deconstruyendo a Darwin. Los enigmas de la evolución a la luz de la nueva genética*, Crítica, Barcelona 2002, 2ª ed. 2006.

2.3.2. Reacción de la Iglesia católica⁵⁰

Al año siguiente de la publicación de *El origen de las especies*, el Sínodo Provincial de Colonia (1860) comunica: “Declaramos como contrario a la Sagrada Escritura y a la fe la opinión de aquellos que no se avergüenzan de afirmar que el hombre, en cuanto a su cuerpo, es el resultado del cambio espontáneo” (Parte I, Tít. IV, Cap. XIV). Según L. Sequeiros, “tal vez sea la única condena oficial de un sector de la iglesia católica de las ideas de Darwin”⁵¹.

De hecho, León XIII impidió dos veces la publicación de un decreto de condena preparado por los cardenales. Y en los manuales de teología hasta 1950 el evolucionismo era considerado una opinión “temeraria” que, si bien no llegaba a herejía, se debía evitar.

La encíclica *Humani generis*, publicada por Pío XII en 1950, supone una apertura. Considera la doctrina del evolucionismo como una hipótesis seria, digna de investigación y de reflexión profundas, al igual que la hipótesis opuesta. Pío XII añadía dos condiciones de orden metodológico: que no se adoptara esta opinión como si se tratara de una doctrina cierta y demostrada (lo cual recuerda a lo que Belarmino dijo a Galileo), y que no se prescindiera de lo que dice la Revelación a propósito de las cuestiones que esa doctrina plantea. Concretamente, se puede aceptar que el cuerpo humano tiene su origen en la materia viva que existe antes que él, pero el alma espiritual es creada inmediatamente por Dios⁵². La doctrina se mantiene en Juan Pablo II⁵³.

El tema de la creación del alma por Dios es una de las cuestiones que pueden crear más conflicto actualmente entre la religión y la ciencia.

⁵⁰ TH. F. GLICK – M. ARTIGAS, *Seis católicos evolucionistas: El Vaticano frente a la evolución (1877-1902)*, BAC, Madrid 2010; M. ARTIGAS – R. MARTÍNEZ, “La Iglesia y el evolucionismo: el caso de Raffaello Caverni”: *Scripta Theologica*, 36 (2004) 37-68; THOMAS F. GLICK, *Darwin en España*. Epílogo de Jesús I. Catalá Gorgues. Universitat de València, 2010. La situación en Granada la ha estudiado LEANDRO SEQUEIROS en dos obras: *Granada y el darwinismo. Discurso de Rafael García Álvarez (1872 y la censura sinodal*. Presentación y notas de LEANDRO SEQUEIROS SAN ROMÁN, Editorial Universidad de Granada, 2009; ID., *Darwin en Granada. Rafael García Álvarez y el Arzobispo Monzón*, Editado por el autor, Córdoba 2010.

⁵¹ *Granada y el darwinismo*. Presentación de L. Sequeiros, XXXI.

⁵² “... animas enim a Deo immediate creati catholica fides nos retinere iubet” (*Humani generis*: AAS 42 [1950], 575).

⁵³ “En cuanto al aspecto puramente naturalista de la cuestión, ya mi inolvidable predecesor, el papa Pío XII, en la encíclica *Humani generis*, llamaba la atención en 1950 sobre el hecho de que el debate referente al modelo explicativo de evolución no es obstaculizado por la fe si la discusión se mantiene en el contexto del método naturalista y de sus posibilidades [...]. Según estas consideraciones de mi predecesor, una fe rectamente entendida sobre la creación y una enseñanza rectamente concebida de la evolución no crean obstáculos: en efecto, la evolución presupone la creación; la creación se encuadra en la luz de la evolución como un hecho que se prolonga en el tiempo - como una *creatio continua* - en la que Dios se hace visible a los ojos del creyente como ‘Creador del cielo y de la tierra’” (JUAN PABLO II, discurso en el Simposio científico internacional sobre Fe cristiana y teoría de la evolución, 26 de abril de 1985). Once años más tarde insiste en que el espíritu no puede considerarse pura producción de la materia: “En consecuencia, las teorías de la evolución que, en función de las filosofías en las que se inspiran, consideran que el espíritu surge de las fuerzas de la materia viva o que se trata de un simple epifenómeno de esta materia, son incompatibles con la verdad sobre el hombre. Por otra parte, esas teorías son incapaces de fundar la dignidad de la persona” (JUAN PABLO II, Mensaje a los miembros a la Academia Pontificia de Ciencias, 22 de octubre de 1996).

Ya Darwin, en *El origen del hombre*, relacionaba con la evolución el sentido moral y las virtudes (Parte I, cap. 4). Mucho más radicalmente, Steven Weinberg, premio Nobel de Física en 1979, ateo confeso, piensa que la selección natural elimina la necesidad de un alma creada por Dios⁵⁴; Daniel Dennet explica a partir del evolucionismo el origen de la religión⁵⁵, etc.

Sobre todos estos temas aconsejo el libro de Leandro Sequeiros, *El diseño chapucero. Darwin, la biología y Dios*. Ediciones Khaf, Madrid 2009 y el de Michael Ruse, *¿Puede un darwinista ser cristiano?*

2.4. Creación y edad del universo⁵⁶

El hombre bíblico, igual que sus contemporáneos del Antiguo Oriente, tiene una idea muy limitada del universo. Se identifica con nuestro sistema solar, y ni siquiera conoce todos los planetas que nosotros conocemos. Cuando una tormenta atruena y asustan los rayos y relámpagos, el cananeo piensa que es Baal quien los lanza desde detrás de las negras nubes, y el israelita atribuye lo mismo a Yahvé. El universo es una casa grande, pero no demasiado. Y tampoco muy vieja. Los autores bíblicos están convencidos de que Dios lo creó como morada del hombre, y bastaban seis días para crear todo lo necesario y hacerlo habitable. El sol y la luna están también al servicio del ser humano, para fijar las fiestas y las estaciones.

No faltan personas con una visión más profunda, que se admiran de la grandeza del universo y se extrañan de que haya sido creado para el hombre. Como dice el autor del Salmo 8: “Cuando contemplo el cielo, obra de tus manos, la luna y las estrellas que has creado, ¿qué es el hombre para que te acuerdes de él, el ser humano para darle poder?”. Pero, a pesar de la duda, está convencido de que es así, por un acto misericordioso de Dios.

Esta idea del universo como morada del hombre, que ocupa dentro de la tierra su puesto central, se mantiene a pesar de la revolución copernicana. Pero el desarrollo de la astronomía y la geología darán un vuelco absoluto a esta concepción. En orden cronológico, lo primero que cambió fue la edad del universo; más tarde, su dimensión y formación; finalmente surge la discusión sobre si existe solo nuestro universo o muchos, infinitos, más.

⁵⁴ “Entre los fenómenos naturales explicados por la selección natural se encontraban las características mismas de humanidad de las que estamos tan orgullosos. Se hizo plausible que nuestro amor por nuestras parejas e hijos y que, según el trabajo de los biólogos evolutivos modernos, aun principios morales más abstractos como la lealtad, la caridad y la honestidad, tengan su origen en la evolución y no en un alma creada por una divinidad”.

⁵⁵ DANIEL DENNET, *Romper el hechizo*, Katz, Madrid 2007.

⁵⁶ Sobre el descubrimiento progresivo del universo desde los griegos hasta nuestros días, la mejor exposición que conozco a nivel de alta divulgación es la de I. ASIMOV, *Introducción a la ciencia. I. Ciencias físicas*, Ediciones Orbis, Barcelona 1986, 29-88 (“El universo”). La obra de S. F. MASON, *Historia de las ciencias 2. Del siglo XVIII al XX*, Alianza Editorial, Madrid 2012, trata “La astrofísica y las teorías sobre la estructura del universo” en las pp. 469-489, pero se remonta a la edición original inglesa de 1986 y no completa lo anterior.

2.4.1. Edad del universo

Contemporáneo al problema de la evolución, y muy relacionado con él, es el de la edad del universo y de nuestro planeta. A mediados del siglo XVII, el arzobispo James Ussher (1581-1656), en sus *Annales veteris testamenti, a prima mundi origine deducti* (*Anales del Viejo Testamento, derivados de los primeros orígenes del mundo*), publicados en 1654, decidió tras detenido examen de los datos bíblicos que la creación comenzó en las primeras horas del domingo 23 de octubre del año 4004 a.C., con lo que el universo tendría 5658 años de edad cuando publica su obra.

Un siglo más tarde, Isaac Newton también pensaba que el universo tenía unos 6000 años de edad, y la enseñanza se mantiene durante las primeras décadas del siglo XIX. Pero a principios del siglo XIX, Charles Lyell, en sus *Principios de geología* (1830) piensa ya en larguísimos períodos de tiempo; y Darwin calcula que algunos fenómenos ocurridos en nuestro planeta, como la erosión del Weald al SE de Inglaterra, requieren unos 300 millones de años; y miles de millones de años para el proceso total.

La oposición en este caso no vino de la Iglesia católica ni de la anglicana, sino de los físicos. William Thompson, Barón del Kelvin, Lord Kelvin, autor de las leyes de la termodinámica, basándose en el proceso de enfriamiento de la tierra hasta su temperatura actual, calcula la edad de nuestro planeta en 98 millones de años, con unos límites máximo y mínimo comprendidos entre los 20 y los 400 millones de años, haciendo imposible el proceso de evolución propuesto por Darwin, que requería mucho más tiempo.

Esta lucha entre físicos matemáticos y geólogos-biólogos ocupa las últimas décadas del siglo XIX y comienzos del XX. Y es instructivo que Joel Levy hace a los físicos el mismo reproche que muchas veces se ha hecho a los teólogos: “En su enfoque de la cuestión de la edad de la tierra desde el punto de vista de los “verdaderos científicos”, los físicos matemáticos estaban en realidad traicionando una de las reglas de oro de las ciencias: si los hechos no encajan con la teoría, la teoría ha de modificarse o desecharse, no al contrario”⁵⁷.

En el debate jugará un papel decisivo el descubrimiento de la radioactividad en 1896, y en 1907 se utiliza ya la datación de radioisótopos para calcular la edad de algunas rocas, con muestras fechadas hasta 2200 millones de años. En 1931 el geólogo Arthur Holmes asegura ante el Consejo Nacional de Investigación de los EEUU que “la edad de la tierra es superior a 1.460 millones de años, y probablemente no inferior a 1.600 millones de años. Actualmente, la edad de nuestro planeta se calcula en unos 4.550 millones de años. Y la del universo en unos 13.500 millones de años.

2.4.2. Dimensión y formación del universo

Como hemos dicho, en la antigüedad, el universo se limitaba a nuestro sistema solar y ni siquiera completo. Los astrónomos griegos centraron sus cálculos inicialmente

⁵⁷ J. LEVY, *Rivalidades científicas. De Galileo al proyecto genoma humano*, Editorial Paraninfo, Madrid 2010, 19.

en la distancia entre la tierra y la luna, la tierra y el sol, los planetas. “Hacia 1830 se sabía ya que el Sistema Solar se extendía miles de millones de kilómetros en el espacio, aunque, por supuesto, éste no era el tamaño total del Universo. Quedaban aún las estrellas”⁵⁸.

1838: Friedrich Wilhelm Bessel mide el paralaje de la estrella 61 de la constelación del Cisne y concluye que se encuentra a 103 billones de kilómetros de la tierra, nueve mil veces la anchura de nuestro sistema solar; en cálculos modernos, a 11 años luz.

1840: Friedrich Wilhelm von Struve obtiene el paralaje de Vega, la cuarta estrella más brillante del firmamento, que se sitúa a 27 años luz (aunque su cálculo fue en parte erróneo).

El perfeccionamiento del telescopio va a provocar un conocimiento de la magnitud del universo inimaginable pocos años antes y un apasionante debate sobre su origen o creación. El tema es tan técnico que resulta imposible una breve presentación. Basta recordar que en 1927 el sacerdote belga Georges Lemaître (1894-1966) descubre la expansión del universo, descubrimiento que se atribuirá a Edwin Powell Hubble (1889-1953) a partir de 1931, aunque con discusión. Ese mismo año, Lemaître propone la idea que el universo se originó en la explosión de un “átomo primigenio” o “huevo cósmico” o *hylem*⁵⁹. En su mentalidad de sacerdote católico, la teoría no iba en contra de la creación del universo por Dios, pero eso es lo que desagradaba precisamente a otros científicos.

2.4.3. Universo y multiverso

A esto se añade la idea reciente de una pluralidad de universos, propuesta por el físico ruso Andrei Linde, de la universidad de Stanford, según la cual “un pequeño pedazo del universo puede inflarse súbitamente y “echar brotes”, haciendo que surja un universo “hijo” o “bebé”, que a su vez puede hacer que brote otro universo recién nacido, y así sucesivamente (...) Si es así puede ser que vivamos en un mar de universos, en una especie de burbuja flotando en un océano de otras burbujas. En realidad, una palabra mejor que “universo” sería “multiverso” o “megaverso”. (...) Esta teoría también implica que, en algún momento, nuestro universo puede generar su propio universo. Quizá nuestro propio universo tuvo su principio al surgir de un universo anterior más antiguo”⁶⁰.

En la misma línea, la reciente obra de Stephen Hawking y Leonard Mlodinow, *El gran diseño*, defiende que el universo puede explicarse sin necesidad de un Dios creador⁶¹.

⁵⁸ ASIMOV, *o.c.*, 65.

⁵⁹ De aquí proviene la expresión Big Bang, curiosamente inventada por un detractor de la teoría: el astrofísico inglés Fred Hoyle, durante una intervención en la BBC en 1949.

⁶⁰ MICHIO KAKU, *Universos paralelos. Los universos alternativos de la ciencia y el futuro del cosmos*, Edición digital de Koothrapali & Horus, 26s. La 4ª edición en papel Ediciones Atalanta, Girona 2011. El tema lo trata también BRIAN GREENE, *La realidad oculta. Universos paralelos y las profundas leyes del cosmos*. Crítica, Barcelona 2011.

⁶¹ El problema lo plantean en la p. 131 de la edición epub de *El gran diseño*: “Parece haber un vasto paisaje de universos posibles. Tal como veremos en el capítulo siguiente, los universos en que pueda existir vida como

Naturalmente, esta afirmación entra en claro conflicto con la Biblia, que comienza diciendo: “Al principio creó Dios el cielo y la tierra” (Gn 1,1). Y también con la pretensión de salvar la verdad de la Biblia mediante la teoría del “Diseño inteligente”, sobre la que volveré más adelante.

3. Cuatro actitudes ante el conflicto

3.1. *La Biblia prevalece sobre la ciencia*

Esta idea se puede defender de diversas formas.

3.1.1. *De forma bastante burda*

El mejor ejemplo sería el de Niccolò Lorini O. P. atacando a Copérnico sin haber leído su libro; ni siquiera conoce su nombre (“Ipernico o come si chiami”).

Resulta también burdo utilizar las discrepancias entre los científicos⁶² para demostrar la inseguridad de la ciencia. Por ejemplo, las diversas teorías evolucionistas anti-darwinistas existentes a finales del siglo XIX (evolución teísta, Lamarckismo, Ortogénesis, Teoría mutacionista) se aducen como argumento para rechazar la evolución o presentar otras hipótesis.

En la actualidad, alguien escribe en una página web presentándose como Tito Flavio Sabino Vespasiano: “Yo me fío más de la Biblia que de la teoría de la evolución que es una paranoia inventado por un religioso judío nazi.” El pobre Darwin murió sin saber que era judío, alemán del siglo XX y nazi.

De estas personas decía Galileo: “...en nombre de un pretendido celo por la religión y echando mano de las Sagradas Escrituras, puestas al servicio de disposiciones que no son sinceras, y con la pretensión de extender su autoridad, y aun de abusar de ella, sobrepasando su intención y las interpretaciones de los Padres, al hacerla terciar en conclusiones puramente naturales y que no son de Fe”.

3.1.2. *De forma científica*

En esta línea se inserta inicialmente la teoría del Diseño Inteligente, cuyo escrito más famoso es el de William Paley (1743-1805), *Natural Theology*, publicada en 1802.

“Paley expone, por ejemplo, el argumento de que el ojo humano es una aparato tan complejo como un reloj o un

la nuestra son raros. (...) ¿Es una evidencia de que el universo, a fin de cuentas, fue diseñado por un Creador benévolo? ¿O bien la ciencia ofrece otra explicación?”. Tras exponer los datos científicos, vuelve sobre el tema del diseño inteligente en las páginas 142ss.

⁶² Muy aleccionadora, amena e interesante es la obra de JOEL LEVI, *Rivalidades científicas. De Galileo al proyecto genoma humano*, Paraninfo, Madrid 2010.

telescopio, con varias partes que deben ajustarse de forma precisa para lograr la visión. (...) Paley explora la diversidad de órganos y miembros en toda clase de organismo, diseñados con precisión para desempeñar sus funciones. Paley veía que las relaciones entre machos y hembras de cada especie, las relaciones entre animales de diferentes especies, y entre los organismos y sus entornos, daban prueba de haber sido diseñados de forma precisa por un Creador omnipotente. El argumento a favor del diseño inteligente nunca se ha expuesto, ni antes ni después, de forma tan extensa o tan contundente como lo hiciera Paley”⁶³.

En España, esta tendencia tendrá gran éxito en el libro del jesuita Jesús Simón, *A Dios por la ciencia*⁶⁴. Una obra que muchos leímos de pequeños, que exponía las maravillas y la perfección de la Naturaleza en todos sus órdenes (astronomía, zoología, botánica o anatomía humana), como pruebas de la existencia, poder y sabiduría divinos; pero las teorías científicas modernas no quedaban tan bien paradas⁶⁵.

3.1.3. De forma agresiva

El Diseño Inteligente dio paso en 1999 a la *Estrategia de la cuña*, contraria a toda explicación de la realidad natural que no tenga en cuenta a Dios. Su objetivo es “derrotar al materialismo científico” representado por la evolución, “revertir la visión mundial del materialismo y reemplazarla con una visión científica acorde a las convicciones del cristianismo y del teísmo” y “afirmar la realidad de Dios”.

Esta postura se encuentra también difundida en otros ámbitos. Un cierto Guatejose escribe en una página web: “Pienso que la Iglesia está asumiendo una posición “cómoda” e irresponsable al respecto, considero que debe haber una profunda reflexión hacia el interior de la Iglesia para meditar si se está defendiendo la Palabra de Dios ¿o se está aceptando al mundo y su ignorancia disfrazada de ciencia?”

3.2. La Biblia prevalece sobre la ciencia mientras no se demuestre lo contrario

Indico este punto de vista más bien como curiosidad histórica, ya que hoy no creo que lo mantenga nadie. Esta postura no es popular, sino típica de gente culta, que se siente atrapada entre dos verdades, porque da una importancia capital a las afirmaciones pretendidamente científicas de la Biblia. Es lo que ocurre en los siglos XVI-XVII cuando se discute la teoría de Galileo. Entre sus representantes podemos enumerar al pastor protestante alemán

⁶³ F. J. AYALA, *Darwin y el diseño inteligente*, Alianza Editorial, Madrid 2007, 23-24.

⁶⁴ De gran éxito en los años 40-60, la última edición es la de Ediciones Alonso, Madrid 1979.

⁶⁵ Véase FRANCISCO BLÁZQUEZ PANIAGUA, “A Dios por la ciencia. Teología natural en el franquismo”: *Asclepio*. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia, vol. LXIII, nº 2, julio-diciembre 2011, 453-476.

Osiander, a los tomistas moderados, los escolásticos no tomistas, como Belarmino, y al papa Urbano VIII (aunque antes, cuando era cardenal, tuvo una opinión diversa).

Mientras no haya pruebas científicas irrefutables, la teoría debe presentarse como mera hipótesis. Y este era el principal problema de Galileo: está convencido de la verdad de su teoría, pero no podía demostrarla. Por eso, cuando Fray Paolo Antonio Foscarini, partidario de la teoría copernicana, quiere conocer el punto de vista de Belarmino, éste le responde⁶⁶:

“Yo digo que si hubiera una verdadera demostración de que el sol está en el centro del universo y la tierra en la tercera esfera, y que el sol no viajara alrededor de la tierra, sino que la tierra circulara el sol, entonces podría ser necesario proceder con gran cuidado al explicar los pasajes de la Escritura que parecen contrarios, y deberíamos más bien decir que no los comprendimos, antes que decir que alguno era falso como se ha demostrado. Pero yo no creo que haya una tal demostración; ninguna me ha sido mostrada.”

Adviértase un matiz muy importante. Belarmino salva a toda costa la verdad de la Sagrada Escritura, pero admite la posibilidad de que sus intérpretes no la comprendieran rectamente. En el fondo, este será uno de los principales argumentos de Galileo, como veremos más adelante.

3.3. No hay conflicto entre la Biblia y las ciencias

La tercera postura consiste en *negar el conflicto*, en un deseo bienintencionado de conciliar ambas partes. También aquí caben matices.

1. A veces se utilizan argumentos muy ingenuos, que pretenden hacer decir a la Biblia lo que no dice⁶⁷. Un ejemplo: dentro de la teoría evolucionista, la vida, en sus formas más elementales, surge en el mar. Los concordistas encuentran aquí una confirmación de la verdad de la Escritura, ya que, según Gen 1,20, los peces son creados antes que las aves, los reptiles y las fieras. Sin embargo, cualquier conocedor de la teoría evolucionista (incluso a niveles elementales y divulgativos) advierte la imposibilidad de compaginar esta hipótesis científica con el relato del Génesis.

O la creación del mundo en seis días. En el comentario a una página web sobre la Iglesia y la evolución una tal Jennifer intenta convencer a Akub del siguiente modo:

⁶⁶ R. J. BLACKWELL, *Galileo, Bellarmine, and the Bible*, University of Notre Dame Press, Londres 1991; U. BALDINI, “Lastronomia del cardinale Bellarmine”, en P. GALLUZZI (ed.), *Novità celesti e crisi del sapere*, Atti del convegno internazionale di studi galileiani. Supplemento agli Annali dell’Istituto e Museo della Storia, Florencia 1983, 293-305.

⁶⁷ El caso me recuerda a un musulmán muy amigo que ha intentado convencerme varias veces de que la huella dactilar, descubierta por Juan Vucetic a finales del siglo XIX (las primeras fichas dactilares las hizo el 1 de septiembre de 1891) se encuentra ya en el Corán.

“Es verdad, es imposible que hayan sido 6 días de 24 horas cada uno. Lo que muchos no saben es que esos días que menciona el relato de Génesis son simbólicos. Comparando este relato con la carta bíblica llamada Hebreos podemos notar que cada día en realidad equivale a casi 6.000 años. ¿Qué tal? Esto son solo algunos detalles que mucha gente no ha notado respecto a la exactitud científica de la Biblia.”

2. Otras veces se hace decir a los datos bíblicos más de lo que dicen. Esta actitud ha encontrado bastante difusión en Internet basándose, a veces sin decirlo, en el libro de Henry Morris, *Las Bases Bíblicas de la Ciencia Moderna*, publicado en 1984⁶⁸. En él intenta demostrar que ciertos versículos de la Biblia contienen verdades científicas que sólo ahora somos capaces de entender totalmente, gracias a la ayuda de la ciencia moderna y que detecta en apartados tan diversos como Oceanografía, Meteorología, Astronomía, Geografía y Medicina.

Basándose en Morris, una página web⁶⁹ indica los siguientes datos:

- ✓ La redondez de la tierra (Isaías 40,22)
- ✓ La casi infinita extensión del universo sideral (Isaías 55,9)
- ✓ La ley de la conservación de la masa y de la energía (II Pedro 3,7)
- ✓ El ciclo hidrológico (Eclesiastés 1,7)
- ✓ El vasto número de estrellas (Jeremías 33,22)
- ✓ La ley de la entropía (Salmo 102, 25-27)
- ✓ La importancia primordial de la sangre en el proceso vital (Levítico 17,11)
- ✓ La circulación atmosférica (Eclesiastés 1,6)
- ✓ El campo gravitacional (Job 26,7)

Y en otra pueden leerse las siguientes afirmaciones:

“Históricamente se sabe que la ciencia nunca tuvo un desarrollo significativo sin que existiese antes la influencia del cristianismo. Por lo tanto nunca hubo ni una mínima contradicción entre la Biblia y la ciencia. Más bien, son las interpretaciones científicas las que entran en conflicto con las Santas Escrituras o, incluso, la interpretación del cristiano con los hechos bíblicos. El problema surge cuando el científico insiste en que su interpretación o teoría es la única válida. (...) La ciencia tiene sus límites: puede decirnos como obtener conocimiento en base a experimentos, pero no sabe decirnos qué hacer con ese conocimiento. La ciencia puede decirnos como funciona nuestro

⁶⁸ H. M. MORRIS, *The Biblical Basis for Modern Science*, 1984; edición revisada Master Books 2002. Pocos años antes, y limitándose al ámbito del universo, había defendido esta postura KAREL CLAEYS, *Die Bibel bestätigt das Weltbild der Naturwissenschaft* (“La Biblia confirma la imagen del mundo de las ciencias naturales”), Christiana Verlag, Stein am Rhein 1979.

⁶⁹ <http://www.christiananswers.net/spanish/q-eden/edn-t003s.html> (consulta de 23 de noviembre de 2013)

cuerpo, pero no nos dice por qué lo tenemos. La ciencia no tiene respuestas a preguntas morales, no es su papel. La Biblia, en cambio, tiene las respuestas (y siempre las ha tenido) que la ciencia no encuentra hasta el día de hoy. *Si los grandes científicos de la historia hubiesen abierto la Biblia una sola vez en su vida, no se habrían roto la cabeza queriendo descubrir cosas que la Biblia ya las había mencionado mucho antes.* (Subrayado mío)”

3. Otra forma de suprimir el conflicto consiste en interpretar los milagros como hechos naturales. Incluso el piadoso judío Filón (15/10 a.C. – 45/50 d.C.) presenta el milagro de la roca que mana agua como algo comprensible para cualquier pagano. Este recurso, que también encontramos en Renan (1823-1892) para explicar los milagros de Jesús, se generaliza a mediados del siglo XX. El libro más famoso dentro de esta línea es del Werner Keller, *Y la Biblia tenía razón. La verdad del Antiguo Testamento comprobada por las investigaciones arqueológicas*, publicado en 1955, traducido a más de veinte idiomas, con una tirada global de millones de ejemplares. En la misma línea se enmarcan los numerosos intentos por explicar las plagas de Egipto y el paso del Mar de las Cañas.

4. Otras, se felsean los datos y las opiniones de los científicos para proponer una interpretación favorable a la Biblia. El caso más reciente y flagrante es el documental realizado en 2005 por Simcha Jacobovici, *The Exodus Decoded*, para “History Channel”. Las tergiversaciones de Jacobovici las ha refutado lentamente Christopher Heard en doce artículos publicados en internet.

Lo anterior es distinto al esfuerzo por conciliar fe y ciencia, como pretende Michael Ruse en su libro *¿Puede un darwinista ser cristiano? Siglo XXI*, Madrid 2007 (original inglés publicado en 2001).

3.4. La ciencia prevalece sobre la Biblia en cuestiones científicas

El máximo representante de esta postura es Galileo. Su punto de vista lo expuso, como ya indiqué en dos cartas: a su discípulo Castelli (1613) y a la Gran Duquesa Cristina de Lorena (1615)⁷⁰. La segunda es un desarrollo amplísimo de la primera, aduciendo además numerosos textos de los Padres, especialmente de san Agustín, a favor de su teoría. Las principales ideas de Galileo las resumo en los siguientes puntos⁷¹.

1. La Biblia se acomoda “a la capacidad del vulgo, bastante rudo e indisciplinado”, “a la mentalidad popular”. “...la Sagrada Escritura, por el mismo motivo, tuvo

⁷⁰ GALILEO GALILEI, *Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión*, Traducción, introducción y notas de Moisés González, Alianza, Madrid 1994; Id., *Lettera a Cristina di Lorena*, ed. por F. Motta, Marietti, Génova 2000. La carta se puede bajar desde la Biblioteca virtual Cervantes.

⁷¹ RICHARD BLACKWELL, *Galileo, Bellarmine, and the Bible*, University of Notre Dame Press, 1991; WILLIAM E. CARROLL, “Galileo and the Interpretation of the Bible”: *Science & Education* 8 (1999) 151-187; una versión más breve la ofreció en el Congreso celebrado en La Orotava: “Galileo and Biblical Exegesis”, en

razón en declarar que el Sol es móvil y la Tierra inmóvil, porque, si interrogáramos a los hombres del común, los hallaríamos mucho menos dispuestos a comprender que el Sol es inmóvil y la Tierra móvil.” (p.15).

2. La Biblia no puede ser interpretada en muchos casos de forma literal⁷² cuando habla de Dios. Por ejemplo cuando los profetas aplican a Dios sentimientos “de ira, pena, odio, y aun tal vez el olvido de lo pasado y la ignorancia de lo venidero”. “Me parece entonces que razonablemente se puede convenir en que esa misma Santa Escritura, toda vez que se ve llevada a tratar cuestiones de orden natural, y principalmente las cuestiones más difíciles de comprender, no se aparta de este procedimiento”.

3. No puede haber contradicción entre la Biblia y la Naturaleza porque ambas proceden de Dios⁷³. “Porque la Sagrada Escritura y la naturaleza proceden igualmente del Verbo divino, aquélla como dictado del Espíritu Santo, y ésta como la ejecutora perfectamente fiel de las órdenes de Dios”. “... Dios no se revela de modo menos excelente en los efectos de la naturaleza que en las palabras sagradas de las Escrituras. Es lo que quiso significar Tertuliano con estas palabras: “Declaramos que Dios debe ser primero conocido por la naturaleza y luego reconocido por la doctrina”.

4. “El objetivo primero de las Escrituras es el culto divino y la salud de las almas”. En la carta a Castelli (1613) escribe:

“Considero [*crederei*] que la autoridad de los Textos Sagrados tiene por objeto *solamente* el de persuadir a los hombres acerca de proposiciones que, siendo necesarias para su salvación y por sobrepasar todo discurso humano, su credibilidad no puede obtenerse por ninguna otra ciencia, ni por medio distinto, sino por la boca del Espíritu Santo”.

En la carta a Cristina de Lorena (1615) matiza, sustituyendo el *solamente* por *principalmente*, y omitiendo las palabras “siendo necesarias para su salvación”.

“Considero que la autoridad de los Textos Sagrados tiene por objeto *principalmente* el de persuadir a los hombres acerca de proposiciones que [...] por sobrepasar todo discurso humano,

Largo campo da filosofarek, Eurosymposium 2001, editado por José Luis Montesinos y Carlos Solís. Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia. La Orotava 2001, 677-691; R. FABRIS, *Galileo Galilei e gli orientamenti esegetici del suo tempo*, Accademia Pontificia delle Scienze, Roma 1886; MAURO PESCE, “L’interpretazione della Bibbia nella lettera di Galileo a Cristina di Lorena e la sua reazione. Storia di una difficoltà nel distinguere ciò che è religiosa da ciò che non lo è”: *Annali di storia dell’esegesi* 4 (1987) 239-284;.

⁷² *Interpretar de forma literal* no es lo mismo que interpretar el *sentido literal*. Todo texto de la Escritura tiene un sentido literal, que el exégeta debe descubrir y proponer (p. ej., la “mano de Dios” significa el “poder de Dios”). Algo muy distinto es el literalismo de afirmar que “Dios tiene mano”. Contra esto advierte Galileo. Así lo indica con toda justicia CARROLL, “Galileo”, 680.

⁷³ La idea se encuentra también en comentaristas bíblicos contemporáneos como el jesuita español Benedictus Pererius (1535-1610): “Al tratar las enseñanzas de Moisés, no pienses ni afirmes nada... contrario

su credibilidad no puede obtenerse por ninguna otra ciencia, ni por medio distinto, sino por la boca del Espíritu Santo”.

Para probar este punto de vista aduce un argumento de razón y otro de autoridad.

El de razón, que la Biblia no se interesa por estas cuestiones, como lo demuestra la poca atención que les concede:

“Ahora bien, si los sagrados profetas hubiesen tenido la pretensión de comunicar al pueblo la situación y movimiento de los cuerpos celestes y, por consiguiente, tuviéramos nosotros que sacar de las Sagradas Escrituras tal información, no habrían, en mi opinión, tratado el tema tan poco, que es casi nada si lo comparamos con los infinitos y admirables resultados que dicha ciencia contiene y demuestra.”

El argumento de autoridad lo basa en las opiniones de San Agustín y otro⁷⁴.

Conclusión: “Así las cosas, me parece que, al discutir los problemas naturales, no se debería partir de la autoridad de los pasajes de la Escritura, sino de la experiencia de los sentidos y de las demostraciones necesarias”.

5. El intérprete tiene doble misión. La primera, “esforzarse por encontrar [*trovare*] el verdadero sentido de los textos sagrados que concuerdan con las conclusiones naturales”. Así lo formula en la carta a Castelli. A Cristina de Lorena se lo dice de forma más radical: “es oficio de sabios comentaristas el esforzarse por penetrar [*penetrare*] el verdadero sentido de los pasajes de la Escritura, la que indubitadamente ha de estar en concordancia [*indubitabilmente saranno concordanti*] con las conclusiones naturales”.

La segunda misión consiste en que no debe invocar pasajes de la Escritura para probar cosas que van contra la experiencia⁷⁵.

“Y como, según se ha dicho, las Escrituras presentan, en numerosos pasajes, un sentido literal muy alejado de su sentido real, y como, además, no se puede estar seguro de que to-

a la evidencia manifiesta y a los argumentos de la filosofía o de otras disciplinas. Dado que cualquier verdad concuerda con otra verdad, la verdad de la Sagrada Escritura no puede ser contraria a los argumentos verdaderos y a la evidencia de las ciencias humanas” (*Commentariorum et disputationum in Genesim tomii quattor*, Roma 1591-1599, I, 10-13, citado por BLACKWELL, *Galileo*, 21s.).

⁷⁴ “Nuestros autores sagrados conocieron sobre la figura del cielo lo que se conforma a la verdad, pero el Espíritu de Dios, que hablaba por medio de ellos, no quiso enseñar a los hombres estas cosas que no reportaban utilidad alguna para la vida futura” (SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, II, cap. IX). Cita también Galileo, sin nombrarlo, al cardenal Baronio, “un eclesiástico que se encuentra en un grado muy elevado de la jerarquía, a saber, que la intención del Espíritu Santo es enseñarnos cómo se va al cielo, y no cómo va el cielo”.

⁷⁵ “... è ofizio de' saggi espositori affaticarsi per trovare i veri sensi de' luoghi sacri, concordanti con quelle conclusioni naturali delle quali prima il senso manifesto o le dimostrazioni necessarie ci avesse resi certi e sicuri.”

dos sus intérpretes estén divinamente inspirados, pues en tal caso no habría ninguna divergencia en las interpretaciones que proponen, pienso que sería muy prudente no permitir que ninguno de ellos invocara algún pasaje de la Escritura con miras a postular como verdadera una conclusión natural que pudiera entrar en contradicción con la experiencia o con una demostración necesaria.”⁷⁶

¿Es revolucionaria la lectura de la Biblia propuesta por Galileo? La cuestión se sigue debatiendo. Carroll advierte cuatro puntos de coincidencia entre Galileo y los teólogos de su época: 1) *toda* la Biblia es palabra de Dios y no puede equivocarse; 2) distinguen entre un literalismo ingenuo (*il nudo significato delle parole*) y el verdadero sentido literal (*il vero sentimento*); 3) la Biblia contiene verdades científicas sobre fenómenos naturales; 4) el buen intérprete es capaz de descubrir lo que dice la Biblia sobre fenómenos naturales.

Las diferencias se dan en la cuestión complementaria: ¿qué papel debe desempeñar la Biblia al investigar los fenómenos naturales? Según Galileo, no se debe comenzar por ella; sus oponentes piensan que sí. Pero Galileo tampoco pretende prescindir de esos pasajes por completo. Está convencido, como sus oponentes, de que el buen intérprete puede descubrir su sentido a propósito de los fenómenos naturales, y eso los separa de la postura más comedida de Agustín y Tomás de Aquino. “Galileo como intérprete de la Biblia no anticipa una distinción moderna entre el carácter religioso de la Biblia y las pretensiones de la ciencia; más bien abraza las antiguas tradiciones de la teología católica y también afirma principios de exégesis bíblica característicos del catolicismo de la Contrarreforma”⁷⁷.

3.5. *El recurso a la pedagogía divina*

Un aspecto fundamental de la interpretación galileana de la Biblia es su idea de la pedagogía divina. Dios se acomoda al modo de hablar de la gente sencilla. Esta idea ha tenido bastante éxito. La encontramos, por ejemplo, en la página web del “Institute for Biblical & Scientific Studies”:

“Me parece equivocado tratar de deducir datos científicos acerca de la creación del universo a partir de Génesis 1. Los creacionistas, sean éstos partidarios de una tierra joven o vieja, son culpables de verter modernos términos científicos en el libro de Génesis. Dios podría haber escrito en términos científicos, tales como $E=mc^2$; pero no lo hizo. *Creo que Dios*

⁷⁶ Poco después añade, con una buena dosis de ironía: “sin duda sería más conveniente para la dignidad de los Textos Sagrados que no se tolerara que los más superficiales y los más ignorantes de los escritores los comprometieran, salpicando sus escritos con citas interpretadas o más bien extraídas en sentidos alejados de la recta intención de la Escritura, sin otro fin que la ostentación de un vano ornamento”.

⁷⁷ W. E. CARROLL, “Galileo”, 691.

tuvo que acomodarse a nuestro reducido conocimiento y limitado lenguaje para comunicarse con nosotros. Dios no escogió términos científico-técnicos para comunicarse con nosotros, sino que usó el idioma común y frases que resultarían familiares en aquella época. Dios podría habernos dicho que el sol no sube ni se pone, sino que es la tierra la que está girando alrededor del sol. En lugar de ello, usó las expresiones comunes de “salida” y “puesta” del sol, que eran literales para los escritores de entonces, pero que los concordistas modernos justifican por ser parte del lenguaje común que usamos incluso en la actualidad. Dios está intentando comunicar verdades espirituales absolutas, no cambiantes teorías científicas.”

Esta actitud, atractiva a primera vista, es también insostenible. Resulta absurdo decir que Dios habla al hombre de problemas científicos adaptándose a su mentalidad, y por eso le cuenta, por ejemplo, la creación del mundo en seis días y por ese orden. Esta explicación del origen del mundo no es “revelación divina” sino “invención humana”, inspirada parcialmente en esquemas mesopotámicos. Galileo naturalmente, no podía pensar así, mucho menos hablar así, en su tiempo. Lo habrían quemado en la hoguera.

4. A favor y más allá de Galileo

En el diálogo Belarmino-Galileo se produce un hecho irónico. El teólogo mantiene una actitud más científica que el astrónomo⁷⁸. Pero el astrónomo intuye el sentido de la Biblia mucho mejor que el teólogo. Tras haber llegado a esta conclusión, advertí que lo mismo había dicho Juan Pablo II en su Discurso a la Academia Pontificia de las Ciencias el 31 de octubre de 1992⁷⁹:

“Paradójicamente, Galileo, un creyente sincero, fue más perspicaz sobre este punto que sus adversarios teólogos. ‘Si la Escritura no puede errar, escribe a Benedetto Castelli, algunos de sus intérpretes y comentaristas pueden hacerlo y de muchas maneras’. Se conoce también su carta a Christine de Lorraine (1615) que es como un pequeño tratado de hermenéutica bíblica”.

⁷⁸ “Recordemos la frase del físico-historiador francés Pierre Duhem: “La lógica estaba de parte de Osiander, Belarmino y Urbano VIII y no de la de Kepler y Galileo... los primeros habían captado el exacto significado del método experimental, mientras los segundos se habían equivocado” (J. A. YOLDI, *El caso Galileo*, 17). En la misma línea Feyerabend: “La Iglesia de la época de Galileo se atenía más estrictamente a la razón que el propio Galileo, y tomaba en consideración también las consecuencias éticas y sociales de la doctrina galileana. Su sentencia contra Galileo fue razonable y justa, y sólo por motivos de oportunismo político se legitima su revisión” (P. FEYERABEND, *Contra la opresión del método*, Frankfurt, 1976, 1983, 206).

⁷⁹ El discurso puede verse en http://www.euskalnet.net/jcgorost/Discurso_jpii31Oct1992.pdf. (Consulta de 12 de diciembre de 2013)

Sin embargo, como indica Carroll, tanto Galileo como sus inquisidores “*estaban convencidos de que la Biblia contiene verdades científicas* y de que, basándose en lo que sabemos que es verdad por las ciencias naturales, podemos descubrir la misma verdad en pasajes bíblicos relacionados”⁸⁰. Juan Pablo II parece compartir este punto de vista. La Sagrada Escritura contiene verdades científicas, no contiene errores, y si alguien se equivoca son sus intérpretes.

Las palabras que he puesto en cursiva constituyen, en mi opinión, la diferencia radical entre Galileo y la exégesis moderna: la Biblia no contiene verdades científicas. Las afirmaciones que de este tipo que en ella encontramos no se deben a una revelación divina sino a la adopción de modelos científicos, generalmente mesopotámicos, de la época. No quiero decir que la Biblia se limite a copiar el *Enuma elish* en el relato de la creación, o la Tabla XI de Gilgamés en el relato del diluvio. Se inspira en ellos para introducir precisamente su gran aportación teológica: hacer compatible la mentalidad de la época con el monoteísmo yahvista.

En cualquier caso, incluso dentro de una mentalidad mucho más tradicional, debemos reconocer humildemente tres hechos: 1) la Biblia no ha contribuido al progreso de las ciencias, incluso ha supuesto a menudo un obstáculo. 2) La culpa la ha tenido, como decía Galileo, la ignorancia de los intérpretes, aunque también debemos ser comprensivos con ellos. 3) Las ciencias naturales han hecho una gran contribución al estudio de la Biblia, ayudándonos a centrarnos en su auténtico mensaje.

⁸⁰ W. E. CARROLL, “Galileo”, 689.

“¿VERDAD O FE DÉBIL?” REFLEXIONES A PROPÓSITO DE UN DIÁLOGO

Pablo Ruiz Lozano, sj

Sumario: El autor propone una reflexión sobre secularización y relativismo a partir del diálogo entre Gianni Vattimo y René Girard en la obra *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*. La pregunta que se plantea es si a partir de la hipótesis del chivo expiatorio, su revelación y su influencia en la cultura humana tal como la entiende el antropólogo francés, se puede seguir hablando de Dios, de verdad y se puede afrontar el futuro de la humanidad sin violencia. La cuestión aborda, de alguna manera, la problemática, tantas veces manifestada por el anterior pontífice, Benedicto XVI, sobre la verdad y los peligros del relativismo en la sociedad actual.

Palabras clave: magisterio, teología de la liberación, neo-liberalismo, Pablo VI, paz social.

Summary: The author proposes a reflection about secularization and relativism, setting off from the dialogue between Gianni Vattimo and René Girard in the work *Truth or weak faith? Dialogue on Christianity and relativism*. The question being raised is whether starting from the scapegoat hypothesis, its revelation and its influence in human culture, such as it is understood by the French anthropologist, it is possible for us to go on speaking about God, about truth, and whether it is possible to face the future of humanity without violence. This question tackles, in some way, the issues, so many times manifested by the previous Pontifex, Benedict XVI, about truth, and the dangers of relativism in present day society.

Key words: René Girard, Gianni Vattimo, relativism, truth, secularization, being, God.

Fecha de recepción: 06 de febrero de 2014

Fecha de aceptación y versión final: 25 de mayo de 2014

1. Introducción

En el año 2011 apareció en castellano la obra *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*¹. Se trata de la recopilación de tres diálogos mantenidos por Gianni Vattimo y René Girard acerca de la verdad, secularización y relativismo, tomando como fundamento de la discusión las tesis de Girard y la particular interpretación que el filósofo italiano realiza de éstas. Además, el texto se completa con dos breves

¹ La obra original apareció en italiano en el año 2006 con el título *Verità o fede debole?* Publicada por Pier Vittorio e Associati, Transeuropa, Massa. Aquí utilizaremos la versión en castellano: R. GIRARD-G. VATTIMO, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, Paidós, Barcelona 2011.

ensayos, uno de cada autor, que iluminan y aclaran la posición de ambos sobre las cuestiones debatidas en los diálogos².

El tema del encuentro es particularmente interesante y oportuno en estos tiempos, tanto por la evolución que ha tenido la filosofía en las últimas décadas, como por debates mantenidos en el ámbito filosófico en el que se ha planteado el problema de la verdad, el papel de la secularización y su influencia en el cristianismo. En el pontificado de Benedicto XVI, este mostró su preocupación por estas cuestiones. Estableceremos en este artículo una relación entre lo que J. Ratzinger ha defendido y la posible articulación que puede tener con el diálogo entre René Girard y G. Vattimo. Las frecuentes llamadas de atención de Benedicto XVI acerca de la influencia que está ejerciendo en la sociedad la secularización y su derivación, como es el relativismo, enlaza con la propuesta de Gianni Vattimo, quien, precisamente, propone recuperar la religión desde los presupuestos de la posmodernidad y la secularización, pero con unas implicaciones ciertamente relativistas.

El planteamiento que voy a realizar es presentar y contextualizar a ambos autores, y las tesis sobre las que discuten, para a continuación abrir algunas reflexiones que me sugieren el diálogo.

2. La hipótesis de Girard

René Girard propone una lectura antropológica y sociológica del nacimiento de la religión y de lo sagrado a partir de la dinámica mimética del deseo humano. Frente a la concepción solipsista del deseo que ha prevalecido a lo largo de la historia, tanto en el ámbito filosófico como en el psicológico, el antropólogo francés propone una relectura del hombre según la cual éste desea de manera mimética³. Independientemente de las consecuencias y posibles lecturas que esta novedad pueda traer para la comprensión del hombre, especialmente en su desarrollo psicológico y en su cotidianidad, lo que más sorprende de su hipótesis es la importancia que ejerce en la explicación de la cultura y la historia humana.

² La estructura, como he indicado, está conformada por la transcripción de tres diálogos y la reedición de dos artículos:

- El primer diálogo se dio en septiembre de 2004 en Pordenone;

- El segundo, fue una mesa redonda en unas jornadas de estudio sobre la obra de Girard, en Falconara en marzo de 2006;

- Y el tercero fue en abril de 1996 en una conferencia celebrada en el Humanities Center de la Universidad de Stanford, con el título: René Girard: an Open Discussion,

Los dos artículos, habían sido publicados con anterioridad y su referencias originales son:

- G. VATTIMO, "Girard y Heidegger: Kenosis y final de la metafísica", en B. Dieckmann (ed), *Das offer –aktuelle Kontroversen. Religions-politischer Diskurs im Kontext der mimetischen Theorie*, Lit Verlag, Munster, 1999.

- R. GIRARD, "No sólo interpretaciones, también existen los hechos": *Pluriverso*, 4, 2000.

³ La mimesis es objeto de estudio y presentación en casi todas las obras de Girard. Sin embargo en las que aparece de manera más sistemática son: R. GIRARD, *Mentira romántica y verdad novelesca*, Anagrama, Barcelona 1985; y R. GIRARD, *Los orígenes de la cultura*, Trotta, Madrid 2006. En esta última obra matiza y aclara algunas cuestiones sobre la mimesis que parecían confusas para algunos de sus estudiosos.

Una de las características del deseo mimético es que se define por ser un deseo que provoca imitación y, por tanto, rivalidad entre sujetos que desean lo mismo. Esta rivalidad puede derivar fácilmente en violencia, especialmente si no hay mecanismos que impidan la escalada de la misma. En los animales, donde también se da la mimesis, existen estructuras instintivas, como los “dominance patterns” que controlan la violencia. Sin embargo, en el caso del hombre, y más en concreto, en el proceso de hominización, es muy posible que la pérdida de instinto en el hombre, haya tenido que ser sustituida por estructuras culturales capaces de resolver el problema que supone la violencia mimética⁴.

La respuesta a esta necesidad es ofrecida por Girard a través del mecanismo del chivo expiatorio⁵. Este término se refiere al mecanismo que se produce en un grupo social durante una escalada mimética que deriva hacia la violencia y cuya resolución es la canalización de esa violencia hacia un individuo del grupo. El mecanismo del chivo expiatorio se sitúa principalmente en el origen de la sociedad, pero no en exclusiva. El proceso se podría describir así: si consideramos un grupo humano (los primeros serían homínidos) en el que la relación entre ellos derivara a una situación conflictiva y violenta, sería factible que por alguna circunstancia encontraran un modo de acabar con la violencia y no terminar autoaniquilados. Es posible que en el momento de máxima violencia, en la lucha de todos contra todos, cuando ya nadie se acuerde de qué fue lo que originó la batalla, que por imitación mimética de esos mismos deseos, se unan todos en torno a un mismo deseo: culpabilizar a un individuo y centrar sobre él toda la violencia que estaba dispersa en el seno del grupo. Si llega a producirse tal hecho, asesinarán a esta víctima y en el mismo momento en que acaben con ella, acabarán con la pesadilla que amenazaba a toda la comunidad.

El fin de la violencia, resultado de esta muerte, les impresionará de tal modo que todos los supervivientes quedarán convencidos de que la causa de todos los males era la víctima, pues al acabar con ella ha vuelto la paz. Pero, también, pensarán que la causa del apaciguamiento será la víctima, pues con su muerte ha renacido la paz. Es esta convicción y el modo como afecta a la comunidad lo que hace que esa víctima se convierta en referente máximo de todo lo nuevo que aparece en la comunidad. Hasta el punto, que esa referencia hace coincidir en la víctima las características de lo *sagrado*.

Así, si la comunidad no quiere recaer en la violencia, entenderá que debe evitar hacer aquello que le llevó antes a ella. Y si, por alguna razón, están en peligro de que vuelva a ocurrir, tratarán de imitar el mismo proceso que les llevó a la paz. Este doble modo de acción es lo que en religión se llaman prohibiciones y ritos.

Además de este supuesto origen histórico de lo religioso, el mecanismo se constituye, podríamos decir, en el punto cero de la historia propiamente humana. El surgimiento de la humanidad a partir de una crisis violenta y radical se convierte en factor

⁴ Cf. R. GIRARD, *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982, 102-107.

⁵ Toda la hipótesis sobre el origen de la cultura y la religión se sustenta sobre este mecanismo. En *La violencia y lo sagrado* describe desde una perspectiva etnológica y antropológica el origen de la religión fundamentándolo sobre este mecanismo.

estructural del hombre, porque desde él surgen todos los elementos necesarios para la aparición de la cultura, que lo conforma.

Al situar el mecanismo expiatorio en el origen humano, Girard identifica el proceso social con la aparición cultural: identifica la crisis social con la indiferenciación; por el contrario, la resolución de la crisis es vivida como estructuración. Lo sagrado no sólo es sagrado, es el *primer significante diferencial*. Y a partir de él se establecen todas las distinciones necesarias para la elaboración simbólica, pues lo sagrado es el principio máximo que distingue lo que es bueno de lo que es malo, lo que es dentro de lo que es fuera, etc. El criterio desde el que se realiza cualquier diferenciación es la relación o no con la violencia. Todo lo que sea la violencia o recuerde la violencia corresponde a lo sagrado y está en función de él. A partir de la religión, surge todo lo que llamamos cultura. Mediante la relación que se establece con lo sagrado se crea un saber que permite diferenciar, sustituir e identificar, es decir, recrear todo lo necesario para estimular el desarrollo de la conciencia humana y, consecuentemente, la cultura⁶.

Es muy importante señalar que en el proceso de evolución y desarrollo de la humanidad este origen de lo simbólico determina toda la construcción cultural. La dinámica mimética y el mecanismo del chivo expiatorio no sólo son un modo de ser del humano y un acontecimiento del pasado, sino que se convierten en instrumento hermenéutico a través del cual se podría descubrir el origen violento de la humanidad y los peligros que entrañan. Toda la cultura, porque toda tiene el mismo origen violento y religioso, está marcada por la violencia. El mismo discurso filosófico es reflejo de las pasiones del deseo, si bien, en este caso se encuentra siempre disimulado a través de conceptos filosóficos. A lo largo de la historia, la religión y la cultura secularizada que ha nacido de ella ha sido un reflejo distorsionado y camuflado de la violencia original.

Sin embargo, René Girard introduce un nuevo elemento que completa su tesis. Cristo a través de su vida y muerte desvela el mecanismo del chivo expiatorio y la dinámica de la mimesis violenta. El pensador francés se esfuerza en demostrar que en los evangelios se reconoce la continuidad entre la revelación que se efectúa en ellos y las religiones anteriores; que en Jesús se produce un rechazo pleno de la violencia, que Dios no tiene nada que ver con la violencia de los hombres; y que la muerte de Jesús, pese a ser análoga a las muertes anteriores de las víctimas expiatorias de todas las religiones, es estructuralmente diferente, pues en vez de confirmar el mecanismo del chivo expiatorio, lo revela. La clave de esta transformación ejercida por Jesús es hacer consciente lo inconsciente, mostrar la falsedad de una estructura religiosa: eficaz, pero esclavizante. La muerte de Jesús es revelación porque, aunque es un intento más de victimización expiatoria, es un proceso que se hace desvelando la inocencia de la víctima y mostrando el engaño sobre el que se ha constituido toda la cultura desde la fundación del mundo⁷.

⁶ Cf. R. GIRARD, *El misterio de nuestro mundo*, 59-96. En una obra reciente, el profesor Ángel Barahona sintetiza en un par de páginas, cómo pudo haber sido este proceso por el que se pudo pasar del pensamiento concreto al pensamiento simbólico. Cf. Á. BARAHONA, *René Girard: de la ciencia a la fe*, Encuentro, Madrid 2014, 193-194.

⁷ Cf. R. GIRARD, *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982. En esta obra añade a la perspectiva ofrecida en *La violencia y lo sagrado* el papel de la tradición judeocristiana en la revelación del mecanismo

El papel que tiene la encarnación de Jesús es romper el nexo entre violencia y religión. Y es esta perspectiva la que interesa a Gianni Vattimo para proponer su lectura débil de la metafísica.

3. Un cristianismo sin ser

Gianni Vattimo es un reconocido filósofo italiano que se ha identificado con el posmodernismo y el pensamiento débil. Influidor por la hermenéutica de tradición gadameriana, ha tenido siempre como referentes el pensamiento de Nietzsche y Heidegger. Con estos antecedentes filosóficos, el pensador italiano sorprendió hace unos años al reconocerse como creyente, gracias a una relectura *débil* del cristianismo a partir de la hipótesis victimaria de René Girard. Esta reinterpretación del pensamiento del antropólogo francés apareció por primera vez en una obra titulada *Creer que se cree*⁸. Allí, Vattimo, siguiendo la estela de Nietzsche y de Heidegger, cree superada la metafísica tradicional, que en su identificación de la realidad con el objeto se había quedado preñada de voluntad de poder. Frente a esta metafísica fuerte, propone un pensamiento débil, en cuanto culmen de un proceso de debilitamiento que caracterizaría al ser en la época final de la metafísica. En otras palabras, Vattimo cree que la historia es la historia del debilitamiento del ser. Aquel ser coincide con el principio de la metafísica, que se había constituido en fundamento ontológico, principio de conocimiento, principio de moral y, en consecuencia, de todo pensamiento. Ese ser por su carácter de absolutidad, es un principio cargado de violencia, tiránico, que instaurado como “razón última” impide que se le critique o que se le pueda reclamar explicaciones. Este ser, a lo largo de los siglos, ha transmitido su violencia a todo aquel que se ha convertido en su “protector”, como se ha podido ver en todas las ideologías de los siglos pasados.

Este ser no sólo coincide tan sólo con el principio de la metafísica, sino que también encuentra una paralela estructura en el Dios de las religiones. Al menos así parecía considerarlo una buena parte de la tradición filosófica occidental, que encontraba cierta analogía entre el absoluto de la metafísica y el Dios del que hablaba la religión. Pero también esa identidad se podía llevar a otros ámbitos, y no quedarse tan sólo en el ámbito del pensamiento, la historia de las religiones refleja también esa violencia en nombre de Dios.

Esta interpretación vattimiana del carácter violento de la religión y del ser ha encontrado un punto de apoyo en la hipótesis de Girard:

“Lo sagrado natural es violento no sólo en cuanto que mecanismo victimario supone una divinidad sedienta de venganza, sino también en cuanto que atribuye a esta divinidad

expiatorio. Algo que necesita ser completado con la tesis presentada en *El chivo expiatorio* (Anagrama, Barcelona 1986). En estos tres libros podemos decir que se sintetiza toda la hipótesis del autor francés en lo que se refiere a lo religioso. Si bien, en otros textos, se matizan y se aclaran algunos elementos.

⁸ Cf. G. VATTIMO, *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona 1996.

todos los caracteres de omnipotencia, absolutidad, eternidad y 'trascendencia' respecto al hombre, que son atributos asignados a Dios por las teologías naturales y, también, los que se consideran preámbulos de la fe cristiana. El Dios violento de Girard, en definitiva, es, en esta perspectiva, el Dios de la metafísica, el que la metafísica ha llamado también el *ipsum esse subsistens*, porque, tal como ésta lo piensa, condensa en sí, eminentemente, todos los caracteres del ser objetivo".⁹

Según esta visión de Vattimo, él estaría de acuerdo con la explicación girardiana del origen victimario de lo sagrado. Esta relación que el filósofo italiano establece entre el Dios de la religión y el dios, ser, de la metafísica cobra sentido a partir de lo que se ha dicho en el apartado anterior sobre el primer significante diferencial, pues en éste se ha de encontrar el fundamento no sólo de lo sagrado, sino de todo pensamiento, como también de toda cultura. Y en la hipótesis de Girard, todo lo que ha surgido del mecanismo del chivo expiatorio está impregnado de esa violencia original.

Vattimo no toma de Girard tan sólo esta identificación de ser y violencia. También cree que hay que establecer una conexión entre el papel del cristianismo como revelador y desactivador de la violencia en la religión y la lectura de la historia del ser como proceso de debilitamiento de las estructuras fuertes¹⁰.

Una vez realizada esta conexión, el papel revelatorio y desmitificador de Jesús y de los evangelios son claves para esa metafísica del debilitamiento. Siguiendo a Girard y su lectura de la encarnación de Jesús, el filósofo italiano ve en la kénosis, en el abajamiento de Dios hacia el hombre, la disolución de lo sagrado natural violento¹¹. De modo paralelo, Vattimo piensa que el efecto de esta revelación a través de la kénosis –y de esta desactivación del mecanismo de violencia inserto en toda la realidad humana– se manifiesta en la cultura como secularización o desacralización, lo que convierte este proceso en un movimiento que juega a favor de la revelación de Dios y no en contra, como se ha querido interpretar frecuentemente. En la medida en que esta revelación libera al hombre de los sueños del Dios trascendente de la religión sagrada tradicional, hace posible el encuentro con el Dios de Jesús, que se manifiesta a través de lo que el mismo Jesús realizó con su vida: el amor. La nueva religión libera de la ley, porque ya no necesita de prohibiciones que regulen y canalicen la violencia, puesta esta ha sido desactivada. Aunque es necesario recordar que Girard considera que la eficacia del desvelamiento del mecanismo no es inmediata. La humanidad está necesitando un proceso para que cada vez sus efectos se vayan sintiendo más.

Este proceso, que se puede denominar secularización, en la historia del pensamiento se ha expresado en la creciente nihilización del ser, que culmina en la posmo-

⁹ *Ibid.*, 37-38.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, 33-34.

¹¹ Cf. *Ibid.*, 71.

derinidad. La lectura que Vattimo realiza no es del todo negativa. Para él, esta ontología del debilitamiento del ser no puede culminar en la nada, entendida como negación de cualquier valor o principio. Necesita encontrar un límite, que puede ser encontrado en esa misma religión, liberada también de las estructuras fuertes, herencia de la violencia original. Así, esta secularización entendida como vía positiva, la describe como salvación en curso, que encuentra su punto límite en el amor de Dios. El amor de Dios es el lugar de salvación, que se define éticamente como principio de caridad. Este principio lo entiende Vattimo como una especie de imperativo categórico kantiano¹², que se debe aplicar a la luz de los signos de los tiempos, de las exigencias que la vida presenta.

La interpretación de Vattimo abre una nueva perspectiva en la delimitación del pensamiento de Girard. Para Vattimo, su ontología del debilitamiento, impide una consideración de Dios como trascendencia ajena y nos acerca a Él desde el encuentro con el amor. La hipótesis de Vattimo no es un salto entre el pasado y el presente, sino la recuperación humana de la relación con Dios a través de la “humanización” de lo divino o del ser, que es el sentido que da a la encarnación. Esta “humanización” refleja en la filosofía el proceso descrito por Girard en la religión: de la omnipotencia de lo sagrado pasamos a la debilidad de Dios encarnado; de la omnipotencia del ser absoluto pasamos a la debilidad del ser histórico¹³.

En consecuencia, la perspectiva de Vattimo se convierte en un intento de conectar la tradición hermenéutica y la historia de la revelación. Pero la consecuencia de su pensamiento es la desestructuración de cualquier verdad ontológica, a la que considera un producto histórico y contingente que ha servido de instrumento de imposición coercitiva desde todo tipo de poder.

4. Reflexiones a propósito del diálogo

Quisiera, a continuación, señalar algunas consideraciones que me despierta la lectura del texto y que pueden abrir a la reflexión. Aunque están muy relacionadas entre ellas, las dividiré en tres apartados por una cuestión pedagógica.

4.1. *El ámbito de encuentro del pensamiento de René Girard y Gianni Vattimo*

Lo primero que llama la atención en la lectura del libro es que entre ambos autores no aparece mucho espacio de encuentro. Es indudable que Vattimo toma como referencia ciertos presupuestos de Girard sobre el origen de lo sagrado, su violencia implícita, su constitución simbólica y su relación con la encarnación, para establecer un análisis de la realidad del ser a partir de la idea de Heidegger del ser onto-teo-lógico. Sin embargo, da la impresión que poco más da de sí este encuentro. Vattimo desarrolla su

¹² Cf. *Ibid.*, 78.

¹³ En obras posteriores, completaría la idea señalando que ese proceso de debilitamiento de la trascendencia también se refleja en el cristianismo en el darse de Dios a los hombres a través del Espíritu en Pentecostés.

idea del ser débil a partir de estos presupuestos, con un análisis principalmente filosófico o hermenéutico. Mientras que Girard se queda en el análisis y descripción antropológica, sin reconocerse capacitado para aceptar o rechazar filosóficamente la lectura que Vattimo realiza de su obra¹⁴.

Por eso, Girard afirma en el texto final que no se reconoce en el pensamiento de Vattimo, mostrando su distancia y advirtiendo que, a diferencia del pensador italiano, su pensamiento es ante todo realista¹⁵. Es evidente que no desea cargar con las implicaciones, por muy sugerentes que sean, que Vattimo provoca con su reinterpretación de lo sagrado y de la kénosis del mismo.

Sin embargo, se debe recordar que el mismo Girard, en la obra que es referencia para el análisis de Vattimo, comenta la comparación que realiza Heidegger entre el logos joánico y el logos de Heráclito¹⁶. Para el pensador francés, Heidegger señala la violencia latente en ambos logos, herencia de la violencia sacrificial. El error de análisis del alemán, piensa Girard, es que aunque Heidegger diferencia a ambos logos, no los diferencia por su relación con la violencia, cuando lo propio del logos joánico precisamente es que va contra toda violencia y no es violento.

Heidegger dice que logos significaba “colección” de entidades opuestas que se reúnen no sin violencia¹⁷. En Heráclito, logos representa la razón universal que domina el mundo y que hace posible un orden, una justicia y un destino. Para el filósofo griego, la sabiduría consiste principalmente en conocer esta razón universal que todo lo penetra y en aceptar sus justas decisiones. El logos es de este modo la representación inteligible del fuego inmanente al mundo, principio del cual toda realidad surge y al cual, en último término, todo vuelve. Más tarde, esta doctrina fue transformada por los estoicos y admitieron el logos como divinidad creadora y activa, como el principio viviente e inagotable de la Naturaleza que todo lo abarca y a cuyo destino todo está sometido. De esta manera, la filosofía reconocía en el logos la divinidad sacrificial que Girard cree que está en el origen.

A diferencia de este logos, según Girard, el Evangelio de Juan habla de otro logos, que también se identifica con la divinidad, pero una divinidad distinta, aplicada a Jesús, quien está intrínsecamente relacionado con el Padre. Este logos no se muestra con la violencia, sino que se presenta como Dios de la no-violencia y del amor, que no se arroga ningún poder sobre los hombres, salvo el de la verdad, que es conocimiento y rechazo de la violencia sacralizante.

¹⁴ En el artículo de Girard, éste manifiesta algunos acuerdos y desacuerdos con Vattimo. Sin embargo, la impresión que da, salvo alguna excepción, es que el paradigma racional desde los que habla cada uno de ellos no permiten un diálogo más fructífero. La racionalidad de Vattimo es filosófica, la de Girard se sitúa más en el ámbito de lo antropológico relacional.

¹⁵ Cf. R. GIRARD - G. VATTIMO, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, Paidós, Barcelona 2011, 127-155

¹⁶ Cf. M. HEIDEGGER, *¿Qué es eso de filosofía?*, Sur, Buenos Aires 1960, 125-140.

¹⁷ Cf. R. GIRARD, *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982, 301-302.

Desde esta perspectiva no tendría que haber habido coincidencia entre ambos logos, pero la historia de la filosofía ha mostrado que el encuentro del cristianismo y el pensamiento griego ha llevado a identificar ambos logos o, al menos, a aproximarlos. Lo cual ha hecho que se haya favorecido la interpretación sacrificial del cristianismo, pues el logos que ha predominado ha sido el filosófico, que contiene en su seno la violencia y de la que no consigue deshacerse.

Hasta aquí se atreve Girard con su análisis¹⁸. Él se limita a mostrar que entre ambos logos hay diferencia respecto de la violencia. Girard sugiere una cuestión importante, pero no pasa de lo relacional humano, no entra en el alcance filosófico. Aunque su hipótesis plantea serias cuestiones a la filosofía. Por ejemplo: ¿cómo afecta la diferenciación entre logos sacrificial y no-sacrificial a una cuestión como la de Dios? Si los ateísmos se equivocaban en su análisis de lo religioso porque ellos permanecían en lo sacrificial, al no haber comprendido el logos revelado; si gran parte de la filosofía se ha mantenido fiel a lo sagrado violento; entonces, de algún modo, el concepto de “Dios” y de “ser”, de los que habla la filosofía, deben reflejar esa estructura: habrán sufrido la dinámica de esa violencia siempre presente, aunque siempre escondida.

En mi opinión, este capítulo, en el que Girard relaciona el análisis de ambos logos en Heidegger, es lo que da ocasión a la propuesta de Vattimo que vimos en el apartado anterior y que le permite establecer una relación entre lo sagrado violento y el concepto metafísico de ser; y entre la kénosis de Cristo y el proceso de debilitamiento del ser.

4.2. Logos cristiano y logos griego

La cuestión de los logos, nos lleva al sugerente análisis que J. Ratzinger ha propuesto desde sus años de profesor en el que establece una interesante relación entre lo que él llama el logos cristiano y el logos griego. En los últimos años, especialmente en su pontificado, él ha retomado esta cuestión en su deseo de abrir puentes con el mundo intelectual.

En el transcurso de la historia, según J. Ratzinger, el pueblo de Israel reconoce que la racionalidad que descubre en el mundo tan sólo puede ser comprensible si se apela a una sabiduría creadora que la originó¹⁹. Israel comprende que del mismo modo que la racionalidad de Dios se refleja en la creación, también se manifiesta en otra dimensión de la naturaleza como es el ser humano: el hombre, en tanto que criatura y ser moral, entiende su *ethos* como racional, porque el mismo ser creador de la realidad es el que da las normas que dan sentido a la existencia humana. Esta intuición adquiere en el encuentro con la cultura y la filosofía griega un particular complemento que prepara a la religión judía a lo que supondrá la novedad del cristianismo. Según J. Ratzinger, la traducción al griego de la Biblia y el diálogo que este hecho propició con la cultura y la

¹⁸ Para una interesante síntesis de este planteamiento: Cf. Á. BARAHONA, *René Girard: de la ciencia a la fe*, Encuentro, Madrid 2014, 226-232.

¹⁹ Cf. J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Sígueme, Salamanca 2005, 132s.

filosofía griega favoreció que el mismo pueblo de Israel se abriera a una concepción más universal de Dios. Este hecho permitió que muchos paganos vislumbraran en el Dios de Israel la respuesta a las inquietudes religiosas que los griegos no hallaban en sus propias tradiciones. El diálogo entre ambas culturas se asemeja al diálogo entre fe y razón. Israel descubre en la cultura griega los conceptos racionales capaces de describir con acierto la realidad. Y muchos griegos admiran en Israel una fe capaz de dialogar con la razón acerca de las grandes cuestiones que afectan al hombre.

La gran aportación del cristianismo va a consistir en llevar a plenitud este movimiento espiritual que permite reconocer en Dios el misterio que supera toda racionalidad a la vez que el origen de la razón que se revela al hombre. El cristianismo rompe el particularismo judío y se presenta como una religión universal, abierta a todos los hombres que viven hacia la meta del encuentro con Dios, anticipado en Cristo.

Esto es lo que expresará San Pablo en su discurso en el Aerópago y recogerá la tradición teológica y filosófica cristiana. Para el cristianismo, la fe tiene su fundamento en el conocimiento, porque “adora a aquel Ser que constituye el fundamento de todo cuanto existe, al «Dios real». En el cristianismo la ilustración se convirtió en religión, y no ya en el antagonista de la religión”²⁰. La filosofía que durante muchos siglos se consideró no como un saber académico sino como el arte de vivir se identificó con el cristianismo, porque éste llevaba al hombre a su plenitud.

“Las dos facetas de la religión que siempre estaban desligadas, la naturaleza dominante eternamente y la necesidad de salvación del hombre que sufría y luchaba, se han unido ahora entre sí. La ilustración puede llegar a ser religión, porque el Dios de la ilustración ha entrado, él mismo, en la religión. El elemento que propiamente requiere que se crea con fe, el hecho de que Dios hable en la historia, es el presupuesto para que la religión pueda volverse ahora hacia el Dios filosófico, el cual no es ya un mero Dios filosófico y, sin embargo, no rechaza el conocimiento de la filosofía, sino que lo acoge”²¹.

J. Ratzinger recordaba, en un diálogo mantenido en la Biblioteca del Senado italiano, la singularidad del cristianismo, el cual tiene en la razón un postulado y su misma condición: “los Padres de la Iglesia han visto la prehistoria de la Iglesia no en las religiones, sino en la filosofía. Estaban convencidos de los *semina verbi* no eran las religiones sino el movimiento de la razón comenzado con Sócrates, que no se conformaba con la tradición”²².

²⁰ *Ibid.*, 149. Es frecuente en J. Ratzinger encontrar el uso del término “ilustración” en un sentido amplio, que hace referencia a la razón que busca la verdad y cuyo último fundamento está en Dios.

²¹ *Ibid.*, 151-152.

²² J. RATZINGER, *La fuerza de la razón contra el relativismo*, Diálogo entre el cardenal Ratzinger y el historiador Galli della Loggia, 25 octubre 2004 (publicado por el *Il Foglio*, 27-28 octubre 2004), Cf. un amplio

De este modo el cristianismo se presenta como *vera religio*, la religión de la verdad. Es decir, la fe cristiana asegura decir la verdad sobre Dios, el mundo y el hombre²³. La cuestión que se plantea es por qué este encuentro entre razón y fe, fructífero durante siglos, aparece hoy como distante y, para muchos, incomprensible. El análisis de Joseph Ratzinger se remonta a la transformación que sufre el concepto de razón a partir de la modernidad en el campo de la filosofía y de las ciencias.

Sin embargo, siguiendo la hipótesis de René Girard y haciendo una lectura desde su propuesta del origen de la cultura basada en el mecanismo del chivo expiatorio, quizás, se pueda señalar que el problema no sea tanto la separación entre filosofía y ciencia, tal como lo interpreta J. Ratzinger, ni la secularización de la razón, sino que la causa principal pueda estar en las diferenciaciones que se han ido dando a lo largo de la historia, y de manera particular en el logos, y que son el resultado de una violencia interna que trata constantemente de camuflarse.

Esta idea algo compleja nos remite a la distinción entre logos del que más arriba se ha hablado. El logos griego es heredero del logos que originó en el mecanismo del chivo expiatorio. Por eso, contiene aunque sea de manera camuflada la violencia en su seno. Mientras que el nuevo logos cristiano, cuando no se ha dejado llevar por el logos griego, contiene la verdad que es antiviolencia, porque es la revelación de lo escondido desde la fundación del mundo.

4.3. Secularización: la deriva del ser

Es posible que no se esté de acuerdo del todo con el análisis de Vattimo, pero su pensamiento puede estar apuntando a la clave del problema. Quizás por eso R. Girard se pregunta si el filósofo italiano, al volver la mirada hacia el cristianismo, no está anticipando un cambio que tarde o temprano se extenderá en la filosofía²⁴.

La cuestión de fondo en ambos autores es qué significa la emergencia del cristianismo desde una perspectiva cultural. Ambos coinciden en que el cristianismo es el

resumen, tomado de Acepresa, <http://www.interrogantes.net/Joseph-Ratzinger-La-fuerza-de-la-razon-contra-el-relativismo-Acepresa-170XI004/menu-id-29.html> [Consulta de 15 septiembre 2013].

²³ Existe una analogía en la posición apologética tanto de René Girard como de Joseph Ratzinger. Éste último defiende el cristianismo convencido de su asentamiento en la verdad, una verdad que procede de la misma racionalidad de un Dios que no puede desdecirse de la verdad porque él mismo es verdad. Sobre ello, se asienta, como se acaba de ver ese diálogo entre razón griega y verdad cristiana. Curiosamente para René Girard ocurre algo semejante, si bien él lo lee desde su particular lectura antropológica. Él piensa que en la cultura griega hay un primer indicio de revelación del mecanismo victimario similar al que aparece en el cristianismo. Sin embargo, la revelación griega, siendo un paso adelante, no es completa, algo que sí ocurre en la revelación cristiana. Por otra parte, al antropólogo francés le interesan más los textos de las tragedias y de la literatura que los textos filosóficos, porque en ellos hay más verdad sobre el hombre, aunque sea una verdad enmascarada. Sobre la cultura griega y su relación con el mecanismo victimario es particularmente interesante el uso que hace de ésta en *La violencia y lo sagrado*. (Cf. R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1983). Véase especialmente los capítulos III, V y VII.

²⁴ R. GIRARD - G. VATTIMO, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, Paidós, Madrid 2011, 128-129.

causante de la secularización. Sin embargo, para René Girard la secularización coincide con la desaparición de las estructuras de lo religioso sacrificial, es decir, con la revelación de la dinámica del mecanismo del chivo expiatorio y su consiguiente desactivación. Una de las cuestiones en la que el francés insiste es en el peligro al que estamos expuestos una vez que las estructuras de contención de la religión sacrificial ya no son eficaces. Ya no se puede recurrir a víctimas sustitutorias, ni a sacrificios para protegernos de la violencia. Por eso, es necesario que existan nuevas formas de trascendencia secularizada que hagan de estructuras de contención. Entre estas nuevas formas están la tecnología, el estado, los sistemas económicos, etc. Sobre estos elementos se constituye este principio realista de Girard, al que antes se hacía alusión²⁵.

Por el contrario, Gianni Vattimo, pese a su posmodernidad, es profundamente moderno, en tanto que sigue creyendo, quizás de manera inocente, en el señorío y el poder del sujeto. No cree necesarias esas estructuras propuestas por Girard, porque confía en que el hombre avanza en la historia y que la dinámica de secularización es parte del proceso de liberación al que el ser humano está llamado. Su concepto antropológico desemboca en un ser libre que se rige por principios espirituales, en los que debe predominar tan sólo una ley, la ley del amor.

La perspectiva de Vattimo, como se puede ver, pretende ofrecer una lectura filosófica del planteamiento de Girard. Él no llega a afirmarlo, pero parece querer resquebrajar la identidad de ser y Dios. Su intención es acabar con la identidad que, desde una perspectiva filosófica, se asentó con Heráclito y Parménides y se afianzó en la metafísica posterior. Para Vattimo, verdad, ser y Dios no son coincidentes. Al recurrir a ellos no estamos hablando de lo mismo.

Vattimo recupera a su modo la diferencia ontológica. Él entiende el Ser como *Ereignis*, evento, que se muestra en el proceso de debilitamiento. Por eso encuentra una analogía entre su propuesta y Girard. Si bien reconoce que el francés ha evitado hacer una lectura de su pensamiento en clave de “historia del Ser”, para quedarse en el nivel antropológico²⁶. Algo que el mismo René Girard reconoce: “mi recorrido y mi razonamiento son distintos, ante todo porque puedo definirme como un «pésimo» heideggeriano, pese haberlo leído con cierta asiduidad Me han interesado sólo algunas partes de Heidegger y, desde siempre, al ocuparme más de antropología que de filosofía, tengo un defecto de vocabulario respecto de lo que ha dicho Vattimo”²⁷.

A propósito de la interpretación de kénosis en Vattimo, quisiera realizar una última consideración. El filósofo italiano cree que la kénosis efectuada por Cristo y su

²⁵ Este peligro existe mientras no se haya dado un paso adelante en el proceso de conversión, que pasa por la renuncia a las dinámicas de la mimesis. Porque, incluso, la dinámica de la historia muestra que las estructuras de contención, serán cada vez menos eficaces.

²⁶ Cf. R. GIRARD - G. VATTIMO, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, Paidós, Madrid 2011, 120-122.

²⁷ *Ibid.*, 92-93.

valor revelatorio tal como es planteada por René Girard es una clave perfecta para su crítica a la concepción onto-teológica del ser, de la filosofía occidental, y que él identifica con el Dios sacrificial de las religiones antiguas. La revelación traída por Cristo, según Vattimo, ejerce su acción provocando una nihilización del ser, que acaba en lo que predijo el aforismo de Nietzsche de que ya no hay hechos, sino tan sólo interpretaciones.

La pregunta inmediata que surge de la conclusión a la que lleva esta interpretación de Vattimo es si ésta es la salida para resolver el dilema al que nos ha llevado la filosofía de los últimos siglos. Girard no acepta tal deriva y reclama el realismo de los hechos para seguir analizando la realidad. ¿Es posible una lectura en este sentido? Para responder se puede retomar de nuevo la diferencia ontológica de Heidegger. Para el pensador alemán el ser acontece en el ente. ¿No se podría leer la kénosis de Cristo como concreción de la mostración del ser? Sólo que ahora ese ente muestra una imagen del “ser” nueva, porque ha revelado el falso ser que era identificado con la violencia. Y, sin embargo, el ser de alguna manera se sigue manteniendo oculto, en ese juego entre la manifestación y el ocultamiento, entre la palabra y el silencio.

5. Una puerta a la esperanza

Si el ser se oculta, ¿cuál es el camino para recuperar a Dios? Siguiendo a Jesús en tanto que concreción del ser, y sólo se puede hacer desde el amor. El significado del amor es otra cuestión a delimitar. Para Vattimo, a partir de la encarnación, se trata del encuentro y la donación a los demás. Pero, la secularización vattimiana acaba en una interpretación del cristianismo en la que reclama una comunidad de creyentes en la que la religión se haya liberado de la ley y del dogma para dejarse guiar por la libertad del espíritu, que es el espíritu de la caridad. En esto se muestra que Vattimo no está tan alejado de la modernidad al tener muchos puntos de coincidencias con las teologías liberales del siglo XIX, que siguiendo la estela kantiana, acaban reduciendo la religión a moralidad.

Una propuesta más sugerente, aunque no deja de tener un trasfondo heideggeriano, es el pensamiento de Jean Luc Marion. Éste, a partir de la fenomenología y desde una terminología más mística, sugiere que el amor hay que considerarlo como experiencia de lo impensable, que se manifiesta en la donación. El don no tiene necesidad para darse ni necesidad de interlocutor que lo reciba ni que una condición lo asegure o lo confirme. Como amor, Dios puede transgredir de golpe todas las limitaciones idolátricas. Porque la idolatría comienza en el momento en que se reserva a Dios un lugar para manifestarse.

Para Girard, el nuevo Logos es a la vez Jesús y es Dios. Pero en tanto que Jesús viene a desvelar la verdad y se identifica con la verdad, el logos es también la verdad. Y la verdad de Jesús y la verdad del Padre es el amor. Por tanto, desde esta perspectiva en la lectura de Girard se produce una identificación entre logos, verdad y amor.

Frente al logos que nacía de la violencia, que se fundamentaba en la diferenciación, marcado por el espíritu de venganza, el logos del amor es el nuevo principio

de conocimiento. Para Girard, principio de todo saber verdadero. Ahora bien ¿en qué consiste este nuevo principio? Girard no nos ofrece muchas explicaciones, tan sólo nos remite a la vida de Jesús y a la experiencia de sus discípulos. La verdad, la descubre aquel que se abre al amor, aquel que experimenta la resurrección o se abre a la conversión, como los discípulos de Emaús. Una conversión que en terminología antropológica girardiana tiene que ver con la renuncia a las dinámicas de la mimesis.

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

BIBLIA Y TEOLOGÍA

ALEIXANDRE, Dolores, *Escondido centro. Viaje al interior de 25 palabras bíblicas*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 156, 10 €

La sabiduría bíblica de D. Aleixandre y su capacidad para gustar y dar a probar la sabiduría de la vida, hacen de esta nueva obra un verdadero “viaje” al secreto significado de muchas palabras hebreas y griegas que aparecen aquí y allá por la Biblia. Dolores ha seleccionado veinticinco términos, doce hebreos y trece griegos, y los ha presentado, primero, en su forma transliterada; después, enunciando sus posibles traducciones; a continuación, reflexionando sobre ese sabroso significado y, por último, ofreciendo textos de otros creyentes, poetas y autores espirituales. Aunque la selección, como la misma autora confiesa (p. 12) es un poco errática (interior, uno, callar, muchacho, bebedor de vino, de nuevo...), se debe gustar disfrutando y dejándose llevar del corazón (Qoh 11,9). Una buena herramienta para entrenar la búsqueda y el examen personal, y hacer más sólidas nuestros “escondidos centros”.- J. GUEVARA.

BELLO SÁNCHEZ, Manuel, *El Decálogo. Fundamentos bíblicos y perspectivas teológicas*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2013, 350 pp., 30 €

Manuel Bello, que es autor de algún texto escolar para la asignatura de religión católica, emprende este estudio del Decálogo: “penetrado por un afán de encontrar y seguir la vertiente vital de la religión y de la ética, donde ambas aparecen unidas como fuerzas generadoras de Libertad, Vida y Bendición, conceptos que se van perfilando a lo largo de la exposición” (p. 12). Para ello, dedica un primer capítulo al estudio de los fundamentos bíblicos, deteniéndose en el género literario, el contenido y la hermenéutica a la luz de los tratados legales de la antigüedad. Una vez estudiado exhaustivamente en la perspectiva bíblica, el autor aborda la misma cuestión desde la preocupación pedagógica con un estudio muy original de la “adaptación del Decálogo a algunos estratos evolutivos del ser humano” desde las aportaciones de la psicología profunda. El autor no introduce

una conclusión, pero sí una detallada bibliografía en la que clasifica las fuentes para ayudar al lector a consultar en función de sus intereses bíblicos o pedagógicos. Sin duda, un texto muy original que puede ayudar a enfocar una cuestión clásica, cual es el Decálogo, en una perspectiva muy pastoral.- J. GUEVARA.

COMISIÓN LUTERANO-CATÓLICO ROMANA PARA LA UNIDAD, *Del conflicto a la comunión. Conmemoración conjunta Lutero-Católico Romana de la Reforma en el 2017*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2013, 120 pp., 10 €

El horizonte de este informe es el año 2017, en que se celebra el quinto centenario de la ruptura de la Iglesia y el comienzo de la Reforma de Lutero. El título expresa bien de dónde se viene (del conflicto) y hacia dónde se cree posible caminar (hacia la comunión). El informe hace balance de un camino de acercamiento en puntos importantes: las aportaciones más recientes al estudio de Lutero y la Reforma; una lectura compartida de la historia de la Reforma y de la respuesta católica; un examen de los cuatro puntos nucleares de la teología luterana que han sido objeto de mayor controversia entre luteranos y católicos (la justificación, la eucaristía, el ministerio, la relación Escritura-tradición). El esfuerzo por objetivizar puntos que siempre han sido analizados con un carácter polémico que tendía a distorsionarlos es quizás el rasgo más relevante de este informe: no se trata todavía de llegar a acuerdos doctrinales, pero sí de ponerse de acuerdo en cuál es el punto del que conviene partir. Esto ya supone un avance en el diálogo y un estímulo para seguir investigando. Este informe en un paso más en un trabajo llevado calladamente en común desde 1967 por esta comisión, que en la actualidad está presidida por un católico (Karlheinz Diez, obispo auxiliar de Fulda en Alemania) y un luterano (Eero Huovinen, obispo emérito de Helsinki).- B. A. O.

DELIO, Ilia, *Cristo en evolución*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2014, 303 pp., 21,50 €

El trasfondo del debate abierto en Estados Unidos en torno a la alternativa entre evolucionis-

mo y diseño inteligente se percibe en este libro. Pero no es ese el tema que se propone abordar la autora, que es profesora en la Universidad de Georgetown. Porque su punto de partida es otro: ¿cuál es el significado de Cristo para nosotros hoy, en un mundo caracterizado por la conciencia global y la diversidad cultural y religiosa y tan marcado por la evolución? Su centro de atención es, por consiguiente, cristológico. Pero su fuente de inspiración es la mística. Busca así corregir una imagen demasiado alejada de Dios, fruto de una cierta tradición doctrinal, que deriva en un Cristo “docetista”. Entre los místicos medievales es Buenaventura su principal fuente de inspiración; entre los contemporáneos, se detiene sobre todo en Teilhard de Chardin, de la que la autora es considerada como una gran especialista, pero busca también luz en Raimon Panikkar y en los benedictinos Thomas Merton y Bede Griffiths. El libro quiere responder a las exigencias más estrictas de la ciencia, pero sin caer en el reduccionismo de una ciencia limitada a la ciencia natural. La aportación más valiosa es, sin duda, el esfuerzo por mostrar que una visión evolutiva de la cristología no está en contradicción con el carácter personal de Dios, que es tan nuclear en el cristianismo.- B. A. O.

FONTBONA, Jaume, *Los sacramentos de la iniciación cristiana*. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2014, 426 pp., 29 €

Este libro tiene detrás la experiencia pastoral de su autor, pero también su dedicación académica en la Facultad de Teología de Cataluña. Fruto de su docencia es este intento de sistematización de la teología de los sacramentos de la iniciación cristiana, partiendo de su unidad sustancial, que es como se entiende en los primeros siglos cristianos. Este esfuerzo del autor se estructura según cuatro ejes: Biblia, historia, sistematización propiamente dicha, liturgia. Si el Nuevo Testamento permite profundizar en el bautismo (a partir del bautismo de Jesús) y en la eucaristía (a partir de la última cena de Jesús), a lo largo del primer milenio asistimos a la conversión de los tres momentos de la iniciación cristiana en tres sacramentos distintos. En el segundo milenio, por su parte, puede seguirse el cambio que se produce en la comprensión teológica de la Eucaristía en relación con la concepción de los Padres: más que

en la celebración eucarística, el centro de atención lo va a ocupar ahora el sacramento del Cuerpo y la Sangre de Cristo (presencia eucarística de Cristo, devoción eucarística). En la parte consagrada a la sistemática se muestra el papel central de la eucaristía como “sacramento de sacramentos”. La parte litúrgica analiza los rituales surgidos del Vaticano II y el *Misal romano* de Pablo VI, deteniéndose especialmente en las nuevas plegarias eucarísticas incorporadas en la tercera edición de este.- B. A. O.

GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis, *Las bienaventuranzas, una contracultura que humaniza*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 184 pp., 10 €

El autor es conocido por sus muchas publicaciones, y reconocido porque en ellas conjuga admirablemente la profundidad del científico y la claridad expositiva. Quizás en esta síntesis armoniosa encuentra respuesta la pregunta que el propio autor se hace al comienzo: ¿tiene sentido un libro más sobre las bienaventuranzas, un tema tratado en tantos y tan valiosos estudios? González-Carvajal ha sintetizado muchos de esos estudios que analizan el sentido y alcance de cada una de las ocho bienaventuranzas, en la doble versión de Mateo y Lucas, y discuten el sentido de los términos (pobres de espíritu, mansos, etc.). Su preocupación es traducir las palabras de Jesús para hacerlas comprensibles al lector de hoy: desde la fidelidad al texto bíblico (en medio del bosque de interpretaciones que rodean a cada palabra, muchas veces dependientes de posiciones previamente adoptadas) y desde el deseo de interpelar al creyente (para que no vea estos dichos de Jesús como expresión de un idealismo utópico). En el subtítulo escogido tenemos, además, como la convicción más profunda que inspira todas estas páginas, y que quiere poner de manifiesto lo que de paradójico hay en la bienaventuranza: contracultura que humaniza.- I. CAMACHO.

JUAN CRISÓSTOMO, *La virginidad*. Ciudad Nueva, Madrid 2014, 176 pp., 16,30 €

La editora de este texto, Isabel Garzón Bosque, ofrece en la introducción al mismo un breve y bien documentado panorama de cómo fue evolucionando el sentir sobre la virginidad y el celibato en la antigüedad y en los primeros siglos cristianos para llegar hasta el siglo IV y contextualizar

así este tratado de san Juan Crisóstomo. Sabido es que el que fuera luego obispo de Antioquía y figura destacada de los Padres de la Iglesia de Occidente, vivió como eremita seis años, antes de ser ordenado diácono en 381 y presbítero en 386. Esa experiencia parece reflejarse en este tratado, que suele datarse hacia el año 382 y pertenece, por tanto, a la etapa de juventud de su autor. Su propósito no pudo ser sino defender la virginidad contra sus detractores: en sus páginas afirma contundentemente la superioridad de esta sobre el matrimonio, pero dejando claro la dignidad indiscutible de este último también. El contenido se desarrolla como un comentario al capítulo 7º de la Primera Carta a los Corintios, donde Pablo sale al paso de los que, ante la corrupción que reinaba en Corinto, propugnaban la virginidad como el modo de vida propio de los cristianos y rechazaban el matrimonio. Sin embargo, el Crisóstomo no se limita a afirmar esa superioridad de la virginidad, sino que subraya las exigencias inherentes a ese estado para prevenir de los muchos abusos que se cometían también en su nombre.-B. A. O.

KASPER, Walter, *Caminos hacia la unidad de los cristianos. Escritos de ecumenismo I – Obra completa, volumen 14*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 704 pp., 24,95 €

Aunque algunos de los escritos que se recogen en este volumen se remontan a los años 1960, la inmensa mayoría de ellos son posteriores al año 2000. Fue precisamente en 2001 cuando el Card. Kasper fue nombrado Presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, puesto que ocupó hasta 2010. Un insigne teólogo como él ha sabido integrar en un pensamiento teológico que ya estaba bien asentado sus reflexiones sobre el ecumenismo, arrancando para ello del giro que constituyó el Vaticano II. Es cierto que el Concilio no partía de cero y que el movimiento ecuménico había arrancado mucho antes, aunque siempre había sido mirado con reservas por las autoridades de la Iglesia católica. El recorrido de la teología y el movimiento ecuménico durante estos últimos cincuenta años ha servido para comprender mejor las razones que lo justifican: unas, de carácter teológico (la voluntad de Jesús de que su Iglesia fuera una); otras, de orden histórico (la división de las iglesias en Europa no es ajena a los conflictos que después asolaron a

nuestro continente, así como tampoco a los procesos de secularización). Son 37 los trabajos de Kasper que se editan en este volumen. En ellos se hace un balance del ecumenismo: de los avances realizados, pero también del decaimiento que sufre hoy y de las posibles causas del mismo. El mismo Kasper reconoce que ahora percibimos mejor cuál es el problema de fondo de todo esfuerzo de aproximación ecuménica: lo que se entiende por unidad de la Iglesia. Es más, esta cuestión remite a otra de no menos alcance ni menor dificultad: la comprensión de la propia Iglesia, la eclesiología.-I. CAMACHO.

KASPER, Walter, *El evangelio de la familia*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 102 pp., 9 €

El texto que se recoge en estas páginas no solo posee interés en sí mismo, sino que además tiene gran actualidad: reproduce la intervención que, por invitación del papa Francisco, tuvo el cardenal Kasper ante el consistorio extraordinario de cardenales en febrero de este mismo año. Francisco ha repetido en numerosas ocasiones que no quisiera ver reducido los problemas de la familia hoy a la compleja cuestión de los divorciados que contraen nuevo matrimonio y el trato que reciben en la Iglesia. A este enfoque responde perfectamente el texto de Kasper, que busca en él el redescubrimiento del evangelio de la familia a partir de la teología de la creación y de la teología de la redención. Sobre esta base hay que abordar el problema de los divorciados, y así lo hace Kasper en la última parte de su escrito. Sabemos que propuso en el consistorio una postura novedosa en la que se aunasen la fidelidad y la misericordia, inspirándose en la práctica de los primeros siglos cristianos relativa a otros sacramentos. Y sabemos que esta postura suya está encontrando oposición en muchos ambientes teológicos y eclesiales. La lectura de este libro nos permitirá ponernos en contacto directo con un texto a la vez controvertido y reconocido por muchos –por el papa Francisco en primer lugar– como de gran riqueza teológica y pastoral.-I. CAMACHO.

MAGGIONI, Bruno, *El rostro nuevo de Dios. Dichos y gestos de Jesús*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 136 pp., 10 €

Comienza el autor la Introducción de este libro reconociendo que ha dedicado prácticamen-

te toda su vida a los evangelios. Y estas páginas muestran que los conoce bien, que ha profundizado en su mensaje. Para él la intuición central de todo el Nuevo Testamento es que en Cristo se reveló la verdad de Dios, la verdad del hombre y el sentido de la historia. Pero en los evangelios se muestra además el cambio radical que conlleva el acontecimiento de Jesucristo: si todas las religiones se ocupan de cómo el ser humano debe entregarse a Dios, el Evangelio refiere cómo el Hijo de Dios ha dado su vida por el hombre; se nos cuenta la historia del Hijo de Dios, no tanto para enseñarnos cómo debe situarse el hombre ante Dios, sino para mostrarnos cómo Dios se sitúa ante el hombre. Con estas convicciones de fondo el autor, que ha enseñado Introducción a la Teología en la Universidad Católica del Sagrado Corazón de Milán, nos conduce a través de los evangelios, desde el nacimiento de Jesús hasta la cruz y la resurrección, saliendo al paso de muchas lecturas deformadas que se apoyan en una interpretación demasiado literal e ingenua de los textos. Su pretensión es profundizar en el sentido de los gestos y las palabras, de las acciones de Jesús, como expresiones del rostro de Dios que se nos revela en él. El lenguaje cercano y convincente es una ayuda para leer con gusto estas páginas y seguir el recorrido a que se nos invita.- B. A. O.

PIACENZA, Mauro, *La "Presbyterorum ordinis" 50 años después*. Palabra, Madrid 2013, 204 pp., 16 €

El cardenal Mauro Piacenza fue hasta septiembre de 2013 Prefecto de la Congregación para el Clero. Su objetivo en este libro es ayudar a redescubrir la riqueza del Decreto conciliar sobre el Ministerio y la Vida de los Presbíteros. Para ello ofrece un comentario de todo el texto, en el que quiere mostrar su coherencia con toda la tradición eclesial y con los concilios dogmáticamente más relevantes, que basan el núcleo del ser sacerdotal en la íntima y personal relación con Cristo Sacerdote. Con ello se quiere salir al paso de la crisis de identidad sacerdotal, que ya se manifestaba en los tiempos del Concilio, como consecuencia de la cultura secular dominante, y que hoy se hace más aguda. Las fuentes principales de que se ha valido el autor para este comentario son: el *Catecismo de la Iglesia Católica*, el *Código de Derecho Canónico*, la exhortación apostólica postsinodal *Pastores*

dabo vobis (1992) y el Directorio para el Ministerio y la Vida de los Presbíteros de la Congregación para el Clero (actualizado en 2013).- B. A. O.

RODRÍGUEZ PANIZO, Pedro, *La herida esencial. Consideraciones de Teología Fundamental para una mistagogía*. San Pablo – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013, 318 pp., 20,50 €

Cuando vi por primera vez la portada de este libro, hijo de Dios inmediatamente en una obra sobre mística. Y me extrañó de pronto en el subtítulo la expresión "teología fundamental". Tras la lectura de los diversos capítulos, que en su mayoría fueron ya publicados como artículos por el autor, profesor de teología fundamental en la facultad de teología de la Universidad Pontificia Comillas, uno queda convencido de que se trata realmente de una introducción al Misterio, de una mistagogía, desde la perspectiva y con la sensibilidad de la teología fundamental. El libro se lee con gusto, con provecho y da que pensar. Parte con la descripción de la situación espiritual contemporánea para ofrecer a continuación unas consideraciones muy bellas sobre la experiencia religiosa. El capítulo siguiente, "De Dios misterio", resulta muy interesante y el autor ilumina con buen estilo elementos esenciales de la fe. A continuación trata de la experiencia mística en algunos autores, sobresaliendo su reflexión sobre Karl Rahner, después vienen los capítulos hacia un arte mistagógico, sobre la vía de la belleza en la experiencia cristiana, sobre la palabra poética, sobre la valentía, sobre el tiempo libre y el testimonio cristiano. Cierra el libro una breve reflexión sobre el dinamismo espiritual del encuentro entre Dios, que se comunica como amor, y la respuesta de la fe.- A. JIMÉNEZ ORTIZ.

ROIG, Lautaro – MUÑOZ, Israel (eds.), *Liber amicorum en honor del profesor Jesús Peláez del Rosal*. Ediciones El Almendro, Córdoba 2013, 254 pp., 20 €

El profesor Jesús Peláez, catedrático de filología griega de la Universidad de Córdoba, ha dedicado una buena parte de su vida académica al estudio del griego del NT. Es fundador de la revista "Filología neotestamentaria" y autor del *Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento*. Sus numerosos amigos y colegas han querido rendirle homenaje con motivo de su jubilación, pero por ser

tantos, han tenido que compilar sus trabajos en dos obras distintas, esta que comentamos, con textos escritos únicamente en lengua castellana, y otra, *Greeks, Jews and Christians. Historical, Religious and Philological Studies in Honor of Jesús Peláez del Rosal*, con trabajos escritos en las cinco lenguas admitidas en la revista fundada por el profesor Peláez. Este “libro de los amigos” recoge 12 artículos de tema muy variado: semántica; exégesis del NT; libros apócrifos; literatura latina y hebrea; temas y motivos clásicos que perviven hoy. Todos los textos tienen altura científica, algunos abordan temas quizás un tanto alejados del público en general, pero puede interesar comenzar por los trabajos de los profesores Ureña y Roig, que tratan cuestiones exegéticas que, por familiaridad con los lectores del NT pueden ayudar a disfrutar del conjunto de la obra.- J. GUEVARA.

SESBOÛÉ, Bernard, *Cristo, Señor e Hijo de Dios*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 174 pp., 10 €

Este pequeño librito, del teólogo jesuita francés, ha sido escrito como respuesta al libro de F. Lenoir, *Cómo Jesús se convirtió en Dios*, que ha tenido un gran impacto mediático en Francia. Las dos tesis fundamentales de Lenoir son: a) Jesús es un hombre excepcional, con una relación particularísima con Dios, que actúa como salvador intermediario entre Dios y los hombres; y b) Jesús murió y resucitó y sigue estando presente entre los suyos, de manera invisible. Esta apreciación del cristianismo, a juicio de Lenoir, dejaría a Jesús como un mero hombre, que nunca habría sido reconocido como Dios de parte de sus discípulos. El proceso de divinización del judío Jesús habría comenzado a principios del siglo II, ya con el evangelio de Juan, hasta llegar a su culminación en el escenario del siglo IV, especialmente en el concilio de Nicea. Sesboüé entra en diálogo con estas tesis, estructurando su respuesta en tres capítulos fundamentales: 1. La cristología neotestamentaria; 2. La cristología prenicena de los siglos II y III; y 3. La cristología de los siglos IV y V, con los concilios de Nicea (325) y de Calcedonia (451). El teólogo francés intenta mostrar que la fe de los discípulos es progresiva en reconocer lo que, de hecho, Jesús es y ha sido siempre: el Hijo de Dios. Un hombre no puede llegar a ser Dios, porque Dios se es o no se es, pero Dios sí puede,

justamente el Dios cristiano, descender amorosamente al hombre por su encarnación y romper con una trascendencia que sería entendida como cárcel del mismo Dios. Así, la clave fundamental que sostiene el ser mismo de la comunidad cristiana es la convicción, vivida en la fe, de que Cristo nos ha divinizado, y sólo puede provocar la divinización del ser humano el que siendo Dios acoge lo humano como suyo propio. Se trata de un libro de divulgación que es sencillo de leer, aún cuando trata los grandes temas de la dogmática cristológica. Como siempre, Sesboüé está acertado en su propuesta y atento al debate mediático sobre el cristianismo en la Francia contemporánea. Muy recomendable.- S. BÉJAR.

SPADARO, ANTONIO, *Ciberteología. Pensar el cristianismo en tiempos de la red*. Herder, Barcelona 2014, 185 pp., 18 €

Cómo está cambiando nuestra vida como consecuencia de las nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones es cosa tan experimentada en la vida cotidiana como estudiada e investigada. También se ha avanzado en el uso de estas como instrumento de la pastoral. Pero lo que Antonio Spadaro plantea ahora es algo diferente: cómo todo esto –y más concretamente, la lógica de la red– afecta al pensar teológico. Se trata de ayudar al ser humano a entender mejor el significado profundo de la comunicación y de los medios de comunicación, viendo en el desarrollo de estos la acción de Dios que impulsa a la humanidad hacia su plenitud. La ciberteología sería, entonces, “la inteligencia de la fe en tiempos de la red, esto es, la reflexión sobre la pensabilidad de la fe a la luz de la lógica de la red” (págs. 44-45). El autor no se presenta como técnico o como sociólogo; explica que ha llegado a interesarse por todo esto a partir de la crítica literaria en que ha trabajado desde 1994 en *La Civiltà Cattolica*, revista que dirige en la actualidad. Sin embargo, la lectura del libro refleja una gran familiaridad del autor con el complejo mundo de internet, lo que le permite avanzar en territorios bastante inexplorados y ofrecer lo que él considera reflexiones provisionales: primero se ocupa de delimitar el contenido de lo que sería la ciberteología; luego pasa a explorar desde esta perspectiva cuestiones clásicas de la teología (búsqueda de Dios, cuerpo místico, liturgia, sacramentos), conceptos que se

intenta articular con los propios de la red (deco-dificar, conectividad, *hacker*, presencia virtual, inteligencia colectiva).- I. CAMACHO.

VERDINI, Leandro, *Joel, Abdías, Jonás (Comentarios a la Biblia de Jerusalén)*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2014, 112 pp., 9 €

La editorial Desclée sigue publicando estos útiles comentarios a los libros bíblicos en la última versión de la Biblia de Jerusalén. Este volumen 25, dedicado a tres pequeños libros del AT, se lo ha confiado al profesor L. Verdini, de la Pontificia Universidad Católica Argentina. En tan sólo 100 páginas, L. Verdini presenta la traducción de los tres libros, muy breves todos, pero poco conocidos, generalmente, poco comentados y, sin embargo, enormemente interesantes. Joel, de alta calidad poética, se comenta atendiendo a tres claves: el día de Yahvé; las imágenes de Dios; y el templo, la gran imagen del judaísmo postexílico. En Abdías, el libro más breve de la Biblia, la soberanía de Yahvé se impone sobre cualquier pretensión de poder de los imperios de este mundo. Y en Jonás, la denuncia de un nacionalismo religioso vacío de contenido se destila en una narración absolutamente deliciosa con un toque humorístico especial. Una obra imprescindible en esta colección, y, además, muy útil porque nos acerca tres grandes desconocidos de la literatura profética del AT.- J. GUEVARA.

ÉTICA Y MORAL

ADELL, Marc Antoni, *Ética para adolescentes*. CCS, Madrid 2014, 303 pp., 18,90 €

Aunque el autor no lo presenta como un libro de texto sino como un conjunto de materiales que quiere ofrecer a los educadores, en su estructura reproduce el esquema de unidades didácticas rigurosamente organizadas. ¿Cómo educar en valores a los adolescentes hoy? La pregunta es difícil de responder, y no solo por la dificultad de clarificar el sentido de la educación en valores, sino por la complejidad de la adolescencia, cuya mentalidad está tan alejada del mundo de los adultos. Marc Antoni Adell es inspector educativo y profesor asociado en la Universidad de Valencia. Ha dividido su obra en doce unidades, que se ocupan de otros tantos aspectos de la existencia, desde el hecho de ser persona y vivir en comunidad con otros hasta la relación con la naturaleza o la tarea

de construir la paz. Cada unidad está concebida como un proceso en que se busca que el que participa de esa dinámica se familiarice con ciertos preconceptos o conceptos y se abra a valores que inspiren actitudes.- B. A. O.

BERMEJO, José Carlos, *Humanizar la asistencia sanitaria*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2014, 156 pp., 10 €

El autor es bien conocido ya por sus diferentes contribuciones el tema de la sanidad. Es verdad que repite ideas que ya tiene publicadas en sus diferentes escritos. Aquí se quiere centrar, sobre todo, en los diferentes aspectos en los que se manifiesta la deshumanización de la medicina. No se trata solo de cómo hay que tratar al enfermo en sus diferentes necesidades, o de la competencia profesional que requiere este trabajo, con todas las cualidades que han de acompañarlo. Humanizar la sanidad significa abrirse a todos los seres humanos, responder a las situaciones de precariedad, erradicar las injusticias que impiden los derechos sociales que toda persona merece. Qué significa, entonces humanizar de verdad y las estrategias para conseguir este objetivo son las ideas que va desarrollando a lo largo de sus reflexiones. Libro recomendado para todos los que trabajan en el mundo sanitario.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

BONETE PERALES, Enrique (ed.), *Poder político. Límites y corrupción*. Cátedra, Madrid 2014, 298 pp., 15 €

La intención del autor con esta antología no es sino ofrece al lector elementos para denunciar prácticas vigentes que no están contribuyendo precisamente a prestigiar la vida política. Y para ello ha recurrido a grandes pensadores de todos los tiempos, desde Platón y Aristóteles hasta autores contemporáneos (como Aranguren, Nozick, Sartori y Habermas). Aunque los textos –43 en total– están presentados por orden cronológico, Enrique Bonete, que es catedrático de Filosofía Moral en la Universidad de Salamanca, se ha encargado de enmarcarlos con una introducción sobre ética del poder, en la que presenta cuatro formas de relacionar dos términos a primera vista tan ajenos entre sí como son la moral y el poder: la moral se puede subordinar al poder político (Hobbes), pero puede exigirse también que sea el poder político el que se subordine a la moral (Kant); en otros casos se piensa que la moral

queda del todo superada y desbordada por el poder político (Hegel), pero también hay autores para los que el poder político puede estar abierto a la moral (Max Weber). Todos los grandes pensadores se hacen presentes en la antología, con un texto de no más de tres páginas, que va precedido de una breve presentación del autor y de su obra, incluso acompañado de un par de preguntas para profundizar sobre él. Estamos ante un libro tan útil como didáctico, fruto de la colaboración de un grupo de alumnos de Filosofía Política.- I. CAMACHO.

CAMPOMANES CALLEJA, Enrique - DÍAZ MARCOS, Luis, *Ética empresarial. Ideas, reflexiones y casos*. Editorial Universitaria Ramón Areces, Madrid 2013, 253 pp., 20 €

La ética no es, como tantas veces se presenta, un conjunto de normas ni un saber negativo que siempre dice “no”: ella es, más bien, “la encargada de construir y dirigir nuestro plan de vida, definiendo los fines y los principios y gestionando los medios (valores) para conseguir alcanzarlos” (pág. 26). Con esta concepción de fondo, cercana al pensamiento aristotélico, los autores distinguen una “ética del carácter” o ética del ser (que nos ayuda a crecer como personas) y una “ética de la personalidad” o ética del hacer (que destaca lo que hacemos en nuestra interacción con los otros en los distintos ámbitos en que nos movemos y según los papeles que nos corresponden en cada uno). Desde la convicción de que ambas se potencian está escrito este libro, que quiere ser, a la vez, teórico y práctico. Como texto teórico ayuda a reflexionar sobre el renovado interés por la ética en el mundo empresarial y sobre la aportación que la ética representa para la empresa como valor intangible, huyendo del tópico, tan generalizado en ciertos ambientes como ambiguo y peligroso, de que la ética es rentable. Se habla de excelencia, valores y deberes, pero también de conflictos a la hora de ser éticos y de estrategias para avanzar. La dimensión práctica se concreta en seis casos, tomados de la vida real, ampliamente tratados y comentados (págs. 139-233).- I. CAMACHO.

EBERSTADT, Mary, *Adán y Eva después de la píldora. Paradoja de la revolución sexual*. Cristianidad, Madrid 2014, 174 pp., 15,90 €

Es evidente que en nuestra sociedad se ha dado una verdadera revolución en el campo de la sexualidad.

Observar cómo la gente se comporta hoy en relación con épocas pasadas, no deja de llamar la atención. Para unos se trata de una conquista que ha superado los miedos y tabúes de otros tiempos. Para otros, sin embargo, las consecuencias han sido nefastas y lamentables: promiscuidad, abortos, drogas, separaciones, infidelidades, con las repercusiones que han tenido también sobre los propios hijos. La lectura de los diferentes capítulos ofrece datos de interés, que pueden ayudar a la reflexión y a las discusiones posteriores. Que todo sea consecuencia de no haber aceptado la doctrina de la Iglesia sobre el control de natalidad me parece una conclusión demasiado exagerada.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

ESTEBAN DUQUE, Roberto, *Teología moral especial*. Eunsa, Pamplona 2014, 452 pp., 25 €

Este es el primero de una serie de tres volúmenes de este manual de teología moral escrito por un sacerdote de la diócesis de Cuenca y destinado originariamente a sacerdotes y seminaristas, aunque abierto a cristianos en general. Su punto de partida es un diagnóstico breve (y quizás demasiado negativo) de la cultura europea y la convicción del autor de que está superada la etapa en la que se quiso construir la moral *veluti si Deus non daretur* (en frase de Hugo Grocio de 1625). El autor recurre a *Optatum totius* del Vaticano II para postular una teología moral de claras raíces cristológicas y bíblicas, que recupere la categoría finalista y la confianza en la razón. Las tres partes de este primer volumen se ocupan de la relación del hombre con Dios, el matrimonio y la familia, la introducción a la bioética. Para los dos volúmenes futuros queda todo lo relativo a la moral social, política y económica. Estamos ante un manual que organiza la materia de forma clara y sistemática y que busca su inspiración principal en la Biblia y en el magisterio de la Iglesia.- I. CAMACHO.

HERVADA, Javier, *El ordo universalis como fundamento de una concepción cristiana del derecho y otros escritos de la primera época*. Eunsa, Pamplona 2014, 264 pp., 17 €

El profesor Javier Hervada, Catedrático Emérito de Derecho Canónico en la Universidad de Navarra, ha sido equiparado en su campo a lo que Kelsen significó para la teoría general del Derecho. Su aportación a la ciencia canónica hay que en-

marcarla en la renovación que derivó del concilio Vaticano II, huyendo de fundamentarla en una filosofía tradicional ya insuficiente, pero también del inmanentismo absoluto en que estaba anclada la ciencia jurídica del momento. A lo largo de su vida académica el profesor Hervada fue avanzando hasta lo que él mismo consideró su “conversión al realismo jurídico clásico”, que se produjo allá por 1979. Para comprender esta evolución de su pensamiento jurídico, Camila Herrera ha preparado este volumen, donde se recogen escritos de su primera época. El primero de ellos (“El ordo universalis como fundamento de una concepción cristiana del derecho”) fue escrito en 1959, pero permanecía inédito hasta ahora. Los otros tres fueron publicados en revistas científicas en la década subsiguiente. A pesar de que no reflejan adecuadamente su pensamiento hoy, el profesor Hervada ha accedido a la publicación de estos textos por cuanto ayudan a conocer el proceso que le llevó a sus ideas actuales y las raíces de las mismas.- F. L.

LATOUCHE, Serge, *Hecho para tirar. La irracionalidad de la obsolescencia programada*. Octaedro, Barcelona 2014, 112 pp., 12 €

Si Serge Latouche se ha señalado como un decidido objetor del crecimiento económico, no puede extrañar que esta nueva obra suya comience con una crítica de la “adición al crecimiento”. Y es que ese es el marco que explica la praxis de la obsolescencia programada o planificada, un invento que él atribuye a la economía norteamericana de la opulencia de mediados del siglo XX, que ve en la necesidad de consumo (natural o inducida) el motor principal para la producción. Latouche distingue entre obsolescencia técnica, obsolescencia psicológica y obsolescencia programada, para centrar su atención en esta última, cuya justificación se alimenta desde la convergencia entre ciertas predisposiciones en los consumidores y la lógica económica que caracteriza a los productores. Sobre los supuestos de esa convergencia solo queda “programar” el tiempo de vida útil de los productos para garantizar que habrán de ser sustituidos en un plazo limitado de tiempo. Latouche discute distintas perspectivas éticas desde las que se puede abordar la obsolescencia: desde sus consecuencias sociales, desde la deontología del ingeniero o, más radicalmente, desde la obsolescencia a que está sometido el ser humano (cuyos

tiempos se acortan vertiginosamente). Desde esta triple perspectiva algunos justifican la obsolescencia programada, ante la perplejidad del autor, que se apresta a cuestionar esta estrategia y estudia vías de acción para combatirla (¿cuáles serían sus límites tolerables?).- I. CAMACHO.

MARTÍNEZ, Julio Luis – CAAMAÑO, José Manuel, *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 559 pp., 28 €

Este manual está concebido desde la renovación de la teología moral que propuso el Vaticano II, pero también atendiendo a las condiciones particulares de nuestro tiempo, 50 años después del Concilio: estamos en un tiempo nuevo, donde destacan los procesos de globalización, el desarrollo de las tecnologías de la información y las comunicaciones, la evolución del sujeto humano entre modernidad y posmodernidad. El subtítulo escogido por estos dos profesores de la Universidad Pontificia Comillas es ilustrativo del enfoque: no se trata de una moral entendida desde las normas, sino de un instrumento que busca preparar al sujeto para que sepa discernir en todo momento su comportamiento moral. Destaca asimismo el papel que se asigna a la historia de la teología moral, que ayuda a comprender distintos enfoques de esta y a precisar el más adecuado hoy. Ello tiene que ver con los fundamentos de la teología moral, que se desarrolla en los primeros capítulos, analizando la relación de esta con la Escritura, la teología dogmática, la tradición, la filosofía y las ciencias en general. La obra se completa con el estudio de las categorías básicas de la teología moral: libertad/responsabilidad, conciencia moral, pecado, virtudes.- I. CAMACHO.

SANTIAGO, Teresa, *La guerra humanitaria. Pasado y presente de una controversia filosófica*. Gedisa, Barcelona 2014, 181 pp., 16,90 €

El debate sobre la guerra justa no es de ahora y ha tenido manifestaciones diferentes a lo largo del tiempo, lo que demuestra que la reflexión ética ha de estar siempre abierta a los cambios que realidades como la guerra van conociendo con el devenir histórico. Concretamente el debate sobre la justificación de la guerra por razones humanitarias ha tenido dos momentos relevantes en la historia. El primero fue en el siglo XVI con ocasión de la

conquista de América (Montesinos, Las Casas, Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca), cuando se discutía si el derecho natural debía aplicarse a los indios y cómo. Ya en el siglo XX el tema reapareció con el libro de Michael Walzer *Guerras justas e injustas* (1977, traducido al castellano en 2000), publicado a raíz de la intervención norteamericana en Vietnam y ampliamente debatido sobre todo con ocasión de las tragedias de Kosovo y de Ruanda. Teresa Santiago, que es profesora-investigadora en la Universidad Autónoma de México en Iztaapalapa y especialista en filosofía de los conflictos y de la guerra, dedica los dos primeros capítulos de esta obra a investigar esos dos debates históricos: aunque separados por cuatro siglos de distancia, la hipótesis de la autora es que el fondo del debate es el mismo, si bien el contexto y las circunstancias han cambiado notablemente. El tercero y último capítulo analiza el debate actual entre defensores y detractores de la intervención humanitaria. Se concluye poniendo de relieve los dilemas de este nuevo humanitarismo, el principal de los cuales se materializa en la tensión entre derechos humanos y principio de no intervención.- I. CAMACHO.

SOLS LUCIA, José (ed.), *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI. A partir de la encíclica "Caritas in Veritate"*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 446 pp., 21,95 €

Este libro recoge ensayos de los profesores de pensamiento social cristiano de las universidades jesuitas en España sobre los principales asuntos tratados por la encíclica *Caritas in Veritate*, con el deseo de ser una síntesis del pensamiento social actual de la Iglesia. Dicha encíclica se toma como referencia por ser la más actual del corpus social católico (no dio tiempo a los autores de incluir las reflexiones de *Evangelii Gaudium*). El libro trata por tanto los grandes temas de esta encíclica: desarrollo humano, caridad y verdad, gratuidad y libertad, dignidad y derechos humanos, justicia y subsidiariedad, economía de comunión, trabajo, propiedad, globalización, sistema político mundial, cooperación internacional, ecología, técnica, religión y sociedad. Los autores se reparten los capítulos según su propio campo de investigación por lo que éstos están escritos por auténticos expertos en el tema. Es muy interesante en este sentido la bibliografía que se sugiere en cada asunto.

En coherencia con el estilo de *Caritas in Veritate* hay un esfuerzo por adoptar una perspectiva antropológica y teológica más allá de la reflexión técnica. Tal vez se echa en falta un momento de reflexión segunda por encima del tratamiento de cada asunto que permitiera identificar constantes y presentar una toma de postura global del grupo ante el pensamiento social. A esto hubiera ayudado el que las secciones fueran las mismas en cada capítulo.- G. VILLAGRÁN.

SOUSA SANTOS, Boaventura de, *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Trotta, Madrid 2014, 128 pp., 15 €

El título escogido para este libro alude a la contraposición entre derechos humanos y teologías políticas, que sirve como tema central del mismo. Boaventura de Sousa, de la Universidad de Coimbra, parte de la idea de autonomía individual que domina nuestro mundo, idea que se convierte en ideología porque oculta una realidad bien distinta, donde los condicionamientos y limitaciones a la misma son más que evidentes. Derechos humanos y teologías políticas son las dos propuestas más significativas que pretenden hacer frente a esa ideología: la primera es individualista y secular; la segunda es comunitaria y religiosa, y concibe la religión desde la separación de las esferas pública y privada pero demandando una presencia de la religión en el espacio público. En ese estudio, que comenzó a gestarse en el Foro Social Mundial donde abundaban grupos de diferentes confesiones religiosas empeñados en un mundo alternativo, se analiza la fragilidad de los derechos humanos, que tantas veces son instrumentalizados por la ideología hegemónica, pero también las diversas posibilidades de las teologías políticas, dependiendo de su orientación más progresista o más fundamentalista. Todo ello da paso a la propuesta de una concepción postsecularista de los derechos humanos reforzada por teologías políticas progresistas.- I. CAMACHO.

IGLESIA

AGASSO, Domenico sr. – AGASSO, Domenico jr., *El papa Juan XXIII*. San Pablo, Madrid 2014, 160 pp., 15,50 €

Son dos periodistas, que trabajan respectivamente en *Famiglia cristiana* y en el diario *La Stampa*, los

redactores de esta biografía que se publica coincidiendo con la canonización de Juan XXIII. Es un libro recomendable para quien desee conocer a aquel papa responsable de un giro tan trascendental en la Iglesia, gracias a su talento, que rompía con la tradición de los pontífices que le precedieron en las últimas décadas, y gracias sobre todo a su decisión de convocar un concilio ecuménico. El estilo es muy ágil, de forma que el texto hace desfilar ante los ojos del lector de forma vertiginosa muchas escenas de su vida, unas decisivas y otras anecdóticas. Así va formándose el lector una imagen muy atractiva de aquel papa, que, contemplado desde nuestro presente, no deja de recordar gestos y actitudes del papa Francisco. Al final se incluye el llamado “Discurso a la Luna”, que improvisó desde su ventana la tarde del 11 de octubre de 1962, día que la inauguración solemne del Vaticano II.- B. A. O.

AGUIRRE MUÑOZ, Juan José, *Solo soy la voz de mi pueblo. Un obispo en Centrafrica*. PPC, Madrid 2014, 296 pp., 16 €

La República Centroafricana se ubica en el mismo corazón de África y se cuenta entre los países menos desarrollados y más necesitados del mundo. Es además un país políticamente inestable desde su independencia en 1960, donde el último golpe de Estado (2012) instauró un régimen musulmán de corte yihadista, nada afecto a los católicos. En este contexto ha vivido desde 1980 Juan José Aguirre, misionero comboniano, que en 1998 fue nombrado obispo de la diócesis de Bangassou, un territorio equivalente a la mitad de Andalucía en la frontera con la República Democrática del Congo. Este libro ha nacido por iniciativa de la Fundación para la Promoción y el Desarrollo de Bangassou, que fue creada en Córdoba en 2002. En el libro se recogen distintos escritos del obispo: páginas de su diario, cartas, semblanzas de personajes que ha encontrado en su ministerio, incluso el texto de una conferencia pronunciada en Córdoba en 2008. Impresiona su lectura, a través de la cual descubrimos un obispo bastante atípico: porque en sus escritos se refleja, no solo la realidad dramática de aquel mundo tan lejano a nosotros, sino también el talento profundamente humano y cristiano con que Aguirre se enfrenta a ella.- I. CAMACHO.

CASTELLI, Myriam, *Juan Pablo II maestro y testigo*.

San Pablo, Madrid 2014, 216 pp., 13,50 €
Ferviente admiradora de Juan Pablo II, la autora formó parte del equipo constituido por la RAI para el Jubileo 2000, lo que le permitió seguir de cerca todas las intervenciones de Juan Pablo II en relación con este evento. Luego se hizo cargo del programa televisivo y radiofónico “Cristiandad”, que hace llegar el Ángelus del papa cada domingo a todo el mundo. Ahora, con ocasión de la canonización de Juan Pablo II, publica este libro en que quiere ser testigo de la fe, de la valentía y de la santidad del papa Wojtyla. Es el fruto de la lectura atenta de su magisterio, buscando en él las claves de su enseñanza. Los treinta textos que se incluyen en este volumen fueron difundidos, en una versión más abreviada, como resumen de la enseñanza del papa Juan Pablo II por la RAI en el año antes de su muerte. Myriam Castelli está convencida de que en esta enseñanza confluyen los gestos y las palabras que se refuerzan recíprocamente.- B. A. O.

LAMET, Pedro Miguel, *Arrupe. Testigo del siglo XX, profeta del XXI*. Mensajero, Bilbao 2014, 608 pp., 18,50 €

Este libro fue publicado hace ya 25 años con el título de *Arrupe, una explosión en la Iglesia* (Temas de Hoy, Madrid 1989). Después de varias ediciones, su autor hay querido reelaborarlo con nuevas aportaciones y esa nueva perspectiva que da el tiempo transcurrido, que no ha hecho sino revalorizar la figura de Arrupe. Elegido General de la Compañía de Jesús en 1965, fue el impulsor de la adaptación que el Vaticano II pidió a todos los institutos religiosos en tiempos difíciles hasta que sufriera una trombosis que le imposibilitó para seguir en su puesto (agosto 1981). Comenzó entonces un tiempo de silencio que se prolongó hasta su muerte diez años después. Fue en el verano de 1983 cuando Pedro M. Lamet mantuvo largas entrevistas con él para preparar su biografía, al tiempo que recogía los materiales que él mismo le proporcionó y testimonios de muchas personas que le conocieron en Japón y en Europa. En esta nueva edición no solo se ha cambiado el título; se ha querido también enriquecer el contenido con datos que, todavía en vida de Arrupe, no parecía conveniente publicar, y además con el diario privado del que fuera su enfermero en Roma

durante los diez años que duró su postración, el hermano jesuita Rafael Bandera. Si el tiempo transcurrido no solo no ha eclipsado la figura de Arrupe sino que ha multiplicado los deseos de que sea beatificado, la nueva edición de este libro es una ocasión para refrescar su memoria. A ello invita el actual P. General de la Compañía de Jesús, Adolfo Nicolás, que firma el prólogo de esta nueva edición.- I. CAMACHO.

NEWMAN, John Henry, *Sermones parroquiales / 7 (Parochial and Plain Sermons), y Separarse de los amigos*. Encuentro, Madrid 2014, 234 pp., 19 €

Los 18 sermones reunidos en este volumen fueron seleccionados por Newman a petición de su amigo Isaac Williams, que había sido coadjutor suyo, cuando aquel había dado ya por concluida la publicación de su predicación. Corresponden a una etapa larga de su vida, entre 1825 y 1842, el tiempo en que desarrolló su actividad apostólica en la Iglesia anglicana, desde que era diácono. Ya en este momento se había retirado Newman para abordar a fondo la problemática que le llevaría a la Iglesia católica en 1845. Por eso se ha recogido aquí también como apéndice el sermón que predicó el 25 de septiembre de 1843 en la parroquia de Littlemore, que tiene tono de despedida. La temática de estos textos es muy variada: desde sus preocupaciones por las consecuencias para la vida espiritual de un país cada vez más rico hasta la unidad de la Iglesia, la crucifixión o la eucaristía. Aunque Newman consideraba estos textos ya como “desecho” que no pensaba publicar, sirven para completar el conocimiento de su autor en su etapa de fe anglicana.- B. A. O.

RICCARDI, Andrea, *La santidad de Juan Pablo II*. San Pablo, Madrid 2014, 112 pp., 14 €

Ya en esta misma editorial publicó Andrea Riccardi *Juan Pablo II: una biografía* (2011). Este nuevo libro que ahora ve la luz, obra del que fue fundador de la Comunidad romana de San Egidio, completa al anterior tomando como ocasión la canonización de Juan Pablo II. Sus reflexiones no olvidan el hecho de que ha sido una canonización no exenta de polémica, cosa que es de agradecer para comprender mejor las circunstancias de la misma. Sus datos sobre cómo han sido tratados otros papas recientes en los años que siguieron a

su desaparición también son una muestra de su deseo de objetividad. Pero todo ello no es óbice para reconocer la grandeza de la figura de Juan Pablo II y la huella que ha dejado, tanto en su país de origen, como en el mundo entero, y naturalmente en la Iglesia. ¿Un nuevo Moisés? ¿un papa carismático? ¿un modelo irrepetible? Quizás falta perspectiva histórica para un juicio ponderado, pero en todo caso los 27 años del pontificado de Wojtyła han dejado una herencia en la Iglesia difícil de exagerar.- B. A. O.

VELASCO, Demetrio (coord.), *Entre los gentiles. Debates entre cristianos e increyentes*. PPC, Madrid 2014, 224 pp., 12 €

Es el subtítulo el que mejor da cuenta del contenido de este libro. Porque lo que ha recogido Demetrio Velasco en él son cuatro debates, que fueron publicados en la revista *Iglesia Viva*. En cada uno de ellos intervino un increyente y un cristiano: Fernando Savater y José M. Mardones discutieron en 1992 sobre la mentira o la verdad de la religión; Ricardo Terzi y Antoni Comín se ocuparon en 2007 del relativismo como amenaza y como reto para la religión; Antonio Doménech y Demetrio Velasco abordaron en 2001 la tradición republicana y su relación e impacto sobre el cristianismo; por fin, Josep Ramoneda y José I. González Faus debatieron en 2009 sobre el futuro de la religión y del cristianismo en un contexto de creciente laicismo. Lo más sobresaliente de estas páginas es el talante de diálogo con que todos intervienen, en el deseo, que expresa Demetrio Velasco en el capítulo introductorio a los cuatro debates, de superar los fundamentalismos religiosos y laicistas, que tanto dificultan la convivencia en nuestra sociedad española.- I. CAMACHO.

VIDA RELIGIOSA

BARTOLOMÉ, Juan José – VICENT, Rafael (eds.), *Testigos de la radicalidad evangélica. Una reflexión bíblica y salesiana*. CCS, Madrid 2013, 284 pp., 18 €

Este libro es una contribución preparada con ocasión de Capítulo General 27 de los salesianos, para el que el Rector Mayor insistía en el testimonio de radicalidad evangélica tal como aparece en el lema “trabajo y templanza”. Como ya es costumbre en otros capítulos del instituto, la Asociación Bíblica

Salesiana ha querido ofrecer su contribución, para lo que ha reunido estos estudios que comienzan profundizando en lo que significa la radicalidad de Jesús como ese conjunto de exigencias absolutas y, casi siempre, paradójicas que marcaron su vida. Se trabaja luego la radicalidad tal como la vivió el apóstol Pablo, centrándose sobre todo en la primera carta a los corintios. Todo ello conduce a la persona de Don Bosco para desentrañar cómo él aplicó esa radicalidad evangélica, basándose en sus escritos y en testimonios posteriores sobre él. La obra concluye con una reflexión más sistemática sobre el lema “trabajo y templanza”, buscando articular el mensaje cristiano y la espiritualidad salesiana.- B. A. O.

LITURGIA

CALDUCH-BENAGES, Nuria, *La palabra celebrada. Explicación bíblica de las lecturas de todos los domingos y fiestas*. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2014, 493 pp., 25 €

Estos comentarios bíblicos proceden de las hojas blancas de la *Misa Dominical*, una publicación del Centre de Pastoral Litúrgica de Barcelona de gran utilidad como subsidio litúrgico. La autora, que pertenece a las Misioneras Hijas de la Sagrada Familia de Nazaret y es profesora de Sagrada Escritura en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, fue publicando durante tres años estos comentarios: la buena acogida que encontraron justifica que ahora se recojan en un solo volumen. Lo que se ofrece en ellos es un conocimiento básico para interpretar mejor los textos bíblicos que se leen en todos los domingos de los tres ciclos (A, B y C) y fiestas de los santos que son de precepto. Sobre esta breve presentación de las lecturas podrán los sacerdotes elaborar sus homilias, sobre todo en sus aplicaciones más concretas. Igualmente la publicación de estos comentarios será de utilidad para todo aquel que quiera profundizar en el sentido de los textos bíblicos que ofrece la liturgia dominical.- B. A. O.

ESPIRITUALIDAD

CENCINI, Amedeo, *¿Hemos perdido nuestros sentidos? En busca de la sensibilidad creyente*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 280 pp., 16,50 €

Amedeo Cencini es profesor en Roma de la Universidad Gregoriana y de la Universidad Salesiana. Especialista en psicología aplicada a la vida cristiana y en formación religiosa. Es autor de numerosos libros, algunos ya reseñados en esta revista. En este caso nos presenta una obra destinada a recuperar los sentidos en la experiencia creyente. Aunque no se queda ahí. Es llamativo el prólogo por su análisis de lo que llama la “gran anestesia” que sufrimos en el mundo actual. Una gran anestesia que se caracteriza por nuestra incapacidad para abrirnos a la realidad desde los sentidos, justo cuando más estímulos sensitivos recibimos. El libro está dividido en dos partes. La primera ofrece una aclaración sobre algunos conceptos: sentido, sensibilidad y sensibilidad de Dios, con referencias constantes a nuestra actual situación de bloqueo de los sentidos. En la segunda parte, el autor busca rescatar nuestra sensibilidad, corregir lo que está distorsionado y recuperarla de forma auténtica, de manera especial para la vivencia espiritual. El texto es de lectura agradable y es una enriquecedora aportación de un autor que conoce bien la espiritualidad. - P. RUIZ LOZANO.

CHITTISTER, J., *Aspectos del corazón*. Sal Terrae, Santander 2014, 118 pp., 9 €

La autora está convencida de lo importante que es seguir los impulsos del propio corazón para navegar por la vida. Recuerda, con la Escritura, que todo cuanto hacen las personas acaba depositándose en el tesoro del corazón. Dice que las ideas con las que los hombres y mujeres llenan sus corazones acaban determinando el modo en que viven sus vidas. El corazón sería como un depósito interior en el que buscar cuando hace falta tener temple, coraje, resistencia o esperanza. Esta forma de enfocar las cosas la lleva a decir que lo que leemos, vemos y hacemos cada día cuenta mucho en la vida. Considera que el corazón no es monolítico sino que se dispersa en direcciones diferentes: la familia, el yo, el éxito, la vida, Dios, la seguridad, la aprobación. Ante estos impulsos discordantes, entrelazados y exigentes ella considera que es la bondad la que da la capacidad de optar por uno de esos impulsos cuando eso es lo que importa. Considera también que lo que importa es que tengamos el coraje de hacer lo apropiado para no defraudar al prójimo en la situación o en el momento en que se vea en apuros. Cree que

para vivir la bondad se tiene que estar en disposición de vivir esa bondad con alguien, ya que la bondad, en su opinión, nunca podría vivirse a solas. Cree que lo que tiene peores repercusiones en el mundo que nos rodea es no implicarse, por negarse a dejarse llevar de la bondad. Luego desgana hasta 51 características nobles del corazón, cada una de ellas precedida por una frase lapidaria de un personaje famoso. Una cosa que se echa de menos en el libro es que ninguno de sus epígrafes está dedicado a las malas pasadas que puede jugarlos el corazón.- A. NAVAS.

FORTE, Bruno, *La vida como vocación. Alimentar las raíces de la fe*. Narcea, Madrid 2014, 124 pp., 12 €

Teólogo y obispo, Bruno Forte cultiva aquí esa dimensión de la vida que alimenta todo lo demás: la espiritualidad. Y lo hace comentando aquella doxología que se repite en la celebración eucarística: “Por Cristo, con Cristo y en Cristo, a ti Dios Padre omnipotente, en la unidad de Espíritu Santo, todo honor toda gloria”. Quiere ofrecernos una reflexión que se abra y conduzca a la oración: del hablar sobre Dios al entablar un diálogo personal con Él. La lectura de este libro invita al lector a convertir su vida en respuesta agradecida al Señor: porque la existencia de cada día tiene su más profundo sentido cuando se alimenta de y encuentra su más profundo sentido en la experiencia auténtica de Dios que nos ama.- B. A. O.

JUAN BOSCO, *Escritos espirituales. Antología*. CCS, Madrid 2014, 300 pp., 19 €

Don Bosco no dejó escritos con una presentación sistemática de su doctrina espiritual. Pero en sus escritos se encuentra lo que el autor de esta antología llama una espiritualidad narrativa, y que se puede descubrir en los testimonios de vida espiritual de otras personas, sobre todo jóvenes, que nos ha dejado, así como en las *Memorias del Oratorio*. Tampoco tenemos textos en que Don Bosco expresara su vida interior y su experiencia religiosa personal. El salesiano Aldo Girauda ha trabajado todas las fuentes disponibles para construir esta antología que divide en cuatro partes: “Don Bosco como guía espiritual de los jóvenes” (que fueron los destinatarios principales de su actividad); “normas de vida para ser cristianos coherentes y activos” (textos que dirigió a todo tipo de

personas con deseos de vivir su fe de forma comprometida); “consagrados a Dios para su gloria y la salvación de los jóvenes” (textos centrados en la vocación salesiana); “recomendaciones finales de un padre y preocupaciones de un fundador” (que es, para la tradición salesiana, el testamento espiritual de su fundador).- B. A. O.

LAFRANCE, Jean, *Ora a tu Padre. Guía para una experiencia de oración de diez días*. Narcea, Madrid 2014, 10ª edición, 196 pp., 13 €

LAFRANCE, Jean, *El poder de la oración*. Narcea, Madrid 2014, 7ª edición, 200 pp., 13 €

Este sacerdote francés, que fue maestro y director espiritual, nos ha dejado numerosas publicaciones, que todavía hoy se siguen reeditando, mucho tiempo después de su muerte (acontecida en 1991). Y es que su larga experiencia espiritual y su conocimiento de los grandes maestros de todos los tiempos no han perdido ni valor ni actualidad. La muestra son estos dos libros. Ambos se apoyan en la convicción de que, si no vamos a las fuentes de la vida espiritual, el hacer, que tanto tiempo nos ocupa y tanto nos agobia, termina perdiendo todo el sentido. El primero de estos dos libros está compuesto por textos breves que invitan a la oración y sirven de guía para orar. El segundo expone y desarrolla las convicciones del autor sobre el poder de la oración.- B. A. O.

MARTINI, Carlo Maria, *Los ejercicios ignacianos a la luz del Evangelio de Juan*. Sal Terrae, Santander 2014, 311 pp., 23,50 €

Este libro recoge los puntos, pláticas y homilias que dio el Cardenal Martini durante unos ejercicios para jesuitas en 1974. Tiene la particularidad de que toda la dinámica de ejercicios está leída desde el evangelio de Juan, presentando el autor una lectura de todas las grandes meditaciones de ejercicios desde este libro de la Escritura. Igualmente, al ser unos ejercicios dados a jesuitas, con frecuencia se ilumina los puntos con referencias a las Constituciones de la Compañía o a otros textos ignacianos. El libro rebosa erudición bíblica y conocimiento existencial de la espiritualidad ignaciana. Se trata de una gran fuente de inspiración a la hora de dar ejercicios. Tal vez en negativo se podría indicar que la problemática que afronta el autor queda muy alejada de la situación actual por lo antiguo del texto original. En las pláticas y homilias se percibe

que Martini está queriendo dar respuesta a problemas presentes en la Iglesia de mediados de los años setenta. Debido al tiempo transcurrido, y los cambios en la Iglesia y la Compañía desde entonces, en ocasiones se percibe una lejanía del discurso del autor con respecto a la vivencia actual del lector. En cualquier caso un libro muy interesante para la profundización y el enriquecimiento de la experiencia de ejercicios.- G. VILLAGRÁN.

MONARI, Luciano, *La libertad cristiana, don y tarea*. Narcea, Madrid 2014, 88 pp., 10 €

En muchos ambientes el cristianismo no se relaciona con la libertad, sino más bien con la falta de ella. Luciano Monari, que es desde 2007 obispo de Brescia, quiere mostrar en estas páginas que, si desde la antropología la libertad es a la vez don y tarea, el cristianismo ofrece caminos para vivir esto con una profundidad nueva, para desarrollar ese don recibido y construir la propia existencia como auténtica libertad. Lo hace inspirándose sobre todo en la teología de San Pablo. El libro se concluye e ilustra con una selección de textos sobre la libertad, de autores antiguos y modernos, en su mayoría procedentes de la tradición cristiana.- B. A. O.

NOUWEN, Henri J. M. – CHRISTENSEN, Michael J. – LAIRD Rebeca J., *El discernimiento. Cómo leer los signos de la vida diaria*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 272 pp., 18 €

Henri Nouwen falleció en 1996. En ese momento era uno de los autores más populares que escribían sobre espiritualidad. Sus obras estaban entre las más vendidas, no hay más que recordar lo que ha supuesto *El regreso del Hijo pródigo*. Nouwen dejó numerosos textos sin publicar y, desde su fallecimiento, se está procediendo a la edición de estos escritos. No todas estas publicaciones tienen la misma calidad, entre otras cosas, porque no fueron pensadas, en la mayoría de los casos, para su publicación. Sin embargo, este volumen pertenece a una trilogía sobre espiritualidad, que si trata de cuidar y ofrecer unos textos que sean fieles no sólo a las letras del autor, sino también a su espíritu. Los dos libros anteriores de la trilogía se dedicaron a la dirección espiritual y a la formación espiritual. En este se aborda el discernimiento espiritual. No se trata de un ensayo teórico sobre el discernimiento, cuanto del testimonio vital de una persona que ha tratado de vivir su fe y su búsqueda de Dios desde

la actitud de quien está plenamente convencido que Dios nos habla constantemente y de las formas más diversas. Los editores del libro han conseguido componer una obra que resulta testimonial, con ese tono inspirador y vital que destilaban los textos del autor. A través de acontecimientos, experiencias y actitudes, las palabras de Henri Nouwen nos invitan a descubrir en nuestra vida la presencia de Dios. El libro se complementa con un prólogo y unos apéndices del mismo Nouwen y de personas cercanas a él. Animo a todos aquellos que han gozado con anteriores obras de este autor a acercarse a la lectura de este libro, no pensarán que se trata de un texto póstumo.- P. RUIZ LOZANO.

PASTORAL

BIANCO, ENZO, *Don Bosco: una vida para sus muchachos. Estudio sobre el Santo en el bicentenario de su nacimiento (16 de agosto de 2015)*. CCS, Madrid 2013, 120 pp., 11,90 €

Conocer y entender a Don Bosco con ocasión del bicentenario de su nacimiento (16 agosto 1815): ese es el objetivo de “esta biografía llana de Don Bosco que se propone ser accesible a todos” (pág. 6). El autor, que es salesiano y periodista, ha recopilado anécdotas que nos llegaron de su vida (a modo de “relatos edificantes”, tan frecuentes en el siglo XIX). A través de ellas se va contemplando cómo lo que fue una especie de sueño para Don Bosco se fue haciendo realidad: su atención a los niños como sacerdote, el Oratorio, los primeros colaboradores de su obra, el encuentro con Domingo Savio, la fundación de la Congregación Salesiana y su rama de “externos” (los Cooperadores Salesianos), las Hijas de María Auxiliadora. En resumen, el lector se dejará llevar con agrado por un relato que le acercará a un personaje cuyas intuiciones e iniciativas tantos frutos siguen dando en la Iglesia hoy.- B. A. O.

BUCK, Pearl S., *La Biblia contada con sencillez*. Cristiandad, Madrid 2013, 526 pp.

Pearl S. Buck, escritora norteamericana galardonada con un Nobel y un Pulitzer, suele ser conocida por su famosa novela *Viento del este, viento del oeste*. Pero fue una escritora muy prolífica, prueba de lo cual es esta curiosa obra –la última de todas ellas– en la que la autora, que conoció las historias bíblicas a través de sus padres, las vuelve a contar con un doble interés; por un lado, darlas a conocer libera-

das de su posible complejidad textual o teológica y, por otro, ofrecerlas –dado su origen oriental– para construir un “medio para un mutuo entendimiento, la base de concordia para la construcción de un mundo pacífico (pág. 16). No hay comentarios ni notas críticas, sólo historias que vuelven a contarse para aprenderse, pensarse y enriquecerse con este legado, porque “no hay mejor fuente de relatos que esa enorme colección, en prosa y en verso, en que se habla de canciones y lamentos, de amor y de muerte, de pecado y de castigo”. Una preciosa edición para poder leer la Biblia de otro modo, como literatura, y para poder leérsela a otros, especialmente a los niños, y así familiarizarlos con la cultura de las historias y los personajes bíblicos.- J. GUEVARA.

CARVAJAL BLANCO, Juan Carlos, *Dios dialoga con el hombre. Misión de la Palabra y catequesis*. PPC, Madrid 2014, 200 pp., 13 €

El autor recoge en este libro cinco trabajos previamente publicados pero convenientemente adaptados para figurar en un único volumen. El norte que dirige todas sus reflexiones está en la afirmación de que todos somos interlocutores de Dios, pero que en ese diálogo es Dios el que tiene la iniciativa. Por eso la Palabra de Dios que se dirige al ser humano, y que se concreta en Jesucristo, ha de ser el centro de la actividad eclesial. Ahora bien, la atención del autor, que es especialista en catequesis, se concentra precisamente en este campo de la actividad eclesial: más en concreto, lo que él quiere es reflexionar sobre cómo la catequesis ha de estar al servicio de la Palabra. El primer capítulo es una lectura transversal de la exhortación postsinodal *Verbum Domini* de Benedicto XVI. Los tres siguientes ponen en relación Palabra y catequesis: esta no ha de ser sino un instrumento para poner al sujeto en comunicación con Jesucristo, que es la Palabra. Un último capítulo sitúa la catequesis en el marco de la nueva evangelización, y afronta los retos que para esta derivan de la crisis de fe que afecta a nuestro mundo.- B. A. O.

CERVERA BARRANCO, Pablo (ed.), *En el corazón de la fe: el Credo y la eucaristía*. San Pablo, Madrid 2013, 158 pp., 12 €

El director de la revista *Magnificat* recoge y agrupa en este libro artículos publicados en ella por José Antonio Sayés, profesor de Teología Fundamental en la Facultad de Teología del Norte de

España (Burgos), y de José Manuel Sierra, profesor de Sagrada Liturgia en el Instituto Teológico San Ildefonso de Toledo. Los del primero se agrupan en dos series: un comentario al Credo, en 14 artículos, y un comentario a la Eucaristía, que contempla 13 aspectos de la misma y subraya sobre todo el aspecto sacrificial de esta. Juan Manuel Sierra, por su parte, ofrece una breve síntesis de la historia de la misa, desde la institución de la Eucaristía en la última cena de Jesús hasta la reforma del concilio Vaticano II.- B. A. O.

CORTÉS, Agustí, *Crear: la fuerza del testimonio*. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2013, 166 pp., 9,50 €

El primer obispo de la reciente diócesis de Sant Feliu de Llobregat fue publicando en la hoja diocesana, con motivo del Año de la Fe, relatos breves (como glosas) sobre personajes históricos que en un momento de su vida tuvieron una profunda experiencia de fe, que les llevó a la conversión o a una transformación profunda de sus vidas. Este material es el que se recoge en este libro. Los personajes son muy variados: san Justino, Pascal, García Morente, Claudel, Foucauld, Madeleine Delbrél, Hannah Arendt, Thomas Merton, Tomás Moro, Newman, etc.; se incluyen también algunos sacerdotes de aquella diócesis. Todos ellos son testimonios personales, distintos entre sí, pero que conforman una galería de gran valor para recorrerla, tanto más útil si el lector se atreve a confrontar su propia experiencia con las de estos testigos. La fuerza del testimonio cristiano es la motivación última que ha encontrado el autor para ofrecer estas páginas.- B. A. O.

FRAILE YÉCOR, Pedro I., *Guía de lectura. Jesús. Aproximación histórica*. PPC, Madrid 2014, 128 pp., 12 €

Es significativa la acogida que ha tenido el libro de José Antonio Pagola *Jesús. Aproximación histórica*. El mismo Pagola lo reconoce en la Introducción de esta guía, que ha nacido con la pretensión de que sus lectores puedan aprovechar mejor la riqueza del libro original. Lo que ha hecho Pedro Ignacio Fraile, que se ha especializado como divulgador de la Biblia, es ofrecer de cada capítulo de la obra de Pagola: un breve resumen de entre dos y seis páginas con las ideas más esenciales, unas orientaciones para la reflexión y el diálogo, unos textos evangé-

licos para trabajar, algunos recursos didácticos, un vocabulario, algunas pistas para seguir. Como se ve, son todos recursos que ayudarán al lector para la profundización personal o a personas que quieran trabajar en grupo. La obra ha sido supervisada por el propio Pagola.- B. A. O.

GALLAGHER, Michael Paul, *El Evangelio en la cultura actual. Un frescor que sorprende*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 95 pp., 9 €

“El frescor sorprendente de Cristo” es el título original de estas páginas de Michael Gallagher, jesuita inglés pero con muchos años en Roma en el Pontificio Consejo para la Cultura. Su punto de partida es el análisis de la crisis actual de lo religioso como manifestación de una crisis más profunda: la crisis cultural. Y eso lo hace desde la contraposición entre premodernidad, modernidad y posmodernidad, así como desde el estudio de la secularización, que considera como un cambio radical en la sensibilidad simbólica de las personas. Todo esto coloca a la fe y a la evangelización en unas coordenadas diferentes y obliga a plantear en términos bien distintos lo que sería la evangelización. Para ello recurre Gallagher a las tres “d”: disposición, decisión, diferencia, como tres notas cruciales que siempre han afectado a la fe, pero que hoy lo hacen de una manera más determinante. Y el Evangelio ofrece elementos para responder a este reto de las tres “d”: explicitarlo es la tarea de las últimas páginas de este libro, y el objetivo de todo él.- B. A. O.

IZAL, María del Carmen, *Sucedió en Betania. Allí me encontré con Jesús*. CCS, Madrid 2014, 126 pp., 10,50 €

Betania, una aldea a tres kilómetros de Jerusalén, es una referencia geográfica recurrente en los evangelios: la tierra de Lázaro, Marta y María. Lugar frecuentado por Jesús, este relato pretende reconstruir la vida de Jesús desde la perspectiva, no siempre neutral, de quien lo escribe: un personaje ficticio, una mujer nacida en Roma y venida con su familia a Galilea porque su padre era asesor de Herodes Antipas, y que terminó instalándose en Betania. Desde esta ciudad la autora asiste a lo que fue la vida de Jesús, en sus visitas a aquel lugar y en todo lo que desde allí se iba sabiendo de él y de su actividad. Esta experiencia le va llevar a la autora a convertirse en una fiel creyente. No es, por tanto,

un relato frío lo que se ofrece: es una experiencia personal de alguien que camina hasta llegar a la fe.- B. A. O.

LÓPEZ ROMERO, M^a Ángeles, *Adiós al Jesuitodemivida. A vueltas con la transmisión de la fe*. PPC, Madrid 2014, 176 pp., 12 €

M^a Ángeles López Romero dirige la revista RS21, una publicación de información y reflexión religiosa que, con más de 90 años, se publica mensualmente en España. En este libro aborda, desde su experiencia personal de madre, el urgente problema de la transmisión de la fe en nuestra sociedad, en la que “sin darnos cuenta hemos vuelto inútil e invisible a nuestros hijos el tesoro de la fe” (p. 21). El título, apelando a esa tradicional oración infantil, habla ya de lo que encontramos dentro, una reflexión sobre los transmisores tradicionales de la fe (familia, parroquia, escuela...); sobre las imágenes de Dios que transmitimos; y sobre cómo retomar la cuestión de la transmisión de la fe a las nuevas generaciones: un nuevo lenguaje, una experiencia personal de la propia fe y, en definitiva, un ejemplo de vida. Con un lenguaje y unas experiencias vivas e inteligibles, cuestiona y orienta la frustración de aquellos que ven que los que vienen detrás no heredan el precioso tesoro que desea transmitírseles (p.162).- J. GUEVARA.

MAGAÑA, Marisa – BERMEJO, José Carlos, *Modelo en humanizar” de intervención en el duelo*. Sal Terrae, Santander 206 pp., 10 €

El Centro de Escucha San Camilo, fundado en 1997, se ha multiplicado ya por varios lugares. Presta una ayuda gratuita a cualquier persona, que esté sufriendo una crisis vital, pero que no esté relacionada con alguna patología psicológica. El Centro se ha especializado en atender a la crisis que se despierta por la pérdida de un ser querido. La elaboración del duelo, en grupos de ayuda mutua, ofrece los apoyos necesarios para superar las circunstancias tristes por las que se atraviesan en ese proceso. Hay que procurar que este acontecimiento no implique ninguna paralización o retroceso en la dinámica de la persona, sino un impulso salir del vacío y seguir adelante. Los autores, con una larga experiencia en estos cursos, nos describen, a lo largo de todo el libro, las técnicas que se desarrollan para conseguir este objetivo. Una lectura aconsejable para todos los que deseen ayudar en esas situaciones.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

MONASTERIO, Enrique, *La buena vida. Libres por pensar*. Palabra, Madrid 2013, 286 pp., 16,50 € Sacerdote del Opus Dei, que ha dedicado gran parte de su vida sacerdotal a la pastoral en capellanías de jóvenes, Enrique Monasterio recoge en este libro algunos de sus escritos que ha ido publicando en la revista *Mundo cristiano* en su sección “Pensar por libre”: las aquí reunidas corresponden a los años 2006-2012. En la intención de autor, este libro quiere ser “una especie de catequesis desordenada, nada sistemática, pero pegada al terreno” (pág. 7). Confiesa en la introducción que todo lo que sabe lo ha aprendido de San Josemaría Escrivá. Pero lo ha puesto en práctica en la praxis pastoral, reflejo de la cual son estos escritos breves, redactados con un estilo directo y desenfadado, que abordan los temas más diversos de la actualidad. Siempre con la preocupación de ayudar al lector (joven) a una lectura en profundidad de la realidad.- B. A. O.

MORANCHEL FERNÁNDEZ, José Santiago, *El Reino en parábolas. Catequesis para adultos*. Editorial CCS, Madrid 2014, 148 pp., 13,40 €

La nueva evangelización es una oportunidad para volver a los orígenes de la fe: la persona de Jesucristo y su mensaje. Y esa es la intención de este libro, un instrumento pastoral que será de utilidad y que nació de la experiencia de catequesis para adultos en la parroquia de Azuqueca de Henares (Guadalajara). Se han escogido para esta profundización las parábolas que nos transmitieron los evangelios de Mateo y de Lucas. Se presenta cada una de ellas partiendo del contexto en que sitúa, para ofrecer luego un breve y sencillo comentario y unas pistas para celebrar y orar. Las parábolas son consideradas como centro del mensaje de Jesús, que es el anuncio del Reino de Dios. Lo más conseguido de esta obra es la conexión que se establece entre las parábolas y el Reino, de modo que el lector vaya familiarizándose con el mensaje del Reino y sus distintos aspectos a medida que va recorriendo las parábolas.- B. A. O.

RÍO APARICIO, Pedro, *Bienaventuranzas. Una recopilación pastoral*. CCS, Madrid 2013, 256 pp., 16 €

Este libro parte de la convicción de que, a pesar de lo que a veces pueda parecer, Jesús nos quiere dichosos y felices. Pero hay que profundizar qué tipo de felicidad quiere Jesús para nosotros. El autor, Hermano de La Salle, ha dedicado gran parte de

su vida a ejercer como educador cristiano; y se define como “un coleccionista, un espigador que ha ido haciendo parva con credos, bienaventuranzas y padrenuestros” (pág. 10). Ya publicó *Credo. Una recopilación pastoral de credos* (CCS 2013). Ahora ofrece estos nuevos materiales, que están divididos en 17 capítulos, el primero de los cuales, sobre la dimensión teológica de las bienaventuranzas, ha contado con la colaboración de Xavier Pikaza. Los textos, unos recopilados y otros compuestos por el autor, ilustran y concretan lo que podrían ser las bienaventuranzas hoy, para distintas situaciones y colectivos. El material es abundantísimo y ayudará a comprender y a interiorizar que la vida ofrece innumerables ocasiones para vivir la felicidad de acuerdo con Jesús y en contraste con los valores dominantes en este mundo.- B. A. O.

VALVERDE, Juan José, *Completar la vida. Primeros pasos en el camino del bien morir*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 136 pp., 9,50 €

Es muy difícil encontrarle un sentido auténtico a la vida, si no se ha llegado a integrar también la realidad del momento final. Son dos procesos tan implicados que no se puede vivir sin pagar constantemente un precio a la muerte. Ella forma parte fundamental de nuestra existencia, aunque para muchos quede completamente marginada, como si no tuviera nada que ver con nosotros. El autor ha dedicado muchos años de su vida, como médico, al cuidado de los pacientes oncológicos terminales. En la primera parte de su libro, nos ofrece una introducción general al tema de la muerte para tomar conciencia de nuestra propia vulnerabilidad. Al fin y al cabo, la última etapa no es el fracaso final, sino la culminación de la vida. Y la segunda parte queda dedicada a cómo se puede aliviar los sufrimientos y acompañar la difícil experiencia de esta etapa final. Hay que emplear los mejores recursos sanitarios, y responder también a otras necesidades humanas y espirituales, que nunca están ausentes en esta última etapa.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

RELIGIONES

NHAT HANH, Thich, *Un canto de amor a la Tierra*. Kairós, Barcelona 2014, 134 pp., 10 €

Una religión cósmica, que se base en la evidencia y en la comprensión del “inter-ser”: ese es el

gran sueño para la humanidad del siglo XXI que mueve a este monje budista zen afincado en el sudoeste de Francia. Y esta religión cósmica tiene a la Tierra como centro, esa Tierra que no está solo debajo de nosotros ni es solo nuestro entorno, sino que está dentro de nosotros. Porque todo lo que existe procede de la Tierra, que se manifiesta en nosotros y está viva en nosotros. Thich Nhat Hanh es un maestro espiritual experimentado: su objetivo en este canto a la Tierra es que la comprendamos y la amemos, pero también que eso produzca un cambio en nosotros que nos libere del consumismo depredador, ayude a proteger la naturaleza y a atenuar el cambio climático, y por ese camino nos vaya llevando a la verdadera felicidad.- F. L.

PÉREZ PRIETO, VICTORINO, *La búsqueda de la armonía en la diversidad. El diálogo ecuménico e interreligioso desde el Concilio Vaticano II*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2014, 207 pp., 17 €

El subtítulo del libro precisa el contenido de este volumen, que va precedido de un breve "Prólogo" de Javier Melloni. Victorino Pérez es un excelente conocedor de la teología de las religiones, sobre todo desde la perspectiva de R. Pannikar, que está también en el trasfondo de este libro. Primeramente, se dedican dos capítulos a estudiar el espíritu dialogante del Concilio, del anatema al diálogo, el parón postconciliar a esta dinámica y las nuevas esperanzas actuales con el pontificado del papa Francisco. A continuación se analiza el diálogo ecuménico e interreligioso en los textos conciliares. La segunda parte se dedica a las aportaciones de después del Concilio, con un capítulo que analiza los nuevos horizontes ecuménicos más allá del exclusivismo e inclusivismo. Se mantiene la tensión entre pluralismo religioso y una armonía no dual basada en la interrelación interreligiosa. El segundo capítulo de este bloque presenta las reglas de juego del diálogo, "el sermón de la montaña interreligioso" de Panikkar, y subraya la importancia de los pobres y de las mujeres en el diálogo de las religiones. Finalmente, un capítulo estudia varias teologías actuales sobre la pertenencia religiosa múltiple (R. Pannikar, Ana María Schlüter, K. Dürckheim y algunos clásicos como Thomas Merton y E. Lasalle, entre otros). Unas breves conclusiones finales, la bibliografía consul-

tada y un índice onomástico completan el estudio. Este se caracteriza por su apertura a lo que con Gadamer podríamos llamar una "fusión de horizontes" religiosos, que crean un nuevo clima de interacción, respetando la identidad de las religiones dialogantes. Es una buena contribución a la reflexión actual sobre las religiones, que va más allá de los textos conciliares pero está marcada por la teología del diálogo que éste inauguró.- J. A. ESTRADA.

PSICOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

BIMBELA, José Luis, *Yo decido. La tecnología con alma*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2014, 128 pp., 9 €

En el mundo de la "modernidad líquida", de esta vida de celeridad y confusión, no siempre es fácil mantener el timón de la propia existencia. Decidir implica relacionarse con uno mismo y con los demás. José Luis Bimbela, un hombre polifacético en estudios realizados y en actividades en que se ha implicado, recoge aquí mucho de su experiencia para ofrecer esta guía práctica de "self counseling". Qué, cómo, con quién, para qué: son las cuatro cuestiones a las que se responde en otros tantos capítulos. No es un libro teórico: se conduce al lector a base de técnicas y de ejemplos que le ayudan a configurar su propia vida para ir decidiendo y construyendo el propio bienestar, la propia felicidad, y al mismo tiempo el bienestar y la felicidad de los otros.- B. A. O.

GRÜN, Anselm, *El misterio del encuentro*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 120 pp., 9 €

En este libro es Martin Buber el que sirve de inspiración a Anselm Grün. Del filósofo judío es la frase: "Toda vida auténtica es encuentro (...). En el contacto con el tú llego a ser yo". Y también esta otra: "Las personas que anhelan comunidad, anhelan a Dios". Son muchas las personas que anhelan unas relaciones personales que las hagan felices. Pero las condiciones para esto son de dos tipos: no considerar al otro como un objeto que se posee, sino como un tú con el que entramos en relación; saber "haber estado en sí", encontrarse con la propia verdad y asumir los eventuales conflictos que eso implique. Desde estos presupuestos, Anselm Grün ofrece hasta 25 actitudes que pueden dar consistencia a las relaciones per-

sonales, y que se refieren a todo tipo de relaciones, y no solo a las más cercanas o familiares. Como siempre ocurre con este autor, sus páginas están escritas con un gran sentido práctico y en un estilo directo que interpela al lector.- B. A. O.

GRÜN, Anselm, *La escuela de las emociones*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2013, 199 pp., 10 €

Anselm Grün presta atención en este libro a las emociones, consciente de que son un elemento que dinamiza a la persona humana, la ponen en movimiento interiormente, modelan su conducta y afectan eficazmente a la relación de las personas con el mundo y con otras personas. El verbo latino *emovere* significa sacudir o conmover, algo que apunta certeramente a la propia esencia de las emociones. A las emociones desatadas se les recomienda que usen de la moderación. Pero es que a las personas negadas para la emotividad habría que animarlas a dejarse llevar, al menos algo, de las emociones. Si alguien reacciona emotivamente ante nuestra persona, percibimos que le importamos. La impresión que produce la apatía es la de que no le importamos a ese sujeto. En nuestros días se tiene por indiscutible que, para dirigir una empresa o tratar con los colaboradores de un negocio o de una administración, no bastan los conceptos racionales de eficiencia. Para dirigir con éxito una empresa se precisa tener inteligencia emocional porque la inteligencia emocional es una fuente importante de energía para suscitar el dinamismo que necesita en esos casos un dirigente. La competencia emocional consiste en la capacidad de conectar adecuadamente con los estados de ánimo de los colaboradores. Sólo esa sintonía permitirá a la persona darles la respuesta adecuada que están esperando. Con todo nuestro autor advierte que, para poseer tal virtud, la persona debe empezar por conocer sus propias emociones y comprobar si es capaz de gestionarlas adecuadamente. Hay que aprender a mirar cara a cara a las emociones para intentar comprenderlas, no tenerles miedo, familiarizarse con ellas y procesarlas adecuadamente para que conviertan al sujeto en alguien más vital y más humano. Todas las grandes personalidades, junto con su gran inteligencia, vivieron también emociones muy fuertes. Podría incluso afirmarse que hablar de las emociones de alguien resultaría equivalente a

hablar de la persona en cuestión. Tras seguir el camino de introspección, hacia el que anima Anselm Grün al lector, le advierte que puede no estar de acuerdo con sus sugerencias sobre su propia persona pero que entonces deberá formular con sus propias palabras sus sentimientos personales. Con un análisis serio y una comprensión cuidadosa las emociones se pueden clarificar y transformar. Siempre hay que tener en cuenta que las emociones tienden a desinstalar a la persona de lo que existe en un momento determinado, para trabajar por un futuro mejor, cambiar la situación o crear condiciones distintas para la vida propia o la de los demás. Todas las consideraciones del autor intentan contribuir a que el lector asuma sus emociones y se familiarice con ellas, para vivirlas de manera que funcionen como una fuente de energía, vitalidad y gozo de vivir.- A. NAVAS.

HAYES, Steven C. – STROSAHL, Kirk D. – WILSON, Kelly G., *Terapia de aceptación y compromiso. Proceso y práctica del cambio consciente (Mindfulness)*. Desclee de Brouwer, Bilbao 2014, 567 pp., 39,90 €

La colección “Biblioteca de Psicología” nos tiene acostumbrados a presentarnos obras de calidad y de interés práctico en el campo psicológico. Tal es el caso de este volumen, en el que se ofrece una amplia información sobre la Terapia de Aceptación y Compromiso junto con la teoría y práctica del *Mindfulness*. La primera (TAC) constituye una rama de las psicoterapias llamadas de “tercera generación”, en la que la ya clásica psicología cognitivo-conductual se enriquece con otras aportaciones procedentes de la psicología social y cultural. En sintonía también con la llamada “Psicología positiva”, procura un enfoque del comportamiento que evita la consideración meramente clínica o patológica de la vida. Se trata, más, bien de descubrir y potenciar toda la potencialidad de los recursos personales más que de indagar problemas y conflictos ocultos. Para ello, no se duda en recurrir a elementos teóricos o prácticos de otras corrientes de la psicología como son a Terapia Gestalt, la Psicoterapia Analítica Funcional, el Focusing, etc. Y entre ellas, como ya se destaca en el mismo título de la obra, la del *Mindfulness* que, desde la inspiración oriental y la verificación científica de occidente, ofrece en la actualidad unos recursos muy válidos, cada vez aplicados con mayor profusión en los distin-

tos campos de la psicología. La obra combina los principios psicológicos con la revisión de prácticas diversas y los análisis de casos.- C. DOMÍNGUEZ.

LOWNEY, Chris, *El liderazgo de los jesuitas. Autoconciencia, ingenio, amor, heroísmo*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 344 pp., 18,95 €

Durante siete años fue jesuita. Luego trabajó 17 en un banco de inversión, JP Morgan, en distintas partes del mundo, y fue en esta institución donde contribuyó a poner en marcha un programa ("Realimentación de 360 grados") que pretendía la implicación de todo el personal, e incluso de los clientes, en la marcha de la empresa. Entonces comprendió que eso es lo que había hecho Ignacio de Loyola en la Compañía de Jesús y que ahí radicaba una clave importante de su éxito hasta hoy. Ese descubrimiento le llevó a indagar en la historia de los jesuitas hasta publicar este libro (que apareció en 2003 en Estados Unidos y en 2005 en castellano en la editorial Granica de Barcelona). La intuición ignaciana es muy simple: convencer a todos de que todos están llamados a ser líderes. Pero con un liderazgo, que no es el que suele promoverse hoy, y que se apoya en las cuatro palabras que figuran en el subtítulo de esta traducción castellana. Dicho con otras palabras: conscientes de sus fuerzas y de sus debilidades, dispuestos a innovar y a adaptarse a un mundo cambiante, capaces de comprometer a otros desde una actitud positiva hacia ellos, ambiciosos hasta el heroísmo. Todo esto lo puso en práctica Ignacio en los albores de un mundo nuevo, donde se habían producido en diez años cambios más importantes que en los diez siglos anteriores. El libro se lee con agrado por su estilo narrativo en muchos momentos, ameno y plástico. No conviene olvidar que al autor le interesa la Compañía y su historia, pero sobre todo como fuente de inspiración para enriquecer los modelos de liderazgo que hoy se promueven: por eso es frecuente que vuelva sobre temas actuales relacionados con el liderazgo para criticarlos o corregirlos desde la aportación ignaciana y sus realizaciones en la historia de los jesuitas.- I. CAMACHO.

TORRALBA, Francesc, *¿Por qué Pierre Anthon debería bajar del ciruelo? Interioridad y sentido*.

Ediciones Khaf, Madrid 2013, 152 pp., 14 €
El título de este libro alude a un protagonista que, siendo niño, decide subirse a un ciruelo (algo si-

milar a lo que se conoce de la vida de san Simeón Estilita) para expresar de esta manera un estado de ánimo que tiene poco que ver con las contradicciones en la vida. De hecho sus perspectivas vitales, al menos en apariencia, no tienen nada de deprimentes: no está enfadado con nadie ni ha sufrido ningún percance; no está frustrado; sus padres lo aman y tiene buenos amigos, y maestros a los que aprecia; sus resultados académicos son realmente brillantes, así sucesivamente. Pero, ante una perspectiva anticipada de lo que la vida piensa ofrecerle, decide salirse de ese flujo por el que no desea pasar. Es la versión indolora y sorprendente de tantos jóvenes como se suicidan en las sociedades desarrolladas: subirse a un ciruelo para no tener que vivir el tipo de vida que se le ofrece. El autor identifica tal postura con el nihilismo, un nihilismo indoloro que atenazaría a nuestra sociedad, e intenta buscarle remedio, a través del único antídoto que conoce: la búsqueda interior de sentido. Esta búsqueda interior de sentido debería superar una realidad a la que podríamos calificar también como vacío existencial, desidia, apatía vital o desgana, realidad que podría degenerar hasta alcanzar el grado patológico de una verdadera depresión. Francesc Torralba avisa de que no elegimos existir pero sí podemos elegir *cómo existir*. Se trata de colmar de sentido el tiempo del que se dispone. El sentido que importa buscar no se halla por fuera, está en el interior del ser humano y se lo puede buscar para convertir la propia vida en un proyecto que permita a la persona planificar, calcular, anticipar y programar. Este proyecto de futuro tiene una orientación y un fin. Nadie sabe si podrá llevar a cabo satisfactoriamente el proyecto elegido pero, mientras intenta realizarlo, es consciente de *para qué* está viviendo, de cuál es la meta de sus esfuerzos, de que la vida vale la pena. Este proyecto es el fruto de una búsqueda interior: nadie puede hacerlo por otra persona, y nadie puede reemplazar al sujeto en su construcción. El autor va a aportar, a lo largo de estas páginas, sus propias razones para convencer a Anthon para que baje del ciruelo, seguro de que tales razones van a conseguir su propósito. Busca así una solución contra el nihilismo postmoderno que corroe gran parte de la sociedad desarrollada. El secreto de su argumentación se encuentra en una afirmación contundente y sencilla: *existen poderosas razones para vivir*.- A. NAVAS.

WATZLAWICK, Paul, *No es posible no comunicar*.

Herder, Barcelona 2014, 378 pp., 26 €

Paul Watzlawick (1921-2007) es una de las grandes figuras de la reconocida Escuela de Palo Alto (California), que centró lo más importante de sus investigaciones en el tema de la comunicación humana. En este volumen que nos ofrece la editorial Herder lleva por título uno de los cinco axiomas que estableció el autor en su teoría sobre la comunicación y recoge una serie de textos, extraídos de sus obras principales. Ello permite obtener una buena información de su teoría general sobre la comunicación humana y sobre su posición constructivista radical. Para Watzlawick no es posible acceder a una verdad absoluta y advierte del peligro de creer que se tiene: el totalitarismo sería su consecuencia más inmediata. Por otra parte, se nos hace tomar conciencia también de la manipulación y el lavado de cerebro al que estamos sometidos a través del impacto de los medios de comunicación de masa. El autor, bien formado también en el campo psicoterapéutico (es especialista en terapia sistémica) ofrece métodos muy eficaces para analizar situaciones confusas, suavizar conflictos y aclarar diferencias de opinión. Sin duda, una obra de gran interés para todo el interesado en el campo de las ciencias sociales así como de la filosofía y la psicología clínica.- C. DOMÍNGUEZ.

FILOSOFÍA

BODEI, Remo, *La filosofía del siglo XX*. Alianza

Editorial, Madrid 2014², 196 pp., 21,50 €

El historiador italiano de la filosofía Remo Bodei, catedrático de la universidad de Pisa, ofrece en este libro materiales filosóficos necesarios para reflexionar sobre la experiencia de un siglo de tantas y tan profundas transformaciones como ha sido el pasado siglo XX. El autor reconstruye los ‘paisajes’ mentales y bosqueja el ‘mapa’ de una topología de la filosofía reciente cruzada con otras disciplinas científicas y humanas, alejándose de los acostumbrados modelos expositivos de una historia lineal de los principales autores y corrientes (que, a su juicio, sólo acumula retales de opiniones divergentes cosidos con el delgado hilo de la sucesión cronológica) o de una descripción de sistemas aislados en miniatura (que coloca a las ideas en un supuesto espacio autónomo,

atemporal y descontextualizado). Ensayo, pues, el relato de una historia ‘sin *topoi* y sin clarificación del orden temporal’ que dramatiza los problemas filosóficos relacionándolos con los problemas matemáticos, físicos, lingüísticos, literarios y antropológicos, otorgando especial relevancia a las cuestiones de la globalización, el encuentro entre culturas y la ética planetaria. Bodei pretende visibilizar a las ‘ideas en movimiento’ para atender a las diferentes articulaciones mediante las cuales se viene estructurando el discurso filosófico en nuestro tiempo. De este modo, los diversos protagonistas de la filosofía del siglo pasado (desde Bergson hasta Weber o Einstein, desde Dilthey hasta el neopositivismo o la filosofía estadounidense, pasando por la fenomenología, el existencialismo, los frankfurtianos o la hermenéutica hasta la postmodernidad) entrelazan sus argumentos en un esfuerzo por esclarecer una serie de problemas que el autor ayuda a entender que son también los nuestros. La obra deja claro que la filosofía actual (como tampoco el arte o la ciencia) “no está muerta”, sino que sigue tratando de corresponder a unas necesidades de sentido que, implícita o explícitamente, nunca cesan de reformularse en la existencia histórica humana.- A. MARTÍN MORILLAS.

BURKE, Edmund, *De lo sublime y de lo bello*.

Alianza, Madrid 2014, 2ª edición, 247 pp., 10,80 €

Edmund Burke (1727-1795) fue ante todo un político activo y un historiador. De origen irlandés, de padre protestante y madre católica, se interesó por la política como reacción contra el sistema inglés y llegó, dentro de la ideología *whig*, de orientación liberal, a ocupar un escaño en la Cámara de los Comunes de Londres desde 1766 hasta 1794. Pero esta obra, de la que se publica ahora una nueva edición en castellano, es anterior a esa época de su vida: publicada en 1757, tuvo no poca repercusión en su tiempo, aunque luego cayera en el olvido porque, por su tema, quedó aislada en la vida y en la actividad de Burke. En ella explora el campo de la estética, buscando dar un contenido al término “sublime” que lo distinga de lo “bello”. Para ello recurre a la fisiología y a la psicología. Lo sublime es para Burke una forma particular del sentimiento estético, que a veces resulta ser una variedad de lo bello, pero otras veces

se opone a lo bello. Fue el primer autor en ocuparse de esta cuestión en la tradición inglesa relativa a la estética y a la crítica del arte. Sus ideas, que no fueron ajenas a los debates de otros autores contemporáneos suyos, pueden considerarse como el precedente de la estética de Kant, la cual no puede ser entendida sin recurrir a Burke.- F. L.

LEIBNIZ, Gottfried W., *Teodicea. Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Biblioteca Nueva, Madrid 2014, 367 pp., 20 €

No cabe duda de la importancia de esta obra, que marcó un hito en la filosofía moderna y que sigue siendo actual. La edición, con una introducción y revisión de la traducción de Jacobo Muñoz, ofrece una breve biografía sobre el problema del mal, que no recoge buena parte de la discusión que se ha dado en las últimas décadas, y una cronología de la vida y obras de Leibniz. El prefacio y el *Discurso sobre la conformidad de la fe con la razón*, enmarcan el *Ensayo*, que consta de tres partes, siendo la primera la que expone la síntesis sistemática de Leibniz, para luego entrar en una discusión con los críticos que no ven conciliable la existencia del mal y los atributos clásicos de bondad y omnipotencia. Es un libro que no puede faltar para el estudio de la filosofía y el problema de Dios, con amplias notas que ayudan al lector a contextualizar el pensamiento de Leibniz y sus interlocutores. Es una pena que el editor no haya completado este estudio clásico con un capítulo, epílogo o prólogo, que mostrara la actualidad del problema y de las aportaciones de Leibniz y la amplia discusión que se da hoy al respecto, tanto en la filosofía de lengua española como en la francesa, alemana e inglesa.- J. A. ESTRADA.

MICHEL, Johann, *Ricoeur y sus contemporáneos: Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*. Biblioteca Nueva, Madrid 2014, 206 pp., 17 €

El autor del libro conoce muy bien el pensamiento de Paul Ricoeur. Profesor de la Universidad de Poitiers en Francia, Johann Michel pertenece al consejo científico de los *Fonds Ricoeur* y codirige la revista *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies* de la Universidad de Pittsburg en EEUU. Conoce, por ello, también la interpretación norteamericana de la filosofía ricoeuriana. A su juicio, Ri-

coeur es el autor dialógico por excelencia de la filosofía reciente, el 'filósofo del diálogo'. Es bastante conocido el sostenido diálogo del pensador francés con el estructuralismo, así como con la filosofía analítica y con fenomenólogos, existencialistas o frankfurtianos, entre tantos otros. Pero aún no se ha estudiado lo suficiente el diálogo que asimismo mantuvo con importantes autores (fundamentalmente franceses) de las corrientes post-estructuralistas de la segunda mitad del siglo XX. Es justo este vacío el que pretende rellenar Michel, poniendo al pensamiento de Ricoeur en exposición con el de filósofos tan distintos como los abordados en su estudio. Las referencias a los autores de la sospecha (Nietzsche, Marx, Freud) y a pensadores como Hegel, Heidegger, Habermas o Gadamer, por su parte, son también frecuentes. En particular, Ricoeur puede ser leído como un autor que comparte con otros el proyecto de integrar los condicionamientos señalados por el estructuralismo en el necesario intento de una eventual superación del mismo. En efecto, Ricoeur asimila los hallazgos de los análisis estructurales del lenguaje, del texto y de la acción, apoyándose dialécticamente en ellos en su campaña contra el psicologismo de la comprensión y en favor de la autonomía del texto y de la acción. Al hacerlo así, Ricoeur inaugura una rama específica del post-estructuralismo: la 'hermenéutica post-estructuralista'. Pues bien, el desarrollo de esta importante y fructífera rama viene marcado por el diálogo que aquél efectuó con una serie de autores de la generación posterior suya (Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault y Castoriadis), que también ensayaron su propia salida para la "superación del estructuralismo" y cuya relación con la evolución del pensamiento ricoeuriano, es objeto de este estudio.- A. MARTÍN MORILLAS.

SALAZAR, Carles, *Antropología de las creencias. Religión, Simbolismo, Irracionalidad*. Fragmenta Editorial, Barcelona 2014, 464 pp. 27 €

El profesor Carles Salazar, catedrático de Antropología en la Universitat de Lleida, se pregunta en esta obra por qué creemos. La cuestión nace a partir del supuesto, quizás discutible, de que las creencias son irracionales y necesitan una justificación más allá de la lógica existente y asumida en el mundo actual en el que nos movemos. La posición del autor pretende no ser explícitamente

crítica, sino comprensiva: parte de la inquietud del intelectual que se sorprende ante la realidad de seres humanos, que son “normales” en su vida y, sin embargo, aceptan creencias que contradicen las representaciones ordinarias de la realidad. La tesis que va a defender el autor es el poder que tiene lo religioso a través de su configuración simbólica de conectar con la experiencia humana. Para argumentar esto, estructura la obra en torno a dos cuestiones. En los cuatro primeros capítulos, cuyos contenidos parecen más un manual universitario, presentan algunas teorías antropológicas sobre lo religioso, centrándose en Durkheim, Weber, Freud y Lévy-Bruhl. El lector puede echar de menos algunos autores significativos, cuyas hipótesis siguen ejerciendo influencia. En el resto de capítulos, el profesor Salazar desarrolla su hipótesis a modo de ensayo. Es un texto más personal y sugerente. Este doble planteamiento provoca en el texto un cierto desequilibrio. Sin embargo, no se puede decir que la obra desmerezca en absoluto. Es un texto que vale la pena leer, aunque no siempre se esté de acuerdo. Y la tesis del autor es una sugerente aportación al ámbito de la antropología de la religión. Para los estudiosos de esta ciencia, quizás hubiera sido más adecuado no eliminar las notas. Opción por la que el autor se decidió en aras de una mayor claridad. Creo que la bibliografía final, no es suficiente, aunque, al menos, explicita las fuentes sobre las que se ha trabajado.- P. RUIZ LOZANO.

SAN MARTÍN SALA, JAVIER, *Antropología filosófica – I: De la antropología científica a la filosófica*. UNED, Madrid 2011, 366 pp., 17 €

En este manual, que va ya por la quinta edición, ofrece San Martín Sala una visión de conjunto de las discusiones actuales en torno a la antropología filosófica. La primera unidad didáctica plantea el sentido actual de una antropología filosófica, su encaje dentro de la filosofía y de la antropología científica, y su objeto, método y función en cuanto tarea crítica, teoría ontológica y tarea utópico-moral. Esta primera unidad se completa desde la hermenéutica, en cuanto interpretación y orientación, centrada en el lenguaje y en el sentido de la especie humana, vista históricamente. La segunda unidad didáctica estudia las concepciones del ser humano a lo largo de la historia, desde Grecia, Roma y el pensamiento hebreo,

centrándose en la imagen cristiana del hombre, el renacimiento y la imagen moderna (de Descartes a Kant, pasando por Pascal, Montaigne y Rousseau). La antropología del siglo XX se dedica a los filósofos de la sospecha (desde Feuerbach hasta Freud), la antropología científica y las concepciones de Scheler, Heidegger y Plessner, que se completan con los modelos biológicos y psicológicos, el existencialismo, el estructuralismo y el biopoder de Foucault. La unidad didáctica tercera es una “Introducción a una filosofía de la cultura”: la definición y genealogía del concepto de cultura, la teoría biologicista y el mito de la cultura, según Gustavo Bueno. Se ofrece una panorámica de la filosofía de la cultura, especialmente en Ortega y Gasset, así como de la fenomenología de Husserl y Heidegger. Concluye analizando los diversos tipos de cultura y algunos tópicos fundamentales como el trabajo, la familia y la política, la muerte y el juego. A partir de ahí propone un ideal axiológico de cultura, el comportamiento ético como parte del dinamismo cultural y la definición de una cultura auténtica. La bibliografía, un índice de autores y una serie de ejercicios prácticos completan la obra. La amplitud de temas y autores tratados, su carácter pedagógico y la gran cantidad de datos que la componen explica el éxito de esta obra, escrita con un lenguaje claro, sistemático y sencillo.- J. A. ESTRADA.

SEIFERT, JOSEF, *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y del amor*. Encuentro Madrid 2013, 260 pp., 25 €

El presente volumen ofrece una síntesis de la teología natural y filosófica, centrada en las pruebas tradicionales de la existencia de Dios. Parte de la actual crisis de las pruebas y de la subjetivización del concepto de Dios desde un trasfondo ateo. A partir de ahí se centra en las pruebas de la contingencia, subrayando el principio de razón suficiente, la causalidad, temporalidad y contingencia del mundo. Este capítulo se completa con el tercero, centrado en el argumento teleológico. A continuación dedica un amplio capítulo cuarto a la realidad y espiritualidad del alma como fundamento personalista de una prueba causal y teleológica de la existencia de Dios. Las pruebas personalistas se completan en el capítulo cinco con el orden moral y una sexta vía personalista, la revelación natural de Dios. Esta síntesis de

las pruebas se cierra con las pruebas a partir de la gratitud y del amor, capítulo sexto, y con el inevitable problema del mal y la teodicea, capítulo séptimo. Es la temática menos desarrollada y también la menos satisfactoria, ya que reduce la problemática al carácter teocéntrico del mal moral y el antropocéntrico del sufrimiento. Recupera también el argumento platónico de la ascensión de un mundo limitado e imperfecto a un dios perfecto, la séptima vía. El último capítulo, el noveno, se centra en el argumento ontológico como octava vía. Un breve prólogo del traductor, Pedro Jesús Teruel, un índice onomástico y otro analítico completan la obra. No cabe duda de su carácter divulgativo, expositivo y pedagógico, que lo hacen apto como un manual que enseña la filosofía tradicional. El autor nunca esconde su orientación apologetica, sin entrar nunca a fondo en el análisis y confrontación de las críticas modernas a las pruebas tradicionales. Ni siquiera autores tan relevantes como Heidegger son destacados. Por lo demás el estudio es claro y sistemático, aunque en algunos puntos también resulta reiterativo.- J. A. ESTRADA.

ZUBIRI, Xavier, *Cursos universitarios. Volumen IV.*

Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2014, 493 pp., 24 €

La Fundación Xavier Zubiri, en colaboración con Alianza Editorial, culmina la publicación de esta serie de “Cursos universitarios” con el volumen IV. En él recoge un interesante curso sobre “Helenismo y cristianismo”; unas lecciones sobre Descartes, y una introducción a la lógica. Los tres cursos fueron dictados entre los años 1934 y 1935. Se debe reconocer a Manuel Mazón el buen trabajo realizado en estos años con la edición de estas obras. Como en otros volúmenes anteriores la fuente de los textos procede tanto de las notas del mismo autor como de apuntes de clase tomados por alumnos suyos. Esto permite presentar una visión muy completa de lo que originalmente Zubiri ofreció en sus clases. Sin embargo, como hemos dicho en otras ocasiones, oscurece la edición, pues no resulta muy clara la distinción entre fuentes y puede llevar a una cierta confusión. Algo que no ocurre en las lecciones sobre Descartes, que tienen una sola fuente, de una magnífica calidad. Pese a estas dificultades de edición, en aras de la rigurosidad investigadora y de la obje-

tividad, vale la pena acercarse especialmente a la introducción a la lógica, por el particular enfoque que realiza Zubiri, como al curso sobre helenismo y cristianismo, por su interés para el amante de la historia de la filosofía. Es necesario resaltar tanto el cuidado de la edición como el muy útil y excelente índice analítico. Debemos una vez más agradecer la importante labor que está haciendo la Fundación Zubiri en la difusión y estudio de unos de los grandes referentes filosóficos del pensamiento en castellano.- P. RUIZ LOZANO.

HISTORIA

ALEGRE CARVAJAL, Esther – MONTEIRA ARIAS, Inés – MARTÍNEZ PINO, Joaquín – PERLA DE LAS PARRAS, ANTONIO – VIDAL ÁLVAREZ, Sergio, *El arte en la Baja Edad Media Occidental: arquitectura, escultura y pintura.* Editorial Universitaria Ramón Areces, Madrid 2014, 368 pp., 29 €

En este libro se analiza el arte que se produjo en la Europa gótica, o sea, la que transcurre desde mediados del siglo XII hasta comienzos del siglo XVI, en que hace su aparición el Renacimiento. Se mantienen las categorías clásicas de *arquitectura, pintura y escultura*, por ser instrumentos claros y contrastados que posibilitan el análisis y el conocimiento de toda la producción artística de esta época y son especialmente recomendados para una presentación pedagógica de calidad. Estamos ante un texto educativo dirigido a los alumnos que cursan la asignatura “Historia del Arte de la Baja Edad Media”, del Grado de Historia del Arte de la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Toda la materia está organizada en diez temas, cada uno de los cuales está ordenado mediante un esquema de contenidos, una introducción y diferentes epígrafes que marcan los aspectos esenciales en los que el argumento se va subdividiendo, ayudado por una breve bibliografía comentada, completadas con imágenes ilustrativas del contenido que, con ser abundantes, han parecido escasas a los autores. Junto con el arte gótico propiamente dicho se presta atención en estas páginas a la pintura italiana de los siglos XIII y XIV, a la pintura flamenca, así como a las manifestaciones artísticas mudéjares, producto de los almorávides, almohades y nazaríes en la península ibérica. En resumen: un excelente libro de texto,

que aún en su interior elementos complementarios como concisión, precisión, ilustraciones y sultura en el relato, que hacen claramente agradable su lectura.- A. NAVAS.

AA. VV., *Las élites en la historia*. Real Maestranza de Caballería de Ronda – Editorial Pre-Textos, Valencia 2013, 397 pp., 22 €

En este volumen se reúnen las conferencias monográficas organizadas en los últimos tres años por el Centro de Estudios Históricos de la Real Maestranza de Caballería de Ronda, que se ha especializado en la investigación y difusión de materias relacionadas con el estamento social de los nobles, las élites hereditarias y otras élites sociales que se han sucedido a lo largo de la historia. Se intenta describir la evolución de las clases dirigentes, desde los enfoques meramente genealógicos y prosopográficos, a los concernientes a las relaciones de poder o la historia de las ideas. Al servicio del Centro de Estudios Históricos los autores disponen también de la biblioteca y del archivo de la Real Maestranza de Caballería de Ronda. En el archivo se cuenta con una serie de archivos familiares que se refieren por lo general a linajes pertenecientes a la nobleza o a élites intelectuales o sociales, en un tiempo que abarca desde 1345 a nuestros días. Todo este material es el bagaje con el que han contado los investigadores que publican sus estudios en este volumen. Después de una presentación de la publicación, una sección está dedicada a las élites en la Antigüedad; otra, a las noblezas medievales; otra, a las aristocracias del Antiguo Régimen, y una última sección ofrece lo que llama reflexiones contemporáneas. En conjunto un estudio de gran interés, basado en supuestos de investigación seria sobre documentos originales y bibliografía de calidad dedicada al tema.- A. Navas.

CONTRERAS, Emilio, *España, ¿un éxito efímero? De los que ha costado conseguir el progreso y la estabilidad, y del riesgo de perderlos*. Biblioteca Nueva, Madrid 2014, 235 pp., 12 €

Dedicado hoy al periodismo después de ocupar algunos puestos de responsabilidad política durante la Transición, Emilio Contreras se propone en este ensayo hacer una lectura de la historia de España que explique cómo y por qué se alejó nuestro país de otros de nuestro entorno geográ-

fico y cultural a partir del Renacimiento. La clase burguesa emergente y un nuevo pensamiento se aliaron para propiciar un progreso material e intelectual, mientras España perdía ese tren debido a circunstancias especiales que se dieron en nuestro suelo y que hicieron perdurar la mentalidad medieval. Fue primero la guerra de fronteras frente al islam, presente durante ocho siglos en la península, y luego la conquista de América y el mantenimiento de los territorios de ultramar: si los siglos XVI y XVII fueron una época de florecimiento para España, el XVIII fue tiempo de resistencia frente a la Ilustración. Ya en el siglo XIX se hace evidente el atraso y el aislamiento, así como los problemas que todo eso acarrea, que alcanzan su culmen en la guerra civil y en el franquismo. Solo con el final de este se inicia realmente el retorno a la modernidad, que tiene un momento crucial en la incorporación a las Comunidades Europeas en 1986. A pesar de esta visión no muy optimista de la historia de España, que quizás no todos los lectores compartirán en todos sus extremos, la obra tiene un tono de esperanza, solo ensombrecido por la conciencia de las nuevas dificultades surgidas en la crisis actual y sus amenazas.- I. CAMACHO.

CROUZET-PAVAN, Élisabeth, *Renacimientos italianos (1380-1500)*. Universitat de València, Valencia 2014, 556 pp., 32,50 €

Lo primero que hay que comentar de este libro es el acierto de su título, ya que, lo que conocemos como Renacimiento italiano es, en realidad, una suma de renacimientos, que van desde Milán a Nápoles, desde Florencia a Venecia, desde Roma a Ferrara. La autora se decidió por estudiar casi exclusivamente el siglo XV, lo que se considera como el Renacimiento, si se reflexiona a partir de los humanistas italianos que buscaron marcar la supuesta ruptura que se produjo con los tiempos oscuros de la Edad Media. Integra en el texto el resultado de los debates sobre la identidad del Renacimiento y su periodización, sin pronunciarse. Una vez levantada acta de esta serie interminable de discusiones, se concentra en lo que ella llama *un largo siglo XV*, con lo que deja fuera de su análisis parte de lo que se considera generalmente como Renacimiento. El estudio se fundamenta en una gran familiaridad con las fuentes y la bibliografía correspondientes, a lo largo de años de

estudio. A pesar de que la unidad política italiana es muy tardía, se nota en el texto que la unidad cultural entre los pueblos de la península itálica es muy anterior a dicho acontecimiento. Este estudio no sigue el hilo de los acontecimientos para no llegar a conclusiones fixistas. Por el contrario, se han incluido en el relato narraciones cortas y situaciones concretas que ayudan a superar ese escollo. El orden escogido por la autora es un orden temático en el que se esfuerza en priorizar las experiencias temporales sobre los grandes esquemas generales. En todo el Renacimiento flota en el ambiente la conciencia de una compleja renovación cultural, que es lo que más le interesa destacar a la autora. No se dejan de lado los temas relacionados con lo sagrado, con la muerte o con el más allá, con lo que brilla también de manera especial en estas páginas el aspecto paradójico inherente a este gran momento cultural.- A. NAVAS.

FERRER BENIMELI, José Antonio, *El obispo Palafox y los jesuitas. Análisis de una doble manipulación*. Mensajero, Bilbao 2014, 228 pp., 10 €

D. Juan de Palafox (1600-1659) fue obispo de Puebla en México (1639-1649) y virrey interino de Nueva España (1642-1643); por sus enfrentamientos con el clero regular, y especialmente con los jesuitas, el rey Felipe IV le ordenó volver a España y lo nombró obispo de Osma (1653), ciudad en la que murió pocos años después. Pronto fue incoada su causa de beatificación, pero esta no se consumó sino 345 años después, en 2011. Lo que resulta significativo, y hasta sorprendente, es que la causa de beatificación de Palafox fue un arma del antijesuitismo en el siglo XVIII y comienzos del XIX, que estuvo estrechamente vinculada con la supresión de la Compañía de Jesús, que se consumaría en 1773. El estudio de Ferrer Benimeli contempla y analiza estos dos escenarios: el de los conflictos entre Palafox y los jesuitas en Puebla en el siglo XVII y el de los debates en torno a la beatificación, que fue una larga sucesión de enfrentamientos entre la Compañía de Jesús y sus defensores, que eran al mismo tiempo defensores de Palafox en el siglo XVIII. El conflicto mismo en Puebla tenía como trasfondo una cuestión de trascendencia: el patronato de la Corona española en los territorios de Indias frente a las pretensiones de la Santa Sede y, como una manifestación de ello, la exención de los religiosos (que limitaba

su dependencia de los obispos y, por consiguiente, de la Corona española). Pero este tema, espinoso sin duda, acabó en una polémica que llegó a posturas desproporcionadamente radicalizadas entre Palafox y los jesuitas, y que provocaron la retirada del obispo por parte de la Corona. Esto explica quizás la agresividad de los grupos más antijesuitas en la exaltación de la figura de Palafox promoviendo su beatificación. En conjunto es una historia triste, que conviene conocer para humildad de todos y para evitar que lleguen situaciones equivalentes. El libro de Ferrer Benimeli nos ayuda a ello basándose sobre todo en la correspondencia diplomática durante el reinado de Carlos III.- I. CAMACHO.

HUGON, Alain, *La insurrección de Nápoles, 1647-1648. La construcción del acontecimiento*. Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza 2014, 518 pp., 35 €

Esta insurrección en el Reino de Nápoles tiene mucho de original e inédito, tanto en lo relacionado con las prácticas políticas como en lo relacionado con los gestos simbólicos de los sublevados. Esta revuelta sacó a la luz todas las tensiones, contradicciones y puntos débiles de la sociedad, tanto de la capital como del reino, hasta el punto de llegar a poner en cuestión la vinculación del reino con la monarquía. En esta revuelta la capital y el reino se comportan de manera diferente: la revuelta de la capital tiene un contenido preferentemente ideológico y político, mientras en el resto del reino el levantamiento tiene más bien un tinte antifeudal. La preponderancia de la capital sobre el resto del reino era tan imponente, que en algunos casos la capital llegaba hasta el punto de suplantar al resto del reino. La enorme fiscalidad, que surgió a raíz de los gastos provocados por la Guerra de los Treinta Años, está en la base de la revuelta, como consecuencia del agotamiento económico de Castilla, que se pretendió compensar con una imposición onerosa en el Reino de Nápoles. Un nuevo sector reformista de la población proporcionó a los rebeldes el caldo de cultivo ideológico que necesitaba para sublevarse. También relaciona Hugon esta perturbación social napolitana con rebeliones que se produjeron en Europa en torno a estos mismos años. El autor intenta también proporcionarnos la visión que tuvieron los propios contemporáneos de los

hechos que les tocó vivir. Frente a términos como guerra civil, turbulencias, sublevación, turba o tumulto, el autor se pronuncia por la palabra revolución, como la que mejor describiría lo que pasó en este momento en Nápoles; una revolución política y social al mismo tiempo. Esta alteración social napolitana puso en cuestión las formas de la representación política, las modalidades de encarnación del Estado y la soberanía, así como la organización de los poderes, con propuestas de enorme importancia en el pensamiento político de mediados del siglo XVII. Al conectar esta revolución con el resto de los alzamientos producidos simultáneamente en Europa, Alain Hugon llega a la conclusión de que en estos años se produjo una auténtica ola revolucionaria en el continente. Le interesa, más que la descripción del levantamiento y las fases por las que pasó, analizar el sustrato demográfico, económico, social, político, religioso, cultural y mental de los napolitanos de aquellos años, comparándolos con sus coetáneos europeos. En el fondo de su interés por Nápoles puede percibirse su idea de incardinar, a la ciudad y su reino, en las grandes corrientes políticas y sociales de la Europa de entonces.- A. NAVAS.

JIMÉNEZ ALCAIDE, Luis, *Los papas que marcaron la historia. Las apasionantes biografías de los pontífices más singulares de la historia de la Iglesia: de Pedro a Francisco*. Almuzara, Córdoba 2013, 278 pp., 19 €

A un lector poco iniciado en la historia de los papas le extrañará, al menos a primera vista, la variedad de papas que han gobernado la Iglesia Católica, que es realmente sorprendente. Ha habido papas que se han destacado por ser caritativos, humildes, honestos, altruistas, intelectuales, sabios o mártires, si miramos el lado positivo de su personalidad. Si nos fijamos en el lado negativo, encontraremos otros que han destacado por ser asesinos, sádicos, sodomitas, guerreros, fornicadores o adúlteros. La muerte de muchos de ellos ha presentado también características de una gran variedad: mártires que mueren en el tormento, papas que mueren en el exilio, alguno que muere en la cárcel, alguno que fue asesinado o que falleció como consecuencia de heridas sufridas en enfrentamientos tumultuarios. Incluso se cita el caso de uno de ellos que murió porque se derrumbó sobre él el techo de su casa. El autor

nos avisa de que los papas que ha seleccionado para este libro lo han sido por su singularidad. Singularidad motivada por su grandeza y santidad, por haber vivido coyunturas extraordinarias de grandeza humana o por pertenecer de alguna manera al gremio de los indeseables. No hay que olvidar, con todo, que la imagen que ha quedado de los papas ha tenido mucho que ver con la opinión de los cronistas que escribieron sobre ellos, ya que los hay adictos a sus personas o claramente adversarios de las mismas. Esto puede comprobarse en el caso de algunos papas, considerados extraordinarios por unos, mientras han sido considerados desastrosos por otros. La obra tiene un carácter divulgativo y su autor nos advierte que ha buscado los hechos más significativos de la vida de los papas, las anécdotas más jugosas e incluso las leyendas más curiosas ligadas a sus vidas. El autor cita en su prólogo una somera bibliografía, de la extensísima existente, tal como él mismo confiesa. Con esta forma de proceder está claro que predomina el estilo divulgativo, inspirado en lecturas de calidad del propio autor. Durante el relato, en beneficio del estilo novelado, hay veces en que se entrelazan sin suficiente diferenciación entre ellas la historia, la suposición y la leyenda.- A. NAVAS.

LE GOFF, Jacques, *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*. Alianza, Madrid 2014, 2ª edición, 161 pp., 8,80 €

Jacques Le Goff está reconocido como uno de los grandes historiadores franceses de nuestro tiempo. Este librito es una buena muestra de ello. En él ha sabido concentrar su mucho saber en una figura muy concreta: la de los grandes mercaderes medievales. Pero ese mismo saber le ha llevado a delimitar con precisión el objeto de su estudio: los grandes mercaderes (los hombres de negocios, no los pequeños) cristianos (de la cristiandad medieval, no del mundo oriental o bizantino), en el periodo comprendido entre los siglos XI y XV (es decir, una vez que se ha producido la revolución comercial con el desarrollo de las ciudades). Este es un periodo en que la figura del mercader permanece relativamente estable, lo que permite estudiar distintos aspectos de la misma, a los que se dedican los cuatro capítulos de la obra: su actividad profesional (como mercader itinerante y como mercader sedentario, así como los avances

en los sistemas de pago); su papel social y político (la burguesía mercantil en las ciudades nacientes); su actitud religiosa y moral (su concepción cristiana de la vida, y la postura de la Iglesia ante el comercio, con una mezcla de severidad teórica y flexibilidad práctica); su papel cultural (la actividad de mecenazgo en un contexto de creciente laicismo de la cultura).- I. CAMACHO.

RIDAO, José María, *La estrategia del malestar. El capitalismo desde la caída del Muro hasta la crisis financiera*. Tusquets, Barcelona 2014, 269 pp., 18 €

Este ensayo ha sido posible gracias a la experiencia directa del autor, diplomático que ha ejercido en diferentes países (Angola, Unión Soviética, Guinea Ecuatorial, Francia). Residió en Moscú cuando la caída del régimen soviético, y allí pudo comprobar el desajuste tan descomunal entre la realidad que la gente vivía y el discurso oficial que pretendía explicar el cambio. Este desajuste es la que se repite en muchos otros lugares; el último, la crisis financiera que estalló en el verano de 2007. En la caída del muro de Berlín y todo lo que sobrevino luego se consumó el fracaso de la izquierda y se produjo el paso de la utopía a manos de la izquierda; pero la crisis de 2007 se ha encargado de sellar el fracaso de la utopía liberal. En su ensayo José María Ridao pasa revista a distintos procesos que han marcado el siglo XX en la Europa de los Balcanes y en la Unión Europea, en el mundo árabe y en unos Estados Unidos amenazados por el terrorismo internacional. Su intención es siempre la denuncia de todo mesianismo político, que tanto aleja a la política de la realidad que vive la gente cada día.- I. CAMACHO.

RODRÍGUEZ GARCÍA, José Manuel, *La cruzada en tiempos de Alfonso X*. Sílex Ediciones, Madrid 2014, 321 pp., 22 €

Cualquiera que conozca la historia de las cruzadas sabrá que el espíritu de las estas impregnó la sociedad de la cristiandad desde el siglo XI hasta el siglo XVI, sin descartar desplazamientos posteriores del ideal primero que las movió. Esto explica la razón de ser de este libro, en el que se nos introduce en el espíritu de cruzada de un rey, como Alfonso X el Sabio, al que muchas personas no adjudicarían la menor inclinación en este sentido. Sin embargo la cruzada está presente en

las obras literarias y legales del monarca castellano, lo cual contradice a la imagen estereotipada que se tiene de sus puntos de vista o de sus intereses como monarca. Como es natural se analiza también el ambiente de cruzada existente en la corte del rey Alfonso. El autor intenta esclarecer de modo particular la relación que tuvo Alfonso X el Sabio con los sectores relevantes de la sociedad, como eran la nobleza, la Iglesia o las órdenes militares. También aparece la gran importancia que tuvieron en todas las cruzadas dos elementos de la máxima importancia: la predicación de la cruzada y la financiación de la misma. Es en estos dos elementos en los que se centra el autor a la hora de analizar el espíritu de cruzada durante este reinado. Con Alfonso X el Sabio es con quien aparecen los primeros indicios de una política de conversión, con vistas a protegerse del musulmán, tanto del afincado en territorio musulmán como del que quedaba en territorio castellano, y que siempre era considerado como un enemigo al que combatir o del que defenderse. La cruzada se vendía como un producto religioso bien visto, tanto por el pueblo como por los nobles, y el autor llega a la conclusión de que la actividad cruzada de Alfonso X el Sabio fue bastante mayor de lo que cabía sospechar. Como en este volumen se ha centrado en la financiación y la predicación de la cruzada, promete nuevos estudios que amplíen otros aspectos de un fenómeno tan arraigado en la cristiandad medieval, como fue el espíritu de cruzada, también en el entorno de un rey tan peculiar como fue Alfonso X el Sabio.- A. NAVAS.

RODRÍGUEZ-SAN PEDRO, Luis, *Lo barroco. La cultura de un conflicto*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2013, 104 pp., 11 €

En su origen este texto fue la memoria para la oposición a Titular de Historia Contemporánea del autor (diciembre 1987), publicada un año después en Plaza Universitaria Ediciones. Ahora se reedita añadiendo solo una bibliografía actualizada y abundante (pp. 89-98). El estilo barroco como expresión artística supone un cambio violento respecto al clasicismo renacentista y tiene su momento de máximo esplendor entre 1625 y 1665. Durante el siglo XVIII no fue especialmente valorado y se le tachó de movimiento formalista de visualidad pura. Solo ya en el siglo XX comenzará a ser apreciado y profundizado, no ya solo como

forma artística solo, sino como expresión de una cultura: una mentalidad social, unas actitudes y formas estéticas, un pensamiento y una ciencia. La caracterización de esta cultura es el objetivo de este estudio, que pretende precisar su sentido huyendo de tantas generalizaciones que solo conducen a vaciarla de contenido. El núcleo de esta cultura barroca lo quiere identificar el autor desde la categoría de conflicto y tensión: entre magnificencia y pobreza, entre ideal y realidad, entre negación vital (la severidad herreriana) y afirmación vital (exuberancia y fecundidad, que se desborda en miles de expresiones de sensualidad popular).- F. L.

TARGARONA, Judit, *Moisés ben Maimón el sefardí*.

El Almendro, Córdoba 2012, 356 pp., 29 €

Moisés ben Maimón, *Maimónides*, es el pensador judío más importante del medievo. Vivió una época de grandes contrastes y dificultades dentro y fuera de la comunidad judía. Como buen hijo de su tiempo, en su biografía y su obra filosófica se perciben las grandes encrucijadas de la época que le tocó vivir. La profesora Targarona dedica cinco capítulos de este volumen al estudio exhaustivo de su vida y sus obras. La investigación se completa con un trabajo del profesor Martínez Delgado, de la Universidad de Granada sobre la lexicografía hebrea de Al-Andalus. Posiblemente estamos ante uno de los estudios más completos sobre la figura de Maimónides que se han publicado, y, a pesar de la complejidad del pensamiento del Maimónides, la profesora Targarona sabe comunicar lo esencial del mismo, acompañándolo de citas de las obras del cordobés que enriquecen el conocimiento del autor. Merece la pena dedicar un rato a una figura que nos abre, además, a la realidad de los judíos de Al-Andalus que no siempre conocemos exactamente.- J. GUEVARA.

TARGARONA, Judit, *Moisés ben Maimón el sefardí y la cultura de los judíos de Al-Andalus*. El Almendro, Córdoba 2009, 476 pp., 29 €

La profesora Targarona, que ya ha escrito una completísima obra sobre Maimónides, rastrea la personalidad y la obra de este autor para ofrecernos aquí no sólo un libro sobre él, sino también “una evocación de Sefarad y de la avanzada cultura que legaron a España, mucho antes de que se llamara España, los judíos que aquí llegaron, según ellos, después de la caída de Jerusalén” (p. 11). El con-

tenido del libro se desarrolla en cuatro capítulos. El capítulo 1 introduce la figura de Maimónides y la cultura judía de Al-Andalus; el segundo, estudia “la ciencia de los griegos”, un término rabínico que quiere significar el conjunto de los saberes que formaban tradicionalmente la cultura griega: filosofía helenística, lengua, saber científico...; un tercer capítulo está destinado al pensamiento de Maimónides sobre el cielo, la tierra y el ser humano; y el cuarto capítulo explica los conflictos que el pensamiento de este autor creó en el contexto judío de su tiempo. Un libro muy interesante, aunque complejo en alguno de sus apartados, con el que la profesora Targarona sigue asomándonos al mundo judío de Al-Andalus.- J. GUEVARA.

UDÍAS VALLINA, Agustín, *Los jesuitas y la ciencia*.

Una tradición en la Iglesia. Mensajero, Bilbao 2014, 376 pp., 18 €

En su carrera como científico, Agustín Udías, que es ya Catedrático emérito de Geofísica en la Universidad Complutense, se interesó siempre por conocer la tradición de la Compañía de Jesús en el campo científico y por profundizar en su vocación personal de jesuita y científico. Fruto maduro de todo ello es este libro, que llama la atención ante todo por su erudición, aunque lo que se ofrezca en él no es una mera y cansina acumulación de datos, lo que hubiera hecho demasiado dura su lectura. Se recorre en sus páginas toda la historia de la Compañía intentando mostrar cómo los tiempos en que esta nació, cuando se estaba produciendo la gran revolución que daba luz la ciencia empírica moderna, fueron propicios para que muchos jesuitas se interesaran por el saber científico, sobre todo por las matemáticas y su aplicación a los distintos campos de la ciencia. A ello se une la opción que la Compañía hace desde muy pronto por implicarse en la educación. Colegios y observatorios fueron las instituciones principales que promovieron los jesuitas durante sus dos primeros siglos de historia. Después de la restauración de la Compañía, ya en el siglo XIX, esta actividad busca recuperar el peso que antes tuvo, pero ya en un contexto nuevo: de una ciencia evolucionada y de una educación que estaba pasando a ser un servicio público. En toda esta historia de más de cuatro siglos el reto fundamental que siempre se afrontó fue el diálogo de la fe con la ciencia, que se manifestó con frecuencia en la dificultad de enseñar en los centros docentes

las novedades científicas a las que la Iglesia (y la misma Compañía institucional) presentaba fuerte resistencia: piénsese en la física moderna y sus conflictos con la física aristotélica (con su enfoque hilemórfico), o en las modernas teorías de la evolución en contraste con el neotomismo oficial en la Iglesia y sus centros docentes hasta bien entrado el siglo XX. El libro es ilustrativo de una actividad de frontera. Por sus páginas desfilan matemáticos, físicos, astrónomos, geofísicos, meteorólogos, geólogos, naturalistas, geógrafos y topógrafos, exploradores. Solo hubiéramos deseado una mayor atención a las ciencias no naturales: porque en sus páginas hay una identificación casi continua (algunas veces explicitada) entre ciencia y ciencias de la naturaleza.- I. CAMACHO.

VALERO AGÚNDEZ, Urbano (ed.), *Supresión y restauración de la Compañía de Jesús. Documentos*. Mensajero, Bilbao - Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) - Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2014, 328 pp., 17 €

El papa Clemente XIV suprimió la Compañía de Jesús el 21 de julio de 1773, y Pío VII la restauró el 7 de agosto de 1814. Tanto una decisión como la otra estuvieron acompañadas de circunstancias que es de interés conocer. Y nada es tan elocuente al respecto como los documentos que se conservan de aquellos años, en especial el breve de Clemente XIV y la bula de Pío VII, tantas veces citados pero tan poco leídos en su tenor literal. Esta es la aportación de Urbano Valero: en las páginas de este volumen ofrece, no solo estos dos textos capitales para la historia de la Compañía, sino otros 24 que abarcan desde que la supresión se comenzó a gestar y a promover desde determinadas instancias hasta la celebración del segundo centenario de la restauración en el presente año. No era fácil seleccionar entre toda la documentación disponible. Urbano Valero ha escogido estos 26 textos ordenándolos en cuatro etapas: las supresión y sus precedentes (incluyendo la Pragmática, Sanción por la que Carlos III expulsaba a los jesuitas de España en 1767), la restauración de la Compañía en 1814, el despegue de la Compañía restaurada (con las dificultades que quedaron reflejadas en la Congregación General XX de 1820), las conmemoraciones posteriores de la restauración (centenario, 150 años, segundo centenario). La edición de los documentos se completa con: una introducción (para dar una visión

de conjunto) y un epílogo (que busca sacar algunas conclusiones y lecciones), pero también con una introducción a cada documento y algunas notas aclaratorias a pie de página. Todo este aparato está preparado con sentido de la moderación, ofreciendo los datos precisos.- I. CAMACHO.

CIENCIAS SOCIALES

DELGADO SOTILLOS, Irene - LÓPEZ NIETO, Lourdes (eds.), *Actores y comportamiento político*. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid 2011, 863 pp., 44 €

Este voluminoso texto corresponde a la materia que, con el mismo título, se imparte como asignatura obligatoria de seis créditos ECTS en el Grado de Ciencia Política y de la Administración en la Universidad a Distancia. Las que lo han preparado, ambas profesoras de la citada universidad, lo dividen en cuatro temas, a través de los cuales buscan un mejor conocimiento de lo que es la democracia representativa. Se quiere ofrecer una visión completa de las distintas perspectivas que se han dado en la historia sobre todo del paso de un enfoque normativo de la política (el "arte de la política") a un enfoque descriptivo (la "ciencia de la política"). Es más, en este nuevo enfoque hay que distinguir todavía entre los primeros pasos, con el método behaviorista profusamente empleado en el mundo norteamericano, y el enfoque posterior europeo, más institucional. Por eso, si el primer tema se dedica a la democracia representativa en general, los otros tres se ocupan de los principales actores institucionales (partidos políticos y grupos de interés) y a los procedimientos propios de la democracia. Pero lo que más destaca en el libro es que cada tema está hecho a partir de textos de autores contemporáneos, de los que se ha hecho una selección para que el alumno entre en contacto directo con ellos; por eso las compiladoras del volumen se limitan a dar una visión de conjunto de cada tema antes de invitar a leer a estos autores tan reconocidos como Sartori, Lijphart, Linz, Nohlen, Duverger, etc.- I. CAMACHO.

FUNDACIÓN SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ, *El mundo árabe en la encrucijada*. Mira editores, Zaragoza 2013, 404 pp.

Son en torno a 360 millones los habitantes de los 22 países que conforman hoy el mundo ára-

be. Aunque durante mucho tiempo se los ha tachado de inmovilistas, los acontecimientos que se han desarrollado en ellos desde 2011 (que algunos han llamado la “Primavera árabe”) parecen mostrar que son pueblos, no solo demográficamente jóvenes, sino llenos de vitalidad. El Seminario de Investigación para la Paz, del Centro Pignatelli de Zaragoza, ha querido dedicar sus sesiones del curso 2012-2013 a estudiar toda la problemática del mundo árabe, que ha adquirido nuevo vigor y significatividad en estos últimos años. Lo ocurrido recientemente ocupa un lugar destacado en este seminario, pero es notable el esfuerzo que se hizo en él para contextualizarlo. Por eso se dieron cita en sus sesiones especialistas que fueron construyendo una excelente panorámica estudiando: la historia y la geografía, la política (con especial atención al golfo Pérsico), la demografía y la emigración, la cultura y el papel de la mujer, las religiones y la relación con los cristianos, las relaciones con Europa y con España.- I. CAMACHO.

GUYOT, Yves, *La democracia individualista*. Unión editorial, Madrid 2014, 233 pp., 20 €

Discípulo de Turgot, de Jaen-Baptiste Say y de Frédéric Bastiat, Yves Guyot (1843-1928) es un reconocido representante del pensamiento liberal francés. Y en esta obra, que vio la luz en 1907 y llega ahora a nosotros en traducción castellana, expone la síntesis de sus ideas en el contexto polémico de comienzos del siglo XX. Su tesis, con la que abre el Prefacio: “El individualismo es la doctrina según la cual el individuo es el fin y el Estado, el medio” (pág. 17). En este sentido el individualismo expresa la aspiración de libertad e igualdad de todo individuo en todas sus condiciones y, por consiguiente, la disolución de todo tipo de intereses, desde los de la familia hasta los de las clases sociales. Y son precisamente los intereses de las clases, que suprimen la libertad de los individuos y la igualdad de los derechos, los que se ocultan detrás del Estado que promueven todos los tipos de socialismo. Pero esto es lo opuesto a la verdadera democracia, que exige la estricta aplicación del principio de igualdad a los asuntos comunes del Estado, el cual debe estar controlado por todos en régimen de estricta igualdad. Solo así se garantiza que el gobierno cumpla las que son sus únicas funciones sociales: la seguridad exterior (de la nación) e interior (de las personas y de sus bienes). El desarrollo de es-

tas ideas no está exento de la polémica propia del tiempo con las corrientes socialistas contemporáneas: por eso la lectura de este libro ayuda a entrar en aquel ambiente para conocer los debates entre el pensamiento liberal y el socialista.- I. CAMACHO.

JUVENTUD SIN FUTURO, *Juventud sin futuro*. Icaria, Barcelona 2011, 100 pp., 5 €

Es llamativo que el título de la obra coincida con el nombre del autor. El autor es un colectivo, aunque luego los testimonios que se recogen en sus páginas están firmados por algunos de sus miembros. El título quiere expresar la preocupación que les mueve frente a esa paradoja de nuestra sociedad: porque nunca se ha rendido un culto tan fanático a la juventud como ahora, pero nunca se ha despreciado y marginado tanto a los jóvenes como ahora. En las movilizaciones de la primavera de 2011 este grupo tuvo un protagonismo destacado, que le permitió darse a conocer, pero también elaborar algunas propuestas de cambio. Estas propuestas son las que se recogen al final de la obra como “Tabla reivindicativa” (págs. 86-91). Estamos ante un libro testimonio que no convendrá ignorar.- F. L.

KADUSHIN, Charles, *Comprender las redes sociales. Teorías, conceptos y hallazgo*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid 2013, 333 pp., 30 €

Este libro quiere ser una síntesis del estado actual del estudio de redes sociales. Su autor es uno de los mayores expertos en el tema. El libro da a conocer al lector los principales elementos de toda red social (roles, posiciones, segmentos, liderazgo, dimensión, influencia, capital social) y los instrumentos existentes actualmente para medirlos. Incluye el autor también un capítulo sobre consideraciones éticas de los métodos de medición de redes. Con el término “redes” el autor hace referencia simplemente a los vínculos existentes entre personas. Entendidas así, son un fenómeno, tan antiguo como el hombre, y las tecnologías de la información actuales tan sólo le han dado una dimensión nueva. El autor diferencia las redes en sí de los posibles usos de estas redes para lograr objetivos concretos, lo que él llama “networking” o gestión de contactos. La obra es una muy interesante y clara introducción a este campo de estudio. Echo de menos en la obra una reflexión más profunda sobre las implicaciones éticas de las redes o sobre su

mayor o menor utilidad para lograr un objetivo u otro. En este sentido se ve que el autor ha querido mantener una distancia científica con el objeto de estudio que a veces puede frustrar a quien se está introduciendo en el tema.- G. VILLAGRÁN.

MIRAVET BERGÓN, Pablo, *Estado social, empleo y derechos. Una revisión crítica*. Tirant lo Blanch, Valencia 2014, 717 pp., 59 €

Aunque sabe que pueden establecerse diferencias entre los conceptos de Estado social y Estado del bienestar, el autor usa indistintamente ambos para referirse a un sistema político-económico que él define como propio del capitalismo avanzado y caracterizado por la existencia de políticas públicas (económicas y sociales), muchas veces con un respaldo constitucional, que sirven para gestionar y/o buscar el equilibrio entre crecimiento económico y distribución. Concretamente se está pensando en el modelo que madura en Occidente tras la segunda guerra mundial y que ha pasado por distintas fases, que el autor denomina sucesivamente: edad de oro (1945-1975: “los treinta gloriosos”); edad de plata (desde la crisis de 1975-1980 hasta la nueva crisis de 2007-2008); edad de bronce (que se está iniciando ahora). Sobre este esquema temporal la obra se divide en tres partes: en la primera se estudian los presupuestos estructurales del Estado social; en la segunda, los distintos tipos o variantes que ha adoptado al hilo de los contextos históricos; en la tercera se aborda la nueva orientación que el autor denomina de neo-empleocentrismo. Con este neologismo se quiere expresar la intención de salvar las conquistas sociales irrenunciables que se alcanzaron durante la edad de plata del Estado social, que vinculan la protección social al empleo, pero en un nuevo marco de promoción del empleo.- I. CAMACHO.

OPPENHEIMER, Franz, *El Estado. Su historia y evolución desde un punto de vista sociológico*. Unión editorial, Madrid 2014, 93 pp., 19 €

Autor poco conocido en España, hay que felicitar-se de que esta obra de Franz Oppenheimer (1864-1934), publicada en alemán en el lejano 1908, llegue por fin a nosotros en castellano. Ideológicamente es una obra difícil de clasificar; metodológicamente, estamos ante un estudio histórico sobre la evolución del Estado, que emplea un concepto muy amplio de Estado, más sociológico que jurídi-

co-político. Para Oppenheimer, la humanidad ha encontrado dos vías para satisfacer sus necesidades según los medios a que ha recurrido para ello: económicos o políticos. La forma política esencial para satisfacerlas es el Estado: y este ha surgido de la conquista, con el único objetivo de explotar económicamente a los sometidos. Estado primitivo, Estado feudal, Estado absoluto o Estado constitucional no son sino sucesivas formas históricas que este ha ido adoptando y que son analizadas, una a una, en las páginas del libro. Pero en el horizonte histórico Oppenheimer vislumbra lo que él llama la “libre ciudadanía”, que se organiza desde el trabajo personal de cada uno y el libre intercambio, al margen de toda dominación. Esta preferencia de fondo por la economía sobre la política, por la libertad frente a la autoridad constituida, es típica de la tradición liberal; pero el análisis de las leyes de la historia y el horizonte final de esta recuerda las tesis marxistas; incluso el modelo último tiene sus puntos de contacto con el pensamiento anarcoliberal. En síntesis, la lectura de este libro no dejará satisfecho a ninguno y, por esa razón, será para todos una invitación a la reflexión crítica.- I. CAMACHO.

OTÓN CATALÁN, Josep, *El reencantamiento espiritual posmoderno*. PPC, Madrid 2014, 216 pp., 13 €

El presente libro es la traducción castellana de la edición catalana que apareció hace dos años y que tuvo un gran reconocimiento y aceptación en Cataluña. Recibió el XXII Premio Joan Maragall. El autor es catedrático de historia en enseñanza secundaria y profesor del Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Barcelona, donde imparte “Nuevas religiosidades”. El libro parte de la tesis de una vuelta a lo religioso con la posmodernidad. Sin embargo, este regreso no posee las mismas características de antes, pues la crítica moderna ha dejado su huella. “La consecuencia de la muerte de Dios, anunciada por Nietzsche no ha sido la desaparición del hecho religioso, sino el retorno de los dioses, es decir la multiplicación de formas de vivir la espiritualidad de manera espontánea” (pág. 10). Lo que afirma es el fin de la secularización en nuestra sociedad tal como se había entendido hasta ahora. El objetivo del libro, como el mismo autor señala, es analizar los fenómenos asociados al retorno de lo sagrado, descubrir las nuevas formas de espiritualidad y estable-

cer un diálogo con la tradición cristiana. El libro se articula en torno a cinco capítulos. Los dos primeros más descriptivos de la actual situación y los otros tres más analíticos, buscando ofrecer una interpretación sobre la nueva realidad y abriendo el diálogo hacia el cristianismo. Vale la pena acercarse a esta obra, sugerente, que va más allá de la mera descripción de los cambios que se están viviendo en nuestra sociedad.- P. RUIZ LOZANO.

SALABERRÍA, Garbiñe, *La construcción literaria de la ética. Valores y contextos sociales*. Biblioteca Nueva, Madrid 2014, 302 pp., 24,90 €

Este libro es la publicación de la tesis doctoral de la autora, que consiste en un estudio sobre los valores presentes en la literatura infantil recomendada en Educación Primaria y secundaria en España. Tras unos presupuestos preliminares sobre la socialización moral, la autora presenta los valores que va a estudiar. Entre estos valores están algunos como la alegría, la amistad, la auto-exigencia, el diálogo, la justicia o la solidaridad. Tras esto, pasa la autora a estudiar la presencia de estos valores en las obras estudiadas, las problemáticas morales planteadas, los motivos de acción moral y las imágenes del mundo que suponen. En la conclusión la autora muestra cómo la literatura infantil estudiada refleja los valores reales presentes en la sociedad actual más allá de los ideales de los programas educativos. Esto se ve por ejemplo, en el lugar que tienen valores sociales como justicia o solidaridad junto con la poca presencia de valores como la auto-exigencia. A pesar de la cierta aridez de su contenido, la obra me parece un muy interesante acercamiento, riguroso y objetivo, a la ética narrativa presente hoy en la educación española.- G. VILLAGRÁN.

SÁNCHEZ PICÓN, Andrés (coord.), *Industrialización y desarrollo económico en Andalucía. Un balance y nuevas aportaciones*. Centro Estudios Andaluces, Sevilla 2013, 171 pp., 10 €

En un tiempo la industrialización fue considerada como el motor de todo desarrollo. Este tesis, que poco después sería abandonada, se recupera hoy, en el contexto de la crisis y desde la exigencia de aumentar la productividad, pero con matices: industrialización sí, pero no en los sectores en que esta se inició (metalurgia, textil). Por otra parte, el atraso económico de Andalucía ha sido vinculado a su escasa industrialización. Tal es el escenario que

enmarca los estudios recogidos en el presente volumen. Se abre con una mirada histórica a la industrialización en Andalucía y se cierra con un estudio sobre el mundo empresarial andaluz. Los otros cuatro trabajos aquí incluidos se ocupan de otros tantos sectores: la minería, la energía y el medio ambiente, los transportes, la industria agroalimentaria.- I. CAMACHO.

SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*. Alianza, Madrid 2014, 181 pp., 19,10 €

Resulta complejo clarificar las diferentes fechas que se entrecruzan en este volumen, que corresponde a la segunda edición castellana de una obra que, en su estado actual, el mismo Schmitt publicara con un prólogo de 1963, reeditando un escrito de 1932 (el que da título al conjunto), pero añadiéndole algunos “corolarios” redactados en años posteriores. Las fechas son importantes para contextualizar cada texto. El propio Schmitt recuerda en el Prólogo de 1963 cuáles eran los interrogantes a los que quiso responder en 1932, tras la experiencia de la primera guerra mundial y en plena crisis de la República de Weimar. En ese momento era para él esencial clarificar la relación entre lo estatal y lo político, así como entre guerra y enemigo. Para él es evidente que lo político es anterior a lo estatal. En realidad, lo que hace Schmitt es una crítica del Estado de Derecho, tal como quedó plasmado en el modelo liberal-burgués del siglo XIX, y a la función que corresponde a la ley en él. De fondo está su polémica con Kelsen y con todo el positivismo jurídico-político alemán. En su propuesta el principio democrático ocupa el centro, pero con un enfoque problemático: frente a la concepción procedimentalista de la democracia, él propone una que se centra en los contenidos y que rechaza el pluralismo para exigir una homogeneidad que permita hablar con rigor de una voluntad del pueblo. Las consecuencias de esta exigencia son difíciles de ocultar, pero, en todo caso, el pensamiento de Schmitt (1888-1985) fue decisivo en la historia de la teoría política contemporánea.- I. CAMACHO.

VASILACHIS DE GIALDINO, Irene, *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*. Gedisa, Barcelona 2013, 288 pp., 25,90 €

En el Prólogo de esta segunda edición la autora, de nacionalidad argentina y especialista en análisis

del discurso, justifica la actualidad de este estudio, publicado ya en 2003. Su objetivo es proponer lo que ella llama una Epistemología del Sujeto Conocido. Ha llegado hasta ahí desde una crítica a los presupuestos epistemológicos y metodológicos que han empleado hasta ahora las ciencias sociales (que ella identifica como una Epistemología del Sujeto Cognoscente). En términos más sencillos, se parte de la sospecha de que el científico condiciona sus análisis por el lugar epistemológico y sociológico desde el que se acerca a la realidad que pretende conocer e investigar. Y esto es especialmente relevante cuando lo que se estudia son los pobres y la pobreza. De los cinco capítulos que componen la obra, el primero se ocupa de exponer la génesis y el método de la epistemología propuesta. Los otros cuatro aplican dicha metodología a distintos aspectos de la pobreza en Argentina: la forma como los pobres perciben su situación y su relación con la sociedad; la representación de la pobreza construida por la prensa escrita; el tratamiento que la prensa escrita da a la identidad de los niños pobres; el caso de la pobreza extrema y cómo los pobres construyen su propia identidad. Leyendo estas páginas, ante todo se oye hablar a los pobres: es la base para el estudio de la realidad de la pobreza.- I. CAMACHO.

VEBLÉN, Thorstein, *Teoría de la clase ociosa*. Alianza, Madrid 2014, 427 pp., 13,80 €

Hijo de padres noruegos emigrados a Estados Unidos, Thorstein Veblen (1857-1929), un tipo de personalidad inconformista y rebelde, tuvo una vida agitada y fue un crítico decidido de la economía de prosperidad que dominaba en aquel tiempo. A su pensamiento se le reconoce un indudable influjo en la posterioridad, porque a Veblen se le considera el fundador de la llamada “economía institucional”, que quiere superar a las escuelas económicas que partían del análisis de comportamiento individual y de los criterios de la elección racional para centrar su atención en el grupo o en la institución, con los hábitos, tradiciones y costumbres que lo caracterizan. La clase ociosa es, para Veblen, eso: una institución. Y se define por su contraposición a la clase trabajadora y por su desprecio hacia el trabajo. En la época feudal la clase ociosa se dedicaba a la guerra, a la política o al juego. Más tarde resurge en el mundo anglosajón a finales del siglo XIX como resultado de la revolución industrial: es a esta clase a la que Veblen dedica su estudio,

y la denomina “nuevos bárbaros” para marcar su semejanza con la medieval. Para Veblen, lo que la ha hecho posible es la propiedad: si en los bárbaros medievales el objeto de la propiedad eran las mujeres y los esclavos, en la sociedad industrial ese objeto se diversifica y se vincula más con lo material. Es en la propiedad donde radica la reputación de la persona: y desde ahí se explica la lucha continua por ampliar los bienes acumulados.- I. CAMACHO.

WEIL, Simone, *La condición obrera*. Trotta, Madrid 2014, 357 pp., 25 €

Una buena introducción de Robert Chenavier clarifica y sistematiza el contenido de estos escritos dispersos, que ahora se recogen en un volumen unitario. Por un lado, se trata de comunicaciones de una experiencia vivida, la de la inserción en el mundo obrero. Desde ella se procede a un análisis, visto desde la óptica de la opresión que hay en las fábricas. Se buscan sus causas y se analiza la estructura subyacente a la maquinaria y a las nuevas metodologías empresariales, como el taylorismo. Una reflexión sobre la ciencia de las máquinas y una espiritualidad del trabajo exponen las dos perspectivas que interesan a Simone Weil. El conjunto de los escritos está basado en varios bloques. El primero (“La fábrica, el trabajo, las máquinas”) recoge su diario de fábrica, varias cartas, un llamamiento a los obreros y algunas reflexiones ocasionales sobre la experiencia de la vida y la fábrica y el proceso de racionalización al que se somete a los obreros. El segundo bloque (“Todo lo que se puede hacer provisionalmente...”) recoge extractos de su producción que tienen una orientación más operativa: enseñanzas a sacar de los conflictos, un proyecto de régimen interior de la fábrica, meditaciones sobre un cadáver y sobre la condición obrera, el sindicalismo y el Estatuto del trabajo, etc. Finalmente, unos “Anexos” recogen escritos fragmentarios a propósito de la condición obrera y la amenaza de guerra, el ideal con el que se identifica Weil y un prólogo a una obra de Thévenon. El volumen se completa con un índice de nombres y de materias, un glosario de términos técnicos, datos biográficos sobre Weil y sus corresponsales, y una cronología del periodo de trabajo en la fábrica. Se trata de una buena síntesis que ofrece una de las claves fundamentales de sus escritos, tanto desde la óptica sociopolítica como desde su fe cristiana.- J. A. ESTRADA.

LIBROS RECIBIDOS

- BOVERO, M. - PAZÉ, V., *La democracia en nueve lecciones*, Trotta, Madrid 2014, 153 pp.
- CHITTISTER, J., *Todo tiene su tiempo*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 208 pp.
- DALLA COSTA, C., *Habéis terminado de echarnos el sermón? Reflexiones laicales sobre las homilias*, San Pablo, Madrid 2014, 200 pp.
- GALLI, C. M., *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero de Francisco*, Herder, Barcelona 2014, 428 pp.
- GAMPER, D., *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*, Trotta, Madrid 2014, 213 pp.
- GIL, J., *Por qué no voy a misa*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2014, 164 pp.
- MARÍN DE SAN MARTÍN, L., *San Juan XXIII. Maestro espiritual*, Ciudad Nueva, Madrid 2014, 224 pp.
- MARTINI, C. M., *La fuerza de la debilidad. Reflexiones sobre Job*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 136 pp.
- MATÉU, EMILIO V., *La música y el canto en las celebraciones cristianas*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2014, 260 pp.
- NAVARRO-VALLS, R., *Entre dos orillas. De Barack Obama al Papa Francisco*, Eunsa, Madrid 2014, 328 pp.
- NGUYÊN VAN THUÂN, F. X., *La alegría de vivir la fe*, Ciudad Nueva, Madrid 2014, 144 pp.
- PERESSON, M. L., *Seguir a Jesucristo tras las huellas de Don Bosco. Una aproximación a la espiritualidad salesiana*, CCS, Madrid 2014, 344 pp.
- PLANELLAS I BARNOSELL, J., *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II*, Herder, Barcelona 2014, 299 pp.
- SÁNCHEZ-GIRÓN, J. L. - PEÑA GARCÍA, C. (eds.), *El Código de Derecho Canónico de 1983: Balance y perspectivas a los 30 años de su promulgación*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2014, 469 pp.
- SIPAEMAN, R., *Sobre Dios y el mundo. Una autobiografía dialogada*, Palabra, Madrid 2014, 396 pp.
- TENA, P., *El canon romano de la Misa. Siete siglos (IX-XVI) de su historia teológica*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2014, 136 pp.

¹ La revista se reserva el derecho de recensionar de la lista de Libros recibidos aquéllos que juzgue de mayor interés de cara a sus lectores, a no ser que hayan sido expresamente solicitados por ella.

ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE

*“Con dolores de parto”. Gestación y alumbramiento en el lenguaje figurado de los profetas
Faḍl Allāh. el concepto de “gracia” en el Corán: similitud y contraste con la Biblia
Treinta años tras la virtud*

El encuentro de Martin Heidegger con el pensamiento asiático

Cristianismo, teología y universidad: ¿De la convivencia a la contraposición?

Los usos de la razón en la universidad: ¿También una razón teológica?

Teología y conflicto de racionalidades

¿De qué hablan Dios y el César? El papel de los estudios de Teología en la Universidad Pública

Religión y ética ante la incertidumbre

*De la expiación a la reconciliación: una aportación paulina a la interpretación de la muerte de
Jesús*

*Dilemas morales. Objeto fundamental, circunstancias constitutivas e impedimentos para resolverlos
Santidad y diálogo con los no creyentes*

Religiosos en una sociedad secularizada

¿Es “actual” el mensaje del concilio? El Vaticano II y su diálogo con la historia

Fenomenología de los límites vitales: El cristianismo ante el dolor y la muerte

*Lectura iconográfica-teológica del retablo mayor del antiguo colegio de la Compañía de Jesús en
Granada*

El paulinismo de San Juan de Ávila

Filemón, o la retórica cristiana de la reconciliación

Madeleine Delbrèl: La fecundidad de una vida evangélica

Criticas cordiales a la bioética secular desde la teología moral

Testigos de la fe y Maestros de los primeros siglos de la Iglesia: los Padres de la Iglesia

Ética pública frente a corrupción

Ética e investigación como búsqueda de la verdad

*El existir ante Dios. Una aproximación al concepto de existencia en el pensamiento de Soren
Kierkegaard*

La dimensión social de la encíclica Lumen Fidei

El primer año del papa Francisco

Pablo de Tarso, un evangelizador para nuestro tiempo

La dimensión social de Evangelii Gaudium

La Compañía de Jesús en Andalucía y Canarias. La Provincia Bética

Razón y Fe: una relación controvertida

Biblia y Ciencia. Puntos de conflicto e intentos de solución

“¿Verdad o fe débil?” Reflexiones a propósito de un diálogo

Para más información, escriba a:

Apartado 2002

18080 Granada (España)

proyeccion@teol-granada.com

Tel.: +34 958 18 52 52

CRITERIOS DE PUBLICACIÓN EN PROYECCIÓN

- I. La revista *Proyección* es una publicación de la Facultad de Teología de Granada (España), que viene apareciendo de manera ininterrumpida desde 1954. Tiene periodicidad trimestral. Difunde trabajos de reflexión y alta divulgación realizados dentro y fuera de la facultad.
- II. **Modo de presentación:** Los trabajos para la revista *Proyección* deben presentarse en soporte informático, en versión electrónica Word para Windows. El original debe presentarse totalmente terminado, para evitar correcciones o añadidos en las pruebas, y deberá adaptarse a las instrucciones dadas por la revista. Los artículos serán presentados en lengua castellana, pero pueden incluir citas textuales en otros idiomas.
- III. **Modo de presentación:** Los trabajos para la revista *Proyección* deben presentarse en soporte informático, en versión electrónica Word para Windows. El original debe presentarse totalmente terminado, para evitar correcciones o añadidos en las pruebas, y deberá adaptarse a las instrucciones dadas por la revista. Los artículos serán presentados en lengua castellana, pero pueden incluir citas textuales en otros idiomas.

La colaboración debería tener una extensión promedio entre 8.500-10.000 palabras, incluido el aparato crítico, a espacio sencillo y en fuente Garamond 12pt. En la primera página de los artículos o de las notas deberá constar: a) Título del artículo en español y su versión en inglés. b) Nombre, apellidos y adscripción institucional del autor o lugar de trabajo, si lo tiene. c) Dirección particular, teléfono y correo electrónico. d) Fecha de finalización del trabajo. e) Un resumen del artículo de hasta 100 palabras, redactado en español e inglés, que contenga los aspectos y resultados esenciales del trabajo, así como una lista de palabras clave en ambos idiomas, en número no superior a cinco. Se evitará que todas las palabras clave coincidan con las del título del artículo.
- IV. **Evaluación:** Los manuscritos serán evaluados por un miembro del Consejo de Redacción y por dos evaluadores académicos externos. Los evaluadores externos que lleven a cabo la revisión científica de los artículos remitidos a la revista serán anónimos. El Consejo de Redacción recomendará especialistas en las respectivas materias para garantizar la imparcialidad y calidad de la revisión. Sus dictámenes serán comunicados al autor. En el caso de que proceda, se le indicará al autor la aceptación de su trabajo y las sugerencias para posibles correcciones de fondo o forma.
- V. **Propiedad del original:** Una vez aceptados, los trabajos quedan como propiedad de la revista *Proyección* y no podrán ser reproducidos, parcial o totalmente, sin su autorización expresa. Los autores que, habiendo superado el proceso de selección, publiquen en nuestra revista, ceden en exclusiva a la revista *Proyección* los derechos de explotación de los que son titulares, pudiendo la revista publicarlos en cualquier soporte, así como ceder a su vez dichos derechos de explotación a un tercero. La revista en la actualidad no ofrece ninguna remuneración económica a los autores. En algunos casos, se pedirá la colaboración de los autores para la corrección de errores tipográficos en las pruebas galeras de los artículos. Debe tenerse en cuenta que no es éste el momento de corregir el estilo o el contenido del artículo.

VI. Normas de presentación: Las referencias bibliográficas han de introducirse en forma de notas a pie de página. Deben observarse estos criterios para citar la bibliografía:

– Para los *libros*: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en VERSALITA; título del libro en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) citada(s). Pe.: G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998, 17-23.

– Para los artículos: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en VERSALITA; título del artículo en formato normal y entrecorillado; título de la revista en *cursiva*, precedido por dos puntos; número del volumen; año entre paréntesis; número(s) de página(s) citada(s). Pe.: T. H. TROEGER, “Traveler Passing Through: the surprise of resurrection”: *Lexington Theological Quarterly* 36 (2001) 81-98.

– Para las *voces* de diccionarios o *colaboraciones* en obras: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en VERSALITA; título de la voz o colaboración en formato normal y entrecorillado; precedidos por una coma y “en”, inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor/editor del diccionario en VERSALITA; título del diccionario en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) o columna(s) citada(s). Pe.: C. GRANADO, “Tertuliano”, en X. PIKAZA – N. SILANES (eds.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Sec. Trinitario, Salamanca 1992, 1.353-1.358; J. FONT, “Los afectos en desolación y en consolación: lectura psicológica”, en C. ALEMANY – J. A. GARCÍA-MONGE (eds.), *Psicología y Ejercicios ignacianos*. I, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao-Santander 1991, 141-153.

– Para las referencias electrónicas: se siguen los criterios básicos y se hace constar siempre: después de autor y título, (en línea); dirección web y, entre paréntesis, el día de la consulta: G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología* (en línea), Barcelona 1998, <http://www.facte.org/müll/dog> (Consulta del 15 de enero de 2008).

– Las abreviaturas de referencia habituales han de tener este formato: cf., o. c., *ibid.*

VII. A cada colaborador se le remitirán diez separatas de su trabajo y un ejemplar del número correspondiente de la revista.

VIII. Para el envío del trabajo o la solicitud de información, diríjase a:

Pablo Ruiz Lozano, sj
Revista Proyección
Facultad de Teología
Apartado 2002
18080 Granada (España)
proyeccion@teol-granada.com
Tel. +34 958 18 52 52

ISSN 0478-6378



Prof. Vicente Callao, 15 (Campus Universitario de Cartuja) - 18011 GRANADA
Apartado de correos, 2002 - 18080 GRANADA
SECRETARIA: +34 958 162 486 • CENTRALITA: +34 958 185 252 • Fax: +34 958 162 559
Correo e.: info@teol-granada.com • www.teol-granada.com