

Teología y mundo actual

FACULTAD DE TEOLOGÍA
GRANADA

UNIVERSIDAD
LOYOLA

La encarnación en el pensamiento teológico y filosófico de Francisco Suárez.
Una presentación

JULIO SÖCHTING HERRERA

Personas en relación comunal.
Ensayo desde la antropología biológica y la teología trinitaria
TOMÁS J. MARÍN MENA

Pierre Teilhard de Chardin y Brian Swimme.
Analogías y diferencias en las fronteras entre ciencia y espiritualidad
LEANDRO SEQUEIROS SAN ROMÁN

La Sábana Santa,
¿el quinto evangelio?
JOSÉ MANUEL GÓMEZ DE LA HOZ



Proyección

Teología y Mundo Actual

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



FACULTAD DE TEOLOGÍA
GRANADA

UNIVERSIDAD
LOYOLA

Año LXVIII
nº 283
octubre-diciembre 2021

DIRECTOR

Francisco José García Lozano
Facultad de Teología de Granada
proyeccion@uloyola.es

SECRETARIA

Ignacio Rojas Gálvez
Facultad de Teología de Granada
irojas@uloyola.es

CONSEJO DE REDACCIÓN

J. Serafín Béjar: Facultad de Teología de Granada
Ignacio Sepúlveda del Río: Universidad Loyola
Eduardo López Azpitarte: Facultad de Teología de Granada
Ildelfonso Camacho Laraña: Facultad de Teología de Granada
Ángel Viñas Vera: Universidad Loyola
Encarnación Ruiz Callejón: Universidad de Granada
José Luis Sicre Díaz: Instituto Bíblico Pontificio de Roma

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

Ildelfonso Camacho Laraña

TRADUCCIÓN

Antonio Maldonado Correa

INTERCAMBIOS

Luna Terrer Álvarez
lterrer@uloyola.es

ADMINISTRACIÓN

cpalomeque@uloyola.es

DIRECCIÓN POSTAL

FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA

Apartado 2002. E-18080 Granada
Tel.: +34 958 185 252 / Fax: 958 16 25 59
cpalomeque@uloyola.es

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.

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

CREACIÓN

© Facultad de Teología de Granada

IMPRESIÓN

Imprenta Luque, S.L. (CÓRDOBA)

Depósito legal: GR. 256/1958

ISSN 0478-6378
Granada

NO SE PUEDE REPRODUCIR ESTE DOCUMENTO
SIN LA AUTORIZACIÓN DE SUS PROPIETARIOS

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.

(Con licencia eclesiástica)



Sumario

La encarnación en el pensamiento teológico y filosófico de Francisco Suárez. Una presentación	369-398
<i>JULIO SÖCHTING HERRERA</i>	
Personas en relación comunal. Ensayo desde la antropología biológica y la teología trinitaria	399-415
<i>TOMÁS J. MARÍN MENA</i>	
Pierre Teilhard de Chardin y Brian Swimme. Analogías y diferencias en las fronteras entre ciencia y espiritualidad	417-428
<i>LEANDRO SEQUEIROS SAN ROMÁN</i>	
La Sábana Santa, ¿el quinto evangelio?	429-445
<i>JOSÉ MANUEL GÓMEZ DE LA HOZ</i>	
BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO	447-474
LIBROS RECIBIDOS	473-474
ÍNDICE DEL VOLUMEN LXVIII	477

JULIO SÖCHTING HERRERA

Julio Söchting (Santiago de Chile, 1974) es sacerdote. Religioso de la Orden de Predicadores. Doctor en filosofía (Pontificia Universidad Católica de Chile) y doctor en teología (Facultad de Teología de Granada, España). Enseña filosofía y teología en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Tucumán, Argentina). Director de la revista *Studium. Teología y Filosofía*. Actualmente está asignado al convento Santo Domingo en Soriano de Mendoza.

TOMÁS J. MARÍN MENA

Tomás J. Marín Mena (Don Benito, 1993) es bachiller en Teología (2018) y licenciado en Teología Sistemática (2021) por la Facultad de Teología de Granada. Se graduó en Filosofía por la Universidad de Granada (2020). Publicó su primer artículo académico en esta misma revista: “Principios teológicos para una ecología cristiana desde los Padres de la Iglesia” (2017). Su ensayo *Fidelidad a Cristo, fidelidad a la tierra* (2018) fue publicado tras obtener el I Premio de Ensayo Teológico Joven PPC. Actualmente trabaja como Editor en el Grupo SM, en el área de libros de texto de Religión, mientras inicia su investigación doctoral en Teología.

LEANDRO SEQUEIROS SAN ROMÁN

Jesuita y sacerdote, doctor en Ciencias (Sección de Geología) por la Universidad de Granada, Licenciado en Teología. Ha sido Catedrático de Paleontología en las Universidades de Zaragoza y Huelva. Profesor de Filosofía en la Facultad de Teología de Granada (1997-2010), Vicepresidente de la Asociación de Amigos de Pierre Teilhard de Chardin (sección española), Presidente de ASINJA (Asociación Interdisciplinar José de Acosta), miembro del Consejo de la Cátedra Francisco J. Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión (ICAI-Universidad Comillas), Adjunto a la Dirección de la revista *Pensamiento*, Miembro del Consejo de la revista *Llull* (Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas). Ha sido Presidente de la Sociedad Española de Paleontología (1994-1990). Miembro de la Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales de Zaragoza. Entre sus distinciones, está la Medalla Steno 2016 por sus aportaciones a la figura del padre de la Geología, Nicolás Steno.

JOSÉ MANUEL GÓMEZ DE LA HOZ

José Manuel Gómez de la Hoz, auxiliar de biblioteca de la Facultad de Teología de la Universidad Loyola Andalucía (campus de Granada), vocal de arte y ornato de la Real Federación de Hermandades y Cofradías de Semana Santa de Granada. Locutor de radio y televisión.

***LA ENCARNACIÓN EN EL PENSAMIENTO
TEOLÓGICO Y FILOSÓFICO DE
FRANCISCO SUÁREZ
UNA PRESENTACIÓN***

Julio Söchting Herrera

Sumario: En este artículo se presentan los resultados de la investigación doctoral titulada “La Encarnación en el pensamiento teológico y filosófico de Francisco Suárez” (Granada, 2021). En el contexto de una revaloración del pensamiento del Eximio en la modernidad, su desarrollo teológico del misterio de la Encarnación adquiere especial importancia. La investigación establece el contexto hermenéutico de este problema; prueba que para el Conimbricense sería imposible acceder a la noción de subsistencia sin la revelación de la Encarnación y establece que ella amplía la metafísica respecto de la noción de 'persona': ampliación decisiva para una nueva comprensión de la subjetividad moderna.

Summary: This article presents the results of the doctoral research entitled “The Incarnation in the theological and philosophical thought of Francisco Suárez” (Granada, 2021). In the context of a re-evaluation of the thought of the Eximio in modernity, his theological development of the mystery of the Incarnation acquires special importance. The research establishes the hermeneutical context of this problem; it proves that for the Conimbricense it would be impossible to access the notion of subsistence without the revelation of the Incarnation and establishes that it extends metaphysics with respect to the notion of 'person': a decisive extension for a new understanding of modern subjectivity.

Palabras clave: cristología, metafísica, modernidad, persona, subjetividad

Keywords: christology, metaphysics, modernity, personhood, subjectivity

Fecha de recepción: 25 de noviembre de 2021

Fecha de aceptación y versión final: 1 de diciembre de 2021

Introducción

En este artículo quisiera presentar sintéticamente la investigación doctoral: “La Encarnación en el pensamiento teológico y filosófico de Francisco Suárez” como una invitación a la meditación de este misterio central de la fe y como un modo de considerar, desde los acentos que realiza sobre él Francisco Suárez (1548-1617), sacerdote jesuita español que enseñó y publicó su obra teológica, filosófica y jurídica en el último cuarto del s. XVI y el primero del s. XVII, algunas cuestiones que parecen centrales

para la reflexión teológica y filosófica sobre el misterio de Cristo, su relación con el problema del sentido del ser y la modernidad¹.

La cuestión central que se juega aquí es la ampliación teológica del concepto filosófico de subsistencia que permite avanzar en una comprensión de la subjetividad desde una hermenéutica de la continuidad entre filosofía y teología y no, como se verá más abajo, desde una interpretación emancipatoria, cuestión fundamental para una reconsideración de la modernidad en uno de sus temas centrales, la subjetividad, desde la reflexión suareciana sobre el concepto de “persona” como expresión más densa del ser creado, solamente inteligible desde la esencia de la personalidad divina revelada en la ascensión de una naturaleza humana perfecta por parte de la persona del Verbo².

En efecto, Suárez, al tratar el misterio de la Encarnación, sostiene que, dado el caso de tal ascensión y siendo la máxima perfección de una naturaleza su existencia actual y formal, entonces, se siguen dos conclusiones. La primera abona la tesis de la distinción de razón entre esencia y existencia en el ente creado pues la sustancia, cuya perfección última es el ser-en-sí (subsistencia o supositalidad) al menos en un caso, el de Cristo, se distingue realmente de la esencia actual y la segunda, que el sujeto soporta el compuesto completo en el que existe y por el cual existe en tal naturaleza. La segunda permite una aproximación al ser-sujeto desde una perspectiva nueva: el sujeto o ser personal soporta o sostiene la naturaleza existente según su propio modo de sostener que, en el caso de Cristo es divino y, en el caso de las personas creadas (ángeles y hombres) es espiritual³.

¹ La investigación titulada “La Encarnación en el pensamiento filosófico y teológico de Francisco Suárez” (Facultad de Teología de Granada, Universidad Loyola) se ha realizado en el marco del Proyecto I+D+i “Ética y justicia cosmopolita en la Escuela ibérica de la paz y la escolástica iberoamericana: aportaciones del pensamiento y tradición jesuita” (PEMOSJ2), ref. PID2020-112904RB-I00 (2021-2024), financiado por la convocatoria del Programa Estatal de I+D+i Orientada a los Retos de la Sociedad de la Agencia Estatal de Investigación, cuyos investigadores principales son el Prof. Dr. Juan Antonio Senent de Frutos (IP1) y el Prof. Eduardo Ibáñez Ruiz del Portal (IP2). Los resultados de la tesis, además, en J. SÖCHTING, *El hombre en Dios. La Encarnación en el pensamiento teológico y filosófico de Francisco Suárez*, Biblioteca Teológica Granadina 48, Granada 2021 (de próxima aparición).

² El tratamiento de la persona, *hypostasis* o supuesto aparece en tres lugares centrales de la obra del Eximio: su metafísica, su cristología y su teología trinitaria. Suárez planteó, por primera vez, el problema en contexto cristológico (*De Verbo incarnato*, Alcalá, 1590 y *Mysteriis vitae Christi*, Alcalá, 1592). Los problemas que surgieron de tal desarrollo lo impulsaron, como veremos más abajo, a restituir a la metafísica fruto de lo cual surgieron las *Disputaciones metafísicas* (1597). A la luz de los progresos realizados, volvió sobre el tratado del Verbo encarnado (*De Incarnatione*, 1600) y sobre cuestiones trinitarias (*De Deo Uno et Trino*, Lissabon, 1606). Por esta razón, aunque en *DM* 34, 2, Suárez remita a sus tratados teológicos por razón de síntesis, ellos remiten, a su vez, a la metafísica de las *Disputaciones* para cuestiones analíticas. Los lugares centrales son, respectivamente: *De Deo uno et trino* III, 3, 5, 8; *De Incarnatione* 11, 3, 1 y *DM* 34, 1, 1.

³ No se trata de un yo idealista cuyo contenido son esencias innatas creadas (Descartes); tampoco de un yo puro sin ninguna densidad esencial (Husserl). Se descarta, también un yo como pura disposición “existencial” (Heidegger). El sujeto suareciano, y, en general, escolástico, es un sujeto espiritual: una persona. En tal personalidad aparece su vínculo metafísico y teológico con Dios, al tiempo que su inserción en el espacio y tiempo de la corporalidad. A un resultado similar, por un camino diferente, adviene Edith Stein en su importante investigación “Ser finito y ser eterno”, cf. E. STEIN, *Ser finito y ser eterno*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1996.

Ambas conclusiones permiten, por una parte, aprovechar la profundidad especulativa alcanzada por la metafísica de la segunda escolástica y, por otra, afrontar los acusantes problemas que el “descubrimiento” (y no la “construcción”) de la subjetividad moderna ofrecen a la filosofía y a la teología⁴.

Procederé exponiendo (I) el contexto hermenéutico de esta investigación, (II) el problema de la Encarnación en su desarrollo filosófico y teológico, haciendo especial énfasis en la teoría de la persona y (III) algunas reflexiones conclusivas a modo de proposiciones cristológicas sintéticas con el propósito de animar una meditación sobre su tema: la Encarnación del Verbo eterno en orden a la perfección del universo y a la redención del ser humano entendida, desde la perfección de la naturaleza asumida, como una satisfacción también perfecta.

I. Contexto hermenéutico

1. Situación general

Hasta comienzos del s. XX, Francisco Suárez fue conocido más universalmente por su contribución a la filosofía del derecho, realizada principal, aunque no únicamente, en su *De Legibus* (1612), por la primera sistematización de la metafísica presentada en las *Disputaciones Metafísicas* (1597)⁵ que alcanzó celebridad tanto por el fundamento y la novedad de su esfuerzo como por su recepción en las universidades europeas e influencia en célebres filósofos del comienzo de la modernidad como Descartes y Leibniz.

⁴ Respecto de la importancia de una hermenéutica de la continuidad aplicada a la segunda escolástica, la investigación ha mostrado el límite de la interpretación de H. U. von Balthasar respecto de la metafísica suareciana, acusada de “indiferentismo ontológico”, cf. H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*, III/1, *Im Raum der Metaphysik*, Einsiedeln, Johannes Verlag 1965, 384. La acusación de von Balthasar prepara el análisis de Courtine (1990) y Aubenque (1999): la unidad de la metafísica, y, por tanto, su posibilidad como ciencia, dependen de la unidad del concepto objetivo de ser, entendido éste como el ente en tanto que ser real (*DM* 2). Bajo este concepto de ser se predicán tanto Dios, que deja de ser el objeto propio de la metafísica y pasa a ser el objeto primero de ella, pero no el único, como la creatura (*DM* 28). Von Balthasar sostiene que esta “indiferencia” objetiva, que desemboca en la analogía de atribución (Suárez) y no de proporcionalidad (Santo Tomás), acentúa la semejanza y desperfila, por tanto, la trascendencia divina, cf. P. AUBENQUE, *Suárez et L'Avènement du Concept D'Être*, 11-20 y J.-F. COURTINE, “Différence ontologique et analogie de l'être. Le tournant suarezien” : *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 2 (1989) 41-76

⁵ Para las *Disputaciones Metafísicas*, hemos utilizado el texto bilingüe editado por Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón: Francisco Suárez. *Disputationes metaphysicae*, texto y traducción íntegra española por Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón, Gredos, Madrid 1960-1966, 7 volúmenes. El modo de citar es el siguiente: el texto (según la abreviatura que se indica en la tabla de abreviaturas), el libro (o tratado) en numeración latina (solo aplica a *De Deo uno et trino*), capítulo (o disputación), título y número en numeración arábiga. Este modo, común a la edición de Vivès y a la versión de las *Disputaciones* que utilizamos, es universalmente reconocido. Entre paréntesis cuadrado “[]” ofrecemos, en numeración latina, el volumen de Vivès, seguido por la página de esa obra en numeración arábiga. Cuando se trata de textos de las *Disputaciones*, el paréntesis cuadrado contiene el tomo, en numeración latina, de la edición Rábade-Caballero-Puigcerver y la página de esa edición en numeración arábiga. Así: *DM* 34, 1, 8: [V, 319] = *Disputationes Metaphysicae*, disputa treinta y cuatro, sección primera, número 8 que se encuentra en el tomo quinto, página trescientos diez y nueve de la edición Rábade-Caballero-Puigcerver.

En el ámbito de la teología, por su contribución a la controversia *De Auxiliis* (1582-1607), especialmente, por su teoría de la gracia congrua⁶.

También, porque en el marco de la controversia modernista y la oportuna proposición por parte del magisterio de la doctrina de Santo Tomás como guía segura para la enseñanza de la filosofía y la teología, bien pronto se hizo notar la diferencia de posición, en cuestiones metafísicas fundamentales, entre el doctor Angélico y el teólogo jesuita⁷.

Sin embargo, aparte de excepciones de importancia, el tema de la Encarnación, en toda la complejidad de sus fundamentos filosóficos y teológicos así como de su relevancia para una nueva consideración de la subjetividad y, con ella, de la modernidad, no había sido realizado pero sí sugerido por el J. Iturrioz (1943) en su estudio sobre el sujeto y la supositalidad en Suárez⁸. Esta sugerencia, así como la interpretación “trascendental” de la cristología de Suárez de P. Hünermann (1994) son el contexto hermenéutico inmediato de nuestra investigación⁹. Para realizarla ha sido necesario discernir

⁶ Según mi parecer, hasta ahora no existe una mejor exposición sintética conjunta de la teología de Suárez que el trabajo conjunto realizado por los autores de la voz “Suárez” del *Dictionnaire de théologie catholique* (DTC): P. MONNOT, “Suárez. I. Vie et ouvres” en DTC XIV, 2638-49, P. DUMONT, “Suárez. II. Théologie dogmatique”, en DTC XIV, 2649-91 y R. BROUILLARD, “Suárez. III. Théologie pratique”, DTC XIV, 2691-727.

⁷ Una muestra de este ambiente polémico aparece en el artículo de L. González Alonso-Getino (1917), en el cual, en orden a homenajear a Suárez en los 300 años de su muerte, opone algunas de las entonces recientemente definidas tesis tomistas a las respectivas posiciones suarecianas, cf. L. GONZÁLEZ ALONSO-GETINO, “El centenario de Suárez”: *La Ciencia Tomista* 45 (1917) 381-90. El autor, en un escrito laudatorio a Suárez, opone algunas tesis tomistas declaradas a otras tantas de Suárez. La oposición de las tesis se encuentra entre las pp. 384-8. Su interpretación “oposicionista” en p. 390 sancionada según su parecer por la “canonización” de las 24 tesis tomistas sancionadas en julio de 1914 por la Congregación de Estudios. Estas tesis fueron propuestas a ella para “determinar” el alcance de la declaración de Pío X de las tesis capitales de Tomás de Aquino en el *Motu Proprio* de 29 junio de 1917.

⁸ Los trabajos de contexto más significativos sobre la Encarnación son: P. DUMONT, “Suárez. II. Théologie dogmatique. L’Incarnation” en DThC XIV, III, 2654-61; P. ISLA, “Errores modernistas y doctrina de Suárez sobre Jesucristo”, en *Conmemoración del tercer centenario del eximio doctor español Francisco Suárez en la ciudad de Barcelona, 1617-1917*, E. Subirana, Barcelona 1923, 111-45; S. R. WILEY, “Suárez on the Incarnation”: *American Ecclesiastical Review* 120 (1949), 327-36 e I. M. MORÁN, “De mysterio Iesu Christi et suae Matris B. V. Mariae sive corporis mystici secundum conceptionem theologiam Patris Suarez”: *Miscelánea Comillas* 27 (1957), 255-92. Para nuestra investigación, ha sido fundamental tomar posición respecto de las aportaciones de P. HÜNERMANN, *Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit*. Münster: Aschendorff Verlag, 1994 (utilizamos la traducción española: P. Hünermann, *Cristología*, Herder, Barcelona 1997, 309-26) y S. CASTELLOTE, “La Encarnación según Suárez”, en *La Encarnación al encuentro de los hombres*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2003, 437-60.

⁹ Iturrioz intuyó la importancia de la teoría de la subsistencia, que brota de la metafísica suareciana para la comprensión de su teología, sin embargo, no la desarrolló: “No entra en el plan de nuestro estudio actual la explicación suareziana acerca de los misterios de la encarnación y Trinidad, aunque la sola posición metafísica que sobre la subsistencia y supositalidad se adopte, mucho influye ya de por sí en la solución humanamente posible a las dificultades provenientes de dichos misterios; ni siquiera entramos en la cuestión filosófica del constitutivo físico de la supositalidad ni desarrollamos algunas cuestiones a las que abre puerta directa el estudio que se ha de seguir. Esos aspectos y otros muchos [...] sobrepasan el marco de un artículo y requieren un estudio complejo y amplio, al que por ahora renunciamos” (J. ITURRIOZ, “La noción de subsistencia y supósito en Suárez”: *Estudios Eclesiásticos* 17 (1943) 38). En la investigación nos hemos propuesto probar la afirmación de Iturrioz y desarrollarla. Por su parte, Hünermann afirma: “Si Jesucristo era en la Escolástica medieval centro mediador de la síntesis filosófico-teológica tanto según la forma como según el contenido, la Escolástica barroca lo considera como centro únicamente en cuanto al contenido. La forma la prescribe la metafísica trascendental” (P. HÜNERMANN, *Cristología*, 309) y, desde esa metafísica trascendental: “El fundamento de la cristología de Suárez reposa en la demostración apolagética, orientada a la facticidad e historicidad de los principios básicos

distintas aproximaciones al pensamiento del Eximio que surgen de distintos contextos filosóficos y realizan distintos énfasis en su interpretación.

2. Interpretación hispánica, continental y americana

La primera mitad del s. XX importó una nueva valoración del conjunto de la doctrina de Suárez, también conocido como el Conimbricense (pues concluyó su enseñanza en la Universidad lusa de Coímbra) o como el doctor Eximio, título que le confirió el papa Paulo V por su defensa de la Iglesia en la controversia contra el rey de Inglaterra, recogida en su *Defensio Fidei* (1613). Esta valoración se produjo en tres contextos distintos¹⁰.

1. En España, célebres investigadores como E. Elorduy y J. Hellín (y muchos otros) realizaron una enorme obra de recuperación de textos filosóficos y teológicos que ampliaron tanto el contenido como la perspectiva que se tenía del pensamiento de Suárez. Su principal mérito fue mostrar a “Suárez desde Suárez” saliendo de los lugares comunes, muchas veces fijados en los contextos polémicos de la controversia sobre la gracia y las tesis metafísicas distintas de Tomás de Aquino, entendidas en el estrecho marco de la crisis anti-modernista.

En cuanto a la situación hermenéutica, la interpretación hispánica se inclina por la síntesis inmanente, lo que podemos llamar una lectura de “Suárez desde Suárez”, esto se demuestra por la abundancia de los trabajos monográficos de sus principales autores, así como el interés por ir cubriendo el amplio espectro de la obra del Eximio, también, con completas traducciones de sus obras principales (*Disputaciones, De Anima, De Legibus* y algunos opúsculos)¹¹.

de la fe. Su reconstrucción metafísica evidencia que la comunicación de Dios alcanza su cumbre máxima en la Encarnación de Cristo, bajo el supuesto específico de que Dios quiso redimir a la humanidad por medio de una justicia “plena”. La cristología suareciana respira el espíritu de una suprema racionalidad de conveniencia” (*ibid.*, 315). Nuestra posición contravierte la existencia de una metafísica y de una cristología trascendental, al menos, en los términos modernos, que postula Hünermann.

¹⁰ Creo que he ofrecido el estado de la cuestión más actual de la investigación suareciana en la tesis que presento en este artículo, cf. J. SÖCHTING, *La Encarnación en el pensamiento filosófico y teológico de Francisco Suárez, o.c.*, 39-105. Otra mirada complexiva pero muy anterior: S. CASTELLOTE, “Der Stand der heutigen Suárez-Forschung auf Grund der neu gefundenen Handschriften”: *Philosophisches Jahrbuch* 87 (1980) 134-42.

¹¹ La investigación hispánica ha desarrollado abundante literatura, señalo, a modo de ejemplo, algunas aportaciones fundamentales para la doctrina de la Encarnación: S. CASTELLOTE, “El hombre como persona según F. Suárez”: *Anales Valencinos* 2 (1976) 179-208 y “La Encarnación según Suárez”, en *La Encarnación al encuentro de los hombres*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2003, 437-60; E. ELORDUY, “La acción de resultancia en Suárez”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Universidad de Granada, Granada, 1943; J. HELLÍN, “Existencialismo escolástico suareciano”: *Pensamiento* 12 (1956) 157-78; J. ITURRIOZ, “Un primer opúsculo de Suárez desconocido hasta ahora (‘De essentia, existentia et subsistentia’)”: *Estudios Eclesiásticos* 18 (1944) 330-59; y “Existencia tomista y subsistencia suareciana” en *Actas del primer Congreso Nacional de Filosofía*, II, Mendoza, Argentina: El Congreso, 1950, 798-804; C. POZO, “Teología española posttridentina del s. XVI. Estado actual de la investigación de fuentes para su estudio”: *Archivo Teológico Granadino* 29 (1966) 87-121.

2. Por su parte, en Europa continental, especialmente en Alemania y Francia, atendiendo a una lectura de las *Disputaciones* realizada desde su influencia en la filosofía moderna, importantes estudiosos hicieron énfasis en el llamado “giro a la modernidad” que habría al menos preparado el pensamiento de Suárez. Desde este giro hacia la subjetividad que, según esta interpretación, habría hecho posible la sistematización del problema de la metafísica, que es el problema del ser desde el concepto que hace el sujeto sobre éste, se puso y se pone aún el acento en el Conimbricense como el último de los medievales y el primero de los modernos.

La investigación continental enfatiza a Suárez como un término *a quo* de la modernidad ilustrada: “la modernidad desde Suárez”. Por tanto, se lee retrospectivamente a Suárez como fundamento, causa e influencia de los pensadores decisivos de tal modernidad. La riqueza de este trabajo es la puesta de relieve de la “historia de la filosofía” de Suárez, tanto en sus antecedentes como en sus consecuencias. Para esta tradición, conformada principal, pero no únicamente por filósofos continentales, Suárez es un momento de síntesis de la “historia del ser” (M. Heidegger, 1927), en el cual se verifica “el giro” hacia la modernidad (J.-F. Courtine, 1990), representando la metafísica como una “onto-teo-logía” circular y auto referida (P. Aubenque, 1999) que se expresa en la primacía de la esencia (esencialismo) en la concepción de la realidad (É. Gilson, 1956)¹².

3. Finalmente, en ámbito americano, especialmente, anglosajón, influido por las preocupaciones de la filosofía analítica, que son, fundamentalmente, el problema del lenguaje y de la mente, han vuelto sobre el Eximio, encontrando nuevas riquezas en su pensamiento filosófico y teológico.

La investigación americana, por su parte, considera a la modernidad como un término *ad quem* del pensamiento suareciano: “desde Suárez” se piensan nuevos problemas, sobre todo, surgidos de la filosofía del lenguaje y de la mente. Para los filósofos de esta escuela interesa la actualidad y el futuro del pensamiento suareciano, más que su pasado (interpretación continental) y su valor intrínseco (interpretación hispánica): esa actualidad pasa por el problema del conocimiento, objetividad y verdad (N. J. Wells, 1962); de la posibilidad, los entes de razón y la trascendencia (J. P. Doyle, 1990) y del individuo (J. J. E. Gracia, 1983)¹³.

¹² Cf. M. HEIDEGGER, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid 2000 y *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid 2003; J.-F. COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, PUF, Paris 1990; P. AUBENQUE, “Suárez et l'avènement du concept de l'être”, en *Francisco Suárez (1548-1617): Tradição e modernidade*. Editado por Adelino Cardoso, António Manuel Martins, y Leonel Ribeiro dos Santos, 11-20. Colibri, Lisboa 1999, 11-20 y É. GILSON, Étienne. *El ser y los filósofos*, Eunsá, Pamplona 1996.

¹³ Cf. N. J. WELLS, “Suárez, Historian and Critic of the Modal Distinction Between Essential Being and Existential Being”: *The New Scholasticism* 36 (1962) 419-44; J. P. DOYLE, “*Extrinsic Cognoscibility: a Seventeenth*

Pero este nuevo énfasis en la relevancia *filosófica* del Conimbricense ha oscurecido, y aún, en algunos casos, directamente ocultado, el fondo y la gran riqueza *teológica* de su pensamiento. Con algunas notables excepciones (G. Burlando, 2016; R. Fastiggi, 2015; V. M. Salas, 2018),¹⁴ se ha querido ver en Suárez una emancipación de la filosofía respecto de la teología y, con ella, el signo de la modernidad¹⁵.

Sin embargo, la lectura de los textos filosóficos de Suárez, en especial, las *Disputaciones*, nos muestran otra cosa: la filosofía está al servicio de la teología; ha sido escrita, la del Eximio, para aclarar cuestiones teológicas, especialmente, cristológicas y, lo que es fundamental: el misterio de Cristo no sólo ilustra verdades sobre el ser sino que, además, como es el caso de la teoría de la subsistencia (que contiene la teoría sobre la persona, fundamental en teología trinitaria, cristología y antropología teológica), está directamente influida por la fe, al punto que Suárez, en momentos decisivos de su desarrollo afirma que la verdad sobre la persona (angélica y humana) no sería conocida sino fuese por el misterio de la Encarnación:

[...] si no hubiésemos conocido con la luz de la fe el misterio de la Encarnación, no hubiéramos distinguido nunca con el solo conocimiento natural la subsistencia de la esencia de las sustancias; y, sin conocer quidditativamente la subsistencia, es imposible conocer quidditativamente la substancia¹⁶.

Aquí llegamos a la motivación más estricta de esta investigación, a saber, describir qué cristología, es decir, qué idea sobre el misterio de Cristo, desarrolla Suárez de tal forma que explica no sólo su teoría de la persona sino, en general, toda su teoría filosófica y sirve como un importante criterio de demarcación para la interpretación de toda su obra. Esta idea se concentra en la esencia del misterio de la Encarnación y sus consecuencias teológicas y filosóficas¹⁷.

Century Supertranscendental Notion": *Modern Schoolman* 68 (1990) 57-80 y J. E. GRACIA, "Suárez y la individualidad": *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 10 (1983) 157-82.

¹⁴ Cf. G. BURLANDO, "Bien trascendental: salvación y comunidad fuerte en F. Suárez": *Teología y Vida* 57 (2016) 309-33; R. FASTIGGI, "Francisco Suárez as Dogmatic Theologian", en *A Companion to Francisco Suárez*. Editado por Víctor Salas y Robert Fastiggi, 148-63, Brill, Leiden 2015 y V. SALAS, "The theological orientation of Francisco Suárez's Metaphysics": *Pensamiento* 74 (2018) 7-29.

¹⁵ La evaluación de Aubenque es programática: "[...] con él [Suárez] se encuentra, puesto en su lugar, el fundamento conceptual de lo que será la metafísica de la subjetividad y la filosofía trascendental de los modernos, que prolonga, ella misma, al subvertirla, la metafísica griega del ser" (P. AUBENQUE, *Suárez et l'avènement du concept de l'être, o.c.*, 20).

¹⁶ "Rursus non cognoscimus quidditative rationem subsistentiae; immo, si lumine fidei non cognovissemus Incarnationis mysterium, per solam naturalem cognitionem non distinxissemus subsistentiam ab essentia substantiae; non cognita autem quidditative subsistentia, impossibile est quidditative cognoscere substantiam" (*DM* 35, 3, 5: [V, 533-4])

¹⁷ En este artículo, por razón de brevedad, me limito a considerar el problema de la Encarnación (y de la persona) principalmente desde las *Disputaciones*, para su estudio en ámbito trinitario y cristológico, remito para lo primero a J. SÖCHTING, *o.c.*, 107-47 y TH. MARSHLER, *Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez S. J. in ibrem philosophisch-theologischen Kontext*, Aschendorff, Münster 2007. Para lo segundo: J. SÖCHTING, *o.c.*, 149-289 y S. CASTELLOTE, "La Encarnación según Suárez", en *La Encarnación al encuentro de los hombres*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2003, 437-60.

II. El problema de la Encarnación en su desarrollo filosófico y teológico

Ante este panorama, la presentación y el esclarecimiento de la doctrina de la Encarnación en Suárez, que es el problema principal que me he propuesto investigar, requiere del establecimiento de “sub problemas” o, si se quiere, preguntas cuyas respuestas en conjunto permiten un acceso válido a tal pregunta.

El primer grupo de problemas ya ha quedado perfilado más arriba respecto a los progresos de la interpretación contemporánea de Suárez y sirve como contexto de la investigación, a saber, la pregunta por la relevancia del pensamiento de Suárez para la modernidad y, específicamente, de su doctrina de la Encarnación.

El segundo grupo de problemas tienen con ver con la prioridad cronológica y, si se quiere, epistemológica de la teología y de la cristología respecto de la metafísica.

El tercer grupo de problemas se refiere al impacto que tiene esta doctrina de la persona de Cristo en la relación entre la teología y la metafísica, la teoría general del ente y la teoría particular de la persona.

1. Modernidad y Encarnación

Mi investigación ha mostrado que no se puede pensar en una interpretación correcta de la metafísica del Eximio sin atender a su cristología y que, por tanto, las hermenéuticas que se enfocan en la emancipación de la filosofía de la teología (Aubenque) y, más específicamente, de una cristología “trascendental” en Suárez (Hünemann), parecen haber antepuesto el efecto a la causa.

La cuestión fundamental que aquí se presenta es si se verifica o no una doble ecuación establecida por Hünemann influido fuertemente por la interpretación continental (Heidegger, Courtine, Aubenque). La primera ecuación iguala “modernidad” con “trascendentalidad”; la segunda, “trascendentalidad” con un presunto rechazo de Suárez de la *analogía entis* y, por tanto, con la posibilidad de una “cristología trascendental”. Mi respuesta es negativa en ambos casos. La escolástica cuenta con una noción de trascendentalidad consistente y pertinente para los problemas cristológicos y, por tanto, sólo en parte anuncian el sentido moderno de “trascendentalidad”¹⁸.

¹⁸ Respecto del uso en Suárez del concepto “trascendental” hay que ser especialmente cuidadoso. En primer lugar, para Suárez “trascendental” sigue denotando el sentido clásico según el cual la unidad, la verdad y la bondad son propiedades del ser que están más allá del universal (cf. *DM* 6, 8, 12 [I, 779]). Sin embargo, el Eximio va más allá: vincula el fundamento de la propiedad trascendental con la capacidad del intelecto de realizar una abstracción metafísica, distinta de la física, que abstrae la materia, y de la matemática, que abstrae la cantidad, de este modo “la verdad trascendental significa la entidad de la cosa connotando el conocimiento o concepto intelectual a que dicha entidad se adecua, o en el que esa cosa está o puede estar representada tal como es” (*DM* 8, 7, 25 [III, 144]). Esta abstracción metafísica “[...] se dice, por su parte que abstrae de la materia sensible e inteligible, no sólo según la razón, sino según el ser, porque las razones del ente que considera se hallan en la realidad sin materia y, por tanto, en su concepto propio y objetivo de por sí no incluye la materia [...]. Luego, la metafísica extiende su consideración hasta todos los entes o razones de ser que se contienen en la referida abstracción, y no pasa más allá porque lo que queda es propio del campo de la física o de la matemática” (*DM* 1, 2, 13 [I, 243-4]). De este modo, la abstracción metafísica tiene como resultado las propiedades trascendentales que son, en síntesis, relaciones que se establecen respecto del ser real de los objetos. Es en este momento donde se percibe el “giro” hacia el mentalismo de Suárez y la vinculación con la metafísica trascendental estándar de Kant: las relaciones trascendentales, a diferencia de las relaciones predicamentales, no requieren de un fundamento

Respecto a este problema, creo poder afirmar que la cristología de Suárez se expresa y es consistente con su teoría metafísica, especialmente, su teoría sobre el ente finito y sobre la subsistencia porque esta teoría se basa en su comprensión del misterio del Verbo encarnado, que es, para el Conimbricense, un dato positivo y no una estructura del pensamiento.

Ni Hünermann, ni K. Rahner (1977), antes que él, descartan la historicidad de la Encarnación; ambos consideran que, por una parte, es una condición trascendental de la Encarnación y, por otra, que es un dato fenoménico positivo necesario para la cristología categorial. Con todo, ninguno de los dos admite que el *a-priori* de la Encarnación es la realidad positiva del mismo Dios en su donación en Cristo: se trata de una prioridad en el conocer y, también, del ser mismo¹⁹.

Para Suárez la revelación modifica nuestra concepción del ser y, sobre todo, en el misterio de la Encarnación, que sería imposible conocer, incluso concebir, sin la donación positiva y sobrenatural de Dios.

El Eximio admite que es posible y pensable un Dios-hombre como perfección máxima del universo;²⁰ sin embargo, él mismo afirma que el entendimiento humano no tiene modo de advenir a la concepción de una subsistencia distinta de la substancia que perfecciona en el ser. Además, que, aunque la unión entre Dios y hombre es pensable sin repugnancia en orden a la perfección del universo, el modo de esa unión (hipostático) es repugnante, al menos subjetivamente, a nuestro modo natural de concebir, es decir, no es una estructura “trascendental” (desde el punto de vista moderno) sino una positividad graciosa, positiva y extra-mental²¹.

La anterioridad del ser y la posterioridad del conocer, especialmente en la cristología suareciana, hacen imposible considerarla como “trascendental” en los sentidos antes mencionados, lo mismo ocurre respecto de la metafísica.

real absoluto, entendido éste en el sentido de la existencia actual y formal; tampoco, de un término real de la relación ni, finalmente, de un fundamento real de la relación. De este modo, Suárez explica el caso de la ciencia de un objeto posible: “También muchas veces este respecto trascendental, aunque se ordena a un término real, no exige, empero, la real existencia del mismo, como la ciencia de un eclipse futuro dice una referencia real trascendental al eclipse, aunque no exista; y lo mismo sucede en cualquier ciencia de un objeto posible, y en la potencia respecto del acto no existente” (*DM* 47, 4, 2 [VI, 677]). De este modo, algunas realidades teológicas pueden ser consideradas transcendentales en este sentido, por ejemplo, el conocimiento que Dios tiene de sí mismo (cf. *DM* 47, 4, 2 [VI, 676-7]) y la unión hipostática, dado ésta “que alcanza al Verbo como puro término, a fin de excluir, mediante la expresión 'puro', toda la causalidad propia que el Verbo en cuanto tal ejerce sobre tal unión; no obstante, el Verbo no es puramente un término de dicha unión en el sentido en que aquí se dice del término de la relación predicamental, porque esa unión, en cuanto es un modo real de la naturaleza humana, no mira al Verbo de cualquier manera, sino que le une realmente la naturaleza humana y realmente alcanza al Verbo mismo como el otro extremo de la unión, del cual depende íntima y realmente, aunque sin causalidad propia” (*DM* 47, 4, 10 [VI, 682-3]). Las relaciones divinas están más allá de las relaciones transcendentales y las predicamentales: “Son, por tanto, unas relaciones de orden más elevado, que abarcan eminentemente todo lo que de perfección y propiedad necesaria para la verdadera relación real se encuentran en la relación trascendental y en la predicamental, prescindiendo de las imperfecciones.” (*DM* 47, 4, 21 [VI, 691]; cf. también, *DM* 8, 7, 12 [II, 133-134]).

¹⁹ Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1977.

²⁰ Cf. *De Incarnatione* 5, 2, 16 y *DM* 10, 1, 14.

²¹ Cf. *DM* 30, 17, 13: [IV, 702-3] y *De Incarnatione* 11, 4, 15: [XVII, 453].

La teoría del ser desarrollada por Suárez en las *Disputaciones*, realizada para el servicio de la teología en general y de la cristología en particular, con la dilucidación de los conceptos de esencia, existencia y subsistencia, parte de la convicción de que el ente es la máxima perfección del ser.

Además, en el mismo concepto objetivo del ser real, el orden de sus partes potenciales es claro: el ser actual o formal, posible y aptitudinal. Es verdad que la realidad se abre a la posibilidad y, con ello, se afirma la tesis de un “giro al mentalismo” (J. J. E. Gracia, 1991) en Suárez,²² pero este giro pivota metafísicamente sobre la substancia primera (*DM* 34) y teológicamente sobre Cristo, como *persona composita* (*De Incarnatione* 8, 3, 1)²³.

Si la cristología suareciana no es trascendental en el sentido kantiano (Hünemann) ni heideggeriano (Rahner), ¿lo es de algún modo?

La trascendentalidad suareciana es la trascendentalidad del ser, pero, y aquí se percibe “el giro al mentalismo”, proyectada y orientada a la unidad del conocimiento representado en el concepto objetivo y en los argumentos aprióricos. No al revés. Por ello hemos insistido en la prioridad del ser en el ámbito metafísico y de Cristo, en el ámbito teológico, dando a esa prioridad, con Ratzinger (1969) el nombre de positividad, precisamente, para no confundirla con la objetividad moderna.

Lo propio sea dicho de la trascendentalidad existencial de Heidegger. El hecho que Suárez enfatice la existencia y que algunos intérpretes máximamente fiables como J. Hellín (1956, 1981) hayan hablado de un “existencialismo suareciano” en contraposición al “esencialismo suareciano” acusado por É. Gilson (1956), no autoriza en ningún modo a considerar la identidad de esencia y existencia mantenida por el Eximio por las razones dichas como una disolución de la esencia en la facticidad. Tampoco privan del esfuerzo de realizar una cristología trascendental como prolegómeno de una cristología dogmática significativa como lo quiere Rahner. Pero tal esfuerzo es de Rahner, no de Suárez. Y es filosofía, no teología.

La cristología suareciana es fundamentalmente teológica y, por la fuerza positiva de tal realidad teológica, primera en el orden del ser, ampliando nuestras categorías metafísicas.

²² Cf. J. J. E. GRACIA, “Suárez’s Conception of Metaphysics: A Step in the Direction of Mentalism?": *American Catholic Philosophical Quarterly* 65 (1991) 287-309.

²³ La persona de Cristo, considerada en sí misma, en cuanto Verbo, es absolutamente simple; sin embargo, en tanto que subsiste en dos naturalezas, es una persona compuesta (cf. *De Incarnatione*: [XVII, 291-4]). La asunción de la naturaleza humana (alma y cuerpo) importa la unidad substancial del alma y el cuerpo en Cristo (cf. *De Incarnatione*: [XVII, 294-6]) una unión no accidental sino hipostática de tal naturaleza en y según la persona del Verbo (cf. *De Incarnatione*: [XVII, 296-300]). Al comenzar la disputa, el Conimbricense realiza una afirmación fundamental: conviene distinguir el término que termina la humanidad (*terminum terminantem humanitatem*) del término que resulta de la unión (*terminum resultante ex unione*). El primero se refiere a la subsistencia increada de Cristo, que, como se dijo, es absolutamente simple. Ahora se trata de determinar y explicar el segundo que consiste en la totalidad íntegra (*terminum totum et integrum*) que determina la Encarnación.

2. Prioridad cristológica

Suárez comenzó enseñando la tercera parte de la *Suma* de Santo Tomás de Aquino, que contiene la doctrina cristológica, en su *De Incarnatione* (1590-2). Escribiendo su comentario, detectó la importancia de esclarecer el sentido de los términos principales en los que el dogma cristológico ha sido expresado desde el concilio de Nicea: esencia, existencia y subsistencia (debemos a J. Iturriz haber advertido en 1942 el núcleo germinal de las *Disputaciones*)²⁴.

De este germen surgió su sistemática filosófica, siempre atenta al dato cristológico, para luego volver a nuevas redacciones sobre el mismo tratado y a la exposición del tratado sobre la Trinidad, *De Deo uno et trino* (1606), que bebe de la misma doctrina.

El *leit motiv* de la cristología de Suárez es: la Encarnación es la unión de la naturaleza divina y una naturaleza humana perfecta en y según la persona del Verbo. La perfección de esa naturaleza humana, que encierra en sí la perfección del universo con prelación gnoseológica a la redención de género humano, implica una existencia humana creada distinta de la existencia de la naturaleza divina que es aquella de la persona divina.

Esto implica, para Suárez, dos cuestiones fundamentales: en primer lugar, que bajo este supuesto debe comprenderse que la esencia y la existencia de la naturaleza humana de Cristo se distinguen sólo de razón y no realmente, pues si hubiera distinción real (o alguna con algún fundamento en la realidad) habría que suponer dos modos de existencia divina en el Verbo, aquella en la cual se constituye como persona en la Trinidad y aquella en la cual y por la cual existe la naturaleza humana de Cristo (así interpreta Cayetano a Tomás de Aquino).

En segundo lugar, como veremos más abajo, la persona del Verbo efectivamente se distingue realmente de la existencia de tal naturaleza humana como una última perfección formal suya. Y esto, que vale para Cristo, vale, ahora *ex natura rei*, para toda subsistencia creada y, especialmente, para toda persona.

En el contexto polémico determinado por la disputa entre los partidarios de la distinción real y los partidarios de la distinción de razón en el ente creado, Suárez plantea el problema y ofrece su solución teológica y metafísica.

²⁴ Cf. J. ITURRIZ, “Un primer opúsculo de Suárez desconocido hasta ahora (‘De essentia, existentia et subsistentia’)”: *Estudios Eclesiásticos* 18 (1944) 330-59. Suárez afirma la suspensión del desarrollo de la cristología para tratar cuestiones metafísicas (precisamente, los conceptos de esencia, existencia y subsistencia). De tal tratamiento surge la restitución sistemática de la ciencia primera y, con ella, la primera metafísica sistemática: “In dies tamen luce clarius intuebar, quam illa divina ac supernaturalis Theologia hanc humanam et naturalem desideraret ac requireret, adeo ut non dubitaverim illud inchoatum opus paulisper intermittere, quo huic doctrinae metaphysicae suum quasi locum ac sedem darem, vel potius restituerem” (*DM, Ratio*: [I, 17]). El “trabajo interrumpido” son las lecciones *De Incarnatione*, que retomará más tarde. Importa destacar aquí que el origen de las *Disputaciones* está marcado por una investigación cristológica específica: la relación entre subsistencia y esencia (naturaleza) que, además, tiene importancia fundamental para la teología trinitaria. Además, que la sistemática de la metafísica suareciana comienza por una investigación extensional (categorial) para luego elevarse a la cuestión intensional (trascendental). Este punto, me parece, es fundamental para una recta interpretación tanto de la metafísica como de la teología suareciana y, además, está en el origen de la incompreensión de la trascendentalidad sostenida por el Eximio y, por tanto, la naturaleza de su “modernidad”.

En *DM* 31, sección 6, donde se estudia propiamente la distinción que se da entre esencia y existencia, el Eximio recoge los argumentos que apoyan la distinción real y establece la pregunta que guiará su desarrollo posterior:

[...] en efecto, cuando decimos que una cosa posee en acto su esencia y su existencia, no decimos lo mismo dos veces; luego no son palabras sinónimas; luego, sus significados se distinguen al menos por razón; por eso, en Cristo, damos por supuesto que hay dos esencias y nos preguntamos si hay dos existencias [...] ²⁵

Una vez que el Conimbricense ha expuesto la posición de algunos que sostienen la distinción de razón, Suárez expone ahora su propia posición a este respecto ²⁶.

Para el Eximio, la esencia en acto solo se distingue de la existencia como el ente en potencia se distingue del ente en acto. Sin embargo, el problema se suscita respecto del modo en el que se significa la esencia y la existencia. A propósito de este problema de sentido y denotación aparece enunciado el primer momento del problema de la Encarnación ²⁷.

En efecto, cuando decimos que en Cristo hay dos esencias y nos preguntamos si hay dos existencias, Suárez sostiene que esencia y existencia tienen diferente sentido, pero una misma denotación o referencia. La esencia y la existencia son una misma realidad que, cuando es concebida bajo una especie y un género determinados, se llama esencia y cuando es concebida en la realidad y fuera de su causa se llama existencia.

La esencia y la existencia tienen una misma denotación: ambas refieren, en sentido estricto, a la esencia actual en acto ejercido. Sin embargo, el sentido de la esencia es la potencia objetiva y el sentido de la existencia es la realidad actual y formal del ente creado.

Suárez sostiene que la existencia corresponde inmediatamente al individuo y mediatamente, es decir, a través del individuo, a la naturaleza considerada precisamente, es decir, abstrayendo de ella la existencia actual.

²⁵ “Cum enim dicimus rem habere in actu suam essentiam et suam existentiam, non idem bis dicimus; non ergo sunt illae voces synonymae; ergo significata earum saltem ratione distinguuntur; unde in Christo supponimus esse duas essentias, et quaerimus an sint duae existentiae [...]” (*DM* 31, 6, 22: [V, 70-1]).

²⁶ Estas posiciones son las siguientes: Algunos sostienen que el sentido de la existencia es la naturaleza individual y el sentido de la esencia es la naturaleza específica prescindida de los individuos, cf. *DM* 31, 6, 16: [V, 64]; otros, como Enrique de Gante, que el sentido de la existencia es la dependencia a Dios como causa eficiente y el sentido de la esencia es la dependencia a Dios como a la causa ejemplar. Otros (Licheto y Escoto) sostienen que el sentido de la existencia es la concepción del ente como un concreto y el sentido de la esencia es la concepción del mismo como un abstracto, cf. *DM* 31, 6, 19: [V, 66]; y, finalmente, otros sostienen que la existencia expresa la realidad del ente fuera de su causa y la esencia no, sino que lo hace de modo absoluto, es decir, en su causa que es la esencia misma divina. Esta posición se basa en la afirmación de que las esencias son eternas, cf. *DM* 31, 6, 21: [V, 69].

²⁷ Aplicamos aquí el significado clásico de sentido y denotación dado por Frege. Cf. G. FREGE, “Über Sinn und Bedeutung”: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100 (1892) 25-50. El sentido de un signo (palabra) o de una frase es el modo en el que presenta al objeto mencionado por ella; la denotación es el objeto mencionado. El ejemplo clásico dado por Frege es el de Venus. En efecto, la frase “el lucero de la mañana” y “el lucero del atardecer” tienen distinto sentido, pero una misma denotación u objeto mencionado, a saber, el planeta Venus.

El punto cristológico es que Cristo no asumió la naturaleza humana de esta suerte, es decir, de un modo universal, sino que asumió la naturaleza substancial individual²⁸. Esta cuestión es fundamental para la comprensión de la argumentación suareciana. Para el Eximio, el universal “hombre” o “humanidad” no existe inmediatamente como una esencia real y actual²⁹.

Este universal existe solo en la naturaleza substancial individual. Y es, precisamente, esta naturaleza la que asumió Cristo porque era la única que realmente y en sentido estricto podía asumir, dado que era la única naturaleza humana apta para existir, es decir, para ser fuera de su causa.

Esta conclusión ha movido a todos los teólogos que apoyan la distinción de razón entre la esencia y la existencia de Cristo porque armoniza la teoría del ser en general con el acontecimiento de la ascensión, por parte del Verbo, de una naturaleza perfecta, es decir, una naturaleza substancial individual creada que es una verdadera, propia y perfecta existencia creada.

Analícemos un texto iluminador:

Porque todos los filósofos y los teólogos que piensan que la existencia no se distingue de la entidad de la esencia, estiman, en consecuencia, que no solo el supuesto, sino también la naturaleza substancial individual tiene su propia existencia, y que, de este modo, en Cristo Nuestro Señor, la humanidad conservó la existencia propia de la naturaleza por más que en ella no haya habido un supuesto propio y creado³⁰.

Este texto es relevante porque, a propósito del sub-problema de la extensión lógica o instancia de la existencia, muestra un panorama general de la posición suareciana respecto del problema de la Encarnación. Este panorama general nos permitirá enfrentar en lo que sigue el argumento de Suárez.

En efecto, el caso de la Encarnación permite ilustrar la posición de la distinción de razón con una luz particular. Si es imposible que una esencia actual exista por una existencia que no le es propia y, además, si es imposible que exista inmediatamente como un universal, entonces es altamente conveniente para este misterio sostener por una parte que en Cristo hay dos existencias, a saber, una creada que se identifica realmente con su humanidad perfecta y una increada, que se identifica con su divinidad y, por otra parte, que esta naturaleza divina se identifica con su propia subsistencia que es la persona divina del Verbo.

²⁸ Respecto de los antecedentes medievales de esta posición, cf. R. Cross, *The metaphysics of the Incarnation*, Oxford University Press, New York 2005, 237-46.

²⁹ S. Castellote (1976) caracteriza acertadamente la *forma mentis* suareciana de “concretista” y, en ese sentido, agregamos nosotros, más aristotélica que la tomasiana, más platónica, cf. S. CASTELLOTE, “El hombre como persona según F. Suárez”: *Anales Valentinus* 2 (1976) 179-208.

³⁰ “Nam omnes philosophi et theologi qui putant existentiam non distingui ab entitate essentiae consequenter existiman! non solum suppositum, sed etiam substantialem naturam individuum habere suam propriam existentiam, atque ita in Christo Domino humanitatem eius retinuisse propriam existentiam naturae, etiamsi proprium et creatum suppositum in ea non fuerit” (*DM* 31, 11, 5: [V, 125-6]).

3. Encarnación y teoría de la persona

Suárez afirma, al comienzo de las *Disputaciones*, que nadie puede ser buen teólogo si primero no se establece en los sólidos fundamentos de la metafísica³¹. Ésta ha sido convicción permanente de la teología católica basada en la identidad entre el Dios creador del ser y el Dios redentor y santificador de lo real. La síntesis entre naturaleza y Dios se realiza en Cristo.

Por ello, existe una relación en dos direcciones entre metafísica y teología. La primera otorga lenguaje y método de argumentación a la segunda; ésta ejemplifica verdades metafísicas y, lo más importante, amplía el horizonte de su especulación (*metaphysica modo theologico*)³².

En este sentido, la metafísica de Suárez es cristiana de modo formal y material. Se realiza desde el misterio de Cristo y tiene a Cristo como una realidad metafísicamente discernible, salvando el misterio, que le permite progresar en cuestiones fundamentales, como la pregunta por la persona, que quedarían en oscuridad sin Él.

La interpretación de la presunta “emancipación” entre teología y metafísica (Aubenque) en el Eximio se basa en una separación entre el ámbito trascendental y el ámbito categorial de la metafísica, que conforman las dos partes de la metafísica de Suárez.

En el primer ámbito, el principio de unidad del ser sería su concepto objetivo, es decir, algo producido por el intelecto (y aquí se enfatiza la modernidad, si se quiere, ilustrada y trascendental, de Suárez). Ésta sería la parte principal de la metafísica y corresponde a la intención lógica del concepto de ser desarrollada en la teoría de los modos de pensar y decir lo real: los trascendentales.

En el segundo ámbito, aquel de la extensión lógica de este concepto cabrían tanto Dios como el ser finito, y según una extendida interpretación, que yo considero incorrecta, Suárez suprimiría la analogía del ser, haciendo unívocos el ser de Dios y de la creatura.

Para importantes filósofos (Heidegger), esta univocación sería una expresión de la conversión de la metafísica en una onto-teo-logía expresiva del “olvido del ser” y, para algunos teólogos (Balthasar), la razón por la cual la metafísica de Suárez sería incompetente para el misterio. Sin embargo, el Conimbricense no habla de emancipación sino de “restitución” de la metafísica cuyo primer sentido es de servicio a la teología.

³¹ “[...] fieri nequit ut quis Theologus perfectus evadat, nisi firma prius metaphysicae iecerit fundamenta [...]”. “Ita vero in hoc opere philosophum ago, ut semper tamen prae oculis habeam nostram philosophiam debere christianam esse, ac divinae Theologiae ministram. Quem mihi scopum praefixi, non solum in quaestionibus pertractandis, sed multo magis in sententiis seu opinionibus seligendis, in eas propendens, quae pietati ac doctrinae revelatae subservire magis viderentur” (*DM, Ratio*: [I, 17])” (*DM, Ratio*: [I, 17]).

³² La metafísica sirve y es útil a la teología de dos maneras: directamente confirmando los principios teológicos (esta confirmación se realiza a través de la aplicación, la ilustración y la perfección tanto de las verdades como de los argumentos teológicos); indirectamente explicando y confirmando los principios de la ciencia. Sin embargo, Suárez sostiene que, en este proceso de servicio y de confirmación, la metafísica misma puede recibir una ampliación: en efecto, sus principios pueden ser acomodados para la confirmación de verdades teológicas. Esta acomodación (*accomodatio*) se realiza cuando, gracias a la luz de la fe, se ilumina el objeto natural de la metafísica de modo tal que se adquiere con una certeza y una evidencia mayor que provienen de la fe como causa superior, cf. *DM, Ratio*, [I, 17-18]; *Prooem.*, [I, 203]; 1, 5, 26, [I, 308]; 30, 17, 27: [IV, 714] y 35, 3, 5: [V, 533-4].

En la investigación que ahora presento reviso la unidad entre el momento trascendental y categorial, es decir, entre la doctrina de los trascendentales y la teoría de los modos en los cuales se instancia el ser desde los abundantes textos cristológicos que la ilustran y concluyo que es imposible separar ambos momentos, lo cual permite explicar de mejor modo la opción de Suárez por la teoría de la distinción de razón entre esencia y existencia en el ente creado (Santo Tomás argumenta decididamente en favor de la distinción real y Escoto, a favor de la distinción modal o *ex natura rei*) y que esta decisión, como señalé más arriba, tiene como principal argumento aquel teológico de la perfecta humanidad actual asumida por el Verbo, es decir, con existencia creada.

El tercer ámbito, la teoría de la subsistencia, es el centro de la investigación. La subsistencia es el modo de ser de los entes que son en sí mismo y no en otros (como los accidentes o los entes de razón) y que sería difícil e incluso imposible de conocer sin la revelación del misterio de la Encarnación³³.

La persona es la subsistencia más perfecta en el orden del ser pues es racional y, como Suárez afirma mucha veces tanto en sus escritos teológicos como metafísicos, se dice analogamente de Dios y de las creaturas racionales (hombres y ángeles)³⁴.

La teoría de la subsistencia es, por tanto, el núcleo categorial de toda doctrina metafísica, el lugar donde se verifica la trascendentalidad del ser y, en el caso de Suárez, el lugar donde la incidencia cristológica es determinante, especialmente en la disputa 34 de su sistemática metafísica.

Al tratar el problema de la subsistencia, nuestro autor sitúa su posición en diálogo crítico con Escoto (1266-1308) y con Cayetano (1469-1534)³⁵.

1. Para el teólogo franciscano, que enfatiza la dimensión teológica de la personalidad y su respecto cristológico último, la subsistencia es, estrictamente, la expresión de una negación: la no-dependencia de otro para ser.

Con ello, Escoto sirve bien dos propósitos. En primer lugar, da cuenta de la diferencia entre persona y naturaleza, sobre todo, en el caso de Cristo, pues en Él, la persona es divina y la naturaleza asumida es humana sin ninguna aptitud para subsistir sino en esa persona divina.

En segundo lugar, en el caso de las subsistencias creadas, en las cuales es casi indiscernible la diferencia entre la esencia y su ser sustancia, esta propiedad sería significada mejor como una última negatividad, lo que, además, es congruente con su profunda

³³ “Quod fortasse vix posset intelligi aut credi intra limites naturalis luminis sistendo; ex sacro tamen Incarnationis mysterio satis nobis manifestatum est, ut sequenti sectioni latius declarabimus” (*DM* 34, 1, 8: [V, 319]).

³⁴ “[...] personam sic abstractam no habere unum conceptum communem, sed immediate significare personam creatam et incretam; atque adeo absolutum et relativum, quasi sub disjunctione et per quamdam analogiam proportionalitatis” (*De Deo uno et trino* III, 7, 8, 6: [I, 709]). “Supponimus imprimis, ex iis quae in disputationibus metaphysicis, de existentia et subsistentia creaturarum dicuntur, communem rationem, seu significationem horum nominum, quia licet analogice de Deo et creaturis dicantur, tamen ratio nominem eadem est” (*De Incarnatione* 11: [XVII, 430]). “[...] sed etiam in personalibus; nam persona analogice dicitur de creatura et increta; et Pater aut Filius dicuntur analogice de divinis personis et humanis” (*DM* 12, 1, 20: [II, 341]).

³⁵ Suárez trata seis posiciones distintas que, por razón de brevedad, no expongo en este lugar. Para su análisis, cf. J. SÖCHTING, o.c., 476-99 y J. SÖCHTING, “Encarnación y subsistencia en las *Disputationes metafísicas* de Francisco Suárez: Algunas cuestiones en torno a los fundamentos de la modernidad” en *Francisco Suárez (1548-1617): Jesuits and the Complexities of Modernity*. Editado por Robert A. Maryks y Juan Antonio Senent de Frutos, Leiden: Brill, 2019, 154-77.

consideración de la persona como “última soledad” en la cual el ser racional creado, en su pobreza, se encuentra con la riqueza del ser que es y que da el Creador.

Según la interpretación del Eximio, la posición de Escoto tiene su fundamento en el misterio de la Encarnación dado que, en ella, la naturaleza humana de Cristo no tiene una subsistencia propia positiva sino solamente una aptitud negativa para recibir la subsistencia del Verbo. Sin embargo, Suárez contesta esta posición desde el mismo fundamento: la personalidad del Verbo no es algo negativo sino positivo.

Escoto sostiene que el supuesto creado no añade a la naturaleza singular ninguna realidad positiva lo que se probaría por la unión de la humanidad de Cristo al Verbo³⁶.

El fundamento de esta opinión se encuentra en el misterio de la Encarnación, dado que en este misterio el supuesto de la naturaleza humana es puramente negativo respecto de la naturaleza humana asumida por el Verbo:

El fundamento principal de estos autores [Escoto, Gabriel, Occam y Marsilio de Padua entre otros] parece haber sido que tales negaciones bastan para constituir el supuesto creado y para explicar el misterio de la Encarnación; luego es superfluo imaginar alguna realidad positiva que sea añadida por el supuesto creado. Porque tal entidad no puede ser ni substancia, puesto que no es materia, ni forma, ni compuesto, ni accidente, ya que, en otro caso, el supuesto creado no sería uno *per se*. Añade también Escoto que, admitida aquella realidad positiva, no puede entenderse rectamente el misterio de la Encarnación ni lo que acerca de él enseñan los Padres; porque de ahí resultaría que eso positivo no sería ni asumido ni asumible por el Verbo, y de esa manera el Verbo no habría asumido toda la realidad que puso en la naturaleza humana, en contra de lo que afirma el Damasceno, lib. III, c. 6. Se sigue, además, que la humanidad de Cristo carecería de una perfección máxima, connatural al hombre, lo cual parece, asimismo, inconveniente. Finalmente se sigue que el Verbo divino no puede abandonar absolutamente la naturaleza humana sin añadirle una realidad nueva. Y, por último, se infiere que ahora la naturaleza humana está en el Verbo de manera violenta, ya que carece de una positiva perfección connatural³⁷.

³⁶ Cf. *DM* 34, 2, 8: [V, 330-1].

³⁷ “Fundamentum horum auctorum potis simum fuisse videtur quia huiusmodi negationes sufficiunt ad constitutionem suppositi creati et ad declarandum Incarnationis mysterium; ergo supervacaneum est aliquam realitatem positivam fingere quam suppositum creatum addat. Quia nec talis emitas esse potest substantia, neque enim est materia, neque forma, nec compositum; neque accidens, quia alias suppositum creatum non esset per se unum. Addit etiam Scotus non recte posse intelligi Incarnationis mysterium et ea quae de illo Patres docent, posito illo positivo; inde enim fieret illud positivum neque esse assumptum neque assumptibile a Verbo, atque ita non assumpsisset Verbum omnem rem quam in natura humana plantavit, contra Damasc., lib. III, c. 6. Sequitur deinde humanitatem Christi carere aliqua perfectione maxima, connaturali homini, quod etiam videtur inconveniens. Sequitur denique non posse Verbum divinum simpliciter dimittere humanam naturam quin novam aliquam rem illi addat. Ac tandem sequitur humanitatem nunc violenter esse in Verbo, quia caret positiva perfectione connaturali” (*DM* 34, 2, 9: [V, 331]).

Para Escoto, la negatividad no es una pura nada sino una negación de dependencia, o si se quiere de modo positivo, una independencia actual y aptitudinal de la persona respecto de cualquier supuesto, puesto que esa negación o independencia sería la razón constitutiva formal de la subsistencia.

La subsistencia sería, de este modo, una negación de la aptitud para depender, que es uno de los modos en los que se puede interpretar la incomunicabilidad y el ser en sí mismo propio de la subsistencia y el supuesto.

Sin embargo, para completar la posición de Escoto, es necesario señalar, cosa que no hace Suárez en este desarrollo, que esta negación de dependencia de cualquier creatura se sustenta en una dependencia directa con el Creador, en una “última soledad” que constituye el yo personal delante del Tú divino. Distintos autores han subrayado el carácter existencial del pensamiento escotista³⁸.

De cualquier modo, la crítica esencial del Conimbricense no apunta al contenido existencial de la personalidad, sea ésta una *haecceitas* o una *ultima solitudo* sino a la ausencia de contenido y referencia metafísico, al menos, en el plano de la discusión que él establece, a saber, el problema del constitutivo formal de la persona o subsistencia.

Por ello, para el Eximio, la opinión de Escoto solo difiere en las palabras de aquella que distingue de razón la naturaleza y la subsistencia, dado que la negatividad es una pura nada lo que implica la identidad entre naturaleza y subsistencia. Esto lleva a la ininteligibilidad del misterio de la Trinidad, puesto que las tres personas divinas estarían compuestas por negaciones, cuestión que el mismo Escoto está lejos de conceder.

Por el contrario, Suárez juzga probable que, además de las tres relaciones que componen la Trinidad, existan tres razones absolutas por las que se constituyan esas personas: “la sana doctrina enseña que esas personas están constituidas por razones reales y positivas, aunque relativas”³⁹.

Esto hace que la posición de Escoto, aunque sugerente en el ámbito subjetivo sea insostenible en el objetivo y, en primer lugar, en el ámbito de la Trinidad: si las relaciones son reales deben tener términos reales y estos son, precisamente, las divinas personas: incomunicabilidad e independencia no significan irrealidad.

Frente a Escoto afirma que la persona no puede ser una pura negatividad y que, por tanto, la personalidad no es un concepto negativo como el de una privación, precisamente, porque en Cristo hay distinción real entre persona divina asumente y naturaleza divina asumida. En este punto central y neto, Suárez se distancia de Escoto de modo radical.

³⁸ Cf. G. S. ELÍAS, “La *haecceitas* como base de la *solitudo* en Duns Escoto”: *Revista Internacional de Filosofía* 64 (2015) 91-100 y “Concepto de persona en Duns Scoto”: *Studium. Filosofía y Teología* 31 (2013) 75-84; I. G. MANZANO, “Decir ‘persona’ según Escoto (un intento de interpretación)”: *Revista Española de Filosofía Medieval* 14 (2007) 11-31.

³⁹ “[...] sana autem doctrina docet illas personas realibus ac positivis rationibus constitui, quamvis relativis” (*DM* 34, 2, 10: [V, 331-2]). Esto ha sido largamente debatido en *De Deo uno et trino* III, 3, 5, 1-14: [595-8], cf. J. SÖCHTING, *La Encarnación, o.c.*, 131-45.

Una primera prueba en contra es que la personalidad del Verbo es algo positivo y no una pura negatividad para la humanidad de Cristo:

[...] se demuestra la falsedad de dicha opinión por el misterio de la Encarnación, y primeramente por parte del Verbo; porque, si el Verbo no estuviese constituido por una personalidad o subsistencia positiva, resultaría ininteligible que asumiese para tal subsistencia una naturaleza extrínseca, ya que ninguna naturaleza puede ser asumida para una negación; porque la negación como tal no puede ser el término formal de una unión real, como es evidente de suyo; por tanto, hablando abstracta y precisivamente de la personalidad, es necesario que su razón sea positiva para comprender el misterio de la Encarnación⁴⁰.

Tal como la Trinidad está constituida por relaciones positivas y reales, la Encarnación, que implica la asunción por parte del Verbo de una naturaleza humana, requiere también de dos términos reales: la persona divina del Verbo y la naturaleza asumida.

Es evidente que no es posible que una naturaleza positiva sea asumida por una negación o, si se quiere, una pura independencia.

La comprensión de la Encarnación reclama que aquello por lo que subsiste la naturaleza humana sea real y positivo. Dado que aquello es la subsistencia del Verbo entonces, esta subsistencia debe tener consistencia metafísica.

El Conimbricense continúa argumentando que los escotistas podrían aducir que, si se afirma una personalidad positiva, por el hecho de la unión hipostática, la humanidad de Cristo habría quedado incapacitada para ser término de otra naturaleza.

Sin embargo, refuta esta conclusión sosteniendo que esa incapacidad solo ocurriría si, en primer lugar (es lo que niegan los escotistas), la persona del Verbo fuese algo positivo y, en segundo lugar, lo que es más grave desde el punto de vista teológico, no se concediese a tal personalidad la aptitud para asumir otra naturaleza creada distinta.

Suárez opina que la unión hipostática de la personalidad positiva del Verbo con la naturaleza humana impide la propia personalidad positiva, es decir, la personalidad humana, contra el nestorianismo, caso en el que se considera posible que una naturaleza sea terminada por una persona creada distinta⁴¹.

Lo mismo que se argumentó desde la persona divina del Verbo puede argumentarse desde la naturaleza asumida:

[...] porque los Concilios y los Padres enseñan que el Verbo asumió la humanidad y no al hombre, es decir, no la persona creada del hombre; y en

⁴⁰ “[...] ostenditur falsa illa sententia ex mysterio Incarnationis, et primo ex parte Verbi, quia nisi Verbum constitueretur positiva personalitate seu subsistentia, non posset intelligi quod extrinsecam naturam ad illam assumeret, quia non potest assumi natura ad negationem aliquam; negatio enim ut sic non potest esse formalis terminus unionis realis, ut per se notum est; abstracte ergo ac praecise loquendo de personalitate, necessarium est ut eius ratio sit positiva ad intelligendum Incarnationis mysterium” (*DM* 34, 2, 11: [V, 332]).

⁴¹ Cf. *DM* 34, 2, 12: [V, 333-4].

el mismo sentido afirman que el Verbo, al asumir la humanidad, extinguió la persona, mas no la naturaleza⁴².

La fe enseña que el Verbo asumió la humanidad y no al hombre, es decir, no a la persona creada del hombre.⁴³ Por lo tanto, la unión hipostática, que es creada, es algo en la humanidad, pero no en el Verbo.⁴⁴ De hecho, la humanidad de Cristo es una substancia completa como la de Pedro o la de Juan,⁴⁵ y posee, como la de ellos, una existencia individual⁴⁶.

Otra prueba contra la opinión de Escoto es ostensiva: si la subsistencia es solo una negación, ¿cómo podría la naturaleza de Cristo ser asumida para subsistir?⁴⁷

Escoto respondería mostrando el fundamento de su opinión en el sentido del término ‘supuesto’. Esta palabra tendría un sentido casi connotativo que formalmente expresa negación, y un sentido material que expresa la realidad que conviene a tal negación (independencia, *solitudo*, *haecceitas*)⁴⁸.

Sin embargo, Suárez niega el fundamento de la opinión de Escoto, a saber, que el supuesto creado quede constituido suficientemente por una negación⁴⁹.

La solución de Suárez sostiene que el supuesto incluye a la naturaleza y le añade algo positivo y no una pura negación, es decir, la personalidad, supositalidad o subsistencia⁵⁰. Ampliando ahora la cuestión a la razón de subsistencia en toda su extensión y, por tanto, también a la subsistencia creada, Suárez concluye su refutación de Escoto:

Así, pues, de esto se colige la solución de la presente sección, que consiste en que el supuesto creado añade a la naturaleza creada algo real positivo y realmente distinto de ella. Por lo cual, si comparamos el supuesto con la naturaleza, se distinguen como lo incluyente y lo incluido, porque el supuesto incluye la naturaleza y añade algo que puede llamarse personalidad, supositalidad o subsistencia creada; en cambio, la naturaleza, de suyo, prescinde de este aditamento, es decir, de la subsistencia [...]. Por el contrario, comparando la subsistencia misma con la naturaleza, se distinguen entre sí como dos extremos que componen el supuesto creado. Falta explicar de qué grado es esta distinción y en qué consiste dicha subsistencia⁵¹.

⁴² “[...] docent enim Conci lia et Patres (Lege D. Thom., III, q. 4, a. 2 et 4; et quae ibi notavimus in commentariis, et disp. VII, sect. 3, et disp. VIII, sect. 4, disp. XXXV, in initio.) Verbum assumpsisse humanitatem et non hominem, seu non personam creatam hominis; et eodem sensu aiunt Verbum, assumendo humanitatem, consumpsisse personam, non naturam” (*DM* 34, 2, 13: [V, 334]).

⁴³ Cf. *DM* 34, 2, 13: [V, 334].

⁴⁴ Cf. *DM* 34, 2, 14: [V, 334-5].

⁴⁵ Cf. *DM* 34, 2, 15: [V, 335-6].

⁴⁶ Cf. *DM* 5, 5, 5: [I, 640-1].

⁴⁷ Cf. *DM* 34, 2, 16: [V, 336-7].

⁴⁸ Cf. *DM* 34, 2, 17-18: [V, 337-338].

⁴⁹ Cf. *DM* 34, 2, 19: [V, 339].

⁵⁰ Cf. *DM* 34, 2, 20: [V, 339-40].

⁵¹ “Ex his ergo praesentis sectionis resolutio colligitur, nimirum, suppositum creatum addere naturae creatae

La subsistencia añade algo real, positivo y distinto de la naturaleza creada. Suárez se guarda de decir “es” para no conceder el otro extremo de Cayetano, que rebatirá más adelante, quien concede lo que es patente en la persona de Cristo a toda personalidad creada.

Por otra parte, si es que en la estructura metafísica de la substancia y de la persona existe alguna negación, prescindencia o aptitud, es de la naturaleza respecto del supuesto y no al revés. Naturaleza y subsistencia son dos extremos que concurren en la composición de la substancia primera.

De este modo, el sentido connotativo del supuesto es una realidad en la substancia creada. Esto también ocurre en el Verbo, con la diferencia que, en este único caso, denota la subsistencia divina y no humana. Suárez puede sostener esta posición dado que la naturaleza humana del Verbo posee una existencia creada, como demostró en *DM* 31.

Esto, me parece, tiene importancia al momento de intentar “escotizar” el pensamiento del Conimbricense, como lo han hecho algunos intérpretes contemporáneos.

Así, la subsistencia debe ser algo real y, diríamos, “realísimo” porque constituye la perfección de la existencia en su propio orden. En *De Deo uno et trino*, Suárez ha desarrollado esta doctrina también en relación con las personas divinas, afirmando tres existencias y tres subsistencias en Dios.

2. Cayetano afirma, en el otro extremo, que la personalidad es el último término en el cual se perfecciona el ser de la esencia de la persona. Esta teoría es congruente, por una parte, con su firme defensa de la distinción real entre la esencia y la existencia, donde existencia ya no es sólo el *actus essendi* o *esse* de Tomás de Aquino, sino, influido por Gil de Roma, un co-principio con-natural a la esencia, al punto de perfeccionarla de modo puro, como el punto pertenece y perfecciona la línea que compone, aunque se diferencia de ella por la acción que lo define, la intersección de otro punto.

Por otra, Cayetano sostiene, con la doctrina más común y aceptada de Tomás de Aquino, que la naturaleza de Cristo existe en y por la subsistencia increada del Verbo. Suárez desarrolla su teoría de la persona a partir de estas dos posiciones.

Para el dominico italiano la subsistencia es una entidad que se distingue con distinción real de la naturaleza individual y de la existencia substancial. Además, su función es hacer apta la esencia individual para recibir tal existencia substancial. Por esta razón, posee una anterioridad respecto de la existencia y los accidentes que, como vimos, podrían pertenecer al constitutivo formal (subsistencia) de las substancias materiales según la interpretación que Suárez hace de Tomás de Aquino. Finalmente, la subsistencia es un término puro, es decir, extrínseco, que no es parte de la naturaleza⁵².

Frente a Cayetano, Suárez sostiene que la existencia no puede ser un “término puro” de la esencia de la persona, es decir, una entidad propia “separada” de la esencia a

aliquid reale positivum, et in ipsa distinctum ab illa. Quocirca, si comparemus suppositum ad naturam, distinguuntur tamquam includens et inclusum; nam suppositum includit naturam, et sliquid addit, quod *personalitas, suppositalitas* aut *subsistentia creata* appellari potest; natura vero ex se praescindit ab hoc addito seu a subsistentia. [...] At vero, comparando subsistentiam ipsam ad naturam, condistinguuntur inter se tamquam duo extrema componenda suppositum creatum. Quanta vero sit haec distinctio, et quid haec subsistentia sit, declamandum superest.” (*DM* 34, 2, 20: [V, 339-40]).

⁵² Cf. *DM* 34, 4, 17-18: [V, 370-1]. Para una interpretación de la crítica suareciana, desde la perspectiva capreolista, cf. E. FORMENT, *Ser y persona*, Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona 1982, 344-51.

la cual actualiza; ella efectivamente es separada pero no como perfección o término de la esencia sino de la existencia.

El Conimbricense se opondrá punto por punto a esta caracterización. La subsistencia es un modo substancial no una entidad. Su función no consiste en hacer apta la existencia, que ya es apta en sí y por sí, para existir de ese modo por razón de la esencia actual con la cual esta existencia se identifica; por ello, permanece en el orden existencial (y no esencial) y es un modo de éste que confiere, como dijimos más arriba, “ser en sí mismo” e incomunicabilidad.

Por esta razón, la subsistencia es posterior y no anterior a la esencia actual o existencia, en tanto que la modifica y, finalmente, forma composición real con la esencia actual o naturaleza substancial y no es un “puro término”.

Luego de este sumario introductorio, estudiemos con más detalle la recepción y la crítica de la posición de Cayetano por parte del Eximio.

Para Cayetano, la subsistencia creada es una entidad que se distingue de manera enteramente real de la esencia y de la existencia de la naturaleza substancial.

Para Suárez, esta posición podría ser atractiva pues deja intacta la distinción real entre esencia actual y subsistencia que es el eje de su argumentación y que se demuestra por la Encarnación.

Sin embargo, lo que es claro y patente en el caso de Cristo no se puede probar inmediatamente de ninguna otra substancia, aunque sea personal. En esta posición:

[...] no tiene mayor fuerza probativa el argumento tomado de la Encarnación; pues, para que la humanidad de Cristo pueda carecer de su propia subsistencia, basta con que se distingan en la realidad con distinción modal, aunque no sea real; porque muy bien puede una cosa conservarse sin su modo, especialmente de potencia absoluta. Y si se objeta que, en Cristo Nuestro Señor, la subsistencia por la que de hecho está terminada la humanidad se distingue naturalmente de la humanidad, se responde que de esa maravillosa composición no es posible tomar un argumento eficaz para explicar la composición o distinción natural del supuesto creado, ya que esa subsistencia de la humanidad de Cristo es, con respecto a tal humanidad, sobrenatural e increada, e incluso es un supuesto perfecto al que adviene como extrínsecamente la humanidad, aunque esté unida a él de manera íntima y substancial, siendo necesario, en consecuencia, que dicha subsistencia sea en la realidad distinta de aquella humanidad. En cambio, la subsistencia propia es del mismo orden que la naturaleza, y no pasa de ser un modo de ella; por tanto, no es preciso que se distinga de la naturaleza en la misma medida en que aquella subsistencia increada se distingue de la naturaleza asumida. Por lo que respecta al modo como, a pesar de esto, la subsistencia propia pudo ser suplida por la subsistencia del Verbo, lo hemos dicho en el tomo I de la III parte, disp. VIII, sec. 3, duda última⁵³.

⁵³ “[...] Neque amplius probat argumentum sumptum ab Incarnatione; nam, ut humanitas Christi possit carere propria subsistentia, satis est quod in re distinguantur distinctione modali, etiamsi non sit realis; nam optime potest res sine modo suo conservari, praesertim de potentia absoluta. Quod si urgeas quia in Christo

En esta crítica hay un matiz de máxima importancia en la doctrina de la Encarnación del Conimbricense en su rendimiento metafísico. Una cosa es afirmar, como lo ha hecho hasta ahora, que sin el misterio de la Encarnación es imposible conocer la distinción real entre subsistencia y esencia actual, dado que ese es el dato de la fe; y otra, muy distinta, afirmar que la humanidad de Cristo, considerada sin el dato de la fe pueda ser conocida como careciendo de su propia subsistencia.

De hecho, esta consecuencia se opone a la afirmación primera. Solo en “esa maravillosa composición” (*illa mirabili compositione*) queda absolutamente clara y conocida la distinción real dicha dado que la subsistencia que adviene (y no que hace capaz ni apta a la esencia actual) es sobrenatural, increada y perfecta: la persona del Verbo eterno. Así “dicha subsistencia (la del Verbo) sea en la realidad distinta de aquella humanidad (la de Cristo)”.

Esto lo sabemos por la Encarnación: en ella, la persona que es la subsistencia del único Cristo es el sujeto de la naturaleza humana de Cristo y es realmente distinto de ella. La Encarnación muestra como la existencia creada es perfeccionada, no como en último término, sino al modo de un último acto o forma por esa persona, sin que la naturaleza pierda ninguna perfección de su ser creado natural, mucho menos, la primera de ellas, la existencia creada.

3. Una vez que ha expuesto y criticado las sentencias anteriores, Suárez propone su posición: la personalidad se le da a la naturaleza para que confiera a ésta el último complemento en la razón de existir y no es un término o modo de la naturaleza según el ser de la esencia, sino según el ser de la existencia de la misma naturaleza.

El Conimbricense resuelve:

Rechazadas las opiniones de otros, falta exponer nuestra sentencia; y, puesto que concebimos la personalidad por modo de acto y forma, partiendo de su cometido y oficio se entiende muy bien lo que es y cómo se relaciona con la naturaleza. Así, pues, afirmo en primer lugar: la personalidad se le da a la naturaleza para que confiera a ésta el último complemento en la razón de existir, o (por así decirlo) para que complete su existencia en la razón de subsistencia, de suerte que la personalidad no es propiamente un término o modo de la naturaleza según el ser de la esencia, sino según el ser de la existencia de la misma naturaleza⁵⁴.

Domino subsistentia, qua de facto terminatur humanitas, naturaliter distinguitur ab humanitate, responderetur ab illa mirabili compositione non posse sumi argumentum efficax ad declarandam naturalem compositionem vel distinctionem suppositi creati; illa enim subsistentia humanitatis Christi est supernaturalis illi et increata, immo est perfectum suppositum, cui quasi extrinsecus advenit humanitas, licet intimo et substantiali modo ei imita sit, et ideo necesse est illam subsistentiam esse in re distinctam ab illa humanitate. At vero subsistentia propria est eiusdem ordinis cum natura, et solum quidam modus illius; ideoque non oportet ut tantum distinguitur a natura quantum illa subsistentia increata a natura assumpta. Quomodo autem, hoc dari naturae ut illi det ultimum complementum in ratione existendi, vel (ut ita dicam) ut existentiam eius compleat in ratione subsistentiae, ita ut personalitas non sit proprie terminus aut modus naturae secundum esse essentiae, sed secundum esse existentiae ipsius naturae” (*DM 34, 4, 17*: [V, 370]). Cf. *De Incarnatione* 8, 3, 25-29: [XVII, 357-60].

⁵⁴ “Reiectis aliorum opinionibus, superest ut nostram sententiam aperiamus; et, quoniam personalitas per modum actus et formae a nobis concipitur, ex munere et officio eius optime intelligitur quid illa sit et quomodo ad naturam comparetur. Dico ergo, primo, personalitatem ad hoc dari naturae ut illi det ultimum complementum in ratione existendi, vel (ut ita dicam) ut existentiam eius compleat in ratione subsistentiae, ita ut personalitas non sit proprie terminus aut modus naturae secundum esse essentiae, sed secundum esse existentiae ipsius naturae” (*DM 34, 4, 23*: [V, 375]).

La exposición de las sentencias oponentes (Escoto y Cayetano) ha mostrado lo que la subsistencia no es: no se identifica con la substancia primera; no es una pura negación; no consiste en el principio de individuación ni en los accidentes; no se convierte de ningún modo con la existencia y, menos, es un principio extrínseco a la substancia con diferencia real, como interpretó la posición de Cayetano.

El Eximio afirma que concibe la subsistencia *per modum actus et formae*, es decir, por su acto propio se adviene a su constitutivo formal siguiendo el principio *agere sequitur esse*. Por ello, a través del cometido (*munere*) y oficio (*officio*) de la subsistencia considera que es posible llegar con claridad a su razón formal.

¿Cuál es esta misión? Conferir a esta naturaleza concreta, individuada y existente su último término (*complementum*) en su razón de existir. Por lo argumentado anteriormente, no da concreción, ni individuación ni existencia que, restrictivamente, “solo expresa, de suyo, tener entidad fuera de las causas o en la realidad”⁵⁵.

Otorga aquello por lo cual este individuo que posee una esencia ya determinada es sustentante o “ser en sí” por lo que tiene, como opuesto, la inherencia, es decir, el “existir en” o “estar en”. En efecto, los accidentes también existen, sin embargo, no subsisten (“existir en sí”) sino que inhiere (“existen en otro”). Por ello, la existencia requiere el complemento de la “perseidad” o “ser por sí”.

La subsistencia no es complemento del ser de la esencia, como pensaba Cayetano, porque ésta, una vez “contraída”, es decir, actuada por la existencia, ya está completamente perfeccionada como esencia actual (al punto que solo se distingue formalmente de tal existencia). Es tal existencia la que requiere ser completada para que llegue a ser sujeto (supositalidad).

La subsistencia es “como un puro término” (*ut pure terminum*) respecto de la unión hipostática pero no orden predicamental (Cayetano), en el cual el sujeto no hace nada más que referirse algo sin añadir nada real, sino en orden trascendental o metafísico, pues importante un realidad y positividad:

[...] en cuanto a la unión hipostática, los teólogos dicen que alcanza al Verbo como puro término, a fin de excluir, mediante la expresión puro, toda la causalidad propia que el Verbo en cuanto tal ejerce sobre tal unión; no obstante, el Verbo no es puramente un término de dicha unión en el sentido en que aquí se dice del término de la relación predicamental, porque esa unión, en cuanto es un modo real de la naturaleza humana, no mira al Verbo de cualquier manera, sino que le une realmente la naturaleza humana y realmente alcanza al Verbo mismo como el otro extremo de la unión, del cual depende íntima y realmente, aunque sin causalidad propia. De este modo, pues, compete universalmente a la forma, o al modo absoluto que incluye una referencia trascendental, el ejercer alguna función real sobre aquel para con el cual dice relación, ya sea causándolo, ya uniéndolo, ya representándolo, ya haciendo alguna otra cosa semejante, y de esta manera se dice que no lo mira como puro término⁵⁶.

⁵⁵ “[...] ex se solum dicit habere entitatem extra causas seu in rerum natura” (*DM* 34, 4, 23: [V, 375]).

⁵⁶ “[...] unio vero hypostatica dicitur a theologis attingere Verbum ut purum terminum, ut per illam particulam *purum* excludant omnem causalitatem propriam quam Verbum ut sic habet circa talem unionem; non est tamen

Esta distinción importa en orden a la investigación del constitutivo formal de la subsistencia. En efecto, si el Verbo fuera “puro término” en el orden predicamental, entonces, la adopción de la naturaleza humana que se realiza por la unión hipostática sería meramente nominativa. En su extremo, implicaría un especie de docetismo: el Verbo se diría, por este modo de comprender la unión hipostática, verdadero hombre, pero no lo sería en el orden del ser (orden trascendental).

La teología afirma que la subsistencia del Verbo es “término puro” o “complemento” para afirmar que suple o suprime la subsistencia natural de la esencia actual humana asumida.

Dado que la unión hipostática importa una unión real de esencias actuales reales y positivas, entonces, esta predicación es trascendental (en el orden del ser) y no categorial (en el orden del expresar o concebir)⁵⁷.

Debe notarse, además, que la clarificación del orden trascendental de la predicación de la subsistencia como “puro término” o “complemento” es un argumento más en contra de la interpretación pre-cristiana (identidad de razón entre subsistencia y supuesto) y escotista (subsistencia como negación) de la personalidad. La persona divina del Verbo asumente y la naturaleza humana asumida son términos reales de una relación real y positiva.

El argumento se basa en la perfección entitativa de la humanidad de Cristo: nada le falta para subsistir, salvo la persona o subsistencia divina del Verbo.

Se explica [...] por el misterio de la Encarnación; porque entendemos que a la humanidad de Cristo no le falta, para no subsistir con su subsistencia propia, otra cosa que un modo de existir tal que en virtud de él exista por sí, y no en otro. Pues en dicha humanidad se encuentra íntegramente toda la esencia actual y creada y, en consecuencia, se da también la existencia substancial de la naturaleza humana; sin embargo, porque esa existencia está modificada de tal manera que se apoya en el Verbo, por el cual es sustentada y del cual depende, por eso la humanidad carece del modo

Verbum pure terminus illius unionis in eo sensu in quo hic dicitur de termino relationis praedicamentalis, quia illa unio, ut est realis modus humanae naturae, non utcumque respicit Verbum, sed realiter illi coniungit humanam naturam et realiter attingit Verbum ipsum tamquam alterum extremum illius unionis, a quo intime et realiter pendet, quamvis sine propria causalitate. Sic igitur universaliter convenit formae vel modo absoluto includenti respectum transcendentalem aliquod reale munus exercere circa illum ad quem dicit respectum, vel causando, vel uniendo, vel repraesentando illum, vel aliquid aliud simile efficiendo, et hac ratione dicitur non respicere illum ut pure terminum. At vero relatio praedicamentalis ita respicit terminum ut circa illum nullum aliud munus exercent nisi pure respicere, ut patet in similitudine unius albi ad aliud; et hoc modo dicitur esse proprium talis relationis respicere aliud ut pure terminum” (DM 47, 4, 10: [VI, 682-3]).

⁵⁷ La relación predicamental requiere de algún fundamento real absoluto; un término real y realmente existente y una distinción real o, al menos *ex natura rei*, entre el fundamento de la relación y su término. Suárez pone como ejemplo la paternidad que requiere, como fundamento, la capacidad de generar; el tener realmente un hijo y la distinción real entre el padre y el hijo. La relación trascendental no requiere ninguna de esas condiciones: la ciencia divina tiene una relación trascendental con la divina esencia y no hay entre ellas ninguna distinción real; lo mismo, el amor divino y su relación trascendental con la divina bondad, cf. DM 47, 4, 2: [VI, 676]. Además, la relación predicamental es cierta forma accidental que completa como relación al fundamento de ésta, como la paternidad completa al hombre en orden a ser padre; por el contrario, la relación trascendental no actúa como forma física, sino que la constituye *per modum metaphysicae differentiae, ut ordinatam vel relatam ad aliud*, cf. DM 47, 4, 3: [VI, 677].

de existir por sí; luego no es subsistente ni persona creada únicamente porque le falta semejante modo; luego tal modo es el que tiene razón de personalidad creada⁵⁸.

La humanidad de Cristo se encuentra, respecto del ser de la esencia, íntegra: una esencia humana actual y creada, alma y cuerpo unidos substancialmente. Por esta razón de esta integridad y perfección, esta humanidad posee existencia propia y creada o, lo mismo, existe como una esencia actual.

Sin embargo, a diferencia de cualquier otra esencia humana actual contracta, es decir, reducida a la individualidad y singularidad, no posee una subsistencia (ser en sí) y supuesto (incomunicabilidad) propia. En este sentido no carece de existencia (ser real y fuera de su causa) sino de la modalidad de esa existencia.

En Cristo, la persona del Verbo cumple el “oficio” del modo, que es la subsistencia creada de la cual carece, dado que en esto consiste el dogma de la unión hipostática: en Cristo existen dos naturalezas perfectas (como se probó en *DM* 31) en una sola persona o subsistencia divina, la persona del Verbo. Esta excepción confirma la regla metafísica del constitutivo formal de la personalidad creada: ser un modo completo de la existencia.

El Conimbricense advierte que hay que aclarar en qué consiste “existir por sí” porque la expresión podría ser equívoca. En un sentido, “existir por sí” implica diferencia con el accidente y se opone a “existir en otro” de ese modo.

En este sentido, se estaría indicando la razón constitutiva de la subsistencia por contraste con la inherencia, lo que no completa la razón formal y actual de ésta. Por ello, argumenta:

Pero, en otro sentido, “por sí” se toma en cuanto expresa un modo actual de ser tal que excluye absolutamente la dependencia y unión actual con cualquier sustentante, y con referencia a este modo negamos que sea esencial a la existencia de la propia naturaleza substancial, puesto que, suprimido dicho modo, puede conservarse la existencia de la naturaleza, como sucedió en la humanidad de Cristo⁵⁹.

Esta es la razón propia de la subsistencia, la expresión de un modo de ser independiente de cualquier otra entidad que sostenga a tal entidad en el ser o existencia. Y este modo no es esencial a la existencia porque puede ser suprimido y, de hecho, lo fue en la humanidad de Cristo: una esencia actual sin subsistencia creada y con una

⁵⁸ “[...] declaratur ex mysterio Incarnationis; nihil enim aliud intelligimus de esse humanitati Christi, ut non subsistat subsistentia propria, nisi talis existendi modus quo sit per se, non in alio. Nam in ea est integra omnis essentia actualis et creata, et consequenter est etiam substantialis existentia humanae naturae; tamen, quia illa existentia ita est affecta ut inniatur Verbo, a quo sustentatur et pendet, ideo caret illa humanitas modo existendi per se; ergo solum ex defectu huiusmodi non est subsistens, nec persona creata; ergo talis modus est qui habet rationem personalitatis creatae” (*DM* 34, 4, 25: [V, 376]).

⁵⁹ “Alio autem modo sumitur *per se* ut dicit talem actualem essendi modum qui omnino excludat dependentiam et unionem actualem cum aliquo sustentante, et de hoc modo negamus esse essentialem existentiae propriae substantialis naturae, quandoquidem ablato hoc modo potest existentia naturae conservari, ut in Christi humanitate factum est” (*DM* 34, 4, 27: [V, 378]).

subsistencia increada formando un solo y mismo sujeto en dos naturalezas perfectas y distintas, sin mezcla, sin confusión, sin división y sin separación.

El análisis de este modo de existencia, a saber, el existir por sí como independiente de cualquier otro sujeto (perseidad) lleva a mostrar la causa de la distinción entre existencia y subsistencia. La pregunta por esta distinción podría ser considerada puramente semántica más que real (*de significatione vocis quam de re ipsa*) porque de hecho y en todos los casos, el existir ya implica un modo determinado de existir, por lo que cualquier substancia primera tendría, por lo mismo, ambas cosas. Y esto sería así si no hubiese acontecido la Encarnación de Cristo:

Pero a esto se opondría el que la humanidad de Cristo careció en absoluto de la subsistencia creada, no solo por falta de otra parte constitutiva de la subsistencia, por así decirlo, sino simplemente porque no tuvo toda la entidad de la subsistencia. Prueba de ello es que el Verbo divino suplió en la humanidad toda aquella razón de subsistir, de tal suerte que no puede decirse en modo alguno que la subsistencia de Cristo en cuanto hombre incluye intrínsecamente la existencia creada con la terminación del Verbo, sino en absoluto que es increada⁶⁰.

La humanidad de Cristo careció de “toda la entidad de la subsistencia” (*totam entitatem subsistentiae*) es decir, la existencia y el modo. ¿De qué careció? Del modo, es decir, de la subsistencia que es divina de modo absoluto y ésta es otra razón para argumentar contra la tesis de Cayetano, en la cual la subsistencia es el término extrínseco que perfecciona la esencia, es decir, la existencia (lo que es congruente con su tesis metafísica de base que distingue realmente esencia y existencia).

El Conimbricense sostendrá, basado en su tesis metafísica de la distinción de razón entre esencia actual y existencia, que la humanidad de Cristo tuvo existencia creada propia que corresponde a su perfecta esencia actual humana. Y que en esto consiste, precisamente, la perfección de la humanidad que enseña el concilio de Calcedonia⁶¹.

III. Reflexiones conclusivas

En el transcurso de toda la investigación late la íntima conexión, en la persona de Cristo, entre teología y filosofía como una síntesis inmanente y recíproca en el

⁶⁰ “In contrarium vero est quia humanitas Christi simpliciter caruit subsistentia creata, non tantum ob defectum alterius partis constituentis subsistentiam, ut sic dicam, sed simpliciter quia totam entitatem subsistentiae non habuit. Cuius argumentum est quod Verbum divinum ita supplevit in humanitate illam totam subsistendi rationem, ut nullo modo dici possit subsistentiam Christi ut hominis intrinsece includere existentiam creatam cum terminatione Verbi, sed simpliciter esse incretam” (*DM* 34, 4, 28: [V, 378]).

⁶¹ Esta existencia humana implica verdadera duración (temporalidad) porque Suárez afirma que la duración y existencia no se distinguen en la realidad (*ex natura rei*) ni realmente: “Illud autem exemplum de humanitate Christi potius confirmat veram esse sententiam quam aliis locis tradidimus, scilicet, non carere illam humanitatem propria existentia creata ipsius creatae naturae, quam quod duratio creata inveniatur sine existentia creata, quod revera imelligi millo modo potest; nam quod in illa humanitate sit creata duratio satis efficaciter probare videtur discursus factus” (*DM* 50, 1, 3: [VII, 131]).

contexto de una “hermenéutica de continuidad” entre éstas, así como de escolástica y modernidad.

Suárez, siguiendo la escuela de los padres y teólogos de la escuela, ponen al Verbo encarnado en el centro de convergencia de la creación (metafísica) y de la redención (teología).

Esta convergencia es personal: es un Tú en Dios uno y trino y lo es, por ello mismo, para la crenatura personal, especialmente, para el ser humano. No es un punto matemático trascendental sino una perfección realísima y fontal del acto de ser que, al asumir la naturaleza humana, la crea con existencia propia y, en ese mismo acto, pone los fundamentos de la redención.

Si la Trinidad aparece como contexto hermenéutico de lo personal, la Encarnación muestra su alcance soteriológico: la persona de Cristo es el principio de interpretación del ser, el fundamento de la *analogia entis*, y su vida entera tiene una resultancia, es decir, un efecto creado, salvador. Por ello es un misterio⁶².

La Encarnación implica una ampliación teológica de la metafísica y muestra la perfección de la esencia actual creada que se expresa de modo primero en el ser personal que, aunque se entiende propia y principalmente del ser individual, constituye la trama de la Iglesia y la sociedad expresando, en su consistencia existencial, su dimensión temporal y su orientación eterna.

Suárez se presenta como un teólogo y un metafísico de la Encarnación. Por ello mismo, integra en Cristo el problema fundamental de la teología, la relación analógica entre Dios y el hombre y, al mismo tiempo, desarrolla su problema dogmático: la resultancia real de esa salvación.

Una consideración divisiva de estas dimensiones hace ininteligible no sólo la teología suareciana sino también su metafísica y, con ella, cualquier intento de develar su incidencia en la modernidad.

A la luz de la concepción suareciana del misterio de la Encarnación, podemos establecer las siguientes proposiciones cristológicas sintéticas que la resumen y sistematizan:

1. La cristología de Suárez parte de la positividad de la revelación y de la anterioridad del ser a la conciencia. Esta positividad y anterioridad alcanzan a la metafísica, especialmente, en su *modus theologicus*. Hay verdades metafísicas que serían inaccesibles sin la revelación sobrenatural, entre ellas, y la primera de todas, el constitutivo formal de la subsistencia que está en el centro de la extensión lógica del concepto objetivo del ser real.

⁶² La “resultancia” es una actividad metafísica en el orden del ser que implica el orden creado. Como nota Elorduy: “En la terminología suareciana, la *resultantia* constituye un concepto empleado con un rigor sistemático sumamente instructivo en los campos de la filosofía, de la teología y de las ciencias jurídico morales. Es un concepto básico para la antropología, aplicable también a una extensa zona de la actividad de Dios en el mundo. En cambio, la *resultantia* nunca se aplica a los actos internos de la Trinidad ni a las acciones predicamentales puramente transitivas” (E. ELORDUY. *La acción de resultancia en Suárez*, Anales de la Cátedra Francisco Suárez. Universidad de Granada, Granada, 1943, 49). Para la relación entre resultancia y subsistencia, cf. *ibid.*, 49-54.

2. La cristología del Conimbricense es metafísica en el sentido dicho: se vale (y necesita) de la metafísica para explicar el dato revelado. Esto está claro desde el prólogo de las *Disputaciones*: para ser teólogo es necesario tener conocimiento de la estructura del ser. Pero esa dimensión metafísica es condición necesaria pero no suficiente para la constitución epistemológica de la cristología que es formalmente teológica: se requiere de la positividad anterior de la revelación sobrenatural en general y del misterio de la Encarnación, en particular.
3. La cristología suareciana admite la *analogia entis* entre el Creador y la creatura y, al mismo tiempo, la existencia de relaciones trascendentales que permiten ampliar el conocimiento desde el ser actual y formal al posible, aptitudinal e, incluso, a los entes de razón (que propiamente, para Suárez no forman parte del objeto de la metafísica, pero que son necesarios, sobre todo para la teología). Ahora bien, la admisión de posibilidad y de relaciones trascendentales no implica, en la cristología suareciana, un carácter transcendental exclusivo y excluyente, sino un momento o parte integrante de un todo que requiere la donación previa, bajo todo respecto, del ser y de la revelación sobrenatural.
4. No se observa en ella una “antropología transcendental” previa a la “constitución” del objeto “Cristo”; como tampoco, una “idea de Dios” de la cual, deductivamente, pueda inferirse la unión hipostática y, menos, el desarrollo histórico-salvífico de la vida de Cristo (como en Hegel o Feuerbach). La minusvaloración, o el franco olvido, del *De mysteriis vitae Christi* puede generar la impresión errónea que Suárez parte de una idea de salvación y de historia aprióricas.
En este sentido, es importante reconocer que la admisión de un Dios omnisciente y todopoderoso implica, aún antes de toda consideración transcendental moderna (aunque, de hecho, la posibilite), la realidad y la noción de la predestinación del ser y, en ella, la de Cristo. Y, por esa misma razón, no puede admitirse esa predestinación como prueba de transcendentalismo (idealista o existencial).
5. La relación entre metafísica y teología, especialmente verificada en la cristología, no es de emancipación sino de relación mutua, como quedó probado en el capítulo 6 de nuestra investigación.
Suárez emprende la tarea de la restitución de la metafísica en orden a la cristología y no al revés; esta restitución implica el establecimiento del objeto (concepto objetivo del ser real) y del método sistemático. Con todo, esta relación es entre dos saberes epistemológicamente completos y distintos entre sí, aunque subordinados. Por ello, tan impropio es hablar en Suárez de una “cristología metafísica (trascendental)”, salvo en el sentido restringido dicho más arriba; como de una “metafísica cristológica”, salvo en el sentido restringido y accidental que exponemos inmediatamente.

6. La metafísica de Suárez depende de su cristología. Recordemos que el Eximio divide la exposición de la metafísica en dos partes: aquella que corresponde a la intensión lógica del concepto objetivo de ser (las razones superiores del ser o trascendentales) junto a cuestiones preliminares y aquella que corresponde a la extensión lógica del mismo concepto (las razones inferiores del ser o categorías). De ningún modo puede deducirse de esa división una “doble metafísica”: una trascendental y a *a priori*, otra categorial y a *posteriori*, a *fortiori*; tampoco una doble cristología (Rahner y Hünermann).

El Conimbricense es categórico al afirmar que el concepto de ser se distribuye totalmente en los entes y que se convierte con ellos, por tanto, con independencia de la perfección metafísica que tenga tal entidad (substancia, accidente), en tanto que es, participa de todas las razones superiores y trascendentales del *esse*.

Ahora bien, en la extensión del ser, el ente más perfecto es la substancia primera, el ente que es en sí. Y, por tanto, el núcleo extensional del ser donde también la intención de éste es más densa es el constitutivo formal de la subsistencia

Por esta razón, he contestado la afirmación de J. J. E. Gracia acerca de la individuación como el “corazón” de la metafísica suareciana pues se encuentra en el centro del tratamiento de la unidad trascendental. Pues bien, sin quitar en nada importancia a la original solución del Eximio respecto del problema del individuo, el lugar donde tal individuo se instancia y aquello en lo cual tal individuo existe, es, precisamente, la substancia primera: el “corazón” de la metafísica suareciana es la persona.

Y, aquí está el núcleo de toda nuestra argumentación, Suárez afirma claramente que sería imposible conocer el constitutivo formal de la subsistencia, es decir, la razón de perfección del ente que posee el *esse* en su grado más alto, si no hubiésemos accedido por revelación al misterio de la Encarnación. De ahí que, siguiendo la metáfora de Gracia, sugerimos que la disputación 34 sobre la subsistencia es el alma de la metafísica suareciana y esa alma es conocida completamente en su razón de ser por causa de la Encarnación como hecho positivo e histórico, y no como posibilidad puramente apriórica y trascendental.

7. La ampliación de la metafísica por el dato revelado, expresada en la restitución de su objeto y de su método, ha contribuido, tanto en la orientación de su esfuerzo como en las categorías, a un progreso tanto en la teología como en la metafísica, que puede calificarse de “moderno”. La primera parte de la afirmación surge de la consideración intrínseca tanto de las *Disputaciones* como de la aplicación de sus principales resultados a las obras teológico-dogmáticas principales consideradas en esta investigación.

La aclaración en torno al concepto de existencia y su relación con la esencia; lo ya dicho respecto de la subsistencia; la relación de manifestación y fundamentación recíproca entre concepto objetivo de ser real y *analogia entis*; entre otros muchos aportes, han permitido una consideración más atenta y adecuada de los misterios de la Trinidad, la Encarnación y la eucaristía.

La segunda parte de la afirmación pertenece al ámbito de la historia de las ideas y, como dijimos en el primer capítulo de nuestra investigación, ha sido especialmente trabajada por la tradición continental. Está probada la influencia de Suárez en pensadores como Leibniz, Descartes y Heidegger. Ahora bien, esta influencia histórica no puede ser considerada como un indicio de trascendentalismo en el pensamiento de Suárez.

Con lo anteriormente dicho, hemos dado respuesta a la pregunta de este título: ¿una cristología trascendental? Se trata de una cristología que modeliza y amplía la metafísica y que, al mismo tiempo, se nutre de ella; una cristología en la cual, el “Dios de los filósofos” tiene un rostro personal: Cristo, rostro que Suárez contempla en la revelación sobrenatural y, con conciencia metafísica de la unidad entre el Dios creador y el redentor, aplica a su estudio del ser real, sobre todo, en el lugar nuclear de la metafísica porque instancia el ser de modo más perfecto y, además, es, junto con éste, la perfección análoga fundamental en el orden de la extensión: la persona.

Intérprete creativo de Tomás de Aquino, desde su mirada concreta del compuesto real, que lo diferencia de la mirada del maestro, basada en la unidad personal, la teología y la metafísica de la Encarnación de Francisco Suárez nos muestra, en la complejidad y amplitud de su síntesis, un sólido punto de llegada de la reflexión de la escuela medieval y un desafiante punto de partida para volver a escuchar y responder, una vez más en nuestra época, la pregunta decisiva de Jesús: “Y ustedes, ¿quién dicen que soy yo?” (Mt 16, 15), pues de esta pregunta y su respuesta dependen, no sólo nuestra comprensión de Dios y del ser en Cristo, sino nuestra propia salvación y plenitud.

Mantener la memoria viva y eficaz de este diálogo en torno al ser y la misión de Cristo es la misión indelegable de la teología al servicio de la Iglesia y del mundo.

***PERSONAS EN RELACIÓN COMUNIONAL
UN ENSAYO DESDE LA ANTROPOLOGÍA
BIOLÓGICA Y LA TEOLOGÍA TRINITARIA***

Tomás J. Marín Mena

Sumario: Es objetivo del presente ensayo dar cuenta de que la persona humana se define constitutivamente por ser en relación con otras personas. La persona está esencialmente abierta a la comunión. Y ello no es una idea abstracta, pues los elementos morfológico-corpóreos específicamente humanos (la postura bípedo-erecta, la mano, el rostro, el tamaño y la complejidad del cerebro, la estructura buco-supraríngea, el crecimiento ralentizado y discontinuo, el nacimiento fisiológicamente precoz) requieren en su operatividad la cooperación del otro. Asimismo, si miramos la persona humana a la luz de la reflexión teológico-trinitaria, tomando como analogatum princeps la persona divina, descubrimos que la persona humana igualmente es concebida en relación con las otras personas, incluyendo a la Trinidad. Desde esta perspectiva son notas definitorias: la primacía ontológica de la persona, la llamada a la intercompetración, la función del tercero y la comunión de las plurales singularidades. Finalmente, haremos ver que el nexo entre la reflexión sobre la corporeidad humana y sobre lo trinitario la teología cristiana lo encuentra en la encarnación del Verbo.

Summary: The main aim of this paper is to present that the human person is defined constitutively by being in relation to other persons. Person is essentially open to communion. And this is not an abstract concept, since the specifically human morphological-corporeal elements (biped-erect posture, hand, face, size and complexity of the brain, buco-supralaryngeal structure, slowed down and discontinuous growth and physiologically early birth) require, in their operation, the cooperation of the other. Beside, if we look at the human person in the light of Trinitarian theological reflection, taking the divine person as the analogatum princeps, we discover that the human person is equally conceived in relation to other person, including divine Trinity. From this perspective, the following are defining notes: the ontological primacy of the person, the call to intercompetration, the role of the third person and the communion of plural singularities. Finally, it will be pointed out how Christian theology find the link between reflection on human embodiment and on the Trinitarian aspects in the incarnation of the eternal Word.

Palabras clave: persona, relacionalidad, corporeidad, Trinidad, ontología relacional, antropología biológica

Keywords: person, relationality, corporeity, Trinity, relational ontology, biological anthropology

Fecha de recepción: 25 de noviembre de 2021

Fecha de aceptación y versión final: 1 de diciembre de 2021

Introducción¹

En este artículo trataremos de fortalecer la hipótesis de que el ser humano se define como persona y que la persona se define por su constitutiva relación con otras personas. Para llevar a cabo esta tarea asentaremos nuestra reflexión, en primer lugar, sobre la antropología filosófica con ayuda de la antropología biológica. Esta incursión quiere insistir en dos asuntos filosóficos que consideramos de primer orden, como son la especificidad humana respecto del mundo animal y la relación como categoría constitutiva de lo humano. Así, por un parte, afirmamos que ya en el plano de la corporeidad (y no en el de la pura razón) encontramos la singularidad humana –sin menoscabo de que compartamos muchas funciones con los animales²–, y, por otra parte, aseveramos que es imposible desarrollar los actos que nos hacen humanos (asociados a los elementos corpóreos específicamente humanos) sin el concurso de la presencia y acción de otros seres humanos.

En segundo lugar, realizaremos algunas consideraciones teológicas asentados en la doctrina sobre la Santísima Trinidad, particularmente en lo relativo a las personas divinas, para dar mostrar que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo subsisten en la relación entre sí y que tal visión trinitaria tiene como consecuencia una antropología muy característica: que la persona humana también subsiste en la relación.

Por último, concluimos que tanto el dato corpóreo, tomado de la reflexión filosófica y la observación científica, como el dato trinitario teológico convergen en enseñarnos la relación interpersonal como nota constitutiva del ser humano. Tal convergencia entre lo trinitario y lo corporal, para el cristiano, se da plenamente en Cristo. Y, precisamente, porque Cristo nos revela verdaderamente quién es Dios y quién es el hombre, es el ejemplo más próximo a nosotros para aprender cómo una existencia en relación puede llegar a la plenitud, es decir, a la comunión y al amor.

1. La especificidad corpórea humana nos muestra la relacionalidad e interdependencia entre las personas humanas

El hombre no es ni ángel ni bestia³

(Pascal)

Se ha dicho convencionalmente en filosofía que lo que distingue al ser humano del resto de especies animales es la razón. No negamos esta especificidad, pero ha de

¹ Una versión incipiente y considerablemente más reducida de lo que se desarrolla en este artículo fue expuesta oralmente como comunicación el 9 de abril de 2019 en el IV Congreso de Catolicismo titulado “El hombre y la comunidad”, que tuvo lugar en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

² Igual que el animal sigue poseyendo lo que Aristóteles llama la función vegetativa (crecimiento, alimentación, reproducción), el ser humano sigue incluyendo la función sensomotriz, que define a los animales (desplazamiento, apetencia, sentidos), aunque la fenomenología del ser del hombre sea irreducible a las funciones y operaciones propias del animal.

³ B. PASCAL, *Pensamientos*, Alianza, Madrid 1996, § 678.

esclarecerse qué significa acaso la razón, y poner todos los sentidos en alerta para no caer del lado de un intelectualismo desencarnado. Por lo tanto, hemos de tratar de afirmar y llenar de contenido por todos los medios conceptos como la *razón corporal* o el *cuerpo racional* en contraposición con la *razón pura*. Y aquí nos interesa sobre todo destacar que el ser humano es cuerpo con una perspectiva que pise un terreno claramente biológico, para alejarnos de un dualismo antropológico con horrendas consecuencias para la espiritualidad, la ética y la política. Consideramos que Nietzsche apuntaba en la dirección correcta cuando exclamó: “Cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y el alma es solo una palabra que designa algo en el cuerpo”⁴. Y asimismo queremos profundizar en la intuición de Aristóteles al decir que el alma es la forma que hace humano a un cuerpo: la propia forma del cuerpo humano apunta ya a la función racional.

Por ello, pretendemos exponer los rasgos de la morfología corpórea que conforman la singularidad humana sin necesidad de acudir en un primer momento a la idea de la razón o de espíritu⁵. Ello no significa que el ser humano pueda ser entendido desde las claves animales genéricas sino que, como dice Juan B. Fuentes, precisamente tales especificidades corpóreas y operatorias humanas nos muestran una “radical novedad y singularidad ontológica de la morfología operatoria y sensorial viviente capaz de poner en marcha y sostener”⁶ la *apertura al Mundo* típica del ser humano que señalara la fenomenología (frente a al animal que es *pobre de mundo*, en cuanto que se circunscribe a una ecología dada por sus estímulos, es decir, por aquello que tiene una repercusión directa en su supervivencia). Podrían encontrarse otros conceptos correlativos al de apertura al Mundo como espiritualidad, libertad, autoconciencia, futurición o responsabilidad; eso sí, ya no vistos estos de una manera desencarnada y abstracta, sino como brote y expresión genuinos de la inconmensurabilidad de la carne humana.

El ser humano no es la yuxtaposición de un cuerpo, pensado a la manera zoológica, y de un espíritu, que se le añade desde fuera; sino más bien un cuerpo cualitativa y ontológicamente diferente del animal que podríamos llamar cuerpo espiritual o, sin más, *cuerpo humano*, o si preferimos la terminología bíblica, *carne*⁷.

⁴ F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid 1994, parte I, “De los despreciadores del cuerpo”, 60.

⁵ Pueden encontrarse estos rasgos con distintos acentos en: G. AMENGUAL, *Antropología filosófica*, BAC, Madrid 2007, 61-67; J. MOSTERÍN, *La naturaleza humana*, Austral, Madrid 2009, 116-129; 189-193; J. B. FUENTES, “La teoría del origen trófico del conocimiento de Ramón Turró: Un ensayo sobre su trasfondo histórico-filosófico y sus posibilidades de desarrollo teórico en el sentido de una concepción (neo)aristotélica de la vida”: *Psychología Latina* 1, vol. 1 (2010) 63-68; y en C. BEORLEGUI, *La singularidad de la especie humana. De la hominización a la humanización*, Deusto, Bilbao 2011, 210-233.

⁶ J. B. FUENTES, “La teoría del origen trófico del conocimiento de Ramón Turró”, *o.c.*, 67.

⁷ El evangelista Juan al afirmar la encarnación del Verbo divino utiliza la palabra griega *sarx* (σάρξ) que suele traducirse certeramente como carne (“El Verbo se hizo *carne*” [Jn 1,14]), es decir, el ser humano considerando especialmente su fragilidad. Podría hablarse desde la antropología bíblica de un interesantísimo «materialismo» teológico. Por dar un solo ejemplo, la palabra hebrea *néfesh* (נֶפֶשׁ), que aparece 755 veces en el Antiguo Testamento (vgr. Gn 2,7: “Dios formó al ser humano de polvo del suelo y le insufló en la nariz aliento vital; así se hizo el ser humano un *néfesh* viviente”) y que ha solido traducirse al español por “alma”, en realidad refiere, según el contexto, a diferentes partes del cuerpo humano e incluso a actos humanos o su misma identidad (garganta, cuello, anhelo, alma como sede de los sentimientos, vida, persona o yo); pero en cualquier caso siempre refiere al hombre en su globalidad. Cf. H. S. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1975, 25-44.

Observaremos a continuación que cada rasgo que configura la singularidad ontológica humana tiene una peculiar disposición relacional, es decir, que para realizar su potencialidad operatoria requiere de la relación con otros cuerpos humanos, mostrándonos así la idea de que *la relacionalidad es inherente a la corporeidad humana*.

Los elementos que describimos a continuación son interdependientes entre sí porque la aparición de uno facilita la de otros. Por ejemplo, el bipedismo permite la peculiaridad de la mano (debido a la liberación de esta), y la estructura anatómica que sustenta el bipedismo permite la forma humana del rostro y la actual estructura bucal y supralaríngea. Para detenemos no tanto en describir cada elemento cuanto en mostrar en qué sentido son constitutivamente relacionales.

a) La postura bípeda en cuanto erguida. La tendencia a la bipedación erguida hizo que el esqueleto y la estructura anatómica humana en general se fuesen configurando de una forma singularísima –si lo comparamos con el resto de los homínidos– desde los pies pasando por las caderas y la columna vertebral hasta los hombros, el cráneo y el rostro. Como dicen los filósofos de la mente Gallaguer y Zahavi,

el punto importante aquí es que estas estructuras anatómicas definen nuestras posibilidades y, por lo tanto, definen qué es lo que se considera el mundo. Gibson desarrolló la idea de que los objetos del entorno pueden permitir diferentes tipos de acción, teniendo en cuenta el tipo de cuerpo que tenemos. Estas permitividades están estrechamente ligadas a nuestra forma corporal y a nuestras posibilidades de acción. [...] Las posibilidades de sentarse o de adoptar otra postura son ante todo motoras, pero sin duda se extienden a las posibilidades racionales más abstractas para la cognición, como contar y el desarrollo de las matemáticas⁸.

El profesor Fuentes ha insistido en esta misma idea afirmando que la visión humana desde la condición erguida posibilita la direccionalidad de la imaginación hacia el horizonte más allá de todo horizonte⁹. Fuentes conecta la apertura a lo nuevo por venir, permitida por la postura erguida, con la posibilidad de la acogida de cualquier tercera persona real –presente o ausente virtualmente presente– en cada relación entre un yo y un tú o en cualquier comunidad, esto es, la vigencia de la estructura topográfica triposicional¹⁰. Pero ¿por qué la bipedación-erguida es constitutivamente relacional? No solo porque permita e impulse dicha acogida del tercero, entroncando así con lo relacional por excelencia que es la apertura al otro y su integración comunitaria; sino

⁸ S. GALLAGHER – D. ZAHAVI, *La mente fenomenológica*, Alianza, Madrid 2013, 203. Los autores citan de J. J. GIBSON su obra *The Ecological Approach to Visual Perception*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale (NJ) 1986.

⁹ Esta tendencia humana a vislumbrar el horizonte siempre más allá de todo horizonte puede asociarse con la idea de infinito y de incondicionalidad y, por lo tanto, con la apertura a Dios.

¹⁰ Cf. J. B. FUENTES, “La teoría del origen trófico del conocimiento de Ramón Turró”, *o.c.*, 65-67. Para un mayor desarrollo de la *estructura topográfica triposicional* véase la magnífica tesis doctoral de la discípula del prof. Fuentes, NATALIA S. GARCÍA PÉREZ: *La cultura como espíritu objetivo y el problema de la vida. Un análisis crítico desde la idea antropológico-filosófica de la tercera posición*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2017, especialmente pp. 361-418.

porque el individuo humano recién nacido no podrá erguirse sobre sí y llegar a andar al modo humano si no es por los otros a los que este observa caminando y que le ayudan a caminar, correr y danzar. Podemos llegar a realizar la disposición de la marcha bípeda y la postura vertical gracias a la relación con los otros.

b) *La mano*¹¹. Animales como la zarigüella, el koala, el panda y muchos tipos de simios cuentan con el pulgar oponible, lo cual les permite agarrar objetos como palos y piedras, pero, como señala Jesús Mosterín, “lo que no pueden es hacer la pinza de precisión, un agarre que combina fuerza y delicadeza, y que exige poder apoyar la yema del pulgar contra las yemas de los otros dedos”¹².

Se ha dicho y se dice que el ser humano se distingue de las otras especies animales por la cultura, la técnica, el arte o lo simbólico. Es cierto que cada individuo humano tiene la potencialidad de hacer cultura y arte con sus propias manos, pero depende de los otros para no empezar desde cero a crear objetos. Los otros nos muestran cómo manejar las herramientas y la técnica. Un ser aislado de otros seres humanos tiene manos, pero sin los otros no podrá llegar a ser un artista. Sin comunidad no hay escritura, ni arte, ni símbolo. La comunidad nos descubre el arte y los símbolos que reflejan los lazos afectivos y comunitarios, aunque, más acá de lo que solemos considerar simbólico, podría decirse que toda creación e intercambio objetuales son simbólicos, ya que el ser humano imprime un sentido al objeto que ulteriormente le trasciende para que quede su sentido afincado en el “entre”, en los otros, en la comunidad. Quizá el individuo solitario podrá manipular objetos, pero no podremos hablar propiamente del sujeto antropológico que dispone de enseres para el bien de la comunidad. Y es que el objeto como enser, es decir, el objeto dispuesto para el bien de la comunidad, como dice el filósofo F. Muñoz Martínez, posee “una estructura incomparable con la característica de los objetos modificados y utilizados por diversos grupos animales. Se trata de la estructura radical de toda obra humana, al punto de llegar a constituir la condición de la propia subjetividad antropológica”¹³.

Los enseres, ya sea un martillo, una casa o el *Quijote*, unen a las personas y forman comunidad; son signos de que el sujeto es comunitario, de que el hombre no opera con sus manos con un fin que acaba en sí mismo (propio de la antropología individualista moderna), para su propio placer y consumo. El sujeto comunitario pone al servicio y disposición de la comunidad el objeto, así como acoge los enseres que otros producen y comparten. Son dotados de sentido, porque pasan por la mano simbólica del ser humano y, por ello, se convierten en símbolos, en objetos comunitarios, en enseres.

¹¹ No puedo dejar de recomendar atender a lo que señala Antonio González: la *función deictica* (el indicar con el dedo para transmitir una información y para comunicar un interés a otro sobre una cosa) es singularmente humana y apunta a una clara disposición al “nosotros”. Cf. A. GONZÁLEZ, “La diferencia específica”: *Revista Λόγος*, 6 (2013) 9-38. Mi lectura del artículo está hecha desde la página web del autor www.praxeologia.org, donde aparece una numeración propia de las páginas (siguiendo esta numeración, cf. pp. 10-11).

¹² J. MOSTERÍN, *La naturaleza humana, o.c.*, 123-124. Subrayado mío.

¹³ F. MUÑOZ MARTÍNEZ, *Elementos para la comprensión de las raíces metapolíticas de Europa: Del fundamento antropológico de la comunidad al ocaso de la familia en la sociedad universal* (Tesis doctoral), Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2013, 63.

c) La estructura bucal y supralaríngea. También se dice que el lenguaje es lo que nos hace humanos, pero el lenguaje no es posible sin una morfología operatoria de la estructura anatómica que posibilita el habla y que permite articular los sonidos genuinamente humanos, lejos del mero grito o sonido inarticulado del animal. Habida cuenta de que el habla humana no se da por una suerte de mente etérea o por el cerebro aislado del resto de su sustrato corpóreo –por mucho que les pese a los transhumanistas y a los cartesianos– sino por la singular estructura bucal y supralaríngea en conexión con la complejidad de operaciones del cerebro; hemos de señalar, a su vez que nadie aprende a hablar sino por otros, a los que puede imitar por escucharlos hablar una lengua o idioma concretos. Igualmente, no es posible el lenguaje sin mundo al que referir, sin objetos dotados de sentido que medien la comunicación interpersonal y las relaciones comunitarias¹⁴.

d) El rostro. No se trata meramente de que genéricamente la cara del homo sapiens sea distinta del resto de animales por su morfología característica, sino de que cada rostro humano es extremadamente genuino, único, irrepetible. Si nos fijamos entre cualesquiera dos rostros humanos, incluso si son gemelos (y más en la adultez), observamos la unicidad y singularidad de cada uno. Los mecanismos evolutivos han hecho que cada rostro dentro de nuestra especie sea, por así decirlo, exclusivo. De hecho, la palabra «rostro» solemos usarla para referirnos a la persona frente al bulto facial del animal. Pero ¿en qué sentido esta especificidad humana del rostro tiene un constitutivo carácter relacional? En el sentido que expresa Leopoldo-Eulogio Palacios: “El rostro, máxima insignia de nuestra identidad, es un documento público que pertenece a todos, menos al que lo lleva”¹⁵, pues visualmente no tenemos acceso directo a él, salvo por medio de un espejo. Decimos que los ojos son el “espejo del alma”, pero la expresión es válida no sólo para los ojos sino para el entero rostro que expresa nuestra espiritualidad, nuestra alma. Coincidimos con Emmanuel Levinas cuando dice: “El alma, substancializada como una cosa, es, desde el punto de vista fenomenológico, lo que se muestra en el rostro no cosificado, en la expresión, y, en este manifestarse, posee el esqueleto, el remate de alguien”¹⁶.

Por otra parte, el interrogante sobre la relacionalidad del rostro se vincula también con que a través de la contemplación del rostro del otro reconocemos al otro como persona. La intuición a la que apuntamos puede verse, de nuevo, en las meditaciones de Levinas. Según el filósofo judío, la vida ética surge del encuentro con el rostro del otro, y de ese encuentro –incluso choque, traumatismo– surge el mandamiento del “No ma-

¹⁴ La misma referencia al mundo es necesaria para el pensamiento individual interno. Como explica Fernando Muñoz: “El habla endofásica no tiene el carácter de un orden espiritual interno y *substante*, que se mantuviera por sí mismo, sino que ha de contar para desplegarse y sostenerse con el mundo de objetos culturales – que median la relación entre sujetos – a cuya estructura hemos apuntado” (F. MUÑOZ MARTÍNEZ, *Elementos para la comprensión de las raíces metapolíticas de Europa, o.c.*, 76, en la nota a pie nº 108).

¹⁵ L.-E. PALACIOS, “El rostro y su anulación”, en A. SERRANO DE HARO (ed.), *Cuerpo vivido*, Encuentro, Madrid 2010, 109.

¹⁶ E. LEVINAS, *Dios, la muerte y el tiempo*, Altaya, Madrid 2000, 23. La radicalidad de la idea levinasiana es tal que afirma: “Lo que Descartes substantifica [...], lo que Leibniz convierte en mónada, lo que Platón expone como alma que contempla las Ideas, lo que Spinoza concibe como modo del pensamiento, se define, desde el punto de vista fenomenológico, como rostro” (Ibid.).

tarás”, así como la súplica “No te desprecupes de mí”, es decir, el respeto a la dignidad humana y el cuidado. El rostro del otro nos demanda una respuesta de algún tipo. Nos abrimos a la vida del otro cuando le concedemos nuestra mirada y, por el contrario, negamos la dignidad del otro cuando le volvemos la cara. El rostro es ética; nuestra indiferencia ante su sufrimiento, inmoralidad¹⁷. Por otra parte, la comunicación y los actos que generan relaciones de cordialidad y amistad, están íntimamente vinculados con las miradas que se cruzan y se dejan afectar mutuamente¹⁸.

e) Tamaño y complejidad del cerebro. El cerebro del homo sapiens tiene entre 80 y 100 mil millones de neuronas. Los chimpancés, por ejemplo, tienen una media de 6 mil doscientos millones de neuronas. Esa “enorme cantidad de neuronas [...], la multiplicidad insondable de sus conexiones sinápticas y la pluralidad de los neurotransmisores dan lugar a un juego combinatorio con potencialidades de complejidad casi ilimitada. [...] No es de extrañar que sus posibilidades de codificación y proceso de la información sean inabarcables”¹⁹. El cerebro humano suele asociarse con las capacidades racional y lingüística, de proyección de futuro y de autoconciencia, de conceptualización abstracta. Indudablemente, el cerebro permite operar el conocimiento de las cosas más allá de su utilidad; ya decía Zubiri que somos animal de realidad, frente al resto de animales que conocen las cosas en tanto que estímulos. Todas estas capacidades son imposibles de realizar sin la alteridad humana. Y es que necesitamos a un “tú” para reconocernos como yo (M. Buber)²⁰; la alteridad es condición de posibilidad para la autoconciencia, hasta tal punto de que el bebé percibe antes la relación yo-tú antes que tener conciencia de sí mismo. Sin alteridad no hay identidad. Y como ya hemos dicho, necesitamos a los otros para desarrollar la potencialidad del lenguaje humano y por ende del razonamiento complejo.

f) El nacimiento fisiológicamente precoz. Es curioso que el ser humano tras la salida del vientre materno queda en un estado de indigencia, si lo comparamos con el resto de los animales. Es como si el bebé prolongara su fase intrauterina durante aproximadamente un año más fuera del seno materno (A. Portmann). “Mientras que los primates adquieren en el seno materno todo el desarrollo necesario para desenvolverse en su hábitat, el hombre, dada la apertura que le caracteriza, tiene que adquirir un enriquecimiento que sólo le puede ser proporcionado por la familia y la sociedad”²¹.

¹⁷ E. LEVINAS, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 1999.

¹⁸ Puede iluminar un apunte sobre sexualidad para mostrar la singularidad fenomenológica humana del rostro a la que refiero: el ser humano es el único animal que no tiene un coito animal. Los seres humanos podemos hacer el amor cara a cara, lo cual evidencia que el erotismo es algo específico de las personas. Los bonobos (o chimpancés pigmeos), caracterizados por su intensa y flexible actividad sexual, también tienen prácticas sexuales cara a cara; sin embargo, suelen realizarse rapidísimamente (10 segundos) y a veces es un mero saludo. Lejos de ello queda la erótica humana.

¹⁹ J. MOSTERÍN, *La naturaleza humana, o.c.*, 192.

²⁰ Cf. M. BUBER, *Yo y tú*, Caparrós, Madrid 2005, 26.

²¹ L. PRIETO LÓPEZ, *El hombre y el animal. Nuevas fronteras de la antropología*, BAC, Madrid 2009, 195. Subrayado del autor.

Este fenómeno del «nacimiento prematuro» requiere que el ser humano sea un animal extremadamente necesitado de cuidados durante su primera etapa. Ello pone ante nuestros ojos cómo la vulnerabilidad del bebé provoca que no sea, que no sobreviva, que no crezca y que no se desarrolle si no es por otras personas que procuran su cuidado. Además, esta fragilidad constitutiva es definitoria de los fuertes lazos relacionales más allá del parto entre el bebé y la madre. Al contrario que sucede en el resto de las especies animales, “se puede decir con propiedad que el niño se halla orgánicamente dispuesto y encaminado hacia la familia y la educación”²².

g) El crecimiento ralentizado y discontinuo. Al lado de otros animales cuyo crecimiento es constante, el ritmo en el proceso de maduración biológica del ser humano es muy irregular. Se da un primer año extrauterino de despegue, donde el niño adquiere algunas de las capacidades más importantes para su desarrollo. Pero una vez actualizadas sus disposiciones de la posición erecta, el lenguaje y la inteligencia, el niño no es maduro inmediatamente: tenemos una larga infancia hasta alcanzar la pubertad, es decir, la madurez sexual, hablando en términos biológicos. Portmann interpreta esta singularidad como énfasis de la necesidad de un aprendizaje lento y gradual en lo que respecta a la apertura al Mundo, genuinamente humana, para llegar a ser más autosuficientes²³. Ello no contraría nuestra hipótesis de la relacionalidad constitutiva de los seres humanos, sino que la sitúa con justeza, pues sugiere que la madurez relacional ha de fraguarse durante largo tiempo con paciencia y delicadeza.

2. La ontología que se desprende de la doctrina trinitaria nos muestra la relacionalidad de la persona

*No hay nada mejor, nada más agradable, absolutamente nada más magnificante, que la verdadera, sincera y suprema caridad, que no sabe existir sin una pluralidad de personas*²⁴

(Ricardo de San Víctor)

Un problema de la modernidad ha consistido en creer que una de las primeras soluciones para el progreso social humano es el destierro de la teología. A mi juicio, la cuestión no es si teología sí o no, sino qué teología. Dependiendo de qué teología supongamos, explícita o implícitamente, tendremos una determinada imagen del ser humano. Parafraseando el refrán castellano podría decirse: dime en qué Dios crees y te diré qué antropología tienes. Con atrevimiento Max Stirner vio que la teología llegaba más allá de las iglesias y religiones. Por así decirlo, la razón, la humanidad, la nación, la patria, el Estado y cualquier absoluto conformaría una teología con su propio dios y sus

²² *Ibid.*, 200. Subrayado del autor.

²³ Cf. *Ibid.*, 200-203; 212-213.

²⁴ RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate*, III, 5. Consultamos la edición bilingüe publicada por la editorial Sígueme (Salamanca 2015).

respectivos dogmas. Como ha dicho el filósofo italiano G. Agamben, “nuestra cultura está totalmente embebida de teología; y si no se comprende esto, se seguirán usando categorías teológicas [deficientes e insuficientes!] sin advertirlo”²⁵. Toda propuesta ética o política tiene un dogma, un presupuesto no cuestionado, una antropología vinculada casi inexcusablemente a una teología. El problema es que normalmente es bastante mala, perjudicial para el ser humano; idolátrica, diría la Biblia, porque exige sacrificios y resta vida.

Pues bien, nuestra tesis es que la teología cristiana desde sus primeras formulaciones dogmáticas trinitarias, y ya seminalmente en el Nuevo Testamento, contiene una intuición ontológica radicalmente personalista y relacional. De esta suerte, doctrina trinitaria sustenta un paradigma antropológico y ontológico centrado sobre la persona, entendiendo que ésta está constituida por su relación comunional con las otras personas.

Con base en los Padres Capadocios, en Ricardo de San Víctor y en Santo Tomás, el consenso en la teología cristiana contemporánea es definir la Trinidad como misterio de comunión. Se pueden citar entre los autores que desarrollan hoy esta visión al suizo H. U. von Balthasar, al ortodoxo griego I. Zizioulas, al alemán G. Greshake o los españoles L. F. Ladaria y Á. Cordovilla, entre otros²⁶. Todos ellos están de acuerdo en apuntar que lo definitorio de las personas divinas es la relación con las otras, que las personas divinas son *hacia* las otras y *en* las otras. Con el fin de desplegar conceptualmente esta realidad, a continuación, enunciamos seis notas que explican el paradigma ontológico trinitario:

a) Primacía ontológica de la persona. Zizioulas ha dicho que en el siglo iv aconteció una revolución ontológica personalista por la identificación de los conceptos de *prósopon* e *hipóstasis* en el pensamiento de los Padres Capadocios (Basilio Magno, Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno) al tratar de imaginar y razonar cómo el Padre, el Hijo y el Espíritu son un solo Dios²⁷. La evolución y metamorfosis de la terminología trinitaria tiene una larga historia hasta cristalizar en la teología de los Capadocios, tanto en el ámbito latino como en el griego. Dicha historia de los conceptos trinitarios es compleja y no podemos extendernos en ella, pero sí aclaramos qué repercusiones tuvo la identificación del concepto de persona (*prósopon*) con el de *hipóstasis*. Esta conjunción significa que la persona no es un añadido al ser, a una entidad o a una esencia previas, sino lo que hace que el ser subsista: no existe una esencia divina previa al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo; más bien hay que entender que el Dios uno y trino reposa en las tres personas divinas relacionándose recíprocamente y formando comunión. Otra dimensión de esta revolución ontológica es que la textura profunda de lo real es personal. Esto quiere decir que, en última instancia, las criaturas no deben su ser y existencia al Ser

²⁵ Tomado de una entrevista en el *El Cultural* hecha realizada por Álvaro Cortina (25 de junio de 2014): <https://m.elcultural.com/noticias/letras/Giorgio-Agamben-La-filosofia-no-es-una-disciplina-la-filosofia-es-una-intensidad/6424> (consulta del 9 de marzo de 2018). Los corchetes son míos.

²⁶ Es muy iluminador un artículo suyo para el recorrido histórico sobre la teología trinitaria, que tengo de fondo en mi exposición: Á. CORDOVILLA PÉREZ, “El concepto trinitario de persona”: *Estudios eclesiológicos* 340, vol. 87 (2011) 3-49.

²⁷ Cf. I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial: persona, comunión, Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2003, 50 ss.

(impersonal), sino a la persona del Padre que sostiene el amor comunional trinitario, un amor que, gratuitamente, sale fuera de sí (de lo divino) para comunicar su amor a lo otro de sí, la creación, el ser humano. Las tres personas divinas en comunión son el origen, el actual sostén y el destino de la creación²⁸.

b) Personas intercompentradas en un baile eterno. El tradicional término griego de *perichóresis* puede ayudarnos a explicar esta nota. *Perichóresis* significa movimiento circular, danzar entorno; implica “mismidad, diferenciación y dinamismo”²⁹. La teología lo ha usado para hablar de una unidad de los distintos perfectísimamente armonizada. Primero fue acuñado en la literatura teológica del siglo IV por Gregorio Nacianceno para referirse a la in-habitación en la única persona de Cristo de las naturalezas humana y divina. Pero el término de *perichóresis* ha tenido mucha más acogida histórica y contemporáneamente en el ámbito trinitario. San Juan Damasceno (siglo VIII) lo usó para referirse a la inter-compentración de las personas divinas. Así, en su obra conocida como *Expositio fidei* (escrita originalmente en griego) el Damasceno dirá: “[Las personas divinas] se unen no como si se confundiesen, sino como quienes se contienen entre sí, y poseen la perichóresis en los otros, sin fusión ni mezcla”³⁰.

c) El tercero en con-cordia. Ricardo de San Víctor (siglo XII) no contento del todo con la definición de persona de Boecio³¹, acude a una comprensión más bíblica. Su punto de partida será que “Dios es amor” (1 Jn 4,8), y con ello seguirá a San Basilio Magno en su máxima de que “No puede haber *caritas* entre menos de dos”³². Dirá que el amor en plenitud requiere de la alteridad, por eso es necesario hablar de más de una persona en Dios³³. Sin embargo, para que haya amor supremo completo debe haber «amor común», que no es meramente el amor mutuo y recíproco entre dos personas. Más bien, siguiendo a Ricardo de San Víctor: “Se puede decir con razón que hay amor común (*condilectio*) cuando los dos concuerdan en amar a un tercero, lo admiten en una comunidad de amor y el afecto de los dos se hace uno por el ardiente amor que sienten hacia el tercero”³⁴. Sin tercera persona no hay comunidad perfecta de amor, sin el tercero el amor mutuo de los dos acaba en el ensimismamiento. Explicará Ricardo que “gracias a la asociación de la tercera persona de la Trinidad, la caridad es concorde y

²⁸ Cf. I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, o.c., 52-57; e ID., *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2009, 161 ss.

²⁹ L. F. MATEO-SECO, “Perichóresis y circuminsessio”: *Scripta Theologica* 35, vol. 2 (2003) 510. Para este apartado de mi trabajo sigo este artículo, especialmente las pp. 508-512.

³⁰ SAN JUAN DAMASCENO, *Expositio fidei*. Citado en L.F. MATEO-SECO, L. F., “Perichóresis y circuminsessio”, o.c., 511.

³¹ Según BOECIO, la persona es la «sustancia individual de naturaleza racional» (*Opuscula theologica V: Contra Eutychem et Nestorium*, 3, 168-172, citado en Á. CORDOVILLA PÉREZ, “El concepto trinitario de persona”, o.c., 14).

³² Citado en Á. CORDOVILLA PÉREZ, “El concepto trinitario de persona”, o.c., 19.

³³ Cf. RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate*, III, 2. De las citas aquí referidas hemos cambiado levemente la traducción propuesta tras consultar el texto latino.

³⁴ *Ibid.*, III, 19.

el amor es siempre comunitario (*consocialis*) y nunca es exclusivo³⁵. Es el Espíritu Santo el amor común, el condilecto del Padre y del Hijo, el fruto del amor de ambos; pero también es a través del Espíritu por quien el Padre ama al Hijo y viceversa. El Espíritu es co-amado y co-amante. Podría verse, entonces, un reflejo de la figura del condilecto, original de la estructura ontológica trinitaria, en la triposicionalidad antropológica que hemos señalado más arriba³⁶.

d) La persona se define por la relación. En el siglo XIII hemos de resaltar la teología trinitaria de Santo Tomás. Para el Aquinate, “las relaciones en Dios son la misma esencia divina”³⁷. Es decir, si no entendemos a Dios en clave relacional, poco hemos entendido de Dios. Por otra parte, dirá Santo Tomás: “Persona divina significa relación subsistente”³⁸. De la visión trinitaria tomista hemos de concluir que no existen primero las personas y que ulteriormente entran en relación entre sí, sino que la persona divina en cuanto tal es relativa a las otras. Tampoco parece que se pueda hablar de una esencia divina previa a las relaciones personales, más bien la esencia divina es la intercomunicación de las personas en el amor, quedando incomunicable lo diferente y singular de cada persona.

e) Cada persona conserva su irrepetible singularidad. Lo muestro en palabras de Santa Teresa de Jesús: “[...] tres Personas distintas que *cada una puede mirar y hablar por sí*. [...] Si *cada una es por sí*, ¿Cómo decimos que todas tres son una esencia, y lo creemos y muy gran verdad, que por ella moriría yo mil muertes? En todas tres personas no hay más que un querer y un poder y un señorío, de manera que ninguna cosa puede una sin otra”³⁹. Cada persona divina “puede mirar y hablar por sí”, “es por sí”; por decirlo de alguna manera, cada persona tiene posesión de sí sin menoscabo de la intrínseca interrelación con las otras. La autoposesión no equivale a la autonomía moderna; en las personas divinas son constitutivas la autoposesión y la dependencia, y, por supuesto absolutamente compatibles y hasta correlativos. No sería injusto pensar que Jesús, encarnación de la segunda persona divina, tuviera una experiencia así expresada: “Me soy en el Padre, *en virtud del Santo Espíritu*”.

f) La pluralidad en relación comunional es unidad. El Dios cristiano muestra paradigmáticamente que unidad y trinidad no son contradictorias. En Dios no

³⁵ *Ibid.*, III, 20.

³⁶ De este modo, observamos que la idea antropológica arriba mencionada de la *tercera posición* de J. B. Fuentes tendría un anclaje del todo complementario y hasta deudor de la doctrina trinitaria: las relaciones personales son completas en el común amor al tercero. Lo reconoce el propio autor al explicar las vinculaciones conceptuales entre la comunicación trinitaria (en la perspectiva de la Trinidad económica) y la *comunicación universal* que él propone desde su idea de *comunidad universal*. Cf. J. B. FUENTES, *La impostura freudiana. Una mirada antropológica crítica sobre el psicoanálisis freudiano como institución*, Encuentro, Madrid 2009, 112-114.

³⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* I, c. 39, a. 1, solución. Consulto la edición en castellano de la BAC (Madrid 2001).

³⁸ *Ibid.*, I, c. 29, a. 4, solución.

³⁹ SANTA TERESA DE JESÚS, *Relaciones 33,3 en Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos 1984. Citado en L. F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002, 133. El subrayado es mío.

hay unidad, no hay comunión, sin que concurra la alteridad. En Dios no hay “nosotros” sin más de un “tú”. Como hemos aprendido, en Dios el nosotros se hace por un “yo”, un “tú” y un “él”. El Dios cristiano se conjuga en primera, en segunda y en tercera persona del singular, hasta poder llegar a hablar de una primera persona del plural. A pesar de que sea indebido leer el “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” (Gn 1,26) en clave trinitaria desde el punto de vista exegético meramente veterotestamentario, no es una hermenéutica errada, como demostraron los Padres de la Iglesia cultivando una exégesis espiritual de la Sagrada Escritura en la que ésta era leída como un todo orgánico que era comprendido plenamente en Cristo. Con todo, hemos de aclarar respecto del “nosotros” trinitario que la comunión de las personas no se identifica con una disolución de las diferencias en una suerte de síntesis dialéctica hegeliana. La unidad divina ha de pensarse como una comunión perfecta entre las personas, comunión interpersonal que se sostiene en el amor perijorético entre ellas. Cada persona es por y en el amor personal que recibe de las otras, así como por y en el amor que da entregándose a la otra y en la otra⁴⁰.

Habida cuenta de estas notas sobre la relacionalidad divina, ¿en qué medida la manera de ser de la Trinidad dice algo de las personas humanas? Si nos tomamos en serio la teología, el *analogatum princeps* es de Dios, es decir, lo que Dios *es* dice algo de la creación y no al revés. Y así, sabiendo cómo y quién es Dios sabemos cómo es la realidad y quién es el ser humano. A la inversa caeríamos en el peligro de deducir la fe del conocimiento de la naturaleza. Por lo tanto, la estructura de la realidad refleja la Trinidad y el ser humano se plenifica cuando realiza en su existencia la comunión de la Trinidad⁴¹. Ya decía San Agustín que hemos sido creados a imagen de la Trinidad. La teología trinitaria, así pues, nos habla de una ontología personal y relacional. Las personas humanas también son, se sustentan y crecen en relación con otras.

Y a esto hay que añadir la vocación a participar de la naturaleza divina (2 Pe 1,4), la de configurar nuestra existencia relacional al modo trinitario, actualizando así nuestra *imago Dei*. En este marco de las relaciones en la Trinidad, hemos de señalar que el ser humano cumplirá su vocación más profunda al vivir en comunión y amor con los demás y con la creación. Así lo expresa Cristo en su oración sacerdotal al Padre: “Que todos sean uno como tú y yo somos uno” (Jn 17,21).

⁴⁰ Cf. G. ZARAZAGA, “La Trinidad en el horizonte de la comunión”: *Stromata*, 59 (2003) 113-142; sobre todo 134-142.

⁴¹ El PAPA FRANCISCO nos recuerda en *Laudato si'* (nº 239) cómo San Buenaventura concebía la realidad transida de una estructura trinitaria.

3. La encarnación del Hijo, nexo entre el dato corpóreo y el trinitario

Este es el Hombre. Él es imagen del Dios invisible

(Jn 19,5; Col 1,15)

¿Cuál es la convergencia entre el dato corpóreo y el dato trinitario? La respuesta desde la teología es contundente: la encarnación del Verbo eterno, la manifestación del Hijo de Dios en la carne del judío Jesús. El misterio de la encarnación une la Trinidad con la corporeidad humana. La segunda persona de la Trinidad divina se hizo carne. A la luz de la encarnación del Hijo terminamos nuestro trabajo señalando dos notas. La primera nota está vinculada con la condición humana y lo que ella nos revela de Dios (desde el acontecimiento de la encarnación), y la segunda nota con la existencia de Jesús de Nazaret y lo que ésta nos enseña del hombre.

En primer lugar, siguiendo a K. Rahner, hemos de notar que la encarnación de Dios nos sitúa en una posición desde la cual conocer la humanidad significa conocer algo de Dios; pues lo humano se ha convertido en algo propio de Dios⁴². La divinidad no puede, entonces, definirse por oposición a lo humano, como si conociéramos qué sea lo divino justamente en su negatividad dialéctica respecto de lo humano. En el caso cristiano no podemos hablar en dichos términos. Más bien, desde la encarnación del Hijo y su gloriosa Pascua, hemos de constatar que lo humano pertenece, por así decir, a la esencia misma de lo divino; y ello en tanto que la carne de Jesús ha sido glorificada incorporándose al seno de la Trinidad. Pero no hemos de situar a Cristo únicamente en la gloria. Precisamente, porque Cristo se ha quedado con nosotros hasta el final de los tiempos (Mt 28,20), la divinidad tampoco es algo ajeno a la humanidad en este punto actual de la historia. En la presencia gloriosa y misteriosa de Cristo: en el pobre (Mt 25,31ss), en la oración, en la iglesia y la eucaristía (Mt 18,20; Jn 6,56; 1 Cor 12), en el amor a él y a sus palabras (Jn 14,23) y en la permanencia en el amor (1 Jn 4,16); en todos estos lugares crísticos, la divinidad de Cristo se nos hace presente y se nos comunica, justamente porque él se nos da como persona⁴³.

Por tanto, si la carne, la corporeidad humana, le es propia a Dios, quiere decir que Dios manifiesta algo de sí en la carne; o, que, conociendo la dinámica propia de la carne, vislumbramos algo de Dios. En realidad, estamos afirmando lo mismo desde dos perspectivas diferentes que tratan de unir a Dios y al hombre: la primera, en su modo descendente (de Dios a la carne), y la segunda, en su modo ascendente (de la carne a Dios). Ya sea, en clave ascendente o descendente –siempre asumiendo el misterio de la encarnación–, descubrimos que lo relacional tiene que ver con Dios y con la corporeidad humana. Pero, fieles a la teología de la analogía, que siempre tiene como realidad de

⁴² Cf. K. RAHNER, “Sobre la teología de la celebración de la Navidad”, en ID., *Escritos de teología III*, Taurus, Madrid 1967, 40-41.

⁴³ Es importante subrayar que Cristo se nos hace presente como persona, que su divinidad solamente se entrega en su persona. Y es que, una vez hemos superado tajantemente la oposición dialéctica entre lo humano y lo divino, nuestra reflexión no quiere dar a entender una suerte de separación de la divinidad y la humanidad en Cristo, como si pudiéramos entender a Cristo sin humanidad o sin divinidad. La encarnación se produjo de una vez para siempre. En la persona (hipóstasis) del Verbo están unidas la naturaleza divina y la humana de forma radical y definitiva, como dice Calcedonia, “sin mezcla ni confusión, sin división ni separación”.

referencia a Dios (*analogatum princeps*), habremos de decir que el ser humano es relacional, en tanto que carnal y corpóreo, *porque* el Dios trino y uno es relacional. Y, porque la referencia principal que nos descubre las profundidades de lo real es la Trinidad divina, la fe apunta a que la relación entre personas se consuma en el amor y la comunión; pues Dios es amor (1 Jn 4,8).

La segunda nota de este tercer y último capítulo quiere ayudar a completar la meta del amor que la persona humana tiene inscrita en su estructura ontológica debido a su relacionalidad constitutiva. Terminamos, pues, poniendo ante nuestros ojos la existencia de Jesús, hombre concreto a la vez que develación del misterio trinitario (sólo es posible la teología trinitaria de la mano de la cristología). En Jesucristo podemos vislumbrar al hombre cumplido (*Gaudium et Spes* 22) y la plenitud de la relacionalidad humana, es decir, cómo se logra la perfección de lo humano a través de las relaciones. A continuación, mostraremos de modo sintético cómo en Jesús llegan a su culmen los distintos elementos que, según hemos dado cuenta desde el saber antropológico, conforman la especificidad humana. En la exposición que sigue aparecerán referencias, más implícitas que explícitas, al primer capítulo de nuestro trabajo, aunque no mencionando tanto el elemento morfológico-corpóreo cuanto su operatividad práctica a través de (a) la apertura comunitaria al tercero, (b) la cultura, (c) la comunicación, (d) la ética, (e) la autoconciencia, (f) la vulnerabilidad y (g) la lentitud madurativa⁴⁴:

a) La apertura al tercero. Leyendo los evangelios, advertimos que Jesús se caracterizó por su acogida a cualquier persona, especialmente los excluidos y marginados de su época; es decir, se trataba de una acogida plenamente comunitaria y social con una doble repercusión: integración comunitaria del acogido y recelo ante la provocativa actuación de Jesús. Este “curador de la vida” y “defensor de los últimos”⁴⁵ estrechó lazos con todo tipo de seres humanos independientemente de su condición religiosa, su estado social, su sexo o su procedencia. Jesús se sentó a la mesa –lugar paradigmático de *convivium* y comunión– con publicanos y pecadores (Lc 7,34), curó a personas con dolencias de toda índole (Mt 4,23-24) y se relacionó con normalidad con mujeres y extranjeros (Mc 7,24-30; Jn 4,5-43), lo que estaba mal visto por la sociedad. Esta apertura e invitación radicales de Jesús a la comunión se patentiza sobremedida cuando el profeta galileo exclama: “Vendrán muchos de Oriente y Occidente y se sentarán a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos” (Lc 9,50).

⁴⁴ Lo cierto es que todos estos elementos deberían contemplarse de manera holística, pues están intrínsecamente correlacionados. Pero resulta interesante distinguirlos, en la medida de lo posible, para hacer notar cómo los diferentes aspectos antropológicos pueden vincularse con Cristo hallando en él su perfección. Así, de forma aproximada y pragmáticamente, podemos relacionar (a) la *apertura comunitaria al tercero* con la posición bípeda; (b) la *cultura* con la libre disposición de la mano y el pulgar oponible con precisión; (c) la *comunicación* con la estructura bucal y supralaríngea; (d) la *ética* con el rostro; (e) la *autoconciencia* con el tamaño y la complejidad del cerebro; (f) la *vulnerabilidad* con el nacimiento fisiológicamente precoz; y (g) la *lentitud madurativa* con el crecimiento lento y discontinuo.

⁴⁵ Estas expresiones son del biblista J. A. PAGOLA, en su célebre obra *Jesús. Aproximación histórica*, PPC, Madrid 2007. Aunque nuestra perspectiva para acercarnos al Cristo de los evangelios no es, como en la obra citada, el método histórico-crítico, apreciamos enormemente la belleza y frescura con las que Pagola describe el ministerio de Jesús. Además de los dos títulos ya citados, tomamos del autor otros para explicar la plenitud de la relacionalidad de Cristo: vecino de Nazaret, profeta del reino de Dios, poeta de la compasión, maestro de vida.

b) La cultura. Parece que la mayor parte de su vida Jesús fue un vecino de Nazaret que trabajó como artesano, siguiendo la tradición de la época de continuar el oficio paterno. Algunos investigadores barajan la posibilidad de que Jesús trabajara algún tiempo como obrero de la construcción en la región pagana de la Decápolis. En cualquier caso, durante más de treinta años, Jesús fue un hombre que pasó, en general, bastante desapercibido, sirviendo a Dios y a los hombres en las cosas cotidianas: rezando las oraciones con las que cualquier judío piadoso alabaría a Dios, estudiando la Torá, ayudando a sus padres, relacionándose con sus vecinos y familiares, trabajando la técnica del carpintero y ofreciendo así un servicio remunerado a sus congéneres. Una vez consideramos que Dios en Jesús se ha solidarizado con cada ser humano al compartir los sufrimientos y fatigas del día a día, en este caso, en lo relativo al aprendizaje y ejecución de un determinado arte o saber, hemos de señalar que la gran cultura, el gran arte que deja Jesús a la humanidad es su misma persona, su misma vida, su mismo cuerpo; y ello, *ad aeternum*, y ello, ofrecido personalmente a todos. Por ello, la eucaristía es el gran legado cultural de Cristo a la humanidad, pues no sólo es conmemoración de unos acontecimientos del pasado sino la presencialización misteriosa y resucitada de Cristo en la comunidad, al comulgar ésta su Cuerpo y convertirse en su Cuerpo. La eucaristía no es un mero rito de devoción religiosa ni de inspiración moral sino la participación vital de los cristianos en la entrega pascual de Cristo: porque Cristo continúa dándonosos y lo recibimos con gratitud, nos ofrecemos, ante Dios, para el mundo. La eucaristía se vive cuando los cristianos, como Cristo, se convierten en brazos que acogen, en manos que curan y bendicen, en ojos atentos y compasivos, en definitiva, en vidas entregadas.

c) La comunicación. Desde que Jesús terminara su retiro en el desierto y se hiciera bautizar por Juan en el Jordán, se consagró a ser profeta del reino de Dios, esto es, a anunciar palabras de esperanza y salvación, a dar la buena noticia de Dios ama a cada ser humano. Jesús fue un poeta de la compasión que, mediante parábolas, acercó la misericordia de Dios a las gentes sencillas. Pero sus palabras eran anuncio a la manera en que hoy se publicitan cantidad de cosas que antes de verterse en el texto o salir de la boca se han evaporado; sus palabras transformaban, transforman; sus palabras comprometen, hasta tal punto de que siguen dirigiéndose a cada mujer y cada hombre así: “deja lo que tienes, ven y sígueme” (Mt 4,19-20; 19,21), para convivir con él y enviarlos a anunciar la misericordia de Dios (Mc 3,14).

d) La ética. Durante su existencia ministerial, en la que cristaliza el alma de su vida oculta, y hasta sus últimos momentos de agonía, Jesús se presenta a quien le contempla como un maestro de vida, en su sentido más pleno, más que como un maestro de moral. Coincidimos con Nietzsche en su crítica a la moralina. Y es que Jesús trascendió —no como Nietzsche hubiera querido— los cánones de la justicia y la moral, y lo hizo de manera radical, mostrando que es el perdón el acto ético por antonomasia. El perdón supone para algunos poner entre paréntesis las costumbres morales que sostienen una cultura (honra, reparación retributiva, justa venganza) y que para otros significan un descubrimiento revolucionario en la historia de la civilización (Hanna Arendt). Jesús no sólo radicaliza la noción ética hasta unos niveles hiperbólicos proponiendo perdonar «setenta veces siete» (Mt 18,22) sino que perdona a sus enemigos en la hora de su muer-

te (Lc 23,34). Lleva, así, a sus últimas consecuencias la nueva ética que había predicado en la montaña: “Amad a vuestros enemigos y rezad por los que os persiguen” (Mt 5,44).

e) Autoconciencia. Jesús, el Hijo de Dios, tuvo tal conciencia de su origen y misión que sólo entendió y vivió su destino como amor recibido del Padre y como amor entregado al Padre en acción de gracias (Jn 17). La conciencia que tiene Jesús de sí es clara: todo lo ha recibido del Padre y cuanto ha recibido del Padre nos lo ha transmitido (Jn 15,15). La noción de autoconciencia que aprendemos de Jesús nada tiene que ver con la que la modernidad ha reforzado: *cogito ergo sum*, sino con la de la vida trinitaria: soy hijo luego existo, soy amado luego existo, soy amado luego amo. Jesús se sabe absolutamente recibido del Padre, sabe que su Vida no tiene su origen en él ni se acaba en él. Él es el Hijo amado (Mt 3,17), cuya misión y destino no es otro que consumir su vida dando el amor que ha recibido. Es la *pro*-existencia por excelencia. Es la vida que viendo del Padre y teniendo en él su destino, amó a los otros hasta el extremo (Jn 13,1).

f) La vulnerabilidad. Jesús es el Verbo eterno de Dios hecho carne, hecho vulnerabilidad (Jn 1,14). Curiosamente, la palabra griega *σάρξ* (*sarx*), que solemos traducir por “carne”, refiere al ser humano enfatizando especialmente su condición vulnerable y frágil. Pero ¿en qué sentido es Jesús modelo de vulnerabilidad? Jesús fue un bebé, un niño, que durante largos años requirió de los cuidados de María y José. Durante largos años, sencillamente, el Hijo eterno se dejó cuidar por manos humanas. Por otro lado, ya hemos señalado que Jesús estuvo atento a la vulnerabilidad de los que le rodeaban, especialmente a la de los más marginados de su época. Sin embargo, lo que principalmente reseñamos de una cristología de la vulnerabilidad es su aceptación de ésta. Jesús aceptó la debilidad y fragilidad inherente a la vida, esto es, la vulnerabilidad del bebé y el niño, la enfermedad, las fatigas, el hambre, el sufrimiento, los límites propios de lo humano, la caducidad de la vida. Dios, en Jesús, asumió la humanidad con todas las dificultades que le son propias y, en su caso, asumió la hostilidad que provocó su ministerio e incluso la muerte en cruz, sin oponer resistencia violenta; respondiendo en su pasión sólo con la verdad y con la paz. En su vida y aceptación de la vulnerabilidad, Jesús nos revela que sólo cuando aceptamos pacíficamente nuestra debilidad somos auténticamente fuertes, pues, como dice San Pablo, “Dios ha escogido lo necio del mundo para confundir a los sabios y ha elegido a lo débil para avergonzar a los fuertes” (1 Cor 1,27). Somos salvados cuando confiamos en que Dios actúa misteriosamente en nuestra pequeñez y fragilidad. Y es que Dios justamente nunca se ha revelado con más intensidad y fuerza que en la cruz de Cristo, donde es llevado al culmen su amor⁴⁶.

g) La lentitud madurativa. “La paciencia todo lo alcanza”, escribía Santa Teresa. Y ello, lo tuvo que vivir hasta el mismísimo Hijo de Dios en su paso por este mundo. Como hemos dicho, Jesús nació bebé, creció como niño y adolescente, día a

⁴⁶ Podemos hallar en el retiro de Jesús en el desierto (Lc 4,1-13 y par.) un gran ejemplo de la asunción de la vulnerabilidad por parte del Hijo de Dios. En el desierto, Cristo fue tentado, y, justamente, en ello nos enseña que el ser humano es libre para aceptar su vulnerabilidad y confiar en Dios —la opción de Cristo— o engrandecerse sin aceptar la vulnerabilidad por medio del sometimiento a los placeres, el dominio sobre los demás y el endiosamiento egóico —la tentación del diablo—.

día, mes a mes, año a año, creciendo poco a poco “en estatura, sabiduría y gracia ante Dios y los hombres” (Lc 2,52). Más aún, uno de los grandes enigmas de la historia sigue siendo las dos décadas de vida oculta de Cristo, si contamos desde el encuentro con los doctores de la ley en el Templo de Jerusalén (Lc 2,41ss). ¿Por qué no sabemos nada? Tal vez, nos aventuramos a decir, porque Dios ha querido compartir con nosotros la lenta y serena paciencia de la maduración humana, no porque Dios necesite *per se* madurar, crecer, actualizar lo que es en potencia (él que es acto puro), sino porque Dios, a través de la humanidad Hijo, ha querido compartir con nosotros absolutamente todo menos el pecado (2 Cor 5,21; Heb 7,26), incluso la muerte, para llevarnos a la Vida, como la semilla que cae en tierra y necesita un tiempo delicado de espera con vistas dar fruto. Jesús, en Nazaret con una vida callada, silenciosa, trabajosa y de oración, en relación con su familia, sus vecinos y sus amigos, nos enseña a cultivar con paciencia y esperanza lo que pasa desapercibido a los ojos del mundo.

Hoy los cristianos, junto con todo ser humano, contamos con el Espíritu Santo, quien nos da la fuerza para vivir a la manera del Hijo, Jesucristo, que se hizo carne para que nosotros podamos vivir como hijos de Dios, es decir, existiendo como él, ante el mundo, los demás y Dios.

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN Y BRIAN SWIMME ANALOGÍAS Y DIFERENCIAS EN LAS FRONTERAS ENTRE CIENCIA Y ESPIRITUALIDAD

Leandro Sequeiros San Román

Sumario: la publicación de “Cristo en todas las cosas. Explorando la espiritualidad junto a Pierre Teilhard de Chardin” (Sal Terrae, 2021) abre nuevos campos en el mundo de la reflexión entre ciencia y religión. Un científico y filósofo, Brian Swimme, ha indagado en las ideas de Teilhard para incorporarlas a su síntesis. Pero no podemos identificar ambas posturas. Este artículo intenta clarificar las ideas de ambos.

Summary: the publication of “Christ in All Things. Exploring spirituality together with Pierre Teilhard de Chardin” (Sal Terrae, 2021) opens new fields in the world of reflection between science and religion. A scientist and philosopher, Brian Swimme, has delved into Teilhard's ideas to incorporate them into his synthesis. But we cannot identify both positions. This article attempts to clarify the ideas of both.

Palabras clave: Teilhard, espiritualidad, Brian Swimme, cosmovisión, mística, ciencia, religión

Keywords: Teilhard, spirituality, Brian Swimme, worldview, mysticism, science, religion.

Fecha de recepción: 15 de julio de 2021

Fecha de aceptación y versión final: 15 de noviembre de 2021

¿Cuáles son las analogías y diferencias entre la concepción del mundo de Teilhard de Chardin y Brian Swimme? En un interesante artículo de Susan Bridle (Publicado en *Tendencias21* el 8 de diciembre de 2006), titulado “Brian Swimme: el Universo hace explícita la divinidad”¹, se ofrece un entrevista personal en que resume los elementos básicos de las analogías y diferencias de la concepción del mundo de Teilhard y de Brian Swimme. Para el matemático y cosmólogo Brian Swimme, el universo es una revelación continua y radiante. Contemplantarlo es un suceso místico y estático. Especialista de las dinámicas evolutivas del universo, Swimme revela en esta entrevista la enorme influencia que Pierre Teilhard de Chardin ha tenido en su propio pensamiento. Swimme analiza quién fue el personaje histórico de Teilhard, sus aportaciones más relevantes, y el significado de sus propuestas en un momento de crisis global. La síntesis de lo divino y lo material se refleja en la evolución, un proceso continuo de la materia hacia la máxima complejidad-conciencia o Punto Omega. Pero este estado no se halla sólo en el futuro,

¹ SUSAN BRIDLE (Publicado en *Tendencias21* el 8 de diciembre de 2006), titulado “Brian Swimme: el Universo hace explícita la divinidad” <https://tendencias21.levante-emv.com/author/susan-bridle>

sino que influiría en nuestro presente, forzando continuamente a la materia a ser cada vez más compleja y consciente.

La Asociación de Amigos de Pierre Teilhard de Chardin ha impulsado la publicación de un interesante ensayo de Ursula King, una de las mayores expertas en Teilhard. El volumen se titula *Cristo en todas las cosas. Explorando la espiritualidad junto a Pierre Teilhard de Chardin*.² En este volumen se alude a la relación entre el pensamiento de Pierre Teilhard de Chardin y Brian Swimme. Para algunos, Swimme recoge de Teilhard algunos elementos espirituales marginales que acercan a Teilhard a las posturas Nueva Era (New Age). ¿Cuáles son las analogías y diferencias entre ellos?

1. El camino intelectual y espiritual de Brian Swimme

En el artículo de Susan Bridle ya citado, “Brian Swimme: el Universo hace explícita la divinidad”, se ofrece un entrevista personal en que resume los elementos básicos de las analogías y diferencias de la concepción del mundo de Teilhard y de Brian Swimme.

Es significativa la primera pregunta que la periodista hace a Swimme: Pierre Teilhard de Chardin fue un gran pensador que influyó profundamente en su pensamiento. ¿Podría hablarnos un poco de él –quién fue, y cuáles, según usted, fueron sus contribuciones más significativas? Y responde Swimme que

Chardin fue un jesuita francés, paleontólogo, que vivió entre 1881 y 1955. Su hazaña más relevante fue articular el significado de un nuevo relato de la evolución. Fue asimismo el primer gran pensador occidental que integró completamente la evolución y su relación con lo sagrado. Teilhard de Chardin en occidente y Sri Aurobindo en la India llegaron a una misma visión básica: la evolución del universo es una evolución física y también espiritual. Creo que esa es su principal contribución. Teilhard intentó ir más allá del dualismo fundamental de lo subjetivo/objetivo, tan presente en Occidente. Comenzó a ver el universo como un acontecimiento de energía única que era tanto físico como espiritual. Veía el universo de una forma integral, no sólo como una materia objetiva sino como una materia extendida merced a una energía psíquica o espiritual.

Asimismo, a mi modo de ver, es esencial la idea central de Teilhard y su ley de “complejidad-conciencia”. Él identificó esta idea como una ley fundamental de la evolución. Veía que el proceso completo es una profundización y un aumento de la complejidad de la inteligencia o la subjetividad. Todo el movimiento del universo en su incremento de la complejidad es además y simultáneamente un movimiento que acaece en las profundidades de la conciencia o interioridad. Entendió todas las cosas como un proceso físico-biológico-espiritual. Dios está presente desde el principio,

² *Cristo en todas las cosas. Explorando la espiritualidad junto a Pierre Teilhard de Chardin*. Edición revisada. Traducido del inglés por Beatriz Muñoz Estrada-Maurin con la colaboración de Leandro Sequeiros, SJ, Editorial Sal Terrae, colección el Pozo de Siquén, Santander 2021.

pero de una forma implícita, y el universo está cumpliendo la gran obra de hacer explícita la divinidad.

Como puede verse, Swimme hace una interpretación “personal” del pensamiento de Teilhard en la que acerca la llama a su sardina espiritual. Es una visión un poco particular de Teilhard que luego comentamos brevemente.

2. Brian Swimme, filósofo y científico

Brian Thomas Swimme (nacido en 1950) es profesor en el Instituto de Estudios Integrales de California, en San Francisco, donde enseña cosmología evolutiva a estudiantes graduados en el programa de Filosofía, Cosmología y Conciencia. Recibió su Ph.D. (1978) en el departamento de matemáticas de la Universidad de Oregon por su trabajo con Richard Barrar en la teoría de la singularidad, con una disertación titulada *Singularidades en el problema de N-Body*. Swimme era miembro de la facultad del departamento de matemáticas de la Universidad de Puget Sound en Tacoma, Washington, entre 1978–81. Fue miembro de la facultad del Instituto de Cultura y Espiritualidad de la Creación de la Universidad Holy Names en Oakland, California, entre 1983–89.

Swimme trae el contexto de la historia a nuestra comprensión de la trayectoria de la cosmogénesis de 14 mil millones de años. Sus trabajos publicados más concretos sobre estas cuestiones son: *The Universe is a Green Dragon* (Bear and Company, 1984), *The Universe Story* (Harper San Francisco, 1992), escrito con Thomas Berry [*La Historia del Universo. Desde el desarrollo primordial a la era ecozoica – una celebración de la expansión del cosmos*, Uriel Satori, 2009], *The Hidden Heart of the Cosmos* (Orbis, 1996), y *The Journey of the Universe* (Universidad de Yale, 2011), escrito con Mary Evelyn Tucker.

Swimme es el productor de tres series de DVD: *Cántico al cosmos*, *La imaginación de la Tierra* y *Los poderes del universo*. Swimme se asoció con Mary Evelyn Tucker, David Kennard, Patsy Northcutt y Catherine Butler para producir *Journey of the Universe*³, una película en alta definición ganadora un Emmy estrenada en 2011. Reúnen descubrimientos científicos en astronomía, geología y biología, con humanística conocimientos sobre la naturaleza del universo desde una óptica cercana a la New Age.

Brian Swimme se considera a sí mismo como cosmólogo evolutivo y trabaja en la Facultad de posgrado del Instituto de Estudios Integrales de California en el Programa de Filosofía, Cosmología y Conciencia, un área de estudio dentro del Programa de Filosofía y Religión. Este programa está orientado hacia ayudar a moldear el liderazgo intelectual, moral y espiritual de sus estudiantes. El campo principal de investigación de Swimme es la naturaleza de la dinámica evolutiva del universo. Ha desarrollado una interpretación del ser humano como un ser emergente dentro del universo y la Tierra. Su principal preocupación es el papel del ser humano dentro de la comunidad terrestre, las implicaciones culturales de la Epopeya de la Evolución y el papel de la humanidad

³ *La Aventura del Universo*, Herder, Barcelona 2017.

en el desarrollo de la historia de la tierra y el cosmos. Con este objetivo, fundó el Centro de la Historia del Universo en 1989 con una orientación panteísta difusa, mágica y místicoide, muy diferente al planteamiento de Teilhard.

Swimme fundó la *Epic of Evolution Society International* en 1998. Esto fue el resultado de su participación en la conferencia “Dialogue on Science, Ethics, and Religion” organizada por la *American Association for the Advancement of Science* el año anterior.

Thomas Berry fue quien presentó a Swimme los trabajos y las ideas de Pierre Teilhard de Chardin. La pasión de Swimme por la comprensión del universo está profundamente influenciada por las ideas de Teilhard. Swimme describe su descubrimiento de Teilhard en su prólogo a *The Human Phenomenon: A New Edition and Translation of Le phenomene humain by Sarah Appleton-Weber*.

Adoptó el pensamiento de Teilhard de que todo lo que existe tiene una dimensión física y espiritual. Cree que el universo es un proceso de profunda transfiguración. Amor, verdad, compasión y entusiasmo: todas estas cualidades consideradas divinas se incorporan poderosamente en el universo. De esta manera, se imagina que el universo evoluciona con un *telos* de Belleza.

Suzanne Taylor, fundadora de *Mighty Companions*, dice que Swimme es una persona carismática que busca ubicar la tecnología científica en su contexto de la infancia de la comunidad terrestre mientras lucha por reconectarse con su fuente sagrada. Ella cree que él nos lleva a la gran imagen de los seres humanos como la culminación actual del universo todavía en evolución. Swimme cuenta la historia de la evolución del universo e intenta llevarnos a un universo de significado, donde no solo hay conectividad, sino también direccionalidad.

En *Cántico al cosmos* dice: “Si miras los desastres que ocurren en nuestro planeta, es porque el cosmos no se entiende como sagrado ... una salida a nuestra dificultad es un viaje al universo como sagrado”.

El astrofísico de Harvard Eric Chaisson escribe que Swimme, matemático de formación, busca una historia científica más amplia, cálida y noble. Nuestra historia no es simplemente una colección de hechos; la ciencia debe ser la guía del estudiante hacia una gran visión del mundo, incluyendo, si es posible, significado, propósito y valor. Él ve la perspectiva cosmológica como una a la que todos los científicos modernos pueden suscribirse, pero el significado y el propósito de que sea una consecuencia subjetiva de las reflexiones de un individuo sobre esa cosmología permanece.

En una entrevista de 2007 con Robert Wright, Swimme señala: si tomas el budismo y el cristianismo y demás, hay una especie de batalla, una especie de lucha sutil que tiene lugar porque no están en un terreno común, pero ... toma la Tierra o la ecología y de repente pueden comenzar a explorar lo que tienen para ofrecer. Así que creo absolutamente que... habrá un florecimiento de las religiones, no una desaparición. Y florecerán en la medida en que se muevan hacia el contexto del planeta y el universo.

La revista *Pacific Sun* informa que Swimme está a la vanguardia de un nuevo movimiento que integra ciencia y espiritualidad. Swimme cree que hay una nueva historia, la Épica de la Evolución, una narrativa cosmológica que comienza con el Big Bang, que inició todo el proceso, y continúa con la evolución del universo y la

vida en la tierra. Esta forma de estudio, que une el corazón y la mente, parece tambalearse al borde de la religión. Él cree que la ciencia, de manera integral, tiene un impacto conmovedor en las personas. Afirma en la Gran historia que la ciencia está llena de pequeñas coincidencias misteriosas, sobre las cuales descansa toda nuestra existencia. Swimme señala que esto inspira asombro y humildad, y que esta cosmología coloca a las personas en el lugar que les corresponde. Él piensa que la opinión popular es que la tierra es como un pozo de grava o una ferretería, que la tierra es simplemente material para usar.

Él cree que el consumismo se ha convertido en la fe mundial dominante, explotando las riquezas de la tierra. Su objetivo fundamental es presentar una nueva cosmología, basada en una comprensión contemporánea del universo, pero alimentada por antiguas convicciones espirituales que ayudan a darle significado.

“Este es el mayor descubrimiento de la empresa científica: se toma hidrógeno y se deja en paz y se convierte en rosales, jirafas y seres humanos”. Esta declaración de Swimme ha sido ampliamente citada. Para él, el universo es una revelación radiante y numinosa, y contemplar las maravillas de la creatividad que se despliega en el cosmos es un evento místico, extático e inspirador.

Principales publicaciones de Brian Swimme: *Manifiesto para una civilización global* (con Matthew Fox), Bear and Company, 1982; *El universo es un dragón verde: una historia de creación cósmica*, Bear and Company, 1984; *The Universe Story: From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era: A Celebration of the Unfolding of the Cosmos*, Harper, 1992 (1994, —una culminación de una colaboración de 10 años con un historiador cultural Thomas Berry—; *El corazón oculto del cosmos*, Orbis, 1996; *Un paseo por el tiempo: de Stardust a nosotros: la evolución de la vida en la Tierra* (con Sidney Liebes y Elisabet Sahtouris), John Wiley & Sons, 1998, capítulo 5 - *Educación cosmológica para las generaciones futuras - El decimotercer trabajo: mejorar la educación científica*; *La Aventura del universo* (con Mary Evelyn Tucker), Yale University Press, 2011. El trabajo mediático de Swimme incluye la serie de videos: *Cántico al cosmos*, *El corazón oculto del cosmos* y *Los poderes del universo*. Swimme presentó a Barbara Hand Clow en sus libros, *Heart of the Christos: Starseeding from the Pleiades* (1989, y *The Pleiadian Agenda: A New Cosmology for the Age of Light* (1995).

3. Brian Swimme opina sobre Pierre Teilhard de Chardin

Continuamos la entrevista de Swimme con Susan Bridle. Al preguntar Susan a Brian “¿Cuál fue la visión de Teilhard de la naturaleza y del papel del ser humano en la evolución?” este responde que “consideraba que el nacimiento de una conciencia auto-reflexiva en el ser humano era un momento crucial del proceso terrestre”.

Desde mi punto de vista, para Swimme hay autoconciencia en los animales y en la misma Tierra (más cercano a Lovelock que a Teilhard). Encuentro un cierto lamarckismo (un vitalismo interiorista, una mezcla entre Pitágoras, Henri Bergson, Lovelock,...) un vitalismo que otorga a la Tierra la capacidad de autorregulación consciente. Para Swimme, la Tierra está viva, y posee la facultad de la autoconciencia, tal como muestra el lenguaje que emplea: “la vida ha inventado”; y el abuso vitalista de conceptos

como coevolución, energías). Desde este punto de vista, su filosofía de la biología se aproxima a la de Stuart Kauffman⁴.

Prosigue Swimme: “Y afirmaba que el descubrimiento de la evolución por parte de los humanos representa el cambio más dramático de nuestra mentalidad en los últimos dos millones de años. También exploró la idea de la Tierra como una serie de capas. En primer lugar, está la litosfera, o la capa superficial de roca, y entonces se desarrolla la atmósfera, luego la hidrosfera y la biosfera. Pero, para su entendimiento, en nuestro tiempo se está añadiendo una capa más, la Noosfera – una capa generada por el pensamiento humano-. No es posible comprender la Tierra a menos que se tengan en cuenta estas capas. La forma en que esto ha captado la imaginación contemporánea es el desarrollo de Internet- que es casi como los recursos de la Noosfera”.

4. La Noosfera es internet con conciencia

La periodista sigue preguntando a Brian Swimme. La revista *Wired* publicó en 1995 un artículo titulado “A Globe, Clothing Itself with a Brain” con un subtítulo provocador: “An obscure Jesuit priest, Pierre Teilhard de Chardin, set down the philosophical framework for planetary, Net-based consciousness 50 years ago”. En este artículo “Parecieron igualar el concepto de Noosfera con Internet, sugiriendo que la visión de Teilhard fue simplemente una precognición de la Red de redes”.

Y responde Swimme: “Sí. Supongo que hay diversas maneras de reducir su pensamiento y perder partes de él, y que cualquiera podría decir que la noosfera es Internet. Pero, por supuesto, Teilhard diría que, como cualquier otra cosa en el universo, la noosfera tiene una dimensión física y otra espiritual”.

Insiste la periodista: ¿Cuál es el significado de la toma de conciencia por parte del ser humano del proceso de la evolución?

Para Swimme, “Teilhard hizo una gran analogía. Nuestro momento de despertar como especie se parece mucho a lo que le sucede a un niño a la edad de dos años aproximadamente. Llega un punto en que éste comienza a tener una percepción más profunda. Teilhard afirmaba que la especie está empezando a descubrir una profundidad en el tiempo, que el universo se abre como un todo en las profundidades del tiempo”.

También habló Teilhard de la hominización, la forma en que el pensamiento humano transforma las funciones y acciones de la Tierra. La Tierra toma continuas decisiones y elige continuamente, es decir, existe la llamada selección natural. Pero el ser humano ha “hominizado” este proceso de selección natural, para bien y para mal. Por último, hemos hominizado el amor. Él veía la fuerza de la gravedad o la forma que los animales se cuidan unos a otros como formas del amor, y pensaba que la hominización del amor podía enfocar esa fuerza amplificándola hacia un poder descomunal en el futuro de la evolución terrestre”.

⁴ *Investigaciones: complejidad, autoorganización y nuevas leyes para una biología general*, Tusquets Editores, Barcelona 2003; *Más allá de las leyes físicas* Tusquets Editores, Barcelona 2021.

Pero – insiste la periodista- ¿Cómo ha ayudado nuestra comprensión de la escala evolutiva del tiempo al “desarrollo del universo hacia Dios” o a la invocación de Dios a través de la conciencia humana?

Opina Swimme que “Teilhard pensaba que podía ocurrir un cambio profundo en el ser que aprende a ver el universo como una acción divina. La práctica espiritual, el “ver”, es necesaria para alcanzar realmente ese cambio, para conocer lo que somos. Sólo así, podremos resonar con el universo como un todo, como la forma exterior de nuestro propio espíritu interno. También estaba interesado en las tradiciones espirituales. Decía que la idea del despertar a la eternidad fue muy significativa para la historia humana, pero no tan difícil como la toma de conciencia de la naturaleza evolutiva del universo”.

Teilhard reúne el absoluto y lo manifiesta en una visión dualista que parece única... Exacto – responde Swimme-. Él (Teilhard) dice que aún tenemos la dificultad de nuestra tendencia a vernos dentro de las tradiciones espirituales tradicionales. Pero, ahora, el universo es nuestro hogar, el universo ha de verse como un todo.

Teilhard es probablemente más conocido por su idea del “Punto Omega”, el término llegó a hacerse muy popular, pero parece que poca gente lo entiende realmente, ¿podría explicar el concepto? Para Swimme, “Por ‘Punto Omega’ Teilhard entendía un universo que se había convertido en Dios. El Punto Omega es por un lado un momento del futuro hacia el que avanza el universo pero también es una fuerza que actúa en el presente. No es el final de una línea, sino que es un impulso que influye en el presente, atrayéndolo hacia él. Esta atracción era para el pensador amor”.

Desde nuestro punto de vista, la interpretación que hace Swimme del Punto Omega se aparta bastante de la que se suele hacer. No se trata de un proceso de panteísmo sino de convergencia de amorización. Es lo que la periodista entiende cuando le pregunta: “Por tanto, ¿que Dios se encuentre cada vez más explícito o encarnado en las formas del universo sería un proceso?” Sí, exactamente, - responde Swimme -. Para Teilhard, la esencia de la evolución radicaría en la capacidad de los elementos que componen la materia de dar lugar a formas concretas, un misterioso proceso originado por el Punto Omega, y que se repetiría en todos los niveles de la materia. Todos los miembros del universo evocan en su proceso lo divino, y van dando lugar a una personalidad cada vez más espiritual.

La última pregunta puede tener un sentido de conclusión: ¿Cuál es la importancia de la visión de Teilhard sobre la evolución y su papel en el ser humano para nuestra actual crisis planetaria?, pregunta Susan.

En primer lugar, el pensamiento de Teilhard sobre la evolución nos permite comenzar a apreciar el verdadero significado de nuestro momento. Nos resulta extremadamente difícil comprender qué significa tomar decisiones que tendrán un impacto en los próximos diez millones de años. Incluso si se entiende la idea, es una comprensión sólo a nivel mental. Por eso, el estudio del pensamiento de Teilhard y su obra puede considerarse como una práctica espiritual necesaria para comenzar a pensar al nivel que requiere la humanidad hoy, en términos de diez millones de años, por ejemplo.

En segundo lugar, diría que una de las grandes contribuciones de Teilhard es que nos permite comenzar a imaginar que esta transición actual tiene al menos la posibilidad de convertirse en un glorioso modo de vida en el futuro, y que nos proporciona la energía necesaria para superar nuestras dificultades. Nos ayuda a activar ese tan pro-

fundo entusiasmo por la vida y la existencia que creo que se necesita para desenvolvernos en nuestro tiempo”⁵.

5. Anexo: “A Globe, Clothing Itself with a Brain”⁶

Durante los años 40 y 50, la Iglesia Católica estuvo a punto de excomulgar a Teilhard. Pero el filósofo estaba comprometido con su perspectiva, negándose a dejar de escribir o dejar la Iglesia. A medida que aumentaban sus problemas con la Iglesia, Teilhard se convirtió en una especie de causa célebre dentro de su pequeño círculo en Europa. La Iglesia respondió prohibiéndole publicar y enviándolo a China, donde vivió en un estado de semiexilio, recorriendo el desierto de Gobi y desarrollando su filosofía de forma aislada. (Sus estudios paleontológicos continuaron circulando y fueron muy apreciados). El resto de su obra no se publicó hasta después de su muerte el domingo de Pascua de 1955, cuando causó un pequeño revuelo en el mundo teológico; se leyó ampliamente por poco tiempo.

Teilhard un mal científico

“Teilhard de Chardin recibe muy poco crédito por la calidad de sus conocimientos”, dice Ralph Abraham, uno de los fundadores de la teoría del caos y coautor de *The Web Empowerment Book*, una cartilla de la World Wide Web. “Los papas lo privaron con éxito de su influencia”.

Pero, ¿de qué tenían tanto miedo los papas? La respuesta es simple: evolución. El concepto de evolución fue un pilar central, tanto intelectual como espiritual, para la vida de Teilhard. Durante su carrera temprana, antes de que la ciencia tuviera pruebas sólidas de la existencia del ADN, la teoría de la evolución no fue ampliamente aceptada.

Sin embargo, Teilhard gravitó hacia él, sintiendo que la teoría uniría su amor por las rocas y por Dios. Más tarde describiría la evolución como la condición general a la que todas las demás teorías, todas las hipótesis, todos los sistemas deben inclinarse y que deben satisfacer de ahora en adelante para que sean pensables y verdaderas.

La evolución es una luz que ilumina todos los hechos, una curva que todos los deben seguir las líneas. El significado de la evolución se debatió tan acaloradamente en la época de Teilhard como en la actualidad. Algunos argumentaron en los términos darwinianos más estrictos que el mecanismo principal de la evolución es la necesidad: “la supervivencia del más apto”.

⁵ Para la traductora, Yaiza Martínez, esta entrevista es un resumen de la publicada originalmente en la revista *What Is Enlightenment?* y se reproduce con autorización. La entrevista original consta de dos partes. Una primera titulada *Comprehensive Compassion* y una segunda parte titulada *The Divinization of the Cosmos*, de la que hemos obtenido el resumen.

⁶ <https://www.wired.com/1995/06/teilhard/>

El difícil camino de los evolucionistas

Otros evolucionistas siguieron los pasos de Jacques Monod, el innovador biólogo francés, que defendía una mezcla de azar y necesidad. Teilhard llevó a Monod un paso más allá, diciendo que la evolución fue guiada por el azar y la necesidad. En conclusión, esto llevó a Teilhard al corazón de su doble herejía: si se dirige la evolución, ¿qué se dirige? ¿Y a dónde va?

En los años 40, la idea de la evolución de las especies ya no era controvertida en los círculos científicos. Pero la evolución fue, y sigue siendo, una idea radical en las esferas religiosas. A cada alumno católico se le enseña que Dios es inmutable. Y todo joven estudiante de ciencias sabe lo poco que tiene que ver Dios con el surgimiento de la humanidad del fango evolutivo.

¿Teilhard estaba insinuando que Dios evoluciona?

No exactamente. La idea de Teilhard era más sutil y útil para examinar las implicaciones del mundo rápido, suelto y fuera de control que ahora llamamos ciberespacio.

Teilhard sintió que la chispa de vida divina que experimentó en el desierto egipcio era una fuerza presente a lo largo del proceso evolutivo, guiándolo y moldeándolo tanto como las fuerzas materiales descritas por la ciencia física. Más tarde, Teilhard codificaría esta fuerza en dos tipos de energía fundamentales distintos: “radial” y “tangencial”. La energía radial era la energía de la física newtoniana. Esta energía obedecía a leyes mecanicistas, como causa y efecto, y podía cuantificarse. Teilhard llamó energía radial a la energía del “sin”. La energía tangencial, por otro lado, era la energía del “interior”, en otras palabras, la chispa divina.

Sostenibilidad global y límites planetarios

Teilhard describió tres tipos de energía tangencial. En los objetos inanimados, lo llamó “pre-vida”. En los seres que no son autorreflexivos, lo llamó “vida”. Y en los humanos, lo llamó “conciencia”. Cuando Teilhard comenzó a observar el mundo descrito por la ciencia, notó que en ciertas cosas, como las rocas, la energía radial era dominante, mientras que la energía tangencial era apenas visible. Las rocas, por lo tanto, se describen mejor mediante las leyes que rigen la energía radial: la física. Pero en los animales, en los que está presente la energía tangencial o la vida, las leyes de la física son solo una explicación parcial. Teilhard concluyó que donde la energía radial era dominante, el proceso evolutivo se caracterizaría por las leyes científicas tradicionales de la necesidad y el azar.

Luego, Teilhard hizo avanzar esta idea. A medida que aumentaba el equilibrio de la energía tangencial en cualquier entidad dada, notó que se desarrollaba naturalmente en la dirección de la conciencia. Un aumento de la conciencia fue

acompañado por un aumento en la complejidad general del organismo. Teilhard llamó a esto la “ley de la conciencia de la complejidad”, que afirmaba que el aumento de la complejidad va acompañado de un aumento de la conciencia.

Teilhard escribió: “El mundo viviente está constituido por la conciencia vestida de carne y hueso”. Argumentó que el vehículo principal para aumentar la conciencia de la complejidad entre los organismos vivos era el sistema nervioso. El cableado informativo de un ser, argumentó, ya sea de neuronas o electrónicos, da origen a la conciencia. A medida que aumenta la diversificación de las conexiones nerviosas, la evolución se dirige hacia una mayor conciencia.

La ley de complejidad-conciencia

Como señala Abraham, la ley de la conciencia-complejidad de Teilhard es la misma que ahora consideramos la red neuronal. “Ahora sabemos por la tecnología de redes neuronales que cuando hay más conexiones entre puntos en un sistema, y hay mayor fuerza entre estas conexiones, habrá saltos repentinos en la inteligencia, donde la inteligencia se define como la tasa de éxito en la realización de una tarea”.

Si uno acepta este poder de las conexiones, entonces la red neuronal planetaria de Internet es un terreno fértil para el surgimiento de una inteligencia global.

Teilhard continuó argumentando que ha habido tres fases principales en el proceso evolutivo. La primera fase significativa comenzó cuando nació la vida del desarrollo de la biosfera. El segundo comenzó al final del período Terciario, cuando los humanos emergieron junto con el pensamiento autorreflexivo.

Y una vez que los humanos pensantes comenzaron a comunicarse en todo el mundo, llegó la tercera fase. Esta era la “capa pensante” de la biosfera de Teilhard, llamada noosfera (del griego noo, mente). Aunque pequeña y dispersa al principio, la noosfera ha seguido creciendo con el tiempo, especialmente durante la era de la electrónica.

Teilhard describió la noosfera en la Tierra como una cristalización: “Un resplandor ondeó hacia afuera desde la primera chispa de reflexión consciente. El punto de ignición se hace más grande”. Su imagen de la noosfera como una membrana pensante que cubre el planeta era casi biológica: era un globo que se vestía con un cerebro. Teilhard escribió que la noosfera “resulta de la acción combinada de dos curvaturas: la redondez de la tierra y la convergencia cósmica de la mente”.

Marshall McLuhan y Teilhard

Marshall McLuhan se sintió atraído por el concepto de noosfera. La descripción de Teilhard de este fenómeno electromagnético se convirtió en una piedra de toque para las teorías de McLuhan sobre la “cultura eléctrica” global.

En *The Gutenberg Galaxy (La Galaxia Gutenberg: génesis del homo typographicus, 1962)*, McLuhan cita a Teilhard: “¿Qué, de hecho, vemos que sucede en el paroxismo moderno? Se ha dicho una y otra vez. A través del descubrimiento ayer

del ferrocarril, el automóvil y el avión, el La influencia de cada hombre, antes restringida a unas pocas millas, ahora se extiende a cientos de leguas o más. Mejor aún: gracias al prodigioso evento biológico que representa el descubrimiento de las ondas electromagnéticas, cada individuo se encuentra en adelante (activa y pasivamente) presente simultáneamente, sobre tierra y mar, en todos los rincones de la tierra”.

Esta cualidad simultánea, McLuhan creía que “proporciona de nuevo a nuestras vidas una base tribal”. Pero esta vez, la tribu se une en un campo de juego global.

Nos encontramos hoy al comienzo de la tercera fase de evolución de Teilhard, el momento en el que el mundo se cubre con el resplandor incandescente de la conciencia. Teilhard caracterizó esto como “la evolución haciéndose consciente de sí misma”. La Red, ese gran colectivizador de mentes, es la herramienta principal para nuestro surgimiento en la tercera fase. “Con el ciberespacio, estamos, en efecto, cableando la conciencia colectiva”, dice Barlow.

Al introducir la idea de la energía tangencial, la energía de la conciencia, como factor principal en la evolución, Teilhard abrió la puerta a un nuevo nivel de significado. La historia del mundo, escribió, “aparecería así ya no como una sucesión entrelazada de tipos estructurales que se reemplazan entre sí, sino como una ascensión de la savia interior que se extiende en un bosque de instintos consolidados”. Esto podría muy bien ser lo que está haciendo la Red, consolidando nuestros instintos, para que la conciencia pueda seguir desarrollándose.

Los fanáticos de la vida artificial llevan esta idea un paso más allá. Ven la vida virtual, la energía tangencial de Teilhard, tratando de romper la vida orgánica en nuevas formas. El fundador de la investigación sobre la vida artificial, Chris Langton, le dijo al periodista Steven Levy que “existen otras formas de vida, las artificiales, que quieren llegar a existir. Y me están utilizando como vehículo para la reproducción y la implementación”.

Según Teilhard, esta vida virtual invisible ha estado con nosotros desde el principio. Ahora tenemos un vehículo, la Red, que nos permite ver la vida virtual tal como es. No son los 0 y los 1, son visibles. La vida virtual es, como sostiene Barlow, “el espacio entre los 0 y los 1. Es el patrón de información lo que es relevante. La vida invisible se compone de aquellas formas de vida que emergen en el espacio entre las cosas. El ciberespacio nos ayuda a ver estas formas tomando nosotros más allá de la barrera mecánica”.

6. Conclusión: la mente global

La mente global puede ser más potencial que real en 1995. Como señala de Duve, si la noosfera parece ridícula ahora, imagínese cómo sería la tecnología actual para nuestros predecesores. Él escribe: “Una fusión de mentes en la noosfera de Teilhard no es más que una imagen poética en la actualidad. Pero también lo sería la noción de televisión por satélite para Lucy [uno de los primeros *Australopithecus hominoides*] si hubiera sido capaz de concebir esta posibilidad”.

Pero ¿puede decir lo que nos depara el futuro? Teilhard advirtió que la evolución es un proceso lento, plagado de reveses y retrocesos. No debemos cuestionar las

fuerzas que conectan nuestras neuronas, argumentó; más bien deberíamos expandir nuestra propia conciencia y abrazar nuestra nueva complejidad.

Teilhard fácilmente vería la Red como un paso necesario en este camino. En este punto, la tierra necesita a la humanidad para construir la noosfera. A medida que nos volvemos conscientes de nuestra mente grupal, surge una nueva relación con la tierra. Cuando eso sucede, escribió Teilhard, “tenemos el comienzo de una nueva era. La tierra 'adquiere una nueva piel'. Mejor aún, encuentra su alma”.

LA SÁBANA SANTA, ¿EL QUINTO EVANGELIO?

José Manuel Gómez de la Hoz

Sumario: Adorada por unos, repudiada por otros, la sábana santa de Turín posee un incuestionable atractivo para todo aquel que se propone acercarse a la que se considera una de las reliquias más importantes de la cristiandad. El lienzo en el que, presuntamente, fue envuelto el cuerpo de Cristo está, de manera permanente puesto en cuestión. En este artículo, se pretende presentar las características del “hombre de la sábana” en comparación con los hechos narrados en los evangelios canónicos. Para completar esa comparación, se aportan los datos procedentes de las investigaciones que han trabajado en los campos biológicos y científicos, alejados de las referencias de la fe.

Summary: Worshiped by some, repudiated by others, the Turin shroud has an unquestionable appeal for anyone who intends to approach what is considered one of the most important relics of Christendom. The canvas in which the body of Christ was allegedly wrapped is permanently in question. In this article, it is tried to present the characteristics of the “man of the sheet” in comparison with the events narrated in the canonical gospels. To complete this comparison, the data from the investigations that have worked in the biological and scientific fields are provided, far from the references of faith.

Palabras clave: síndone, Sábana Santa, STURP, Turín, lienzo

Keywords: Shroud, Holy Shroud, STURP, Turín, canvas

Fecha de recepción: 29 de septiembre de 2021

Fecha de aceptación y versión final: 1 de diciembre de 2021

1. La síndone... un largo camino hasta Turín

El tema de la sábana santa, está rodeado de un misterio que la acompaña a lo largo de los siglos y que hoy, en pleno siglo XXI sigue siendo de plena actualidad. ¿Quién es el hombre de la sábana? ¿es la muestra física de la presencia de Jesús de Nazaret en la tierra? ¿cómo se plasmó la imagen?, son preguntas a las cuales la ciencia no ha podido responder en todo este tiempo, pero, ¿y los evangelios?... de alguna manera, el paño de Turín no hace más que corroborar lo que en ellos está escrito.

Si nos ceñimos al arduo camino que recorre la síndone hasta llegar a Turín, encontramos como probable punto de partida la ciudad de Edesa (la actual Sanliurfa, en Turquía), donde reinó Abgar V, entre el año 13 al 50 d.C., por tanto, contemporáneo de Jesús de Nazaret.

La leyenda cuenta que el monarca contrajo la lepra negra y que fue curado milagrosamente “al cubrirse con el santo sudario”, hecho “milagroso” que desembocó en su conversión al cristianismo.

Esta circunstancia, envuelta en el halo de lo misterioso, parece quedar directamente relacionada, con el llamado *Mandylyon Acheiropoiéton* (pequeña tela no pintada por mano humana).

Tras la muerte del rey Abgar V, asciende al trono su heredero, el príncipe Manu, que decide volver al paganismo. Este regreso al pasado llevaba consigo de manera aparejada la destrucción del paño que, presuntamente, había curado a su padre y que había motivado la conversión de éste al cristianismo. Afortunadamente los cristianos residentes en Éfeso pudieron rescatar el lienzo y esconderlo en un hueco de la muralla para evitar su pérdida de manera irreparable.

Tras siglos en los que su existencia y localización se ignoraba, y tras su hallazgo, se produce su traslado a Constantinopla (16 de agosto del año 944), donde se veneró en la *Iglesia de María de Blakerne*, exponiéndose al público cada viernes (procedimiento que, con los años, se conocería como “ostensiones”).

A la llamada *Cuarta Cruzada*, se le atribuye el dudoso honor de hacerla desaparecer, en el año 1204, durante el saqueo que sufre la ciudad Constantiniana, para reaparecer un siglo más tarde (1353) en territorio francés, cuando llega a manos de Godofredo de Charny.

Se dice que el lienzo llegó a manos de Charny como parte de una herencia recibida por éste. Los avatares del lienzo “sagrado” no se detuvieron ya que, tras la muerte de Godofredo, apenas cuatro años más tarde de recibir la síndone, su viuda, acuciada por los problemas económicos y con la idea de aliviarlos, decidió exhibirla en la Iglesia de Lirey, buscando la atención y llegada de peregrinaciones y, como consecuencia directa, la llegada de dinero, para hacer frente a las penurias económicas.

En el año 1415, Margarita de Charny, decide trasladar la síndone al castillo de su segundo marido, Humberto de Villersexel, en donde, todavía hoy, a la explanada de dicho castillo es nombrada aún como el “Campo de Dios”.

Margarita de Charny mantuvo la propiedad del paño hasta el año 1453, fecha en la que se produce la cesión/venta de la misma a familia Saboya, quien la incorpora a su tesoro privado en Chambéry, a cambio de un castillo y las rentas de un señorío, cerca de Lyon. El paño, en el que “supuestamente” fue envuelto el cuerpo de Jesús llegó en junio de 1502, a la Capilla Ducal del Castillo de Chambéry¹.

La fatídica noche del 3 al 4 de diciembre de 1532, se produce un incendio en dicha capilla, afectando gravemente a un lateral de la urna donde se guardaba la síndone. El material de dicha urna queda dañado, originando, entre otros efectos, que una gota de metal líquido agujereara la sábana, quemando uno de los ángulos de los pliegues y dejando las figuras romboidales que se ven en la parte delantera de la figura. Un año más tarde, unas religiosas la reparan, no pudiendo evitar que los desperfectos, perfectamente observables a simple vista, quedarán para siempre en la tela. La citada “restauración” consistió fundamentalmente en el asentamiento del lienzo con otra tela que quedaría adherida a la primitiva.

La fama milagrosa del lienzo era conocida por toda Europa. No hace falta más que citar como ejemplo lo que ocurrido en torno al año 1578. La cercana Italia está inmersa en una epidemia de peste que afectaba especialmente a la zona de la

¹ J. LORING, *La sábana santa, dos mil años después*, Ed. Planeta, Barcelona 2000, 50-58.

Lombardía y san Carlos Borromeo -por aquel entonces obispo de Milán- rogó por la remisión de la epidemia, prometiendo ir a pie hasta Chambèry para postrarse ante la síndone, si cesaba.

Los ruegos fueron escuchados y la mortal peste remitió. Al tener conocimiento, Enmanuelle Filiperto de Saboya, propietario de la síndone, de las intenciones del Obispo, decidió acortar el camino del futuro santo, trasladándola hasta Turín, y acortando de esta forma el viaje de acción de gracias por el cese de la peste.

La sábana, que ya no se moverá de Turín -salvo en la segunda guerra mundial donde es trasladada a un convento alejado de la ciudad para protegerla de un posible ataque militar- es colocada en la actual ubicación en 1694, una capilla que fue diseñada de Guarino Guardini.

En 1983 la síndone cambiará de propietarios de manera definitiva al fallecer Humberto II de Saboya y, tras la determinación de éste, mediante testamento, que el lienzo pasase a ser propiedad de la Santa Sede.

2. La primera fotografía... y sus consecuencias desconcertantes

Tendremos que llegar hasta el siglo XIX (1822) para encontrar la primera fotografía de la sábana, siendo su autor Joseph Nicéphore. Pero no será hasta finales de ese siglo cuando el mundo de la fotografía nos obsequie con datos importantes para el estudio de la síndone. En 1898, coincidiendo con la boda del futuro rey de Italia, Víctor Manuel III de Saboya y con motivo de una ostensión pública de la Sábana, se permite la ejecución de la primera fotografía técnica.

Su autor fue Secondo Pía, quién al revelar esas instantáneas, descubre que la imagen de la Sábana Santa es, en realidad, un perfecto negativo fotográfico, cambiando el signo de la historia de la síndone y “provocando” que el interés en el tema, aumentara de manera exponencial.

La difusión de imágenes del paño ha sido siempre seguida con una expectación inusitada por los estudiosos, curiosos y científicos, así como, para los creyentes que, sin datos “oficiales”, siempre han relacionado al hombre de la sábana con la figura de Jesús de Nazaret.

El auge de la televisión permitió en 1973, transmitir para todo el mundo por primera vez una ostensión del lienzo y ese mismo año, (ya beato) Pablo VI utilizando también las cámaras de la televisión no dudó en afirmar que la sábana: “Es la reliquia más importante de toda la historia de la cristiandad”.

Los años setenta del siglo pasado resultarán decisivos en su estudio científico. En 1978, un grupo de investigadores de la NASA, abandonan por un tiempo sus estudios acerca de la posibilidad de la llegada del hombre a Marte y deciden analizar el paño, en el llamado proyecto STURP (Shroud of Turin Research Project) cuyas conclusiones en algunos aspectos comentaré más adelante.

La síndone había entrado de lleno en los laboratorios, había dejado de ser algo misterioso para convertirse en un elemento “estudiable” científicamente. Para ello ayudan, de manera importante, los que cuestionaban si las manchas reflejadas en el lienzo eran o no de sangre. La polémica quedó zanjada en 1981, durante el II

Congreso nacional de Sindonología, cuando el profesor Luigi Baima Bollone la dispuso al exponer los resultados de un estudio en el que se determinaba que las manchas son de sangre humana, del tipo AB, tipo frecuente en hebreos y libaneses (principalmente hebreos yemeníes)².

El episodio más controvertido en esa década llega en 1988, cuando unos investigadores aplican al lienzo la llamada prueba del “Carbono 14” determinando, con un 95 % de probabilidades, que el lino de la sábana “podría” datarse entre los siglos XIII-XIV, o lo que es lo mismo: estaríamos ante una falsificación medieval. La “validez” de la prueba es puesta en entredicho por el descubridor del método del Carbono 14, el profesor Willard Libby, quien no dudó en afirmar que, en el caso de la síndone, no había lugar a aplicar dicha prueba por las condiciones especiales del paño³.

Las investigaciones, estudios, controversias etc....en torno a la sábana santa de Turín se han sucedido a lo largo de las décadas, pero estuvieron a punto de terminarse de manera dramática en 1997 cuando el fuego está a punto de originar la destrucción de la síndone. Un nuevo incendio destruye la capilla de la sábana, sin que esta sufra daño alguno. La casualidad, prudencia -y quien sabe si el designio divino- quiso que la capilla que estaba en obras no albergara, durante las obras a la síndone que había sido trasladada hasta la parte trasera del coro. Tras el incendio se trasladó al palacio arzobispal para evaluar los posibles daños, regresando un año más tarde a su ubicación habitual.

3. Pero, ¿qué es la Sábana Santa?

Cuando hablamos de la síndone lo hacemos de un lienzo que tiene las características de una *sábana funeraria* de lino tejido con hilos de distinto grosor, que mide aproximadamente 4,32 mts de largo, 1,10 mts de ancho que se ha visto impregnado, de manera irregular, con áloe y mirra. Está tejida a mano “en sentido horario” en una sarga de la llamada “levantina” con dibujo “en espiga” y posiblemente fue efectuada en un telar con orientación vertical⁴.

Ray Rogers (especialista en sindonología) observó que el lino de la sábana fue blanqueado después de ser tejido, método que dejó de utilizarse en el siglo VIII ya que, desde entonces, el blanqueamiento se efectúa antes de ser tejido.

La sábana a lo largo de los siglos, estuvo doblada, desplegada, enrollada y colgada, y es posible que todo ello también provocase que hoy en día sea un poco más larga que en su origen. Los tejidos de lino conservan las señales de los dobleces a los que han estado sometidos, es por ello que, observada con luz rosa, muestra claramente que estuvo doblada de diferentes formas, en dos, cuatro, ocho y doce dobleces (el lienzo en su momento fue llamado también Tetradiplon = doblado cuatro veces).

² P. L. BAIMA, *El misterio de la sábana santa: revelaciones y descubrimientos para el tercer milenio*, Ed. Algaida, Sevilla 2010, 85-101.

³ Willard Libby, además de descubridor del método del carbono 14, fue premiado con el Nobel de Física en 1960.

⁴ P. L. BAIMA, *El misterio de la sábana santa: revelaciones y descubrimientos para el tercer milenio*, Ed. Algaida, Sevilla 2010, 11-30.

Ya en el siglo XXI (2002) se le practicaron trabajos de reparación, entre los cuales hay que citar la eliminación de la tela, que le servía de soporte, cosida por las religiosas, tras el incendio de 1532 en Chambery y del que ya hablamos con anterioridad.

4. Y, ¿qué se esconde tras ese lino?

La imagen de un hombre cuya altura oscilaría entre los 1,75-1,80 Mts. de alto, complexión atlética, delgado, pelo largo, bigote y barba, rostro fino y alargado, frente alta, cejas bien formadas, nariz larga y labios carnosos. Carlton Coon, acreditado etnólogo, dice que “el hombre de la sábana presenta características físicas que lo clasifican como judío o árabe”.

Ante la ausencia de modelo para representar a Cristo en el arte, la iconografía tomó, como probable imagen de Cristo, la imagen del hombre de la sábana⁵. Y lo hace incluso reflejando rasgos físicos que se deducen de la misma, algunos erróneamente. Ya en el siglo VI la imagen de Cristo en el arte, está tomada claramente del hombre de la sábana⁶.

5. Y, ¿qué nos cuentan los evangelios al respecto?: la fecha

Si tomamos como referencia la sábana para compararla con lo ocurrido en Jerusalén en las fiestas de pascua, coincidiendo con la pasión de Cristo, tendríamos que comenzar hablando de la probable fecha de los hechos.

Mateo y Marcos hablan del “primer día de los ázimos”⁷, Lucas que “se acercaba la fiesta de los ázimos, llamada pascua”⁸ y Juan “antes de la fiesta de la pascua”⁹. Lo que sí sabemos, es que se produjo en el periodo en el que Poncio Pilato fue procurador de Judea entre el año 26 al 36 d. C., para llegar a esa conclusión tomamos los datos aportados por el jesuita P. Filas quien, en 1954, descubrió sobre el párpado derecho de la imagen, huellas de una moneda datada en el siglo I d. C.

La acuñación de esta moneda presentaría el bastón circundando la inscripción *Tiberio y Caicapos*, que indica el emperador Tiberio Claudio Nerón. Esta moneda (de unos 17 mm, llamada *Dilepton Lituus*), es una moneda emitida por Poncio Pilatos en el 16º año del reinado de Tiberio César (29 d.C.).

⁵ Hasta ese momento, la imagen más utilizada para representar a Cristo se acercaba iconográficamente más a los modelos de dioses romanos.

⁶ El rigor mortis del hombre de la sábana nos muestra que una pierna queda más corta que la otra al estar la rodilla semiflexionada lo que, para los artistas de la época significó que era cojo y así lo representan en algunas obras.

⁷ Mt, 26, 17; Mc 14, 12.

⁸ Lc 22, 1.

⁹ Jn 13, 1.

En el ojo izquierdo, la moneda fue identificada como un *Lepton*, con la inscripción *LIS*. Esta moneda, que fue acuñada entre finales del año 29 e inicios del año 30 (en la moneda se identifica la palabra TIB), tenía escaso valor y era de común uso en los mercados judíos¹⁰.

6. Y, ¿qué nos cuentan los evangelios?: el proceso¹¹

Jesús es apresado y procesado; Los evangelistas hablan de la condena, siguiendo el siguiente esquema: Mateo: Jesús es acusado de blasfemia por el Sumo Sacerdote, condena ante el sanedrín = reo de muerte, buscan como causa el haberse proclamado Hijo de Dios, mientras Marcos y Lucas se expresan en parecidos términos, sin embargo, Juan introduce alguna variante en donde el motivo de la condena sigue siendo religioso, aunque el sanedrín lo quiere convertir en un problema político, y por tanto, un delito político, para enfrentarlo con Pilatos, y, por consiguiente, al poder romano.

Si nos remitimos a la referencia puramente histórica diremos que Jesús de Nazaret fue condenado por la autoridad romana por ir “en contra del orden público”, y si se hubiera seguido la costumbre judía, a Jesús lo habrían condenado a morir “lapidado”, sin embargo, es finalmente crucificado porque su condena fue “confirmada” por el poder judicial romano.

Al hilo de esto, llegamos a la flagelación, costumbre muy difundida en el imperio, con el añadido de las burlas de los soldados y la coronación de espinas. Todo esto se ve reflejado en los evangelios de la siguiente forma: Mateo y Marcos utilizan un esquema similar: Lo desnudaron-le pusieron un manto púrpura-le pusieron una corona de espinas-le dieron una caña-se arrodillaban ante él llamándolo “Rey de los Judíos”-le escupieron-le quitaron la caña-le golpearon en la cabeza y lo llevaron a crucificarlo.

La única diferencia es que Marcos ubica el lugar de la flagelación “dentro del palacio”, es decir en el pretorio¹². Lucas sí habla del “castigo” pero tampoco menciona la flagelación y en Juan no hay ninguna referencia a la flagelación, ni a las burlas de los soldados.

La comparativa con el hombre de la sábana nos lleva a comprobar que dicho hombre sufrió, en la flagelación, golpes en la cabeza y cara, y también se observa con nitidez la presencia de un casquete/corona de materiales puntiagudos que le ocasionaron importantes lesiones, que paso a detallar:

En la cara hay menos sangre de lo que debiera al tener el casquete de espinas puesto, corroborando la teoría que, posiblemente, un pañolón situado en la cara del hombre de la sábana, se llevase consigo la mayoría de esa sangre, y que su ausencia estaría relacionada con el llamado “Pañolón de Oviedo”, cuya presencia en tierras españolas está documentada, al menos, desde el siglo VII, y cuya coincidencia con la anatomía

¹⁰ P. L. BAIMA, *El misterio de la sábana santa: revelaciones y descubrimientos para el tercer milenio*, Ed. Algaida, Sevilla 2010, 105-122.

¹¹ AA.VV., *El proceso contra Jesús*, Ed. Dykinson. Madrid 2002, 60-195.

¹² Lugar llamado “Gabbata”.

del hombre de la sábana resulta sorprendente (también porque el tipo de sangre es del mismo grupo)¹³.

En cuanto al pelo, no ha caído hacia atrás (como sería lo normal por el peso) y ha debido ocurrir porque el cabello quedaría adherido al referido pañuelo. La cabellera está mucho más acentuada en el lado izquierdo, que en el derecho. En el lado izquierdo, el pelo cae por delante, mientras que en el derecho va hacia atrás. Esto sugiere la inclinación de la cabeza a la hora de fallecer y es fruto de la ley de la gravedad.

En una observación rápida podemos ver, de manera acentuada, la imagen de un reguero de sangre “en forma de 3 invertido” que cae por la frente que, en su momento, casi afirmando la teoría que se señalaba antes acerca del “modelo” utilizado para, representar a Cristo, se interpretó como un “rebelde rizo de pelo”.

En la parte dorsal de la sábana se puede observar que el hombre tenía coleta de pelo, y que le colgaba hasta el centro de la espalda, entre los omóplatos. Este detalle, según el historiador británico Ian Wilson, delata, que se trataría de “la característica más ‘sorprendentemente judía’ de la sábana santa”.

La cabeza, que no está apoyada sobre la tela, presenta una postura antinatural (flexionada hacia delante) de forma que el paño no presenta nada en la parte anterior, mientras que ésta resulta alargada en la posterior (conservando, por tanto, la postura en la cruz, una vez fallecido).

En la mejilla derecha podemos ver una lesión en el cartílago nasal, efecto de un golpe recibido, quizás en alguna caída o por un golpe. Julio Marvizón Preney, especialista en el tema, lo adjudica al uso habitual de porras o palos cilíndricos como armas.

El golpe, probablemente llevado a cabo por un alguacil, se habría producido con la mano izquierda y hacia arriba, usando esta mano, porque los judíos empleaban esa articulación para escribir, ya que lo hacía de derecha a izquierda, luego era su mano más hábil y ello explicaría la inclinación del golpe en el rostro y que sólo el lado derecho apareciera afectado.

Marvizón añade, que “sólo la mala interpretación de los evangelios ha convertido el golpe del palo en la bofetada”. En este punto, la barba aparece parcialmente arrancada (este hecho también queda reflejado en las obras de los artistas a partir del siglo VI). Ocho siglos antes, Miqueas ya había dicho que “herirán con vara en la mejilla al Mesías de Israel” ...

Tras la coronación, vino la flagelación, método cuya aplicación servía como advertencia al ajusticiado: golpeando al reo, pero sin llegar a matarlo (como una pena autónoma), o bien, que los golpes llegaran hasta la muerte del ajusticiado (pena accesoria)¹⁴.

Generalmente al reo se le flagelaba desnudo, atado a un palo o echado a tierra, aunque estas opciones no son eran excluyentes las unas de las otras.

Las señales que deja la flagelación en el hombre de la sábana, hablan de una espalda que está totalmente cubierta por la doble huella del *flagrum* romano compuesto de dos correas de cuero con pequeñas piezas de metal o “huesillos”. La flagelación y las lesiones hablarían de daños superficiales, hemorragias bajo la piel y en la musculatura.

¹³ R. RUIZ, *La Sábana Santa de Turín y el Santo Sudario de Oviedo*, Noticias Cristianas, Madrid 2005, 62-63.

¹⁴ J. LORING, *La sábana santa, dos mil años después*, Ed. Planeta, Barcelona 2000, 105-106.

Algunos autores piensan que la sábana da pruebas que la flagelación fue llevada a cabo con el cuerpo del condenado de pié, colgado de los brazos, hipótesis razonable, dado que no se ven lesiones sobre los antebrazos y las lesiones de los hombros tienen una dirección oblicua hacia arriba; la de la mitad del cuerpo son horizontales y las de las piernas se dirigen hacia abajo. Parece evidente que la flagelación fue efectuada por dos “expertos” ya que evitan en todo momento tocar la zona del pericardio, para no provocar la muerte del reo, que estaba desnudo a la hora de recibir el castigo, puesto que aparece dañada la piel del abdomen y la región de los glúteos.

Entre el pecho y el tronco se contabilizan ciento veinte huellas de lesiones, pero es imposible saber el número de golpes porque no sabemos el número de extremidades de cada empuñadura, ni tampoco el número de flageladores. En el caso hipotético que las bolas fuesen tres, se habrían dado en torno a cuarenta golpes¹⁵.

La cabeza presenta más de cincuenta orificios por el casquete. El material utilizado (espino) es del tipo *Poterium Spinosum*, especie vegetal autóctona de los alrededores de Jerusalén, que era utilizada frecuentemente para ser quemada y dar calor en las lumbreras a los soldados romanos.

Una vez finalizada la burla y la farsa en torno al reo, comenzaba lo que se llamaba el “paseo ignominioso”, el camino macabro hasta el lugar de la crucifixión, un recorrido que rondaba los quinientos o seiscientos metros de longitud.

Mateo, Marcos y Lucas reflejan que los efectos de la flagelación fueron devastadores y que los soldados tuvieron que acudir a la ayuda de Simón “de Cirene”, para que cargara con el madero, aunque en Juan no se menciona a Simón, y es Jesús quien lleva la cruz hasta el Gólgota.

Al iniciar el camino, y en el cuello del condenado, se enrollaba o colgaba una tablilla blanqueada en cal, llamada *titulus* o *aitia*, en la que se indicaba el delito por el que había sido condenado y que cumplía otra función: quien asistiera a la ejecución observara sus comportamientos venideros para no verse como el reo en un futuro, por cometer delitos y correr con la misma suerte.

Como pasa con la flagelación, el “paseo”, podía ser una pena accesoria o una pena autónoma. Esta costumbre también era común en otras civilizaciones: en Lepreón (Grecia), las mujeres adúlteras eran conducidas por las calles durante once días, con un vestido transparente, e incluso, con el paso de los siglos, la mismísima inquisición española adoptaría estos escarmientos públicos con el popular nombre de “sambenitos”.

No era común que a los reos los acompañasen mucha gente, sin embargo en su caso, parece que sí contó con la presencia de numerosas personas, como como describe el evangelista Lucas al decir que: “lo seguía una gran multitud de personas y mujeres que se lamentaban y lo lloraban”¹⁶.

En la espalda del hombre de la sábana, en correspondencia con la zona del omóplato derecho e izquierdo, se ven dos áreas de mayor intensidad en las imágenes, relacionadas seguramente afectadas por el traslado horizontal de la cruz sobre los hombros, sin embargo, no hay desgarramiento de piel, por lo que, el hombre de la sábana estaría vestido mientras transportaba el patibulum (pieza que, con el sripes, formaba la cruz).

¹⁵ *Ibid.*, 103-104.

¹⁶ Lc 23, 27.

Las rodillas muestran cortes y magulladuras (especialmente en la rótula izquierda) por posibles caídas, no especificadas en los textos evangélicos.

Sobre el lugar de la crucifixión, Mateo y Marcos casi coinciden en los términos “llegados a un lugar llamado Gólgota, esto es, Calvario”¹⁷, Lucas añade a los ladrones que son crucificados con Jesús, para acabar diciendo que “llegados al lugar llamado Calvario, le crucificaron allí a él y a los malhechores, uno a la derecha y otro a la izquierda”¹⁸ y Juan recoge los detalles de Mateo, Marcos y Lucas, y es casi un resumen de lo que dicen los demás: “salió hacia el lugar llamado Calvario, que en Hebreo se llama Gólgota, y allí lo crucificaron y con él a otros dos, uno a cada lado y Jesús, en medio”¹⁹.

La práctica judía decía que los reos de muerte debían ser ejecutados fuera de los muros de la ciudad y el motivo vuelve a tener un carácter didáctico y ejemplarizante: a la entrada de la ciudad, los malhechores con intenciones de causar desordenes, observaban cómo eran ajusticiados los que cometían delitos.

Una vez en el lugar, se inicia la preparación para crucificar al reo, y las Sagradas Escrituras lo cuentan con matices diferentes:

Mateo sólo habla de que “lo crucificaron”, Marcos lo ubica temporalmente con mayor exactitud: “Era media mañana cuando lo crucificaron”, Lucas dice. “Era ya cerca del mediodía cuando se oscureció el sol y toda la tierra quedó en tinieblas hasta la media tarde”, Juan no ubica en su relato el momento de ser crucificado.

En cuanto al momento de la muerte, Mateo habla que: “Jesús, dando de nuevo un fuerte grito, exhaló el espíritu”. Marcos habla de dos gritos, el primero: “a media tarde gritó Jesús con fuerte voz: ‘¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?’ y un segundo grito final: “Jesús dando un fuerte grito, expiró”, finalmente, Juan añade el momento del vinagre y cita posteriormente “e inclinando la cabeza entregó el espíritu”.

Los romanos crucificaban a extranjeros, considerados “enemigos del estado y seres inferiores” y sólo “los más infames entre los libres” recibían este suplicio y, además, con un carácter excepcional.

En el lugar determinado, era izado un palo vertical (stipes), que tenía aproximadamente unos 4-5 mts. de altura, rondaba los 65 kgs. de peso siendo instalado para una ejecución específica o de manera permanente.

Para componer la cruz, era necesario un segundo madero, el llamado “patibulum”, una tabla transversal que se empotraba en el stipes y que solía medir unos 2,30-2,60 mts, y que solía rondar los 33 kgs. de peso, transportada hasta el lugar del suplicio sobre las espaldas del condenado y era, en ocasiones, atada a la muñeca derecha y al tobillo izquierdo (en forma oblicua), para prevenir un improbable intento de fuga del reo.

Las ejecuciones “ordinarias” se hacían sobre la *Crux Humilis* que tenía un par de metros de altura. En casos particulares se usaba una cruz más alta, la llamada *Crux Sublimis* y en cuanto a las *formas de la cruz*, se distinguían varias:

- La *Crux Commisa* o *Patibulata* (en forma de la tau griega (t), caracterizada por no sobresalir el travesaño vertical del horizontal.

¹⁷ Mt 27, 33; Mc 15, 22.

¹⁸ Lc 23, 33.

¹⁹ Jn 19, 18.

- La *Cruz immisa* o *Capitata* (en la que sobresale el travesaño vertical del horizontal).

A veces, la cruz tenía añadida un *cornu* o *sedile*, también conocido como “punta perineal”, donde se “sentaba” al reo, con lo que se conseguía otro propósito de la pena en cruz: prolongar “cómodamente” lo más posible el sufrimiento del ajusticiado.

En un pasaje de Tertuliano, se lee que “Cristo fue el único en ser crucificado 'tan insigniter'” (con la utilización de una cruz especialmente alta y especialmente visible, en la terminología romana “sublime”)²⁰.

El proceso del fallecimiento de un crucificado, tenía unas características comunes:

1. El peso del cuerpo quedaba colgado de los brazos, por lo que era arrastrado hacia abajo desgarrando los clavos la carne de los antebrazos hasta que los huesos de las muñecas frenaban bruscamente el descenso.
2. Normalmente el crucificado tendía a desplazar su cabeza hacia atrás, buscando aire.
3. Ello producía un movimiento de subida y bajada constante buscando ese aire.
4. Esos movimientos causaban un considerable aumento en los padecimientos musculares.
5. El roce con las superficies, así como la presencia de los clavos metálicos acabaría ocasionando un proceso de tetanización.
6. Todo el esfuerzo motivaba la consiguiente pérdida de fuerzas.
7. Las contracciones tetánicas actuaban sobre los músculos respiratorios ocasionando la asfixia ante la imposibilidad de respirar, y desencadenando, finalmente, el fallecimiento.

Sobre los posibles motivos de dicha muerte, aplicados al hombre de la sábana objeto de nuestro estudio, hay también diferentes hipótesis, emparentadas -muchas de ellas- con la figura de Jesús de Nazaret:

1. Que la muerte se produjera por asfixia: El Dr. Le Bec, del hospital de San José en París, fundamenta en 1925 esta teoría, basándose en los siguientes parámetros²¹:

²⁰ Desconocemos si ello transcurrió así, o se trata de una forma de resaltar las características especiales del condenado.

²¹ J. LORING, *La sábana santa, dos mil años después*, Ed. Planeta, Barcelona 2000, 99-102.

- Los brazos levantados en la inspiración producen inmovilidad de las costillas y dificulta la respiración, con ahogo progresivo: hay estudios realizados que hablan de unos doce minutos hasta la entrada en estado de semi-insconsciencia, dependiendo de peso y altura del condenado.
 - El corazón trabaja más, con aumento en el número de latidos, pero cada vez más débiles, con estancamiento sanguíneo, y dificultad progresiva en la circulación.
 - Se produce una sobrecarga de ácido carbónico, excitación de las fibras musculares y estado tetánico (Heller, encontró en la sangre, hemoglobina ácida, propia del estado de acidosis en la muerte por asfixia).
 - Antes de fallecer, les rompían las piernas para quitarles el punto de apoyo, y así acelerar el proceso de la muerte por asfixia. El elemento utilizado para ello era el llamado *Crucifragium* (mazas de madera o de hierro). En el caso del hombre de la sábana no ha lugar esta reflexión ya que no se observa ninguna rotura ósea en las extremidades inferiores, ni superiores.
2. Que se produjera por un envenenamiento de la sangre, por una infección. Aunque esta teoría choca frontalmente con el número de horas del suplicio -quince aproximadamente- lo que hace que esta hipótesis sea poco probable plausible.
3. William Stroud, en el año 1847, propone en su libro “Las causas físicas de la muerte de Cristo” que el fallecimiento se pudo producir por “rotura del corazón o hemopericardio”, teoría actualmente no contemplada entre la comunidad científica como probable causa de la muerte del hombre de la sábana, aunque la característica de que los reos emitieran un fuerte grito antes de morir (como se refleja en los textos evangélicos) pudiera llevarnos a darle cierta veracidad.

En cuanto a los elementos utilizados para fijarlo a la cruz, podemos citar que los clavos utilizados, eran largos y gruesos y de unos 8 cm de lado, y como no podía ser de otra forma, sobre la aplicación de los clavos sobre las extremidades superiores también hay varias hipótesis:

En 1950, el Dr. Barlet, publicó que la situación de los clavos en los crucificados no podía estar en las palmas de las manos, ya que el peso del cuerpo “desgarraría la propia mano y que los clavos eran situados en el llamado espacio Destot, situado entre las dos filas de huesos del carpo a 8 cm de la base del dedo mayor”.

¿A qué se debería, por tanto, la situación de los clavos en las obras de arte, reflejadas en las palmas de las manos? sin duda, siguiendo las palabras inspiradas por el rey-profeta David: “Han taladrado mis manos”. En las lenguas semíticas (como el

arameo) no existe un término que designe la muñeca. En hebreo, la muñeca se engloba en la palabra *Yad* (mano). El griego posee el sustantivo “Karpos” y “Jeir” para la mano. La traducción de *Yad* por *Jeir* ha dado pie al error de toda la iconografía cristiana sobre la crucifixión.

El momento de situar los clavos en las muñecas tampoco sería sencillo. El profesor Judica-Cordiglia, médico forense de la Universidad de Milán, aporta datos al respecto definiéndolo en estos términos: “La mano derecha fue más torturada, a juzgar por las zonas que fueron forzadas a adherirse al patíbulo, con maniobras violentas... Mientras en la muñeca izquierda quedó clavada con rapidez y precisión, no parece que sucediera lo mismo con la derecha, puesto que el clavo no penetró al primer martillazo, sino que debió ser extraído y vuelto a clavar, quizás varias veces, antes de alcanzar el madero”.

En el hombre de la sábana se perciben cuatro dedos de las manos -y no cinco- y los especialistas se apoyan en la idea que al traspasar las muñecas con los clavos tocara el nervio mediano, originando la retracción de los dedos pulgares hacia dentro.

Sobre el número de clavos utilizados para los pies, aunque hay también diferentes opiniones, parece más probable que su utilizara un sólo clavo. A partir de esa teoría, si observamos el lienzo de Turín podemos comprobar que no se ha quedado grabada la imagen del dorso de los pies en la huella anterior, mientras que se observa bien en la posterior (fue extendido en la sábana boca arriba). Para poder colocar el pie izquierdo sobre el derecho, es necesario retraer mucho la pierna izquierda, más que la derecha, y así la marca del talón izquierdo en la imagen, ha quedado más alta que el del derecho, porque el rigor de la muerte impidió estirar del todo esta pierna en el momento del enterramiento. Esto hizo creer durante mucho tiempo que Jesús era cojo, y así lo recogían en numerosas ocasiones las obras de arte medievales, como se puede observar en las monedas acuñadas en tiempos de Basilio I (emperador bizantino que reinó entre el año 836 y el 886).

Las referencias evangélicas nos llevan a la escena de la lanzada, que sólo recoge Juan: “Como lo vieron ya muerto, no le quebraron las piernas, sino que uno de los soldados le atravesó el costado con una lanza y al instante salió sangre y agua”²².

El uso de la *lancia* romana en las ejecuciones de este tipo no era usual, sin embargo, se torna en un elemento fundamental en el análisis de las lesiones encontradas en el hombre de la sábana.

En el costado derecho, entre el 5º y el 6º espacio intercostal aparece una herida, con salida de gran masa de sangre y manchas blancas. La herida se puede afirmar que fue realizada con un elemento puntiagudo y de corte y su medida es de 4,5 cms por 1,5 cms. bien visible sobre la cara anterior de la sábana.

Esta lesión en el tórax hace posible un neumotórax (entrada de aire a los pulmones). El color del derrame de la zona no es homogéneo. En estudios realizados con fotografías fluorescentes con luz ultravioleta, establecen que las áreas “claras” están compuestas por suero de sangre lo que confirma que se trata de la sangre de un cadáver.

Otros estudios que están realizando, entre otros, el imaginero y especialista en la sábana santa, Juan Manuel Miñarro, abundan en una pequeña herida paralela a la del pecho, en la espalda, que podría derivar en que el hombre de la sábana fue

²² Jn 19, 33-34.

atravesado por la lanza y no sólo pinchado por ella, de esta manera, según el propio Miñarro, se cumpliría lo que dice la escritura “Mirarán al que traspasaron”²³. Los tiempos de coagulación explican que la mancha en el costado derecho se produjo una vez ya cadáver (factor importante ante aquellos que opinan que en el momento de la lanzada Jesús aún estaba vivo).

La lanzada entró por la derecha, si hubiera entrado por la izquierda, le hubiera abierto el ventrículo izquierdo, vacío en los cadáveres, al ser por la derecha, hirió la aurícula derecha, que suele contener sangre líquida en los cadáveres recientes, y el acto fue efectuado desde un plano horizontal, con lo cual se pueden dar dos hipótesis en cuanto a la posición del ejecutor:

- Que el hombre de la sábana no estuviera muy alto en la cruz.
- Que el centurión estuviese montado a caballo.

Los especialistas han podido comprobar que, en los pies, se encuentra una mezcla de sangre vital y de sangre cadavérica.

Una vez fallecido Jesús, se procede a su traslado al sepulcro. Los evangelistas indican quienes intervienen en el traslado y, de la misma manera, citan también algunos elementos utilizados en el enterramiento.

Mateo describe que tras concederle Pilato el cuerpo a José de Arimatea “Éste tomó el cuerpo, lo envolvió en una sábana limpia y lo puso en un sepulcro nuevo que había hecho excavar en la roca, luego hizo rodar una gran piedra hasta la entrada del sepulcro y se fue. Estaban allí María Magdalena, y la otra María sentadas frente al sepulcro”.

Marcos es más descriptivo en el proceso posterior: “comprando una sábana, lo descolgó de la cruz, lo envolvió en la sábana y lo puso en un sepulcro que estaba excavado en la roca, luego hizo rodar una piedra sobre la entrada del sepulcro. María Magdalena y María la de Joset se fijaban donde era puesto”.

Lucas “y después de descolgarle, le envolvió en una sábana y lo puso en un sepulcro excavado en la roca en el que nadie había sido puesto todavía... las mujeres que habían venido con él (se entiende con Jesús) desde Galilea fueron detrás y vieron el sepulcro y cómo era colocado su cuerpo. Luego regresaron y prepararon aromas y mirra”. Lucas menciona, por primera vez, los aromas y la mirra²⁴.

Juan añade a la escena el personaje de Nicodemo, que según el evangelista “llevaba una mezcla de mirra y áloe de unas 100 libras” la escena la describe diciendo. “Tomaron el cuerpo de Jesús y lo envolvieron en lienzos con los aromas, conforme a la costumbre judía de sepultar. En el lugar donde había sido crucificado había un huerto y en el huerto un sepulcro nuevo, en el que nadie todavía había sido depositado. Allí, pues, porque era el día de la preparación de los judíos y el sepulcro estaba cerca, pusieron a Jesús”²⁵.

²³ Zac 12, 10.

²⁴ Lc 23, 56.

²⁵ Jn 19, 39.

La condena en cruz no finalizaba con la muerte del reo. Estaba prohibido darle sepultura. En la mentalidad romana, ello implicaba que el fallecido no pudiera “encontrar reposo en el más allá”, pero los parientes podían dirigir una petición al magistrado, que generalmente concedía enterrarlo, pero sólo en los casos en los que el reo había sido ajusticiado por delitos comunes y nunca por delitos políticos. (lo habitual es que fuera la familia quien pidiera el cuerpo a las autoridades pero, en este caso, es José de Arimatea quien toma partido por ellos y solicita el cuerpo de Jesús, que al no considerarse reo de muerte por motivos políticos, es entregado a su familia para el enterramiento).

Las cámaras funerarias en ese tiempo (siglo I) se excavaban en las rocas, con pequeños nichos individuales de forma rectangular. Estos nichos medían 60 cm de anchura, 90 cm de altura y 180 cm de longitud y tenía espacio para un cuerpo, que se enterraba después de haberlo lavado y ungido con especias aromáticas y envolverlo en una tela o túnica²⁶.

La preparación se hacía en un banco excavado en la roca en la sala de entrada a la tumba. Una vez preparado, se colocaba cuidadosamente dentro del nicho con la cabeza, primero, y después se tapaba la apertura con una piedra plana. El cuerpo ya está envuelto en una sábana y llevado al sepulcro... (no se termina de preparar el cadáver porque quedaba cercana la pascua y esa tarea se dejó para días posteriores).

7. Y entonces... ¿cómo se plasmó la imagen del hombre, en la sábana?

Estudios científicos nos muestran que, en el instante de grabarse la imagen, el cuerpo no estaba apoyado en el banco de piedra del sepulcro, sino levitando, por encima de la superficie, en una altura que podría rondar los 4 cm.

El cadáver fue colocado sobre la mitad de la sábana y luego la parte izquierda fue colocada encima de la cabeza de forma que cubriera la cara y el cuerpo hasta llegar a los pies, donde fue reforzada y asegurada con ligaduras. La sábana, por tanto, fue ajustada con tiras de tela, posiblemente las vendas de las que se habla en los evangelios. Mientras Juan habla de la acción de “atar” el cuerpo, los sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas) afirman que el cadáver fue “envuelto en una sindón y fue colocado en un sepulcro nuevo”.

Un estudio informático realizado sólo para el estudio de la sábana ha descartado cualquier direccionalidad en la imagen (característica constante en pintura y dibujos).

El tema trae, como consecuencia varias teorías acerca de la formación de la imagen:

- Según investigaciones estadounidenses, la causa de las imágenes habría sido un “rayo instantáneo que duró una millonésima de segundo y con una temperatura de algunos millones de grados, que cayó en el momento de la resurrección”. La rapidez de la acción térmica se quedó

²⁶ J. K. HOFFMEIER, *Arqueología de la Biblia*, Ed. San Pablo, Madrid 2008, 152-165.

sólo sobre las fibras más superficiales del lino próximas al final del rayo. El profesor Jumper expone que “la explosión que la produjo tendría que haber sido muy corta y con una radiación de alta energía”.

- Otras Investigaciones llevadas también en Estados Unidos propusieron en su tiempo que la plasmación venía como consecuencia de “la acción de la energía sobre la tela, con motivo del terremoto que hubo después de la muerte de Jesús”.

La teoría del americano J. Jackson, afirma “que hubo una formación en dos tiempos: Que primero se produjeron las manchas de sangre por contacto con el cadáver (explicando el por qué debajo de aquellas manchas, los hilos son amarillentos) y en un segundo momento en el que la sábana “se aflojó” mientras quedaba atravesada por la estructura física que albergaba, recibiendo una huella ortogonal”.

La marcada rigidez de los músculos faciales y del cuello, así como las grandes masas musculares del pecho y de los muslos, muestran que el hombre de la sábana estaba en un estado de “rigidez cadavérica”.

Las lesiones están grabadas en la banda central entre las dos quemaduras lineadas y las pérdidas de sustancia del incendio de 1532, afortunadamente, están en disposición paralela, no afectando a la imagen en ningún momento.

Un estudio sobre el tiempo de coagulación de la sangre encontrada, determinó que el hombre fue puesto en la sábana aproximadamente dos horas y media después del fallecimiento. Las manchas de sangre vital se coagularon y se transformaron en suero evaporándose posteriormente. Esta condición consintió el paso y la absorción por parte del tejido.

Llegados a este punto, podemos hablar que la síndone de Turín tiene una serie de características químicas muy evidentes (y muchas de ellas desconcertantes) a la luz de la ciencia:

1. La imagen es *muy superficial*: un hilo de lino está formado por ciento cincuenta o doscientas fibras y la imagen sólo afecta profundamente a las dos o tres primeras fibras.
2. Que tiene *estabilidad hidrológica* (el lienzo quedó empapado en agua en el incendio de 1532 y la imagen no se borró).
3. Que posee *estabilidad química* (no puede decolorarse, disolverse o alterarse con los reactivos químicos conocidos, y en consecuencia, sólo puede destruirse).
4. Es *extraordinariamente detallada*: En las huellas de los azotes, se pueden distinguir arañazos diminutos que desgarran la piel.
5. Según la científica Manuela Corsini, “la imagen es *indeleble*, (también la sangre), porque el color ha resistido dos milenios. Corsini opina que “no hay un sólo foco emisor determinado, sino que todo el cuerpo actuó como un solo foco emisor”.

6. *Tridimensionalidad*: La intensidad de la imagen varía en función de la distancia lienzo-cuerpo. Esta característica fue averiguada por el Proyecto STURP:

Como hemos citado antes, la NASA, que nunca estuvo interesada como institución, en la Sábana Santa, decidió en 1978 agrupar a una serie de científicos, e iniciar un proyecto y así poder estudiar el lienzo con mayor detenimiento.

Tomaron como punto de arranque las fotos realizadas por José Enrie en 1931 y las conclusiones de anteriores estudios. Los investigadores John Jackson, Eric Jumper y Bill Mottern, se dieron cuenta que la imagen era más brillante en las zonas en donde el cuerpo estaba más cercano al lienzo y mucho menos cuando la piel se alejaba de la tela. La frente, la nariz, las cejas y las rodillas, eran zonas muy brillantes, mientras que el cuello, que quedaría alejado de la tela tirante entre el mentón y el pecho, eran menos visibles.

En consecuencia, estudiaron la relación distancia del cuerpo/luminosidad y hallaron que estaban matemáticamente relacionadas. Esto posibilitará posteriormente la tridimensionalidad de la imagen.

La imagen no podía haberse formado colocando una tela sobre el cadáver o una estatua precalentada o tratada con alguna pintura o pigmento, ya que zonas que no estaban en contacto con la tela aparecían visibles y en ellas se cumplía, también, la relación matemática distancia/luminosidad.

Con esta teoría, sometieron los negativos al analizador VP8 que les devolvió la sorprendente imagen tridimensional del hombre de la sábana.

8. El polen y restos funcionales²⁷

La flora también nos da datos muy interesantes. Un análisis reveló que había polvo de caliza que, en comparación con la de Jerusalén, mostraba un considerable paralelismo en los componentes químicos. En las muestras que obtiene Max Frei en 1973, utilizando la “técnica del tirón” se identificaron cuarenta y ocho especies de polen, aunque con posterioridad en 1978 se descubrieron diez más, lo que supone un total de cincuenta y ocho especies (ninguna de ellas extinguida):

- Diecisiete especies europeas
- Cuarenta y una especies asiáticas y africanas.

La conclusión de Frei fue que hay un único territorio en el que crecen cuarenta y cinco de las primeras cuarenta y ocho variedades encontradas: el área que rodea Jerusalén.

Alan Wangher (profesor de la Universidad de Duke, USA), en su estudio sobre las flores que se detectaron en la sábana, encontró veintiocho especies, de las cuales

²⁷ J. MARVIZÓN, *La Sábana Santa, ¿milagrosa falsificación?*, Ed. Giralda, Sevilla 2001.

veinticinco de ellas -que florecen en marzo-abril, época de la pascua y en la que, tradicionalmente, se ha fijado la fecha de la crucifixión de Jesús- son propias del área de Jerusalén o alrededores

De los componentes externos adheridos al lienzo por sus exposiciones “al exterior” podríamos citar un ejemplo bastante clarificador: Entre 1494 y 1560, la sábana fue expuesta en lugares abiertos en numerosas ocasiones, (incluso colgando desde el puente elevador del castillo de Vercelli, centro de producción arrocería) ¿y cuál es la consecuencia? El lienzo contempla entre sus tejidos muestras de arroz (datos que ayudan a contrarrestar de alguna forma, las conclusiones recogidas a partir de la realización de la prueba del Carbono 14, que databa al lienzo de manera muy posterior a los hechos de la pasión de Cristo).

En la sábana se distinguen, de la misma manera, numerosas especies tanto de flores como de plantas, utilizados de manera habitual en los enterramientos en la zona de Jerusalén en torno al siglo I (*Chrysantemum coronarium*, *Gundelia Tournefortii*, *Helichrysum*, *láudano*, *gálbano aromático o lentisco*).

En 1973 se descubrieron algunas fibras de algodón mezcladas con los hilos de lino. El algodón pertenecía a la especie *Gossypium Herbaceum*, cultivada en Oriente Medio. En la sábana no hay lana, en aquella época los telares utilizados para el lino y el algodón, también servían para la lana, y el único lugar donde no ocurría esto era en Judea.

En 1998, se descubrió, además, la presencia en el lienzo de restos de un tipo particular de alcaparra el *Zygophyllum dumosum bois* y este sí es, lo que los científicos denominan, un “indicador absoluto” porque es propio de Israel, concretamente del Sinaí y también está presente en una pequeña parte de Jordania.

9. Para concluir...

El ya santo Juan Pablo II, dijo en su momento acerca de la síndone de Turín que era “la reliquia más importante de la cristiandad” e incluso se le ha llamado en determinadas ocasiones “el quinto evangelio”, pero la sábana santa sigue diciéndonos cosas permanentemente, el enigma y el misterio continúan. Quizás sea buen momento para sentarse junto a ella y dejar que, una vez más, nos pregunte “¿Quién creéis que soy yo?”²⁸.

²⁸ J. MARVIZÓN, *La Sábana Santa, ¿milagrosa falsificación?*, Ed. Giralda, Sevilla 2001.

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

BIBLIA Y TEOLOGÍA

El Credo comentado por los Padres de la Iglesia y otros autores de la época patristica – 4: Creo en el Espíritu Santo. Ciudad Nueva, Madrid 2021, 512 pp., 43 €

No contentos con los 30 volúmenes de *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia* se ha emprendido esta nueva serie, cuyo penúltimo volumen ve la luz ahora en castellano. Ello es indicio del éxito de esta propuesta, orientada no solo a especialistas, sino movida por un enfoque del todo pastoral. Los primeros siglos cristianos, desde Clemente Romano hasta san Juan Damasceno (ya en el siglo VIII), no se prodigaron en sus escritos sobre el Espíritu Santo, siguiendo la estela de los mismos libros bíblicos. Pero poco a poco se fue elaborando una doctrina apoyada en la experiencia de la acción del Espíritu. En el Credo niceno-constantinopolitano, la versión que aquí se comenta, el Espíritu es “Señor y dador de vida” y “habló por los profetas”; de él se afirman además sus relaciones con el Padre y el Hijo. Esas son las claves de la fe en el Espíritu Santo, que en esos siglos se vieron sacudidas por interpretaciones desviadas de arrianos, eunomianos y otras sectas heréticas. El resurgir actual del interés por el Espíritu Santo justifica, más si cabe, la edición de este volumen, que sigue el método de los anteriores de la serie: cada cláusula va precedida de una referencia a su contexto, una presentación general de sus contenidos y la selección de los textos patristicos acompañados de abundantes notas a pie de página.- B. A. O.

AGUIRRE, Rafael (ed.), *De Jerusalén a Roma. La marginalidad del cristianismo de los orígenes.* Verbo Divino, Estella (Navarra) 2021, 260 pp., 23 €

El grupo de investigación de orígenes del cristianismo presenta su tercer libro en continuidad con los dos anteriores, teniendo en cuenta la diversidad y pluralidad de estos grupos cristianos y sus distintas formas de relacionarse en la sociedad diversa y heterogénea de los comienzos. Partiendo de los dos ámbitos de relaciones que tiene el cristianismo del siglo

I, el imperio romano y el judaísmo de aquella época y su situación de marginalidad, los autores tratan de abordar esa constatación de “estar en el mundo sin ser de este mundo” y como lo gestionaron los seguidores del Crucificado. El primer artículo de Carmen Bernabé presenta la figura de Jesús y su proyecto del Reino desde la categoría de la marginalidad de una forma concreta: Jesús es un judío marginal y para hacer de los márgenes un lugar de resistencia llama a sus discípulos formando una nueva organización que desborda los límites de las relaciones para abrir el Reino de Dios. Carlos Gil, en el segundo artículo estudia la marginalidad en la estrategia de creación de las asambleas paulinas, generando nuevos espacios de convivencia.

Los tres artículos siguientes hablan de la marginalidad en el Nuevo Testamento. Comenzando por el evangelio de Juan donde Jesús habla del Reino que viene de lo Alto con una autoridad sin ejercicio de la violencia, en referencia a la marginalidad y a la contramemoria que construye relatos que desafían el discurso dominante, nos cuenta Estela Aldave. Por su parte, Rafael Aguirre nos habla de “la piedra angular” (Sal 118,22) uno de los Salmos más citados en los sinópticos, como expresión de la cristología de unas comunidades marginales que hacen suya la imagen de la piedra rechazada. El libro del Apocalipsis es presentado como alternativa marginal y posibilidad de un mundo nuevo desde una escatología de participación, escribe Sergio Rosell.

Los tres capítulos siguientes abordan la temática de la marginalidad en textos no canónicos pero que tienen gran importancia en los orígenes del cristianismo. *La carta a Clemente*, donde se presenta un tipo de creyente, afirma David Álvarez, que acepta el orden establecido y asume, frente a las dimensiones internas, la consigna imperial de “paz y concordia”. Fernando Rivas, presenta la marginación en Ignacio de Antioquía, haciendo alusión a nuevas marginalidades en el interior de las comunidades. Para finalizar, Elisa Estévez, aborda textos cristianos de la segunda y tercera generación, analizando como gestionaron la marginalidad a medida

que se iban adentrando en la sociedad, sobre todo en cuestiones tan relevante como el trabajo, el dinero o la forma de vida.

El último capítulo presentado en conjunto refleja el trabajo en equipo de los autores, donde todos ellos reflexionan acerca del cristianismo actual a partir de las comunidades cristianas de los orígenes, redescubriendo la fuerza y la creatividad inicial nacida de su carácter de marginalidad.- C. ROMÁN.

BENEDICTO XVI, *Los apóstoles. Catequesis del papa*. Ciudad Nueva, Madrid 2021, 176 pp., 13,90 €

Ciudad Nueva mantiene su compromiso de ir publicando las catequesis semanales de Benedicto XVI, de interés por su contenido teológico y su proyección pastoral. La serie se inició con las que dedicó a los Padres de la Iglesia. Siguió con otras, sobre los testigos del Nuevo Testamento o sobre los maestros y las místicas del Medioevo. Ahora se añade un volumen más, que tiene por objeto los primerísimos testigos de la fe: cada uno de los apóstoles, Pablo, Timoteo y Tito, el protomártir Esteban, Bernabé y sus compañeros, Priscila y Áquila, las mujeres que acompañaron a Jesús. La serie, que comprende 26 catequesis, ocupó el periodo que va desde marzo de 2006 hasta febrero de 2007, casi en los comienzos de su pontificado. Ayudarán al lector a conocer mejor los orígenes cristianos y a profundizar en la fe de estos primeros testigos.- B. A. O.

FISICHELLA, Rino, *Yo llevo tu nombre en mí. La teología de Juan Pablo II*. San Pablo, Madrid 2021, 360 pp., 18,50 €

El arzobispo Rino Fisichella es Presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización. En su larga trayectoria académica, pastoral y episcopal tuvo múltiples momentos de contacto personal con Juan Pablo II, que él recuerda por el impacto que le causaron. Cuando ha querido sintetizar su pensamiento teológico no ha encontrado un título mejor que el que ha escogido, reproducción de uno de los últimos versos del *Tríptico Romano*, obra literaria del propio Juan Pablo II. Esas palabras son como un profundo reclamo que evoca el nombre de Dios sin mencionarlo y expresa la actitud ante el misterio. El autor ad-

vierte cómo el pensamiento teológico de Juan Pablo II está muy marcado por sus estudios filosóficos, especialmente por Max Scheler. La presentación de su teología la ha organizado el autor en torno a las 13 encíclicas que publicó en su extenso pontificado. Convenientemente ordenadas, sin seguir su sucesión cronológica, dan una panorámica muy completa, comenzando por Cristo y poniendo como culmen la eucaristía.- I. CAMACHO.

FORTEA, José Antonio, *Paulus. El león de Dios*.

San Pablo, Madrid 2021, 623 pp., 22,90 €
José Antonio Fortea, sacerdote incardinado en la diócesis de Alcalá de Henares, es conocido como especialista en la práctica del exorcismo y por sus publicaciones sobre el demonio. Lo que ahora nos ofrece es de un género distinto: una novela histórica sobre Pablo de Tarso. Como se indica en el Prólogo, el trabajo trata de ser el equivalente literario de una obra pictórica, donde el artista tiene que reproducir el ambiente donde se desarrolla la escena recurriendo a datos que posee sobre lo que es la cotidianeidad y sus pormenores. En este caso, quiere ponernos en contacto no solo con la ambientación material, sino también con la mentalidad de la época, tan decisiva para comprender a Pablo y su obra. Esto incrementa el interés por el libro, que no cuenta episodios desconocidos para el lector: solo los ilumina y complementa con esos detalles materiales e inmateriales que hacen al lector sentirse más dentro del relato y familiarizarse con los personajes y sus escenarios. El relato se abre con el encargo de Caifás a Saulo para que vaya a Damasco con la orden arrestar a los cristianos, y se cierra en Antioquía donde Tito se esfuerza en ayudar a Pablo para que su mensaje sea entendido y aceptado.- B. A. O.

GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, Luis, *Esta es nuestra fe. Teología para quienes no leen teología (24.ª edición reelaborada)*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2021, 336 pp., 15 €

Casi 200.000 ejemplares vendidos desde 1982 en las sucesivas ediciones constituyen un aval suficiente del valor de este libro. Su autor ha tenido la habilidad de irlo adaptando en este tiempo, en cuatro ocasiones acometiendo una

reelaboración más a fondo del texto. En esta ocasión, además, ha modificado el subtítulo anterior (“Teología para universitarios”), no se sabe si para abrirse a un público más variado o para salir al paso de lo poco que hoy se lee (y no solo teología...). El recorrido que se hace en el libro por las coordenadas de nuestra fe toma como punto de partida el Dios de la creación para detenerse luego en la persona, la obra y el mensaje de Jesús (a lo que se dedican varios capítulos). Desde ahí se pasa luego a lo que significa ser cristiano y a la vida cristiana en sus diferentes dimensiones: es ahí donde se aborda la Iglesia, donde el cristiano vive su fe, y los sacramentos. El libro huye de una presentación muy exhaustiva, para centrarse en lo que puede ser de más valor en la vida del creyente actual. Al lector le ayudará la capacidad de González-Carvajal para conectar con lo que preocupa al creyente del siglo XXI y para expresarlo con el estilo directo, asequible y abundante en referencias a autores y acontecimientos históricos que hacen más amena la lectura.- I. CAMACHO.

HERNÁNDEZ ALONSO, Juan José, *El Reino: la buena noticia de Dios*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2021, 392 pp., 14 €

Nadie duda que el Reino de Dios es clave esencial para entender el mensaje de Jesús y la misión de la Iglesia. Y sobre esa doble premisa se mueve esta obra, que refleja la labor paciente de un investigador, estudioso asiduo de la Biblia, pero también de los grandes teólogos sobre todo contemporáneos. El análisis de la categoría de Reino de Dios en el Antiguo y en el Nuevo Testamento ocupa los primeros capítulos de esta obra, que analiza con mucho detalle los numerosos pasajes donde aparece la expresión “reino/reinado de Dios” o equivalentes sobre todo en los evangelios, buscando el equilibrio entre aquellos textos que subrayan la presencia y aquellos que se refieren al futuro. Se pone de relieve cómo tras esa expresión se esconde la referencia a la soberanía de Dios, especialmente en el Antiguo Testamento, para ir incorporando después el sentido de donación de vida y liberación, formas de intervención de Dios que se hacen realidad en la persona de Jesús. El autor se esfuerza por llegar a una propuesta de interpretación que recoja lo mejor de tantos comentaristas como se han ocupado de

la lectura de estos textos. Este esfuerzo de síntesis es más evidente en los últimos capítulos, que tratan de la Iglesia en el mundo de hoy, de la misión que le da sentido y razón de ser. Para esta parte la referencia más relevante es la ecle-siología del Concilio Vaticano II y su relación con el anuncio de plan de salvación de Dios para toda la humanidad.- I. CAMACHO.

HOHENBERGER, Hilcemar – ASSUNÇÃO, Rudy Albino de (coords.), *El patrimonio espiritual de J. Ratzinger / Benedicto XVI*. Biblioteca Autores Cristianos, Madrid 2021, 334 pp., 36 €

La obra fue iniciativa de dos jóvenes teólogos y se gestó en suelo brasileño. Fue también en Brasil donde apareció la primera edición. Pero participan en ella investigadores de aquel país, y también de Italia, España y Alemania. Son catorce los autores que se han dado cita en estas páginas, atraídos por la riqueza del pensamiento de Joseph Ratzinger, que se proyectó naturalmente sobre sus escritos como papa. Todos son textos originales, excepto algunos que recogen conferencias (los del jesuita França Miranda, o los cardenales Ladaria y Müller). En los capítulos del libro se pasa revista a casi todos los grandes temas de la teología: Dios, Cristo, la Iglesia, el primado, la liturgia, la exégesis, el Concilio Vaticano II, la antropología y su reflejo en la doctrina social. La fuente fundamental para estos estudios es la edición de las Obras completas, en 16 volúmenes, según un plan que fue elaborado en diálogo con Benedicto XVI. Precisamente a la presentación de esta edición, que está siendo publicada en seis lenguas, se dedica el último capítulo de esta obra, que será una ayuda inestimable para adentrarse en los escritos de Joseph Ratzinger.- I. CAMACHO.

IRIBARNEGARAY, Teresa, *Anunciar el gozo de la Salvación. Lectura existencial de Lucas-Hechos*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2021, 255 pp., 16 €

La autora de este libro nos presenta la obra de Lucas en clave de lectura existencial, tal como lo había hecho en relación con los evangelios de Marcos y Mateo. A partir del hilo conductor que atraviesa la lectura de Lucas-Hechos, es decir la salvación que viene del Señor Jesús

y que convierte a todo creyente en testigos de este acontecimiento, aparece también la clave de la universalidad. Una universalidad que pretende ir más allá de toda perspectiva humana, confrontando nuestra mirada con el mirar de Dios. Lucas con su maestría de escritor va narrando la vida de Jesús y las vidas de tantas personas transformadas por él. El esquema de este libro sigue la estructura clásica del camino recorrido por Jesús y después por su Iglesia con la metáfora del viaje. Sin duda, uno de los objetivos principales de esta obra, en boca de su autora, es llevar a los lectores a mirar a Jesús para comprenderse a sí mismos y para saber cómo vivir, despertando el deseo de vivir al modo de Jesús.

Los relatos del pasado y del presente se entremezclan en un narrar la historia de los personajes seleccionados en primera persona, lo que provoca un encuentro afectivo, existencial que sin duda abrirá el corazón del creyente, por la sencillez y profundidad de su lectura, al descubrimiento del Señor Jesús encarnado en nuestra historia para traer la salvación a todo ser humano. Lectura diferente y amena para este nuevo ciclo litúrgico en el que la Iglesia vuelve a leer a Lucas.- C. ROMÁN.

KASPER, Walter, *Dios, creador y consumidor – Obra completa: volumen 8*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2021, 690 pp., 25 €

La *Obra completa* de Walter Kasper está programada para 20 volúmenes, de los que ya disponemos de 15. Realmente es una obra ingente, resultado de muchos años de docencia e investigación. En total se han recogido en sus páginas hasta 36 estudios escritos en diversos momentos, los primeros de los cuales se remontan a los años 1960. Llama la atención en el conjunto la atención al diálogo con el mundo moderno, en el que Dios aparece como un problema: los nueve capítulos de la Primera Parte abordan desde perspectivas diferentes esta compleja cuestión. Se avanza en una Segunda Parte hacia la experiencia de Dios, donde aparece la diversidad de imágenes de Dios al uso, y se busca clarificar el sentido del Dios cristiano: un Dios personal, un Dios que es amor, un Dios que es misterio, un Dios cuyo nombre es “misericordia”. La Tercera Parte se centra en Dios Creador, y ello da pie para adentrarse en

la antropología cristiana, algo para nada desconectado de la visión que se tenga de Dios. Un problema tan clásico como es el misterio del mal en relación con Dios, y que ha sido tropiezo para tantos en todas las épocas, es el tema de la Cuarta Parte. La Quinta Parte, ya la última, se ocupa de la dimensión escatológica, donde aparece Dios como nuestro futuro. Este breve repaso a los contenidos sirve al menos para constatar que es un volumen mucho más ambicioso de lo que eran los tratados clásicos sobre Dios.- I. CAMACHO.

LE TOURNEAU, Dominique, *Todo sobre san José*,

San Pablo, Madrid 2021, 227 pp., 19,50 €
Aunque el autor reconoce que el papel de san José en la historia de la salvación se caracteriza por su discreción, se expresa también de vez en cuando como si san José hubiera sido víctima de una conspiración de silencio contra su persona. El autor repasa los datos que los Evangelios proporcionan sobre su figura, conectándolos con “prototipos” en el Antiguo Testamento. Ante la escasez de datos de los Evangelios, se proporcionan otros que es dado encontrar en los escritos apócrifos (se citan trece de ellos), apoyándose en que estos datos ya fueron utilizados por los Padres de la Iglesia. También se añade la doctrina del Magisterio de la Iglesia sobre san José, para continuar con los elementos más característicos de su santidad. No se dejan de lado las apariciones atribuidas a san José, como tampoco alguno de los milagros atribuidos a su intervención, para terminar con la descripción del culto y de la devoción al santo patriarca.- A. NAVAS.

LINGS, Renato, *Amores bíblicos bajo censura*.

Sexualidad, género y traducciones erróneas.

Dykinson, Madrid 2021, 252 pp., 15 €

La literatura en torno a cuestiones polémicas, como aquellas referidas al género y a la sexualidad, se multiplica. El autor alega que muchas de las discusiones teológicas están relacionadas con traducciones e interpretaciones bíblicas que no son adecuadas. Desde esta perspectiva, emprende un recorrido a través de cinco partes. En la primera de ellas se ocupa del matrimonio, del sexo y del sentido bíblico del conocimiento. La segunda ahonda en lo referido a Sodoma y Gomorra y en las referencias bíblicas

a la “sodomía”. A las traducciones que considera erróneas consagra la tercera parte, mientras que la cuarta está dedicada a aquellos “amores” que el autor considera censurados, como el de Rut y Noemí, David y Jonatán, el centurión y su muchacho y el discípulo amado. Finalmente, la última parte aborda la inclusión, creación y bendición original. Si bien la perspectiva a la hora de acercarse al texto bíblico está clara, no siempre lo está el rigor bíblico en su propuesta.- I. ANGULO ORDORIKA.

MARTÍNEZ HIGUERAS, Mariela, *Haced discípulos, el discipulado en el evangelio de Mateo a la luz de la literatura rabínica*. Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2020, 590 pp., 38 €

El objetivo de este libro, tal como se indica en el subtítulo, no es otro que profundizar en el tema del discipulado en el evangelio de Mateo a la luz del discipulado en la literatura rabínica. Tanto el evangelio como el discipulado rabínico surgen en un tiempo concreto y contemporáneo: de ello da testimonio Mateo al presentar el discipulado de Jesús en contraste con el discipulado rabínico. Este libro, tras una introducción, en la que se expone el método de estudio llevado a cabo, así como su fundamentación, aparece estructurado en siete capítulos. En los dos primeros, de carácter contextual, se analiza en primer lugar el término discípulo, sus usos, antecedentes y contemporáneos al Nuevo Testamento y, en el segundo, el contexto marco en el que nace el discípulo rabínico, así como sus características y su formación. En los capítulos tres y cuatro se estudia el concepto de discípulo en dos obras rabínicas: el tratado de Abot, y la Mekilta del R. Yismael, respectivamente. El discipulado en Mateo es tratado en el capítulo cinco, para realizar los puntos de contacto de estas obras con respecto al discipulado, en el capítulo seis. Las conclusiones, que ocupan el capítulo siete, nos acercan a la novedad de este libro de carácter científico y a la vez pedagógico, en la comprensión del nuevo tipo de discipulado que trae Jesús. Esto, junto a la abundante bibliografía consultada, tanto del mundo rabínico como del primer Evangelio, hacen de esta obra, un libro de gran interés para quienes deseen acercarse al mundo del discipulado tanto

en el evangelio de Mateo, como en el mundo rabínico tannaíta.- C. ROMÁN.

MONTI, Ludwig, *Las preguntas de Jesús*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2021, 269 pp., 16 € Esta obra está prologada por Enzo Bianchi, fundador de la comunidad de Bosé. El autor de la misma es un biblista italiano que tiene la idea de sistematizar todas las preguntas que Jesús plantea en el conjunto de los cuatro evangelios. En concreto, realiza la siguiente catalogación: Jesús realiza 111 preguntas a sus propios discípulos, 51 a hombres religiosos, 20 a la muchedumbre, 9 a personas enfermas, 25 a otros y 1 pregunta a Dios. Debido al límite de páginas que el editor ha impuesto al autor, este ha optado por seleccionar las preguntas de Jesús que le resultan más significativas y ordenarlas según los cuatro evangelios. Por tanto, la obra se articula en cuatro bloques. Pero además contamos con un apéndice final donde el autor recoge todas las preguntas de Jesús que aparecen en los cuatro evangelios.- S. BÉJAR.

NEGUERUELA, Jacobo – BERROCAL, Álvaro, *Evangelio de Marcos. Historia cultural*. Thémata Editorial, Sevilla 2021, 486 pp., 19 € Estamos ante un libro sin duda singular, escrito por un historiador y un filósofo que se han acercado en diálogo a la lectura del Evangelio de Marcos, con una clave nueva. El subtítulo de la obra –Estudio para la comprensión de Marcos desde la historia, lingüística, antropología, filosofía y teología– nos da una idea de la amplia pretensión de esta obra. En palabras de uno de los autores, la finalidad de la misma no es otra que aproximarse a la historicidad de Jesús de Nazaret, sin quitarle al texto nada de lo que diga el texto y añadiéndole lo que nos separa del mismo, es decir lo que nuestro ambiente cultural, social y académico nos aleja del texto antiguo. La finalidad de este comentario, por tanto, no es otra que aportar al lector herramientas para interpretar el texto, para que este pueda ser percibido en toda su viveza, tratando de dilucidar la intención y la doctrina del evangelio en la búsqueda del Jesús histórico. Capítulo a capítulo los autores van acortando la distancia que separa al texto de Jesús de Nazaret y de la recepción del texto hoy.- C. ROMÁN

VITORIA CORMENZANA, FRANCISCO JAVIER, *Soñar despiertos la fraternidad en un tiempo de incertidumbre*. PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2021, 369 pp., 22 €

Vivimos tiempos de incertidumbre, perplejos porque no sabemos lo que nos deparará el futuro. Javier Vitoria quiere enfrentarse a esta incertidumbre aportando lo que puede desde su condición de teólogo: una perspectiva propia a la hora de esclarecer el futuro y de anticiparlo al menos como lo que sería razonable esperar. En este sentido, está convencido que la esperanza cristiana es un antídoto para no ser vencido de antemano por la incertidumbre. Con este fin Vitoria se propone aportar algunos materiales extraídos de la tradición cristiana. Y para dar unidad y coherencia a su propuesta ha escogido la categoría de fraternidad, como sueño que se perfila en contraste con ese deterioro de las relaciones humanas y sociales que caracterizan a nuestro mundo. Con esta perspectiva Vitoria recorre los grandes hitos de nuestra fe: el reinado del Padre como proyecto de fraternidad universal, Cristo como expresión de esa fraternidad que pasa por la crucifixión y la muerte antes de alumbrar la resurrección, la Iglesia como germen y principio de la fraternidad universal, el compromiso cristiano para hacer realidad esa fraternidad en la sociedad. El libro, que fui concluido unos meses antes de la publicación de la encíclica *Fratelli tutti* cuando estábamos viviendo lo más crudo de la pandemia, muestra una indudable sintonía con el texto del papa Francisco.- I. CAMACHO.

ÉTICA Y MORAL

HAVEL, Václav, *Sobre la política y el odio*. Ediciones Rialp, Madrid 2021, 92 pp., 10 €

Disidente del régimen comunista checoslovaco, su prestigio llevó a Václav Havel a ser el último presidente de Checoslovaquia y el primer presidente de la República Checa. De Václav Havel (1936-2011) se han recuperado aquí dos textos de distinta procedencia y temática. El primero, “El odio: la tragedia de un deseo”, fue una alocución pronunciada en Oslo en 1990: en ella explica cómo el sentimiento de odio encontró terreno abonado en Europa Central y Oriental en un ambiente del que él personalmente fue víctima directa. El segundo, “La

política y la conciencia”, fue preparado cuando le fue concedido el doctorado *honoris causa* en la Universidad de Toulouse Le Mirail en 1984: en él reflexiona sobre la despersonalización que caracteriza al mundo moderno hasta ser dominado y manipulado por el poder, hasta llegar a los extremos de los estados totalitarios; refleja la situación que él vivió antes de la caída del comunismo en su país, una situación que, según su experiencia, nunca llegó a ser entendida en Occidente.- I. CAMACHO.

KANT, Immanuel – CONSTANT, Benjamin, *¿Hay derecho a mentir? La polémica Immanuel Kant – Benjamin Constant, sobre la existencia de un deber incondicionado de decir la verdad*. Tecnos, Madrid 2021, nueva edición, 256 pp., 14 €

Los textos en que se expresa la polémica entre Constant (1767-1830) y Kant (1724-1804) ocupan poco más de cuarenta páginas de este libro, cuya primera edición data de 2012. Se inició con una referencia de Constant a Kant en un escrito de 1797 (tres años después de la caída del Terror) justificando mentir para no delatar a aquellos que la revolución consideraba como sus enemigos y condenaba a muerte. Constant se refiere a un texto de Kant que este nunca escribió, al menos en los términos en que se le atribuye (y que está tomado de su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, escrita en 1785). Al texto de Constant respondió Kant en dos ocasiones. Y son estos cuatro escritos los que aquí se reproducen para mostrar el debate en torno a la licitud moral de mentir. Todo ello va precedido de un extenso estudio preliminar de Gabriel Albiac, catedrático de Filosofía de la Universidad Complutense, que ayuda a entender el sentido de la polémica. Y va seguido de un “Estudio de contextualización” de Eloy García, catedrático de Derecho Constitucional en la Universidad Complutense, que analiza el contenido de la polémica y sus implicaciones político-constitucionales en una realidad como la nuestra.- F. L.

PRAT, FRANCISCO, *Ética para la acción social. Claves para pensar y resolver los conflictos*. PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2021, 156 pp., 17 €

En la actualidad Francisco Prat es responsable de formación en Cáritas española, pero ha dedicado más de 25 años a las entidades del sector social y sociosanitario. Fruto de esa experiencia es este libro, que quiere huir de una ética demasiado normativa y vincularla con los procesos de decisión que abundan en nuestra existencia personal y profesional. Esa vinculación es esencial para abordar la ética aplicada a campos profesionales particulares. Este manual va de lo más general a lo más específico, que es aquí la acción social. El punto de partida es el análisis de la realidad en que se desarrolla la acción social: se define como una sociedad del descuido y de la desconexión, por lo que la ética se orienta desde el paradigma del cuidado. Ese paradigma se plasma luego en un esquema muy pedagógico y bien construido (“mapa para orientarnos”, pág. 68), que es el que se explica en los capítulos posteriores. La obra concluye con diez casos prácticos que son analizados explicando el proceso que conduce en cada uno de ellos a la decisión más correcta. En resumen, es un libro para aprender, no doctrina o “recetas”, sino el camino más correcto para llegar a una decisión.- I. CAMACHO.

RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel, *Introducción a la ética política*. Ediciones Rialp, Madrid 2021, 170 pp., 15 €

Catedrático de Teología Moral Fundamental en la Universidad de la Santa Cruz de Roma, Ángel Rodríguez Luño se ha propuesto sistematizar aquí reflexiones que ha ido elaborando en distintas ocasiones sobre cuestiones políticas diversas. Y lo hace con indudable pericia como pedagogo, teniendo como coordenadas fundamentales las categorías de libertad y de bien común y como trasfondo una antropología inspirada por la tradición cristiana. Su preocupación inicial es la de delimitar con precisión el ámbito de la ética política, para no confundirlo con el de la ética personal y relacionarlo más bien con los medios adecuados para conseguir fines en que todos estaríamos de acuerdo. IncurSIONA también en cuestiones de economía política (cap. V), desde la convicción de que economía y política van muy de la mano. La breve bibliografía que inserta al final confirma que su orientación está muy

inspirada por Hayek, Mises y autores muy cercanos a estos. Ello explica su posición más crítica respecto al concepto de justicia y de justicia social (cap. IV), tal como se entiende en muchos ámbitos (incluido el de la Doctrina Social de la Iglesia, a la que se recurre de forma más esporádica y reconociendo que en ella la “diversidad de acentos es inevitable”, pág. 105).- I. CAMACHO.

SOLS LUCIA, José, *Ética de la ecología integral*.

Herder, Barcelona 2021, 164 pp., 14,90 €
El reto ecológico es, a la vez, fascinante y dramático. Ese es el punto de partida de José Sols, que trabaja actualmente en la Universidad Iberoamericana de Ciudad de México, y que centrado en esta cuestión su principal línea de investigación en los últimos años. Eso le permite acercarnos de forma ordenada a esta compleja cuestión. Para presentar en primer lugar las dimensiones del desafío que tenemos por delante, Sols recurre a las grandes conferencias internacionales, desde la Cumbre de la Tierra (Estocolmo, 1972) hasta la XXI Conferencia sobre el Cambio Climático (París, 2015). Las respuestas dadas a este inmenso desafío se sistematizan en dos grandes bloques: una ecoética antihumanista y una ecoética humanista. En la primera dirección se orientan las éticas animalistas y biocentristas, que diluyen lo humano en lo animal o en lo puramente vital. El segundo bloque comprende las éticas que quieren replantear el lugar del ser humano en la creación, pero destacando su carácter específico que lo hace irreductible a otras realidades de este mundo. La obra concluye con una propuesta del autor que presenta como “ecología integral”, donde resuena el mensaje y el enfoque de la encíclica *Laudato si'* del papa Francisco: en esta propuesta se analiza el ser humano desde una múltiple relacionalidad (consigo mismo, con los otros, con la naturaleza, con lo trascendente).- I. CAMACHO.

IGLESIA

CASTELLANOS FRANCO, Nicolás, *Memorias. Vida, pensamiento e historia de un Obispo del Concilio Vaticano II*. Rafael Lazcano Editor, Pozuelo de Alarcón (Madrid) 2021, 382 pp., 33 €

Religioso agustino, especializado en pedagogía, Nicolás Castellanos fue obispo de Palencia entre 1978 y 1991. Luego renunció a su episcopado y pasó a la condición de emérito para dedicarse a los pobres trabajando pastoralmente en Santa Cruz de la Sierra (Bolivia), donde trabaja sobre todo en la Fundación Hombres Nuevos: en torno a ella se crea una fraternidad eclesial integrada por presbíteros, religiosos y laicos, mujeres y hombres, para evangelizar a los pobres desde los pobres. En este volumen Nicolás Castellanos cuenta con sencillez, y a veces con cierto desorden, su biografía, que va ilustrando con la exposición de sus ideas, tal como han ido emanando de su propia experiencia religiosa y pastoral. La lectura de estas páginas nos acerca a la realidad que él ha vivido, nos hace participar de sus luchas cotidianas y de sus ilusiones. Estamos ante una biografía de Nicolás Castellanos, pero también de una (auto)biografía de todo el mundo de que está rodeado.- B. A. O.

CERTEAU, Michel de, *El extranjero o la unión en la diferencia*. Trotta, Madrid 2021, 223 pp., 22 €

El jesuita francés Michel de Certeau es un autor difícil de encuadrar dentro del campo de las ciencias humanas. Iniciando su trayectoria intelectual como historiador, llevó a cabo una importante contribución en los campos de la filosofía, la teología, la antropología y el psicoanálisis. Sus textos atraviesan las fronteras entre todas estas disciplinas, dotándose así de una particular riqueza y originalidad. Su obra, de gran influjo en Francia, en México o en Argentina, no ha logrado alcanzar en España el lugar que justamente le correspondiera. De ahí, que sea más de agradecer esta edición de Trotta.

El presente volumen recoge y reelabora una serie de artículos previamente publicados en las revistas jesuíticas *Christus* y *Études*, y representa todo un hito en el itinerario intelectual del autor. Se sitúa, en efecto, como en el umbral de una nueva etapa en la que Certeau se abre a la sociedad contemporánea en su diversidad, quedando menos confinado dentro del ámbito católico. La reelaboración que llevó a cabo del material para esta publicación en 1969 testimonia, sin embargo, la permanencia de sus

identificaciones cristianas y espirituales en la nueva etapa que se abre y de las que siempre encontraremos constancia.

En las dos partes de la obra (“Encuentros” y “El movimiento de la fe”) encontramos un análisis sin complacencia de las instituciones eclesíásticas, de las incertidumbres de los creyentes, de la crisis de los discursos morales y dogmáticos que conducen inexorablemente a una experiencia de fe que, ateniéndose a un “no saber”, apela a la invención de unas nuevas formas de experiencia cristiana. Esta difícil experiencia ha de abrirse a la pluralidad y la consiguiente renuncia de la totalización en unos modelos que se pudieran pensar como válidos para todos. El creyente se ve así llamado a aprender un viaje que le aleja del país de sus padres, a un abrirse a paisajes desconocidos y en los que la diferencia le conducirá a cuestionar sus propias evidencias. En ese viaje al extranjero se aprenderá también a ser solidario en la construcción de una “unión en la diferencia”, porque todos estamos llamados a vivir en ella y desde ella.

Con un lenguaje más accesible que el de otros textos del autor y con una esmerada y hermosa traducción de Juan Diego González Sanz, gran conocedor de la obra de Certeau, este volumen se presenta como una valiosa aportación para toda persona interesada en la obra de este pensador francés. En pocos textos suyos, por lo demás, encontraremos una escritura más reveladora de lo que fue su experiencia más íntima y personal.- C. DOMÍNGUEZ.

MELINA, Livio – ROWLAND, Tracey (eds.), *La Iglesia en el banquillo. Un comentario a los “Apuntes” de Benedicto XVI*. Didaskalos, Madrid 2021, 338 pp., 22 €

Se conoce como los “Apuntes” el texto escrito por el papa emérito Benedicto XVI sobre “La Iglesia y el escándalo de los abusos sexuales”, y que fue hecho público en abril de 2019, apenas dos meses después del encuentro de todos los Presidentes de las Conferencias Episcopales del mundo que se celebró en Roma del 21 al 24 de febrero de aquel año. El texto de Benedicto XVI, que se reproduce al comienzo de este libro (págs. 27-47), contrasta con la interpretación muy extendida de que los abusos sexuales de muchos clérigos se deben al clericalismo, una postura que aparece también en algunas inter-

venciones de Francisco. Para el papa emérito, en cambio, la clave de la crisis ha de buscarse en los fallos en la educación moral, una moral que, elaborada en el silencio de Dios, ignora la ley divina y la ley natural. En este libro se han reunido hasta 19 trabajos de distintos obispos y moralistas, que buscan explicar las raíces de esta crisis tan vergonzosa para la institución eclesial: se profundiza, ante todo, en la necesidad de poner a Dios en el centro; con esa base se pasa luego a analizar el contexto de la crisis, el colapso de la teología moral y algunos caminos de conversión y esperanza. Claramente son textos que se alinean con Benedicto XVI profundizando distintos aspectos de lo que expresa en los citados "Apuntes", en línea con lo que ya se anuncia en el título del libro.- I. CAMACHO.

VIDA RELIGIOSA

FERNÁNDEZ BARRAJÓN, Alejandro, *El tizón y las cenizas. Reflexiones a pie de calle sobre la vida consagrada*. San Pablo, Madrid 2021, 287 pp., 15,60 €

El autor fue formador y Provincial de su Orden y presidente de la CONFER durante cuatro años. Este bagaje personal hace que tenga una amplia visión de la vida consagrada en España. De esta experiencia personal nace este libro, que recopila reflexiones personales que han acompañado esta andadura. Con pluma ágil y sugerente, esta obra está estructurada en diez capítulos que abordan cuestiones esenciales de esta vocación cristiana en la Iglesia en relación con distintas cuestiones. En sus páginas se va desgranando la conexión de la vida consagrada con la Palabra, el sentido de esta vocación en la modernidad, sus desafíos y signos de vitalidad, el concepto de familia religiosa, la espiritualidad o la integridad de la creación. Es notorio que las palabras del autor se enmarcan en distintos contextos y situaciones, dirigiéndose a públicos diversos, pero esto no evita que sigan siendo textos elocuentes y válidos para la reflexión.- I. ANGULO ORDORIKA.

ESPIRITUALIDAD

BAUDOÛIN, Élisabeth de, *Teresa y Francisco*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2021, 157 pp., 14 €

Estamos ante un libro original de una periodista francesa, especializada en temas relacionados con el Vaticano. Ha querido estudiar la relación de santa Teresa de Lisieux con el papa Francisco, lo que permite adentrarse en la espiritualidad de este. Explora así un aspecto menos conocido y estudiado de él. El resultado no es ni quiso ser un estudio teológico o doctrinal, sino más bien un relato biográfico. Para ello se ha entrevistado Élisabeth de Baudoüin en Roma o en Argentina con personas que pueden aportarle datos sobre esta relación. Leyendo estas páginas se conocen muchas anécdotas de la vida de Jorge María Bergoglio, momentos en que él se ha referido a la santa de Normandía y ha puesto de manifiesto el valor que atribuye a su obra y a su espiritualidad. Como indica la autora, espera que este libro enriquezca al lector fortaleciendo en él su amor a Dios y al prójimo.- B. A. O.

CANOPI, Anna M^a., *Hambre de Dios. La Eucaristía en la vida cotidiana*. Paulinas, Madrid 2021, 134 pp., 12 €

La autora, abadesa benedictina, fue una gran colaboradora de la Conferencia Episcopal Italiana en cuestiones litúrgicas. Estas páginas se centran en el don de la Eucaristía, con la esperanza de fomentar el hambre espiritual entre los lectores. Sus consideraciones se basan en pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento. Presenta en este marco la intervención de María en las bodas de Caná, como una especie de anticipo del don eucarístico. La Última Cena presenta el momento en que Jesús se ofrece a sí mismo a sus apóstoles en forma de pan y vino, algo que ellos recogen para transmitirlo a las comunidades como banquete de comunión en la fe y en la caridad. El libro desemboca en una especie de "Eucaristía Cósmica", en la mesa del Cielo, a la que se sentarán todos los salvados para saciarse de Dios.- A. NAVAS.

CÉSPEDES ULLOA, Geraldina, *Ecofemismo. Teología saludable para la tierra y sus habitantes*. PPC, Madrid 2021, 316 pp., 20 €

Los contextos desde donde elabora su reflexión teológica colocan a Geraldina Céspedes a la escucha concreta y honda del grito de las mujeres y del grito de la tierra. Es un libro donde además de una reflexión sistemática sobre

el ecofeminismo, su historia y su evolución, y los nuevos paradigmas emergentes (ecológico, científico, tecnológico...) se unen pedagogía y aplicación pastoral y vital. La autora constata que la crisis ecológica y la crisis del patriarcado son las dos caras de una misma moneda y apunta a la necesidad de nuevos paradigmas en la relación hombre-mujer y con la naturaleza. Céspedes recoge los ejes configuradores de una espiritualidad ecofeminista, bebiendo también de la sabiduría de tradiciones indígenas. El libro nos adentra en una teología experiencial y aporta una buena base para crecer en prácticas transformadoras y en estilos de vida más saludables y respetuosos con las criaturas y su entorno. Está escrito desde una mirada holística que conecta el quehacer teológico con los ámbitos públicos y cotidianos que nos configuran.- MARIOLA LÓPEZ VILLANUEVA.

CHIVITE NAVASCUÉS, Santiago, *Encuentros con Jesús de Nazaret*. San Pablo, Madrid 2021, 262 pp., 17,90 €

La presente publicación cuenta con dos prologuistas: el arzobispo cardenal de Madrid, Carlos Osoro, y el padre Ángel, conocido por su proyección pública y presidente de Mensajeros de la Paz. El autor del libro es de profesión periodista, pero, con el paso del tiempo, ha recalado en las orillas de la literatura. En esta obra se nos presentan 25 diálogos con Jesús de tono eminentemente literario y estético. El autor propone amplificar la narrativa propia de los evangelios, haciendo alusión a enclaves geográficos o diversos personajes bíblicos, para provocar una suerte de unión con nuestra propia narrativa biográfica. Para ello se pone a sí mismo en determinados escenarios existenciales de la vida de Jesús y comienza a dialogar con él. Creo que puede ser un libro propicio para la lectura reposada y la meditación personal.- S. BÉJAR.

DAELEMANS, Bert, *La vulnerabilidad en el arte. Un recorrido espiritual*. PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2021, 151 pp., 18 €

La fragilidad es nuestra condición humana, pero es al mismo tiempo un camino que se abre ante nosotros. Y la vulnerabilidad no es sino esa fragilidad herida por otros, consecuencia de nuestra apertura a los demás. Bert Daele-

mans, profesor en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas, quiere profundizar en esta realidad humana y espiritual a través de la lectura contemplada de 30 obras de arte. En ellas va mostrando cómo la fragilidad es la puerta por donde nos visita lo sencillo o Dios. Las 30 obras están ordenadas en un proceso con tres pasos: acercamiento a la fragilidad de la vida, a la vez hermosa y dolorosa (primera parte); descubrimiento en esa misma realidad de la vulnerabilidad de Dios todopoderoso que se hizo vulnerable (segunda parte); vulnerabilidad capaz de conducirnos a la experiencia de una fragilidad reconciliada y orientada hacia los demás (tercera parte). Estamos, pues, ante una lectura humana y teológica del arte como expresión de la realidad humana y de sus posibilidades.- B. A. O.

DUREL, Alain, *Orar con los monjes del monte Athos*. PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2021, 116 pp., 17 €

El monte Athos es el centro monástico, pulmón espiritual de la Ortodoxia. Alain Durel fue bautizado allí y ha mantenido una estrecha relación con algunos de sus monjes. Es más, ha publicado en Francia dos obras sobre aquel lugar y la vida que en él llevan los monjes. Ahora nos ofrece una colección de casi 400 apotegmas seleccionados de ocho monjes del monte Athos, todos ellos del siglo XX y del XXI. Dos de ellos viven todavía, Basilio de Iviron y Ticón de Stavronikita. No estamos ante un libro que aconseje una lectura seguida. Más bien se nos ofrecen pensamientos profundos, brevemente expresados, que invitan a la interiorización y a la oración. En medio de la vida acelerada que caracteriza a nuestro mundo, en las páginas de este libro se nos ofrece la oportunidad de "refugiarnos" en soledad de aquel monasterio a orillas del mar Egeo para reencontrarnos con nosotros mismos y con el Dios que habita en nosotros.- I. CAMACHO.

ECHAGÜE, Aana María, *Desenterrar a Dios. El proceso espiritual de Ety Hillesum*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2021, 278 pp., 14 €

El eco que en la actualidad tiene una espiritualidad al margen de los marcos institucionales de las iglesias contribuye a que el legado de

Etty Hillesum despierte un interés inusitado. En el caso de esta mística judía se une, además, el factor de que su proceso se llevase a cabo esencialmente (a diferencia de una Simone Weil, por ejemplo) por la vía de la interiorización y a partir de una experiencia amorosa singular. De este proceso da cuenta la autora de este volumen, prologado por Benjamín González Buelta. Tras un breve recorrido biográfico (Cap. I), la autora se adentra en las etapas fundamentales del recorrido de Etty, desde su punto de partida en una situación personal caótica (Cap. II), a la recuperación de un sentido de vida (Cap. III) y de una apertura progresiva al dolor de los otros (Cap. IV). En la tragedia del Holocausto, Etty se convertirá en el “corazón pensante de los barracones” durante su trabajo con los judíos reclutados en Holanda (Cap. V), para, finalmente, “desenterrar” por completo a un Dios al que hay que ayudar en la tragedia última de Auschwitz (Cap. VI). La aportación que Etty Hillesum puede realizar a una espiritualidad de nuestros días cierra el último capítulo (VII). Una bibliografía, un clarificador apéndice del contexto histórico y un pequeño elenco de las oraciones de Etty cierra esta obra que hay que agradecer (además de por su hermosa escritura) como una excelente contribución al conocimiento de esta gran mística del siglo XX.- C. DOMÍNGUEZ.

GARCÍA DE CASTRO, José – PRIETO, María – GARCÍA-MINA, Ana (eds.), *Psicología y Ejercicios Espirituales. Sentir y conocer las varias mociones [Ej 313]*. Mensajero, Bilbao – Sal Terrae, Santander – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2021, 896 pp., 25 €

Hace más de 30 años, en 1989, se celebró en Salamanca un congreso internacional sobre Psicología y Ejercicios. Tres décadas después (junio 2019) se celebra este nuevo simposio internacional de Psicología y Ejercicios, que reunió a 273 personas venidas de todas las partes del mundo. En un tiempo en que la espiritualidad se entiende como un aspecto fundamental de la realidad humana, este encuentro entre la psicología y la espiritualidad ignaciana ha de resultar fecundo. En esta ocasión dicho encuentro quiso concretarse en torno al concepto de moción, a la que tanta atención presta Ignacio en sus Ejercicios cuando presenta a estos

como un método “para sentir y conocer las varias mociones que en la ánima se causan”. Profundizar en el sentido de la moción y analizar las diversas mociones ha sido el objetivo de este simposio. Y este voluminoso libro que ahora ve la luz refleja bien la riqueza de dicho encuentro, donde se dieron cita especialistas académicos y personas con experiencia pastoral. Cuatro fueron las ponencias centrales que articularon todo el desarrollo. A ello se añadieron tres mesas redondas, nueve encuentros con expertos, nueve comunicaciones y 27 talleres. Esta combinación de la teoría y la práctica enriqueció a los participantes y ha dejado su huella en este volumen, que representa un momento importante en el diálogo psicología-espiritualidad.- I. CAMACHO.

GUILLAMET, Xavier, *Viaje al centro del ego*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2021, 134 pp., 12 €

El título de esta pequeña obra puede confundir. Porque, efectivamente, el “ego” se presenta hoy como un concepto rey dentro de la psicología, sobre todo de la de autoayuda. Se habla del ego en muchos sentidos, pero generalmente remitiendo a una entidad intra-psíquica con la que se pueden mantener distintas posiciones. Pero en el caso de la obra que comentamos, ese viaje describe un viaje más espiritual y ético que meramente psicológico. A través de un protagonista ficticio, Emilio, el autor describe un proceso espiritual de conversión que, finalmente, desemboca en la persona de Jesús, como aquel que ofrece un sentido último a la existencia. Sin Jesús y sin el cristianismo, el mundo sería un lugar infinitamente peor de lo que hoy es. Así concluye este personaje ficticio tras el que se oculta el autor para describir su íntimo proceso espiritual. Su lectura se puede constituir en un nutriente fecundo para cualquier proceso espiritual.- C. DOMÍNGUEZ.

MAESTRO DE SAN BARTOLO, *Ten al Señor en el corazón*. San Pablo, Madrid 2021, 304 pp., 18 €

Introduce este texto Daniele Libanori, en la actualidad obispo auxiliar de Roma. Y lo hace reproduciendo la carta de un amigo que le ofrecía la transcripción de un curioso manuscrito, escrito en latín eclesiástico, que él databa

a finales del siglo XVI y que había comprado a un anticuario en Ferrara. Después de diversas investigaciones había llegado a la conclusión de que su autor era un monje del monasterio cisterciense de San Bartolo, cercano a la ciudad de Ferrara. Contiene meditaciones, comentarios, posibles materiales para instrucciones a los monjes, etc., todo ello en un cierto desorden. Pero el conjunto constituye un reflejo interesante de la espiritualidad del Císter, fruto de la actividad de quien puede ser considerado como un “maestro” espiritual de aquel monasterio (de ahí el nombre del autor que figura en la portada. Disponer de la traducción de aquel texto latino permite acercarse a este mundo espiritual tan rico y conocerlo mejor. Y se pone a disposición del lector de hoy con la confianza de que muchas de las consideraciones contenidas en estas páginas tienen vigencia todavía en tiempos tan distintos como los nuestros.- B. A. O.

MARTÍNEZ GORDO, Jesús, *Entre el Tabor y el Calvario. Una espiritualidad "con carne"*. Ediciones HOAC, Madrid 2021, 2446 pp., 16 €

Este libro se sitúa en la larga trayectoria de Jesús Martínez Gordo, catedrático emérito de la Facultad de Teología del Norte de España (Vitoria), en su reflexión sobre el diálogo interreligioso y con las personas no religiosas. El recorrido que se hace en este libro arranca de una teología y espiritualidad ateas. El autor quiere adentrarse en una teología basada en la experiencia para que no derive en mera ideología. Se adentra luego el autor en las propuestas de espiritualidad deísta, de las que analiza cinco líneas diferentes, que se centran todas ellas en la mismidad. Son espiritualidades que se acercan más a la imagen del Tabor, donde el sujeto encuentra cierta plenitud en la profundización de esa mismidad. Son corrientes que, todas ellas, tienen una acogida significativa entre nuestros contemporáneos. Ese abanico de experiencias religiosas abre paso para una mejor comprensión de la espiritualidad “jesu-cristiana”, que por ser tan familiar no llegamos a captar y a valorar muchas veces en toda su realidad. Es una espiritualidad que no puede quedarse en el Tabor, que tiene que transitar hacia el Calvario.- B. A. O.

MORENO, DE BUENAFUENTE, Ángel, *Salmos para tiempos recios. Oraciones desde las entrañas*. PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2021, 150 pp., 17 €

El libro de los Salmos recoge muchas experiencias humanas traducidas en formas de oración. Y el sacerdote Ángel Moreno, capellán del monasterio cisterciense de Buenafuente del Sistol, nos ofrece este esfuerzo suyo por actualizar la oración de los salmos. Es consciente de su atrevimiento, y se propone hacerlo con modestia y humildad, “no sin pudor”. Son 55 oraciones en forma de salmos, con los que quiere el autor acercarse a esas situaciones, o “tiempos recios”, en que todos nos vemos alguna vez. Quiere que ayuden, a quien los lea y los use para expresar ante Dios su experiencia, como una forma de vivir la cercanía de otros creyentes, de no sentirse solos en las tinieblas de la noche. Cada uno de los 55 salmos está precedido por un texto bíblico que le sirve de ambientación.- B. A. O.

O'MALLEY, Sean, *Se buscan amigos y lavadores de pies*. PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2020, 276 pp., 20 €

Arzobispo de Boston y cardenal, el capuchino Sean O'Malley es, ante todo, un excelente predicador. Estas páginas lo ponen en evidencia. En ellas se muestra su profundidad, su cercanía y hasta su sentido del humor. Los textos aquí recogidos responden a dos retiros que O'Malley tuvo ocasión de dirigir a los obispos portugueses en Fátima, al comenzar la Cuaresma de 1996 y de 2019. La primera parte responde al título del libro, que se basa en la escena de lavatorio de los pies en el cuarto evangelio: Jesús nos quiere amigos, pero también dispuestos a “lavar los pies” acercándonos a la realidad de las personas. La segunda parte, que titula “Al ritmo de la liturgia y de la misión”, recoge reflexiones de distinto tipo que se vuelven a la realidad que vivimos. Se incluyen algunos textos pronunciados en otras distintas ocasiones. En algunos de ellos muestra su cercanía con el papa Bergoglio, del que O'Malley está siendo un estrecho colaborador.- B. A. O.

RODRÍGUEZ OLAIZOLA, José Manuel, *Cuando llegas*. Mensajero, Bilbao 2021, 517 pp., 22 €

El autor, ampliamente conocido por su impacto pastoral, publica aquí una amplia selección de las poesías que ha ido escribiendo a lo largo de quince años. En esta selección se puede encontrar la mayoría de sus poemas, aunque algunos más antiguos no han sido incluidos, porque, al menos en este momento, no los ha considerado significativos. La idea es que sirvan de soporte al lector para esos momentos “en que todos andamos mustios”. Algunos poemas vieron la luz como soporte del contenido de libros o como aportación a la comunicación en las redes. Para el autor, las palabras permiten lanzar puentes hacia el otro y poseen el don de dejar huella. Por eso él se propone respetarlas en su poesía porque aspira a que su palabra sea eco de la Palabra que da sentido a todo.- A. NAVAS.

PASTORAL

ARIAS ARTACHO, Javier, *Dios existe. Razones a prueba de bombas para jóvenes escépticos*.

San Pablo, Madrid, 2021, 142 pp., 11,90 €
Después de más de 20 años como profesor, el autor ofrece esta reflexión personal. Según él mismo expone en el prólogo, va dirigido a los jóvenes desorientados en la vida y para “cualquier persona de buena voluntad que se encuentre observando el ciclo de la vida esperando divisar alguna estrella fugaz que le envíe una señal”. Este ensayo no es un manual de apologética, sino la exposición del propio testimonio de búsqueda: “Solo intento desafiarte para que pienses y construyas tu forma de ver a Dios, o como decidas llamarlo, que creo que poco le importa”. El autor, Javier Arias Artacho es licenciado en Filología Hispánica, Diplomado en Ciencias Religiosas y máster en Bioética. Está casado, tiene tres hijas y divide su tiempo entre su familia, la literatura y la enseñanza. Actualmente, ejerce como profesor de Secundaria y Bachillerato y en la Universidad Católica de Valencia. El objetivo de este ensayo es guiar a los lectores –creyentes, escépticos o alejados– hasta el umbral del misterio. Y desde esta postura aportar los motivos razonables por los que creer en la existencia de Dios.- L. SEQUEIROS.

BERMEJO, José Carlos, *Espiritualidad y salud. Diagnóstico y cuidado espiritual*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2021, 198 pp., 12 €

Está comprobado que la religión es una fuente de ayuda en la enfermedad, porque aporta fortaleza y esperanza al paciente. Pero hoy la espiritualidad va ocupando el lugar de la religión, como profundización en la realidad de la vida, aunque falte la referencia a lo trascendente. Por otra parte, estamos de vueltas respecto a una concepción dualista de la persona, que separa totalmente el cuerpo de lo espiritual. Estas son las coordenadas en que se mueven las páginas de José Carlos Bermejo, que acumula una amplia experiencia pastoral desde su condición de religioso camilo. La primera parte de este nuevo libro profundiza la relación entre espiritualidad y salud, destacando el papel que puede desempeñar la espiritualidad para la salud. Una segunda parte retoma esta cuestión, pero ahora desde una perspectiva cristiana: Jesús de Nazaret y los evangelios son ahora su fuente principal. Y ahondando en esta línea, la tercera parte ofrece la contribución más propia de la tradición camila. El acompañamiento es la mejor expresión de esta ayuda espiritual y cristiana que se quiere ofrecer al enfermo para ayudarle a vivir su experiencia desde la profundidad humana.- I. CAMACHO.

CHACÓN, Víctor, *Una forma de vida. Claves para el anuncio del Evangelio a los jóvenes*.

Editorial Perpetuo Socorro, Madrid 2021, 172 pp., 10 €

En un tiempo como el nuestro que es proclive a los fanatismos de todo signo, el autor se propone ofrecernos “una reflexión serena, sintética y que vaya al centro de la fe, al núcleo” (pág. 13). La dedicación del redentorista Víctor Chacón a la pastoral de jóvenes explica el enfoque de su obra, que está dirigida a los agentes de pastoral, y no directamente a los jóvenes. Eso sí, el libro se apoya en el convencimiento de que esta pastoral debe tener un contenido teológico, para evitar caer en una cierta superficialidad. Otra característica de la obra es la de presentar este núcleo del mensaje cristiano como una forma de vida, lo que matiza esta preocupación por lo teológico para no derivar en una excesiva abstracción. Esta forma de vida se concreta en diez claves, que son las que se desarrollan en los diez capítulos de la obra: en ellos se abordan orientaciones muy prácticas que deberían conformar la vida de un joven que quiere com-

prometerse en el seguimiento de Cristo. Solo queda añadir que el libro se beneficia de la experiencia pastoral del autor con sus hermanos redentoristas.- B. A. O.

RELIGIONES

GÓMEZ GARCÍA, PEDRO, *La genealogía del Islam. Orígenes y fundamento del sistema islámico*. Books on Demand, 2021, 331 pp., 25 €

Para conocer una religión hay que conocer su historia, solo así es posible evaluarla e interpretarla. Es lo que plantea el autor al comienzo del libro. Hay que conocer el Islam de forma histórica y científica. La primera parte es la historia de los orígenes: "Las fuentes y la historia califal de los orígenes". Se parte de la enumeración de las fuentes islámicas clásicas, se estudia su historicidad y se presenta la cronología de los orígenes según la historia califal. A partir de aquí el trabajo se centra en las tres genealogías macabea, zelota y nazarena, que son claves para comprender los influjos que han determinado el Islam y el parentesco que tiene con otros sistemas religiosos. La segunda parte de la obra se dedica a un estudio sistemático de los fundamentos del Islam. El punto de partida es "EL Corán, libro divino del islamismo". Se plantea el texto del Corán recibido, su visión como palabra divina, su presunta inimitabilidad, los manuscritos más antiguos y las versiones históricas discrepantes sobre el texto auténtico. Las conclusiones finales muestran la diferencia entre la versión creyente y la científica, y se cuestiona el afán concordista que busca aproximar el cristianismo y el Islam a base de ocultar datos sobre la composición histórica del libro. Una vez analizado el libro sagrado se pasa a estudiar "las estructuras fundamentales del sistema islámico": el mito escatológico del reino de Dios y su Mesías guerrero, el rito como lenguaje simbólico de sumisión, el ethos de militarización del mesianismo y la deriva histórica del reino mesiánico al imperio califal. Es el apartado más crítico del estudio que sintetiza el mensaje esencial del Islam visto desde una perspectiva laica, no creyente y exterior a la religión islámica. La figura de Mahoma en la historia y en el mito completa el estudio del libro. Como en el cristianismo y en el judaísmo hay que dis-

tinguir entre la figura histórica y la figura teológica que se ha generado. Se evalúan las fuentes de la tradición sobre Mahoma, las dificultades para una biografía histórica, el problema de la muerte del profeta y la incorporación tardía de Mahoma a la dogmática islámica. El presente estudio destaca por el acervo de datos, de documentos y bibliografía autorizada, que son también evaluados por el autor. Hay que tener en cuenta una advertencia que hace el autor al comienzo de su estudio: no se critica a los que profesan la fe islámica, lo que se cuestiona es el sistema mismo de la religión islámica, basado en un estudio que pretende ser objetivo sobre el libro y la persona sobre la que se cimenta el islamismo.- J. A. Estrada

GÓMEZ GARCÍA, Pedro, *El sistema islámico. Componentes míticos, rituales y éticos*. Books on Demand, 2021, 405 pp., 28 €

El primer capítulo, "El problemático estudio del sistema islámico", plantea el problema de la ortodoxia islámica a la luz de las fuentes islámicas. Desde la perspectiva científica, se estudian "Los componentes míticos del sistema islámico" y los conceptos clave. Primeramente "Dios en la teología coránica", que resalta sus diferencias con el concepto bíblico de Dios. Se analizan los personajes principales del islam: Abrahán y la prioridad a Ismael sobre Isaac. También se estudia el significado bíblico, cristiano e islámico de Moisés y la apropiación coránica del profetismo bíblico. Una atención especial recibe "María islamizada en el Corán" y "Jesús en contradicción con el Evangelio", al que el Corán descalifica como hijo de Dios. Tanto en el caso de Jesús como en el de María, hay una superposición de tradiciones en el Corán, que plantean problemas de interpretación. Un segundo bloque es el de las "estructuras del rito", que analiza los cinco pilares del islam: profesión de fe, pago del tributo, rezo en prosternación, ayuno durante el ramadán y peregrinación a la Meca, así como la costumbre de la circuncisión masculina y la ablación femenina. El tercer bloque se centra en "los componentes éticos del islam": la ley islámica como divina. Especial importancia tiene "la inferioridad de la mujer en el orden coránico", su estatuto teológico, natural, social y jurídico, simbóli-

zado por el velo islámico. Finalmente se aborda “la hostilidad hacia los judíos y los cristianos”: las gentes del libro son solo los judíos, que han incurrido en la ira de Dios, mientras se dice de los cristianos que se han extraviado. Se comparan los tres libros sagrados. En este contexto se examina el complejo tema de “La yihad como combate en el camino de Dios”. También se analiza el sentido militar de la yihad. Todos los capítulos tienen abundantes citas del Corán y una extensa bibliografía según las temáticas tratadas. Se trata de un estudio que pretende una aproximación laica, científica y occidental al texto sagrado. El libro ofrece material abundante para la consulta, el estudio y también para la discusión, siempre en el plano del debate científico.- J. A. ESTRADA.

PSICOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

BURGESS, Shelley – HOUF, Beth, *Lidera como un pirata. Haz que la escuela sea increíble para los alumnos y los educadores*. Mensajero, Bilbao 2021, 214 pp., 17 €

Este título, sin duda original, reproduce el de un programa educativo que las dos autoras han ideado y promovido a partir de su propia experiencia como docentes y como directoras de centros educativos. Se ha escrito mucho sobre técnicas de la docencia y el aprendizaje. Se ha descuidado, en cambio, este otro aspecto: cómo ejercer el liderazgo educativo. Y las autoras pretenden dar pistas para movilizar a los educadores en esta línea. Conciben su libro como un manifiesto en favor de un cambio de paradigma, que transforme la vida del educador. Liderar como piratas significa tener el valor de movilizar a los otros para que los sigan, guiarlos en la búsqueda de escuelas donde alumnos y profesores “empujen las puertas para entrar, no para salir”. Y esto se aplica sobre todo a la dirección de un centro educativo, que es algo distinto de actuar como educador dentro de un aula. Las cualidades que debe reunir este tipo de liderazgo, las estrategias a seguir, la forma de retroalimentar el proceso: he ahí las tres primeras partes de este libro, que se cierra con una presentación sintética de lo que llega a convertir a la persona en un “líder pirata”.- F. L.

JUNG, Carl Gustav, *El “Zaratustra” de Nietzsche. Volumen 2*. Edición de James L. Jarret. Trotta, Madrid 2021, 798 pp., 49 €

Es de agradecer a la editorial Trotta el empeño en ofrecernos una edición íntegra de las obras de Carl Gustav Jung. Tras la excelente edición de las *Obras Completas*, encontramos otros volúmenes de indudable interés para el conocimiento de esta figura imprescindible en el panorama de la psicología y la cultura en general. Se trata en este caso del segundo volumen (el primero apareció en 2019) del Seminario que Jung dirigió sobre el *Zaratustra* de Nietzsche desde la primavera de 1934 hasta el otoño de 1935. El texto revela el enorme interés que el psiquiatra suizo mostró por la obra de Nietzsche, de la cual fue un lector en sus inicios mismos de su formación intelectual. Jung supo ver en Nietzsche un claro precursor del descubrimiento del inconsciente. Dentro de la obra del filósofo alemán, Jung consideraba que el *Así hablo Zaratustra* era la mejor expresión de su “método intuitivo”.

En el presente segundo volumen se da cuenta de las sucesivas sesiones convenientemente registradas que tuvieron lugar en seis etapas durante el período que va del invierno de 1936 al invierno de 1939. En todas ellas se da cuenta de los diálogos que se establecen entre el Dr. Jung y los psicólogos asistentes, todos ellos miembros de la Sociedad de Psicología Analítica Junguiana. Un cuidadoso índice analítico recoge las referencias temáticas y de autores correspondientes al volumen 1 y al presente y último volumen 2. La edición, preparada por James L. Jarret, está cuidadosamente preparada y bellamente editada por Trotta.- C. DOMÍNGUEZ.

MALAVASI, Pierluigi, *¿Educar a un robot? Pedagogía de la inteligencia artificial*. Editorial CCS, Madrid 2021, 127 pp., 19,50 €

El desarrollo de las máquinas ha alcanzado tal nivel y tal velocidad que está transformando todos los contextos de la experiencia personal y social. No es una cuestión meramente técnica, estamos ante un nuevo modo de representarnos la realidad: eso que se comienza a llamar el paradigma tecnocrático está cambiando nuestro sistema de pensamiento. Los robots son un medio o instrumento, que han de estar al

servicio del ser humano y de su desarrollo pleno. Ese uso de los medios exige una educación que pasa por tomar una distancia crítica frente a todo ese mundo que amenaza con imponérsenos. Y ese es el objetivo que se propone Pierluigi Malavasi, que es profesor titular de Pedagogía General en la Universidad Católica del Sacro Cuore de Milán: promover y alentar la maduración de una conciencia responsable en quienes diseñan, fabrican y usan esas máquinas inteligentes, para que no sustituyan al ser humano sino que le haga más auténticamente humano.- B. A. O.

PARDO, Rafael – GONZÁLEZ RUBIN, Luz, *Altamente capaces (y divergentes)*. Desclee de Brouwer, Bilbao 2021, 128 pp., 9 €

Sobre las altas capacidades intelectuales y las personas que las poseen (“superdotados”) se ha escrito mucho, pero se ha indagado menos en otros aspectos de su vida. Objetivo de esta obra es adentrarse en su existencia personal para conocer más otros aspectos. Los dos autores se han acercado al tema desde especializaciones diferentes, pero han trabajado con personas a las que se considera dotadas de altas capacidades. Analizan otras facetas de sus vidas: emocionabilidad y sociabilidad, escuela, creatividad, familia, etc. Y en todos estos campos siguen el mismo método: una breve información actualizada sobre el tema, algunos testimonios personales, algunas memorias de Luz González Rubin, voces divergentes de Rafael Pardo, algunas voces de intelectuales (citas o notas bibliográficas). Curiosamente los autores han dejado para el último capítulo la polémica interminable sobre en qué consisten las altas capacidades, quizás para que el debate teórico y conceptual no empañe el acercamiento a la vida.- F. L.

VELASCO, Manu, *Diccionario de personas especiales. Un libro para regalar(te)*. Mensajero, Bilbao 2021, 262 pp., 18 €

Estamos ante un libro original y sugerente, producto de un maestro que muestra su capacidad para ayudarnos a valorar a los otros y a valorarnos a nosotros mismos, algo que tanto se echa en falta en una sociedad que tiende a subrayar los defectos antes que las virtudes. Con este fin se construye un diccionario de

tipos de personas, puestos en orden alfabético (desde “Personas aeropuerto” hasta “Personas zafiro”). De cada tipo se ofrece una breve definición o descripción, acompañada de un sencillo dibujo. Y se invita al lector a completarla y a relacionarla con una persona conocida. Leyendo estas páginas no aprendemos teoría, nos ejercitamos en mirar a los demás con unos ojos positivos para contribuir a construir un mundo más humano, no ideal, sino amasado con lo real pero apreciado con ojos benevolentes.- B. A. O.

FILOSOFÍA

BOBBIO, Norberto, *La orientación fenomenológica en la filosofía social y jurídica*. Tirant Humanidades, Valencia 2021, 212 pp., 17,90 €

Se reedita ahora la que sería la “opera prima” de Norberto Bobbio (1909-2004), un texto que fue publicado en 1934. Representa el mejor testimonio de la época inicial del autor, cuando se propuso explorar la posibilidad de aplicar el método fenomenológico al análisis de los problemas de la filosofía social y jurídica. El interés por Husserl se despertó en Bobbio durante su primera estancia en Alemania en 1932, porque veía en él un camino para contrarrestar las resistencias que existían en Italia ante los estudios sociológicos en general. La obra de 1934, que se publica ahora con un extenso estudio introductorio de Paolo di Luca, está dividida en dos partes. La primera reconstruye el pensamiento de Husserl, con una visión crítica que le permite distinguir una etapa prefenomenológica y otra propiamente fenomenológica; esta parte se completa pasando revista a otros autores de la escuela husserliana, entre ellos Max Scheler. Es en la segunda parte, la más ambiciosa, donde Bobbio aborda los problemas clásicos de la filosofía social y jurídica: el aspecto gnoseológico y el ontológico. Se prescinde, en cambio, del aspecto deontológico y se critica el recurso al derecho natural. Para Bobbio la fenomenología abre el camino para el encuentro entre la filosofía y la ciencia, porque en ella encuentran un único lenguaje lo que son dos formas distintas de saber por su actitud diferente ante la realidad.- F. L.

FONTANA, Stefano, *La sabiduría de los medievales. La filosofía cristiana de San Pablo a Guillermo de Ockham*. Homo Legens, Madrid 2021, 264 pp., 19,50 €

Stefano Fontana se ha dedicado durante muchos años a la Doctrina Social de la Iglesia, como director del Observatorio Internacional Cardenal Van Thuan dedicado a esta rama de la teología. Sin embargo, desde hace un tiempo también se ha abierto a profundizar en la filosofía, publicando recientemente una obra titulada *Filosofía per tutti. Una breve storia del pensiero da Socrate a Ratzinger* (Fede & Cultura, Verona 2016), así como ofreciendo formación de filosofía cristiana a través de videoconferencias. Este interés por la filosofía se basa en una preocupación e inquietud personal. El profesor Fontana está convencido de que la doctrina de la fe se puede estar cambiando a partir de una transformación del paradigma filosófico que la sustenta. Lo cual, cree, consiste en la introducción del modernismo en el pensamiento teológico, mediante una alteración de la razón que siempre ha sustentado la religión, y, en última instancia, con la consecuencia de una modificación de la religión misma. Es en este contexto donde debemos situar la obra que comentamos. Se trata de la presentación, de modo divulgativo y cercano, de la idea de la filosofía cristiana que tiene su origen y desarrollo en la Edad Media. La clave de esta filosofía es que se caracteriza por ser una filosofía desde la fe. Es decir, que hace referencia al “Verbo de Dios encarnado, al Logos por medio del cual y en función del cual todas las cosas habían sido creadas” (p. 19). En otras palabras, una filosofía que tiene como “horizonte la Revelación cristiana a nivel de la verdad, y de la vida de la gracia en el plano de la caridad... como esenciales” (p.22). Este es el objetivo del texto que puede interesar a quien desee acercarse de un modo sencillo a la filosofía que durante muchos siglos ha sostenido la fe cristiana.- P. RUIZ LOZANO.

ILLICH, Iván, *La Iglesia sin poder. Ensayos (1955-1985)*. Trotta, Madrid 2021, 246 pp., 26 €

Es importante el periodo a que se ciñen estos escritos: la primera fase de la vida activa de Iván Illich (1926-2002), parte del tiempo en que

ejerció como sacerdote católico en Nueva York y en Puerto Rico, antes de solicitar la dispensa del ejercicio del ministerio para trabajar como escritor y conferenciante. Su espíritu crítico hacia muchas instituciones le hizo un personaje fecundo en ideas pero incómodo en diferentes ambientes. Los escritos reunidos aquí muestran ya ese talante crítico, centrado en esta etapa en la Iglesia y sus instituciones (la parroquia, por ejemplo), pero también ya en lo que luego le ocuparía una parte tan importante de su actividad: la organización educativa, frente a la que él propone la desescolarización de la sociedad y una educación sin escuela. Mucho antes de su muerte ya manifestó su deseo de que estos escritos vieran la luz. De eso se ha encargado Valentina Borremans, recogiendo textos inéditos o de difícil acceso hoy. En el Prólogo, del conocido filósofo italiano Giorgio Agamben, se ofrece una clave interesante para acercarse a Illich: porque en estos escritos están las raíces últimas de su pensamiento que siempre tuvo una indudable raigambre teológica, donde ocupa un lugar determinante la categoría escatológica de “Reino”. Son intuiciones que subyacen en los textos aquí reproducidos, aun cuando en ellos se abordan cuestiones más concretas con las que Illich se encontró en su vida cotidiana.- F. L.

STUKE, HORST – KOSELLECK, Reinhart – GUMBRECHT, Hans U., *Ilustración, progreso, modernidad*. Trotta, Madrid 2021, 312 pp., 4 €

Tres conceptos claves del *Léxico histórico del lenguaje político social en Alemania*, editado por Koselleck, son los que aparecen en este libro. Hay un estudio introductorio de Faustino Oncina Coves, que analiza el significado y la utilidad de la historia conceptual, en el cual se sintetiza el trasfondo de los tres conceptos. Hors Stuke se centra en la Ilustración: la definición e historia del término, sus distintos contenidos a finales del siglo XVIII y los nuevos significados que encontró durante el periodo revolucionario y en la filosofía alemana del siglo XIX. Los rasgos fundamentales del concepto en el siglo XIX han sido determinantes para la posteridad y han dado contenido al concepto de Ilustración. Desde el marco de la Ilustración se pasa al concepto de progreso, analizado por

Koselleck desde la Antigüedad, la edad media y el ámbito religioso de la modernidad, centrado en Kant y Hegel. El progreso se convierte en el concepto guía del siglo XX como consigna con un sustrato empírico, como categoría de una religión sustitutiva y como ideología con una perspectiva histórica, que culmina en Marx y Engels. Finalmente, el concepto de moderno y de modernidad es estudiado por Gumbrecht, que resalta la importancia del concepto en la edad media y el renacimiento, en la Ilustración y en la filosofía de la historia, y en la nueva conciencia del presente desde 1848. El progreso es la clave en el cambio de siglo y ha determinado a la modernidad vigente como imperativo de cambio, con consecuencias histórico-sociales que todavía perduran. Todos los capítulos ofrecen una síntesis o visión de conjunto al finalizar el capítulo, con amplia bibliografía en las notas a pie de página.- J. A. ESTRADA.

VÁZQUEZ, Rodolfo, *No echar de menos a Dios. Itinerario de un agnóstico*. Trotta, Madrid 2021, 182 pp., 18 €

El subtítulo es el que mejor indica el contenido de este libro. Muestra los distintos autores y libros que han ido determinando la evolución intelectual del autor y las aportaciones que han contribuido a su agnosticismo. Parte en un primer capítulo de Spinoza y Bayle, del respeto y tolerancia del Estado respecto a la conciencia individual y del sometimiento de la religión al tribunal de la razón. En el segundo se analiza a Voltaire y los *Diálogos con la razón natural* de Hume, la crítica al deísmo y la seducción del escepticismo. El tercer capítulo, (“Antropología y experiencia”) está marcado por la crítica proyectiva de Feuerbach a Dios y por el pragmatismo experiencial de W. James. Todos ellos se enmarcan en “el proceso de secularización”, que culmina con B. Russell y su conocido estudio *Por qué no soy cristiano*, marcado por la validez de la ciencia y su crítica a la metafísica. Una segunda parte del libro, “Variedades del agnosticismo”, estudia el pensamiento de Tierno Galván y de José Gaos, que representan el humanismo agnóstico, la aceptación de la finitud y un fuerte componente moral que lleva del Dios ideal de la razón al Bien infinito. Horkheimer y Camus con la crítica a la razón instrumental, el anhelo de justicia, el enfren-

tamiento con el absurdo representado por Sísifo y la rebeldía humanista ofrecen nuevos elementos para un agnosticismo sereno y comprometido que no necesita de Dios. Finalmente, R. Dworkin y Octavio Paz representan el laicismo, la apertura a una religión sin Dios y la trascendencia de lo material que culmina en el amor. Un índice de nombres completa un breve epílogo que resume la aceptación del agnosticismo. El estilo biográfico y pedagógico de la obra facilita la lectura, que busca presentar las contribuciones filosóficas que han marcado el agnosticismo del autor.- J. A. ESTRADA.

HISTORIA DE LA IGLESIA

BERNET, Anne, *Mónica, madre de San Agustín*. Ediciones Palabra, Madrid 2021, 174 pp., 16 €

Anne Bernet, como especialista que es en historia de la Iglesia primitiva y de los Padres Latinos, ha publicado ya cuarenta obras en este campo. Y esta biografía de la madre de San Agustín es una muestra más de su actividad investigadora y divulgadora. Como se insinúa en el título, el libro se ocupa de la persona de Santa Mónica y de su hijo Agustín, que fue fuente de preocupaciones para su madre. El nombre escogido para él, Augustinus, significa “pequeño emperador”. Y refleja bien lo que fue su personalidad. Esta biografía se cierra con la muerte de Mónica en Ostia Tiberina, precisamente cuando Agustín está ya en manos de San Ambrosio, que le ha acompañado en su retorno a la vida de fe después de una juventud descarriada. El relato, que es fluido y se lee con agrado y facilidad, nos acerca a la realidad de madre e hijo y nos ayuda a comprender la personalidad de una y otro.- B. A. O.

CAYUELA, Aquilino, *Carmen Hernández. Notas biográficas*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2021, 404 pp., 23 €

Esta biografía muestra la personalidad humana y espiritual de Carmen Hernández, extraordinaria colaboradora de Kiko Argüello en las vicisitudes que acompañaron desde el principio al Camino Neocatecumenal. Como en tantos otros casos, Carmen empezó tanteando los caminos de Dios sin saber muy bien lo que Él esperaba de ella. Fue religiosa

destinada a la India, que tuvo que elegir entre su congregación y el espíritu del Vaticano II. A partir de su estancia en Israel y entre los pobres de las barracas surgió la luz interior que la hizo comprender que su misión estaba en apoyar la difusión del Camino Neocatecumenal. Fue siempre un apoyo leal de Kiko Argüello, demostrando su lealtad, entre otras cosas, en hablarle con claridad, sin posibles concesiones al personalismo que ella creía ver como un peligro real para el iniciador del Camino Neocatecumenal.- A. NAVAS.

GONZÁLEZ GULLÓN, José Luis – COVERDALE, John F., *Historia del Opus Dei*. Ediciones Rialp, Madrid 2021, 726 pp., 37 €

Ambos autores son historiadores y miembros del Opus Dei, desarrollando su actividad respectivamente en Roma y Nueva York. El origen de este libro hay que buscarlo en un curso impartido por el primero de ellos en la Universidad de la Santa Cruz de Roma. Estamos ante una obra de investigación histórica, que ha podido contar con la documentación de archivos aún no abiertos al público. Sus autores reflejan cómo las personas de la Obra comprenden desde dentro la institución, su identidad espiritual; como profesionales de la historia religiosa saben, además, que hay momentos en que entran en juego factores que escapan al control humano. Esta perspectiva, del historiador abierto a realidades que desbordan su propio método, enriquece lo que el lector encontrará en estas páginas. La historia que se presenta está dividida en tres periodos, que corresponden a quienes han ocupado la cabeza de la prelatura: Josemaría Escrivá de Balaguer (1928-1975), Álvaro de Portillo (1975-1994) y Javier Echevarría (1994-2016). De la redacción directa de las dos primeras partes se encarga José Luis Gullón, mientras que la tercera corre a cargo de John F. Coverdale. Es muy complejo el contenido del relato que tiene que ir conjugando diversos aspectos: la fundación y su difusión por los cinco continentes, su carisma y espiritualidad y su organización institucional, los distintos miembros que lo componen (sacerdotes y laicos, hombre y mujeres), su adaptación a distintos entornos culturales, las controversias que han surgido sobre la institución y sobre su fundador.- I. CAMACHO.

GUTIÉRREZ GARCÍA, José Luis, *Ayer y hoy de la Asociación Católica de Propagandistas*. CEU Ediciones, Madrid 2021, 162 pp., 10 €

José Luis Gutiérrez García tiene una larga experiencia en la Asociación Católica de Propagandistas y eso le da autoridad para presentarla en su doble dimensión de pasado y presente. Los primeros capítulos los dedica a los orígenes de la Asociación, fundada en 1909 por el jesuita Ángel Ayala y dirigida por Ángel Herrera Oria. La palabra “propaganda” es esencial para comprender la identidad de este grupo que nació con el deseo de hacerse presente en la vida pública con sus mítines y desde la prensa. Pero este recurso a la palabra se compaginó pronto con la puesta en marcha de instituciones (el CEU, Centro de Estudios Universitarios, nació en 1933), al tiempo que se buscaba siempre sus fuentes de inspiración en el estudio y, sobre todo, en la espiritualidad. Gutiérrez García concluye que la vida pública es el campo propio del apostolado del Propagandista. Pero a él le preocupa también qué puede la Asociación hacer hoy, en un mundo tan distinto y tan poco en sintonía con una visión cristiana de la vida. Los últimos capítulos son una reflexión sobre cómo articular la fidelidad y el ajuste, acentuando siempre la presencia en la vida pública como distintivo de un buen Propagandista.- I. CAMACHO.

ITURRIAGA, José Mariano, *Californiada. Épica sagrada y propaganda jesuitica en Nueva España (1740)*. Edición crítica, traducción y comentario filológico de Fernando Navarro Antolín. Universidad de Huelva, 2019, 302 pp., 19 €

Estamos ante la recuperación de un poema interesante, escrito por un jesuita en México y conservado en la Biblioteca Nacional del aquel país. Fue compuesto para celebrar en segundo centenario de la fundación de la Compañía de Jesús en el colegio de San Pedro y San Pablo de México. Este tipo de celebraciones era frecuente en aquel tiempo, en un contexto de creciente antijesuitismo (poco después serían expulsados los jesuitas de México, en 1767, cuatro años antes de la supresión de la Compañía de Jesús por decisión del papa Clemente XIV). Responde al género de “épica sagrada”, pero tiene de particular que está dedicado a la

obra de un jesuita que llevó a cabo la primera evangelización de la Baja California en 1697: el P. José María Salvatierra (1648-1717). El poema consta de 805 versos, y es editado en latín al que acompaña la traducción castellana. Su estilo es altamente retórico, a la vez epopeya y panegírico, con una fuerte carga de propaganda. Está dividido en tres escenas: el éxtasis del P. Salvatierra, arrebatado al cielo, donde recibe el encargo en favor de los californios; las dificultades de la empresa por la oposición del demonio (Cacodemonio) que reúne sus fuerzas para impedirlo; la gesta del P. Salvatierra, las durísimas condiciones en que se desarrolla y la excelente acogida de los californios. Fernando Navarro, Catedrático de Filología Latina en la universidad onubense, ha hecho una cuidadísima edición con una muy documentada introducción y un análisis exhaustivo de las fuentes en que Iturriaga bebió, al que denomina significativamente “Virgilio novohispano”.- I. CAMACHO.

LLAMEDO GONZÁLEZ, Juan José, *Santo Domingo: Misión cumplida. 800 años dando vida en abundancia*. Edibesa, Salamanca 2021, 383 pp., 22 €

El octavo centenario de su muerte es la ocasión para volver sobre la vida y obra de Santo Domingo de Guzmán. Y lo hace Juan José Llamado, presbítero de la diócesis de Valencia y miembro de la Fraternidad Sacerdotal de Santo Domingo de España. Es un gran admirador del santo de Caleruega, pero no se propone escribir una biografía erudita sino aprovechar las muchas que ya existen para profundizar en su obra desde nuestra perspectiva del siglo XXI: recorrer aquel camino del siglo XIII (Santo Domingo vivió entre 1170 y 1221) ocho siglos después. Al mismo tiempo se propone escribir “desde abajo”, frente a lo mucho que se ha escrito “desde arriba”, es decir, desde la perspectiva de la Orden de Predicadores. Porque también Santo Domingo puede ser luz y guía para quienes no pertenecen a la Orden que él fundara. Porque el objetivo de recuperar la vida y la predicación apostólica sigue siendo un horizonte de gran fecundidad para un presbítero del siglo XXI que quiere hacer de la predicación la vía para consagrar su vida a la misión de la Iglesia.- B. A. O.

LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Juan Jesús, *La nueva Jerusalén desprendida de las esferas. El retablo mayor de la Basílica de san Juan de Dios de Granada*. Editorial Comares, Albolote (Granada) 2020, 151 pp., 20 €

Este estudio busca dar su auténtico valor al retablo mayor de la Basílica de san Juan de Dios en Granada, obra artística que, por haber sido realizada en época tardía respecto a la mayor floración del barroco en España, fue denostada por los que se rindieron a los principios neoclásicos del arte. El responsable de esta obra cumbre del barroco es el retablista Francisco José Guerrero, muy ligado a la Orden Hospitalaria en cuestiones de arte. Se da cuenta también de los intereses que movieron a su ejecución, la diversidad de las fuentes que hicieron viable su financiación, así como las diferentes relaciones de poder que contribuyeron a su construcción. De tal manera que, a la valoración artística del propio retablo, se añade el itinerario que recorrió el proyecto hasta su definitiva realización.- A. NAVAS.

SERRANO GARCÍA, Rafael – SÁNCHEZ COLLANTES, Sergio (eds.), *El conflicto religioso en la España del siglo XIX. Discursos, opinión pública y movilización*. Universidad de Valladolid, 2021, 248 pp., 16 €

En 2019 se cumplieron los 150 años de la Constitución de 1869, donde por primera vez en la historia española se recogía el principio de libertad religiosa. Ha sido la ocasión para pedir a distintos especialistas de España, Francia e Italia que aborden diferentes aspectos de la cuestión religiosa en el siglo XIX. Porque el libro amplía el horizonte más allá del texto constitucional para fijar la atención en todo el Sexenio revolucionario (1868-1874) e incluso en todo el contexto decimonónico. Si el artículo 21 de la Constitución de 1869 fue el punto más agudo del debate en las Cortes, detrás de él había un problema mayor alcance: el papel y el lugar de la Iglesia y de lo religioso en la sociedad moderna emergente. En nuestro país, tanto en la Iglesia como en la sociedad toda y en la vida política, las posturas llegaron a radicalizarse y a hacer muy difícil el encuentro. Este ambiente convulso es el que han pretendido analizar en distintos aspectos los colaboradores de este volumen, con acontecimientos

tos tan extremos como el linchamiento hasta la muerte del gobernador civil de Burgos (cf. el análisis del hecho y sus circunstancias que realiza Joaquín García Andrés): pero estas manifestaciones de violencia tienen detrás el ultramontanismo apoyado desde Roma (Daniele Menozzi) y el anticlericalismo tan potenciado por las Juntas revolucionarias del Sexenio (Rafael Serrano García).- I. CAMACHO.

HISTORIA GENERAL

CASTRO, Américo, *Obra reunida. Volumen cuatro, La realidad histórica de España y otros ensayos*. Edición al cuidado de José Miranda. Editorial Trotta, Madrid 2021, 816 pp., 44 €

Américo Castro se embarcó en un proyecto que cabría denominar como descomunal: lograr una interpretación válida de la historia y la literatura españolas. Investigó en los terrenos ocultos y complejos del pasado de España, para llegar a la conclusión de que la historia de España ha sido concebida “como un conflicto consigo misma”. Más que la sucesión ordenada de hechos, Castro intentó encontrar las causas del modo particular de ser de los españoles. Cree encontrar los fundamentos del sujeto español en el enfrentamiento entre el poder cristiano y el musulmán. El particularismo español habría nacido, por tanto, de que la población hispana convivió durante siglos perteneciendo a tres religiones diferentes, alternándose en ella la convivencia pacífica con la hostilidad manifiesta.- A. NAVAS.

DALRYMPLE, William, *La anarquía. La Compañía de las Indias Orientales y el expolio de la India*. Desperta Ferro Ediciones, Madrid 2021, 560 pp., 27,95 €

La Compañía de las Indias Orientales nació en Londres en 1599 como una pequeña empresa para dedicarse al comercio. En un siglo escaso había llegado a dominar una gran parte de los territorios del este y sur del subcontinente indio. Porque no solo se dedicó al comercio llegando a controlar la mitad del comercio mundial, sino que además ocupó una gran parte de su actividad a la conquista militar del territorio del imperio mogol. El relato que se nos ofrece en este volumen narra esta conquista, que se

consumó en apenas cinco décadas (entre 1756 y 1803), donde tuvo un protagonismo especial el emperador Shah Alam, príncipe mogol, derrocado para ser sustituido por mercaderes ingleses, para lo que se contó con el apoyo del Parlamento británico. William Dalrymple, reconocido historiador escocés, ha investigado las circunstancias que rodearon a esta verdadera conquista militar, que estuvo rodeada de procedimientos poco ejemplares, cuestionando así de fondo la interpretación comúnmente admitida en el mundo anglosajón sobre la aventura colonial. Para ello ha escrutado con paciencia la documentación de la propia Compañía, que se conserva en la Biblioteca Nacional Británica y en otros registros existentes en distintas ciudades indias. El rigor de su trabajo es una garantía para el estudio de esta página de la historia del Imperio Británico.- F. L.

DUFOUR, Gérard – MAGNE, François, *Los últimos años de vida de Juan Antonio Llorente. Nuevas aportaciones*. Publicacions de la Universitat d'Alacant, 2021, 280 pp., 15 €

Gérard Dufour, hoy catedrático emérito de la Universidad Aix-Marseille I de París, defendió hace más de 40 años su tesis doctoral sobre el sacerdote y erudito español José Antonio Llorente (1756-1823), perteneciente al grupo de clérigos afrancesados en los años de la Guerra de la Independencia española. La reciente aparición de nuevos documentos de Llorente, encontrados por François Magne en París, justifican estas “Nuevas aportaciones”, subtítulo del presente libro. En el volumen se incluyen apéndices documentales con parte de los textos aparecidos (págs. 189-238), entre los que se cuenta su testamento, de interés para conocer el pensamiento religioso de este hombre que llevó una existencia compleja. Pero la parte fundamental del volumen se ocupa de estudiar la última etapa de su vida, a su vuelta de exilio en Francia, donde permaneció entre 1813 y 1820 llegando a ser Consejero de Estado de José I. Durante su estancia en Francia publicó su obra más conocida en cuatro tomos: la *Historia crítica de la Inquisición española*. Ya en España desarrolló una variada actividad como literato, como miembro y promotor de asociaciones, que pueden estudiarse a partir de la documentación referida. Igualmente hay en ella

base para conocer el complicado proceso de la distribución de su herencia tras su muerte. La obra se concluye con un extenso apéndice bibliográfico, que incluye las fuentes principales hoy disponibles sobre Llorente.- F. L.

GULLO OMODEO, Marcelo, *Madre patria: Desmontando la leyenda negra desde Bartolomé de las Casas hasta el separatismo catalán*. Espasa / Planeta, Barcelona 2021, 540 pp., 21,90 €

Argentino de origen y experto en estudios de Historia y Política Internacional, Marcelo Gullo ha trabajado distintos aspectos sobre la Leyenda Negra que se construyó sobre España. En los primeros capítulos de esta obra se ocupa de cuestiones esenciales en torno a la elaboración de un relato histórico, siempre en relación con la construcción de la leyenda sobre España y la acción de esta en los territorios de ultramar. Pero luego se desgranar algunas líneas de acción de España en aquellas tierras que realzan el valor de su presencia allí, como son la fundación de colegios y universidades o la creación de hospitales. Todo ello se entiende mejor si se compara con la política seguida por Inglaterra en la misma época: el autor llega a calificar de imperialismo la acción de esta última, mientras que sostiene que España construyó un imperio. Como el estudio está hecho desde Hispanoamérica el autor dedica dos capítulos a la posición de los intelectuales y los políticos de aquel subcontinente en relación con la Leyenda Negra. Y no falta, ya al final de la obra (capítulos 13 y 14), una mirada al presente de nuestro país, a su posición en Europa y a los problemas surgidos con el separatismo catalán. Alfonso Guerra, en el Prólogo, destaca el valor de este estudio para abordar un tema que no es único de España y que sigue teniendo consecuencias en nuestra historia actual.- I. CAMACHO.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, *La Historia de las Indias y conquista de México*. Fundación José Antonio de Castro, Madrid 2021, LXII + 916 pp., 52 €

Hay que felicitar a quien dispone de ediciones de obras poco accesibles gracias a la Fundación José Antonio de Castro, que encomienda además sus publicaciones a personas capaces de ofrecer una buena contextualización de cada

libro. Es el caso ahora de Belinda Palacios, que trabaja en el Departamento de Lenguas y Literaturas Románicas de la Universidad de Ginebra. Francisco López de Gómara (1511-1559) fue un sacerdote que trabajó en diversos lugares de Europa (Bolonía, Flandes, Valladolid, Madrid), lo que le permitió establecer importantes contactos con personalidades relacionadas con las Indias. Gracias a ello consiguió redactar esta crónica, sin haber pisado nunca el territorio de ultramar. Después de una primera parte más descriptiva y geográfica, relata, en la segunda, la conquista de México. Su relato abarca todo el periodo que transcurre desde la llegada de Colón hasta 1551. Su obra fue publicada en 1552 y tuvo una inmediata difusión en distintos países de Europa a pesar de que en 1553 cayera sobre ella una prohibición real. La crónica es un relato que realza la hazaña de un puñado de hombres que en 60 años lograron someter a todo el continente. Hay una clara predilección por la figura de Hernán Cortés, a quien personalmente conoció y al que admiraba. Ha sido una de las razones por la que se ha tachado a este libro de sesgado y poco ajustado a la realidad. Al margen de estas exageraciones, la obra constituye un compendio muy documentado de esa etapa, gracias a las consultas de fuentes que realizó y a los mencionados contactos personales.- I. CAMACHO.

RIDAO, José María, *República encantada. Tradición, tolerancia y liberalismo en España*. Tusquets Editores, Barcelona 2021, 334 pp., 20 €

Estamos ante un ensayo de interpretación histórica, en que se combinan los conocimientos del autor con su propia experiencia. Porque José María Ridaio ha desarrollado una dilatada carrera diplomática, que le ha permitido conocer la realidad de distintos países de África, de América y de Europa. De ese modo ha podido conocer los dos lados de una frontera, que resulta invisible para quienes solo habitan en uno de ellos. El autor menciona con frecuencia a Juan Goytisolo, con quien le unió una estrecha amistad desde que leyó su obra cargada de realismo *Campos de Níjar*. Lo que rastrea Ridaio en la historia de España son las raíces de la intolerancia y su proyección en la España actual. Para él la tolerancia es un con-

cepto político, más que de origen teológico; y el liberalismo, más que una doctrina cerrada de principios inamovibles, es un procedimiento. Esta tradición de tolerancia y liberalismo es la que terminaría con tantas divisiones como han enfrentado a los españoles en los últimos siglos de nuestra historia.- I. CAMACHO.

ROMERO SALVADOR, Carmelo, *Caciques y caciquismo en España (1834-2020)*. Los Libros de la Catarata, Madrid 2021, 206 pp., 17 €
Es obligado recordar el informe de Joaquín Costa a comienzos del siglo XX, *Oligarquía y caciquismo como la forma actual del gobierno de España. Urgencia y modo de cambiarla*, que fue promovido por el Ateneo de Madrid para estudiar lo que estaba ocurriendo en la España de la Restauración. Por oligarquía entiende Costa una minoría que no tiene otro interés que el personal del grupo gobernante, y que actúa al margen de las instituciones políticas legítimas. Carmelo Romero quiere estudiar la continuidad histórica de este fenómeno. Para ello amplía el período de estudio remontándose a 1834 (muerte de Fernando VII y fin del absolutismo, comienzo del régimen parlamentario) y prolongándolo hasta el presente. Su estudio se centra en el modelo parlamentarista, en los textos constitucionales y las leyes electorales, pero también en su aplicación real. Esta última cuestión es la que ocupa la parte más sustanciosa del libro (modos de corrupción y de fraude electoral, pero también galería de los principales protagonistas). La obra termina con “Una mirada al presente”, que analiza la ley electoral vigente desde la elecciones de 1977 y su incidencia sobre la clase política española y su actuación como representantes de la sociedad.- I. CAMACHO.

TAMAMES, Ramón, *La mitad del mundo que fue de España: Una historia verdadera, casi increíble*. Espasa / Planeta, Barcelona 2021, 576 pp., 22,90 €

Reconoce el autor que el origen remoto de este libro está en el curso que recibió en los años 1940 en el Liceo Francés de Madrid sobre “Historia del Imperio Español”. Ya recientemente tuvo la ocasión de dirigir un curso en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo (2019) sobre “La primera circunnavegación”.

La hazaña de Magallanes/Elcano sirvió para establecer el mapa del imperio en torno al océano Pacífico, que se fue configurando sobre la base de las bulas pontificas de Alejandro VI (1493) y el posterior Tratado de Tordesillas de 1494. Este es el punto de partida del recorrido que emprende Ramón Tamames por las sucesivas expediciones españolas por el Pacífico hasta llegar a Alaska y los territorios actuales de Canadá y Estados Unidos o a las Filipinas y hasta cerca de Australia. Los relatos de las expediciones y las circunstancias que las rodearon se completan con tres capítulos finales (13 a 15) donde se sintetizan temas de conjunto: los cinco virreinos que se crearon y los principales protagonistas; la ciencia y la cultura que se desarrollaron en este Imperio; el sistema de gobierno que estableció la monarquía hispánica sobre estos territorios. Ramón Tamames, reconocido sobre todo como economista, nunca descuidó su interés por la historia. Esta obra es como el producto de ese interés, que ve la luz cuando ya su autor es octogenario. Como tantos escritos anteriores, también este destaca por el rigor y la erudición, apoyados en la abundante bibliografía manejada.- I. CAMACHO.

ZANATTA, Loris, *Fidel Castro. El último “rey católico”*. Edhasa, Barcelona 2021, 510 pp., 26 €

Profesor de Historia de América Latina en la Universidad de Bolonia, reconoce el autor que no es un admirador de la figura de Fidel Castro. Sin embargo, hay que agradecerle su esfuerzo por comprender la personalidad del líder de la revolución cubana. En esta tarea ha tenido que afrontar las dificultades provenientes de la falta de acceso a las fuentes, sin restricciones ideológicas. Zanatta ha trabajado la inmensa producción de Fidel (sobre todo, orales) para redactar esta biografía, que está construida con infinidad de pequeños apuntes que va engarzando en su relato (como si de un “puzzle” se tratara). Su interpretación de Fidel Castro se sintetiza en el título a que recurre: el último “rey católico”. Porque la historia nunca se repite igual a sí misma, pero tampoco es siempre totalmente nueva. En ese sentido, Castro refleja la tradición del catolicismo hispano y nacionalista, que bebió en su familia y en el ambiente en que creció, lo mismo que se alejó siempre del liberalismo

anglosajón. Esa tradición es la que trajo a la doctrina marxista: siguió uniendo política y religión, aunque ahora la religión es la ideología del régimen; favoreció la idea de unanimidad y armonía, eliminando el disenso y el conflicto, así como todo rastro de pluralismo; y concibió la sociedad según el modelo corporativo, que encuadra a todos los individuos y los subordina a la colectividad.- I. CAMACHO.

CIENCIAS SOCIALES

HARVEY, David, *Espacios del capitalismo global. Hacia una teoría del desarrollo geográfico desigual*. Ediciones Akal, Madrid 2021, 176 pp., 18 €

El doble título de esta obra corresponde a las dos conferencias que su autor, profesor en la Universidad de la Ciudad de Nueva York, pronunció en Heidelberg en memoria del profesor Alfred Hettner, un reputado geógrafo que enseñó en esta ciudad alemana entre 1899 y 1928. El acto se celebró en 2004, dato de interés para comprender mejor el escenario histórico en que se mueve David Harvey en los análisis que ofrece en estos dos textos que llegan ahora al lector de lengua española. Contienen una crítica aguda del neoliberalismo, poniendo de manifiesto sus contradicciones y su inevitable deriva hacia el neoconservadurismo. Harvey quiere indagar también alternativas, y lo hace en diálogo con quienes buscan una recuperación de la democracia y la justicia social potenciando el papel de la sociedad civil y sin ponerse exclusivamente en manos de las organizaciones tradicionales (partidos políticos y movimientos obreros). Su análisis se complementa en la segunda de las conferencias con una revisión de las teorías que se proponen explicar las causas de desarrollo geográfico desigual y que hay que relacionar con los procesos de "acumulación por desposesión" (una generalización de lo que Marx llamó "acumulación originaria"). Para completar su visión Harvey añade otro trabajo más breve que analiza el concepto de "espacio", al que considera clave en el estudio de las diferencias que genera el capitalismo.- I. CAMACHO.

RYAN, Alan, *De la Política II - Desde Hobbes hasta hoy*. Tirant Humanidades, Valencia 2021, 654 pp., 35 €

La primera parte de esta obra abarcaba el pensamiento político desde Herodoto hasta Maquiavelo. Este segundo volumen completa un vasto recorrido histórico que se inicia con la modernidad. Para Alan Ryan, que es profesor de Teoría Política en la Universidad de Princeton, las instituciones políticas modernas emergieron y se fueron configurando paulatinamente. Y a Hobbes le corresponde el haber aportado ideas esenciales para la constitución del Estado moderno, como por ejemplo la distinción entre estado de naturaleza y estado de sociedad. El estudio que Ryan ofrece está dividido en dos etapas, a las que Carlos Marx sirve como frontera: la razón es que con este comienzo la atención a las fuerzas sociales, que van a influir tan decisivamente sobre los dirigentes políticos. Si la parte primera lleva por título "La modernidad", la segunda trata de "El mundo después de Marx". Ryan se aventura en el último capítulo con el futuro de la humanidad y selecciona algunos elementos que marcan nuestra actualidad y resultan iluminadores para lo que pueda ser ese futuro: el papel de la religión y el fracaso de la secularización, integrismo y nacionalismo, globalización y gobierno mundial, degradación medioambiental... Son ingredientes que nos ayudan a tomar el pulso de ese horizonte que se despliega hoy ante nosotros.- I. CAMACHO.

VÁZQUEZ RODRÍGUEZ, Beatriz (coord.), *30 Aniversario de la Convención sobre los Derechos del Niño. Logros y retos desde una perspectiva multidisciplinar*. Dykinson, Madrid 2021, 404 pp., 28 €

La Convención sobre los Derechos del Niño fue aprobada por la Asamblea General de Naciones Unidas el 20 de noviembre de 1989 y es, hoy por hoy, el tratado que cuenta con más ratificaciones, ya que ha sido ratificado por 197 países del mundo. El 30 aniversario de su aprobación es una buena ocasión para hacer eco de él: y ese es el objetivo de los 16 expertos que se dan cita en este volumen, que tiene un carácter multidisciplinar, aunque domine en él la presencia de juristas de distintas ramas del Derecho (civil, laboral, penal, internacional). Ayudan a comprender el avance que supuso el tratado los tres estudios iniciales, que abordan aspectos del trato jurídico que se daba a los ni-

ños en épocas anteriores. Y si hoy se encuentran deficiencias y lagunas en el tratamiento de los niños, es bueno conocer de qué pasado venimos. El paso fundamental es el de considerar al niño como sujeto de derechos, y no solo como objeto de protección: pero este paso, que en lo esencial ya se ha dado, no ha llegado a impregnar toda la legislación ni la jurisprudencia posteriores. Por eso es valiosa este balance, que se detiene en aspectos particulares (muchas veces, relativos a la praxis española), sin llegar a una visión más de conjunto de la situación en que no encontramos.- F. L.

VARIOS

CRESPO ORTEGA, Manuel, *Catedrales góticas de España en cuerpo y alma*. San Pablo, Madrid 2021, 279 pp., 16 €

Se busca con este libro proporcionar los elementos necesarios para una visita cultural y religiosa a las catedrales góticas de España. Entre los datos que encontrará el lector está la historia de cada una de ellas, el simbolismo del arte gótico y sus singularidades artísticas. No se renuncia a incluir curiosidades de interés y leyendas, con la convicción del atractivo que el visitante siente por todo ello. Se incluye también la información práctica que se considera más útil. Los elementos y dependencias de cada uno de los templos son explicados a partir de su etimología, sin olvidar a las personas adscritas a cada uno de ellos, a los que es posible encontrar en tales visitas. Llama la atención la calidad de las reproducciones fotográficas en un libro de bolsillo eminentemente práctico, destinado al turismo o peregrinación, según los casos.- A. NAVAS.

LIBROS RECIBIDOS¹

- AA. VV.: *La Iglesia de la pandemia*, Ciudad Nueva, Madrid 2021, 158 pp.
- AURELL, Jaume: *Elogio de la Edad Media. De Constantino a Leonardo*, Rialp, Madrid 2021 270 pp.
- BAGGIO, Antonio María – CIARDI, Fabio: *Cuando el amor se hace rostro*, Ciudad Nueva, Madrid 2021, 110 pp.
- BUENO TEOMIRO, Fernando: *Género, sexo e identidad. Menores transidos por la vulnerabilidad*, San Pablo, Madrid 2021., 284 pp.
- CANO ARENAS, Alberto: *Bajo la bata. Hacer pastoral con sanitarios hoy*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2021, 102 pp.
- DEWANDELER, Roger: *Espiritualidad de la duda*, Narcea, Madrid 2021, 136 pp.
- DYCKHOFF, Peter: *Iniciación a la oración de quietud*, Mensajero, Bilbao 2021, 136 pp.
- FELIU MATEU, Lluís – MILLET ALBA, Adelina: *Enuma Elis y otros relatos babilónicos de la creación*, Trotta, Madrid 2021, 128 pp.
- GONZÁLEZ BUELTA, Benjamín: *Un canto de nueva creación. El tiempo de la sensibilidad*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2021, 334 pp.
- GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio: *La inhumanidad. Reflexiones sobre el mal moral*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2021, 368 pp.
- GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio: *Convivencia. Imperativo urgente para hoy*, San Pablo, Madrid 2021, 445 pp.
- GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, Graciano: *Bioética y biopolítica. Aproximaciones desde el trans/posthumanismo*, Comares, Granada 2021, 146 pp.
- GUAITA FERNÁNDEZ, Carmen: *Consolación. Historia de la Madre María Rosa Molas*, San Pablo, Madrid 2021, 252 pp.
- GUIBERT, José María: *El viaje de Javier. Un itinerario de discernimiento*, Mensajero, Bilbao 2021, 294 pp.
- GUZÓN NESTAR, José Luis: *Introducción a la teología del proceso. Guía para perplejos*, San Esteban, Salamanca 2021, 204 pp.
- HAN, Byung-Chul: *Psicopolítica*, Herder, Barcelona 2021, 102 pp.
- JAROSCH, Linda: *Amo la mujer que soy*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2021, 150 pp.
- MALULU LOCK, Gauthier: *Ignacio de Loyola y las obras de misericordia. Azpeitia - Venecia - Roma (1535-1556)*, Mensajero, Bilbao – Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) – Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2021, 378 pp.
- MASFERRER, Aniceto: *La eutanasia en España. Perspectivas desde la vulnerabilidad*, Rialp, Madrid 2021, 170 pp.
- NELLES, Wilfred: *El mundo en que vivimos. La conciencia y el camino del alma*, Descléede Brouwer, Bilbao 2021, 384 pp.
- PÉREZ GARCÍA, Rafael M. – FERNÁNDEZ CHAVES, Manuel F. (coords.): *La esclavitud en el Sur de la Península Ibérica. Siglos XV al XVII*, Libros de la Catarata, Madrid 2021, 304 pp.
- PIÉ-NINOT, Salvador: *Hacia el "primado sinodal y diaconal" del papa Francisco*, Editorial Católica, Madrid 2021, 120 pp.
- PSEUDO-CLEMENTE DE ROMA: *Los reconocimientos*, Ciudad Nueva, Madrid 2021, 448 pp.
- RUPP, Joyce: *La taza de nuestra vida. Guía para progresar espiritualmente*, Narcea, Madrid 2021, 194 pp.
- SÁNCHEZ CAPDEQUI, Celso: *Surcos de trascendencia en la modernidad secular*, Libros de la Catarata, Madrid 2021
- SANDRIN, Luciani: *¿Envidioso yo? Una emoción inconfesable*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2021, 280 pp.

¹ La revista se reserva el derecho de recensionar de la lista de *Libros recibidos* aquellos que juzgue de mayor interés de cara a sus lectores, a no ser que hayan sido expresamente solicitados por ella.

- SENET DE FRUTOS, Juan Antonio – VIÑAS, Ángel (coord.): *De la justicia social a la ecología integral. Análisis comparativo de las teologías de Ignacio Ellacuría y del papa Francisco*, Comares, Granada 2021, 334 pp.
- SIERRA CANDUELA, Jorge A: “*Caminad según la vocación a que habéis sido llamados*” *Ef 4,1. La vocación y su cultura en la iglesia hoy*, San Pablo, Madrid 2021. 196 pp.
- TIBAYRENC, Michel – AYALA, Francisco J.: *Lo que nos hace humanos. Biología, medicina, lenguaje, mente, ética y religión*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2021, 288 pp.
- UDÍAS Vallina, Agustín: *Ciencia y fe cristiana en la historia*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2021, 222 pp.
- URÍBARRI, Gabino (ed.): *La reciprocidad entre fe y sacramentos en la economía sacramental*, Editorial Católica 2021, 216 pp.

ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE

La dignidad humana en el pensamiento social del Papa Francisco
A vueltas con la indiferencia religiosa: naturaleza, factores e itinerarios
Aportaciones de Manuel Sacristán en el diálogo entre cristianismo y marxismo
Los sacramentos en la tradición litúrgica de las Iglesias armenias
La propuesta espiritual de John Main
Heterodoxias medievales. La herejía del año mil en la Edad Media
El mal: dos mitos sobre el origen. Una reflexión psicoanalítica
Teología interactiva. Cómo puede continuar el diálogo interreligioso
La feria de los carismas
La apocatástasis o restauración universal como tradición teológica en la obra de Ilaria Ramelli
Identidades nacionales chinas: Perspectiva histórica y retos actuales
Cuestión del sentido y el estudio de las creencias
El Dios relativo. Una lectura de Bloch y Gesché
Heterodoxias medievales. El Libre Espíritu, el misticismo herético y Joaquín de Fiore
Abrir las Escrituras. Claves para el uso pastoral de la Biblia
Un lenguaje para la palabra de Dios. Reflexiones sobre la “Palabra de Dios” en el contexto del diálogo islámico-cristiano
Filosofía, teología y cristianismo en el pensamiento del primer Heidegger
Aikidó. Ética y espiritualidad en un arte marcial japonés. La no-disensión como principio para la solución de conflictos
“No temas, que yo estoy contigo” (Is 43,5). Claves del Antiguo Testamento para el acompañamiento
Las razones de Lutero sobre fe y obras y “la razón de la sinrazón” de Cervantes
Doctrina social de la Iglesia y política. Una perspectiva histórica
El pecado: negación consciente, libre y responsable al o(O)tro. Una interpretación desde la filosofía de Byung-Chul Han
Aportes de Hechos de los Apóstoles para la aproximación al Pablo histórico
¿Príncipes o pastores? Autoridad y buen gobierno del obispo diocesano a la luz del magisterio del Papa Francisco
Sabiduría y profecía. El magisterio social del Papa Francisco, sus fuentes patrísticas y su interpelación actual
La encíclica Fratelli tutti y el fundamento antropológico de la fraternidad
Encíclica sobre la fraternidad: guía para la lectura
“Y la salud naciendo de la herida”. Elegir la vida: camino y signo de crecimiento espiritual
En el aniversario de Johann Baptist Metz. Reflexiones ante su pensamiento para la teología de hoy
El Hatha yoga. Desde los orígenes hasta la actualidad
A propósito de la atracción por el mismo sexo y la historia de la salvación
López Azpitarte, una propuesta de renovación de la moral postconciliar
El rol de la Iglesia en el conflicto social actual en España desde el punto de vista de la reconciliación como aspecto esencial de la vocación cristiana
Pierre Teilhard de Chardin y Édouard Le Roy: cien años del inicio de una amistad filosófica y teológica en tiempos de incertidumbre
Concentración cristológica de la expiación en el Nuevo Testamento
Desiguales: la vida consagrada y su relación con lo otro
Teología mediterránea, “lugar de transiciones”
From the welfare State to the justice State: a proposal from Moral Theology
La encarnación en el pensamiento teológico y filosófico de Francisco Suárez. Una presentación
Personas en relación comunal. Ensayo desde la antropología biológica y la teología trinitaria
Pierre Teilhard de Charin y Brian Swimme. Analogías y diferencias en las fronteras entre ciencia y espiritualidad
La Sábana Santa, ¿el quinto evangelio?

Para más información, escriba a:

*Apartado 2002
18080 Granada (España)
proyeccion@uloyola.es
Tel.: +34 958 18 52 52*

ÍNDICE DEL VOLUMEN LXVIII

ALANÍS GUITIÉRREZ, EMILIO, <i>Desiguales: la vida consagrada y su relación con lo otro.</i>	287-299
ALDANA VALENZUELA, RICARDO, <i>A propósito de la atracción por el mismo sexo y la historia de la salvación.</i>	133-153
CAMACHO, ILDEFONSO, SJ, <i>Encíclica sobre la fraternidad: guía de lectura.</i>	9-29
GARCÍA ESPINOSA, PAULA, <i>El Hatha yoga. Desde los orígenes hasta la actualidad.</i>	59-89
GÓMEZ DE LA HOZ, JOSÉ MANUEL, <i>La Sábana Santa, ¿el quinto evangelio?</i>	429-445
LORENZO FRANCISCO, ÁNGEL LUIS, <i>“En el aniversario de Johann Baptist Metz. Reflexiones ante su pensamiento para la teología de hoy.</i>	45-57
MARGENAT, JOSEP M ^a , SJ, <i>Teología mediterránea, “lugar de transiciones”.</i>	301-312
MARÍN MENA, TOMAS J., <i>Personas en relación comunional. Un ensayo desde la antropología biológica y la teología trinitaria.</i>	399-415
MEDINA BALGUERÍAS, MARTA, <i>Concentración cristológica de la expiación en el Nuevo Testamento.</i>	265-285
MIRAMONTES SEIJAS, CARLOS, <i>El rol de la Iglesia en el conflicto social actual en España desde el punto de vista de la reconciliación como aspecto esencial de la vocación cristiana.</i>	175-190
ORTÍZ PALOMO, JUAN MANUEL, <i>López Azpitarte, una propuesta de renovación de la moral postconciliar.</i>	155-174
RUIZ ARAGONESES, ROSA, <i>“Y la salud naciendo de la herida”. Elegir la vida: camino y signo de crecimiento espiritual.</i>	31-43
SEQUEIROS SAN ROMÁN, LEANDRO, <i>Pierre Teilhard de Chardin y Édouard Le Roy: cien años del inicio de una amistad filosófica y teológica en tiempos de incertidumbre.</i>	191-215
SEQUIEROS SAN ROMÁN, LEANDRO, <i>Teilhard de Chardin y Brian Swimme. Analogías y diferencias en las fronteras entre ciencia y espiritualidad.</i>	417-428
SÖCHTING HERRERA, JULIO, <i>La encarnación en el pensamiento teológico y filosófico de Francisco Suárez. Una presentación.</i>	369-398
VILLAGRÁN MEDINA, GONZALO, SJ, <i>From the welfare State to the justice State: a proposal from Moral Theology.</i>	313-327

CRITERIOS DE PUBLICACIÓN EN PROYECCIÓN

- I. La revista *Proyección* (ISSN 0478-6378) es una publicación de la Facultad de Teología de Granada, Universidad Loyola (España), que viene apareciendo de manera regular e ininterrumpida desde 1954. Tiene periodicidad trimestral. Difunde trabajos de reflexión y alta divulgación realizados dentro y fuera de la facultad.
- II. **Presentación de originales:** La revista *Proyección* acepta trabajos originales sobre temáticas que representan su interés principal: aquellas que afecten directa o indirectamente a la teología en su diálogo interdisciplinar con la cultura actual (filosofía, historia eclesiástica, humanismo y pensamiento cristiano, ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, estética etc.). Los originales deberán ser absolutamente inéditos y no haberse publicado con anterioridad ni estar en vías de publicación, e igualmente tampoco pueden estar accesibles en Internet o haber sido publicados en otro idioma. *Proyección* recibe trabajos durante todo el año. **Idioma:** La lengua habitual es la española, sin quedar cerrada la posibilidad de publicación en otras lenguas cuando parezca adecuado.
- III. **Presentación formal:** Los trabajos para la revista *Proyección* deben presentarse en soporte electrónico, (formato Word o similar) a la siguiente dirección: proyeccion@uloyola.es. El original debe presentarse totalmente terminado, para evitar correcciones o añadidos en las pruebas, y deberá adaptarse a las instrucciones dadas por la revista.

La colaboración debería tener una extensión promedio entre 8500- 10000 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/es. 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. En todos los casos los autores deberán adjuntar unas breves líneas curriculares donde den cuenta de sus principales publicaciones y reflejen igualmente los ámbitos temáticos cultivados.
- IV. **Evaluación:** Los originales 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. Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).
- VI. **Normas de presentación:** Las citas largas (más de tres líneas) irán en un párrafo aparte sin comillas ni cursivas. 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). P.e.: 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 entrecomillado; título de la revista en *cursiva*, precedido por dos puntos; número del volumen; año entre paréntesis; número(s) de página(s) citada(s). P.e.: 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 entrecomillado; 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). P.e.: C. GRANADO, “Tertuliano”, en X. PIKAZA – N. SILANES (eds.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Sec. Trinitario, Salamanca 1992, 1353-1358; 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, dirección web de donde se ha recuperado y, entre paréntesis, el día de la consulta: G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología* (en línea), Barcelona 1998. Recuperado de: <http://www.facte.org/müll/dog> (consulta: 15 de enero de 2008).

–Las abreviaturas de referencia habituales han de tener este formato: *cf.*, *o.c.*, *ibid.*, *id.*

VII. A cada colaborador se le remitirán 10 separatas de su trabajo y un ejemplar del número correspondiente de la revista.

VIII. Declaración de privacidad. Los datos personales facilitados por usted o por terceros serán tratados por la Universidad Loyola, con la finalidad de gestionar y mantener los contactos y relaciones que se produzcan como consecuencia de la relación que mantiene con la Universidad Loyola. Normalmente, la base jurídica que legitima este tratamiento será su consentimiento, el interés legítimo o la necesidad para gestionar una relación contractual o similar. Para más información al respecto, o para ejercer sus derechos de acceso, rectificación, cancelación/supresión, oposición, limitación o portabilidad, dirija una comunicación por escrito a la Universidad Loyola, Avda. de las Universidades s/n (41704 Dos Hermanas, Sevilla) o al Delegado de Protección de Datos: rgpd@uloyola.es

IV. Para el envío del trabajo o la solicitud de información, diríjase a:

Francisco José García Lozano
Revista Proyección
Facultad de Teología
Universidad Loyola
Apartado 2002
18080 Granada (España)
proyeccion@uloyola.es
Tel.: +34 958 18 52 52



FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA

Profesor Vicente Callao, 15 • 18011 GRANADA
(Campus Universitario de Cartuja)

Apartado de Correos, 2002 - 18080 GRANADA



958 185 252 (Centralita)
958 162 486 (Secretaría)

info@teol-granada.com
www.teol-granada.com

ISSN 0478-6378

