

Proyección

abril - junio 2025

Teología y mundo actual

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Desafíos comunes a la ética
cívica y religiosa ante la evolución
de la comprensión y vivencia
de la sexualidad

ROBERTO NORIEGA FERNÁNDEZ

La ecuación del compromiso
por el bien común

MARCOS RUIZ SOLER

El pensamiento de Teilhard de Chardin.
Una reflexión interdisciplinaria
abierta al futuro

JUAN JESÚS CAÑETE OLMEDO

La singularidad de la Virgen María
desde una perspectiva antropológica
sofianica

WALDEMAR HERNÁNDEZ
HERNÁNDEZ



Universidad
LOYOLA

297

Proyección

Teología y Mundo Actual

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



Facultad de Teología

Año LXXII
nº 297
abril-junio 2025

DIRECTOR

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

SECRETARIA

Ignacio Rojas Gálvez
Facultad de Teología
irojas@uloyola.es

CONSEJO DE REDACCIÓN

J. Serafín Béjar: Universidad Loyola
Ignacio Sepúlveda del Río: Universidad Loyola
Juana Sánchez-Gey Venegas: Universidad Autónoma de Madrid
Ildelfonso Camacho Laraña: Universidad Loyola
Ángel Viñas Vera: Universidad Loyola
Encarnación Ruiz Callejón: Universidad de Granada
Zaida Espinosa Zárate: Universidad Loyola

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

Ildelfonso Camacho Laraña

TRADUCCIÓN

Antonio Maldonado Correa

INTERCAMBIOS

Luna Terror Álvarez
lterror@uloyola.es

ADMINISTRACIÓN

cpalomeque@uloyola.es

DIRECCIÓN POSTAL

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Apartado 2002. E-18080 Granada
Tel.: +34 958 185 252
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** está indexada en; en el Directorio-Catálogo Latindex, Dialnet, Dulcinea y Ulrich's. Los contenidos son accesibles desde 2011 a 2024 en <https://revistas.uloyola.es/ptma/issue/archive> Y desde 1954 a 2024 en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=1069>

CREACIÓN

© Facultad de Teología

IMPRESIÓN

Imprenta Luque, S.L. (CÓRDOBA)

Depósito legal: GR. 256/1958

ISSN 0478-6378
Granada

ISSN Digital 3020-1810

<https://revistas.uloyola.es/ptma/index>

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

Desafíos comunes a la ética cívica y religiosa ante la evolución de la comprensión y vivencia de la sexualidad	117-135
<i>ROBERTO NORIEGA FERNÁNDEZ</i>	
La ecuación del compromiso por el bien común	137-153
<i>MARCOS RUIZ SOLER</i>	
El pensamiento de Teilhard de Chardin. Una reflexión interdisciplinar abierta al futuro	155-171
<i>JUAN JESÚS CAÑETE OLMEDO</i>	
La singularidad de la Virgen María desde una perspectiva antropológica sofíanica	173-190
<i>WALDEMAR HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ</i>	
BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO	191-216
LIBROS RECIBIDOS	215-216

NORBERTO NORIEGA FERNÁNDEZ

Doctor en Teología (UPCO). Licenciado en Teología con Especialidad en Teología Moral y Praxis de la Vida Cristiana (UPCO). Máster Universitario en Bioética (UPCO). Profesor en la Universidad de Deusto y en el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid. Autor de varios trabajos de teología moral, bioética y deontología sacerdotal. Participa en el equipo de investigación de la Facultad de teología de la Universidad de Deusto, bajo el epígrafe: “Religiones, espiritualidad y sociedad multicultural”. Inscrito especialmente en la última línea de investigación: ‘Pluralismo ético y religioso en la ciudad secular’. Socio fundador de ATIEM (Asociación Teológica Ibérica para el Estudio de la Moral).

Email: roberto.noriega@deusto.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-5801-987X>

MARCOS RUIZ SOLER

Doctor en Psicología y Licenciado en Filosofía y Ciencias de la Educación (Universidad de Barcelona), Licenciado en Ciencias Religiosas (ISCR, Málaga) y Graduado en Bellas Artes (Universidad de Málaga). Actualmente es profesor titular del Dpto. de Psicobiología y Metodología de las ciencias del comportamiento en la Facultad de Psicología de la Universidad de Málaga. Su labor investigadora se ha orientado, fundamentalmente, hacia el modelado matemático y computacional de procesos perceptivos y cognoscitivos.

Email: ruizsoler@uma.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0009-3520-6301>

JUAN JESÚS CAÑETE OLMEDO

Profesor del Instituto Teológico San Eufrasio de Jaén y del Instituto Superior de Ciencias Religiosas San Dámaso (sección a distancia). Miembro de la Asociación Teilhard de Chardin de España y colaborador de la Cátedra de Ciencia, Tecnología y Religión de la Universidad de Comillas. Ha publicado en las revistas *Giennium*, *Aula de Encuentro*, *Religión y Cultura*, *Iglesia Viva*, *Fronteras CTR*. Recientemente publicó en PPC el libro: *¿Dios? En el ágora del Siglo XXI*. Sus publicaciones versan sobre la relación fe-ciencia y filosofía-religión.

Email: jj.c.olmedo@hotmail.com

WALDEMAR HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ

Licenciado en Teología Fundamental por la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Antonianum de Roma, en el Centro Agregado a dicha Facultad, el Instituto Teológico de Murcia, donde también he realizado el Bachiller en Teología. En mi investigación teológica me he aproximado a la antropología

teológica, a la mariología, a la sofiología, a la condición ontológica fundamental de María, al lugar que Ella ocupa en la autorrevelación de Dios y en el plan divino de salvación. Actualmente me estoy planteando mi investigación doctoral en esta misma línea.

Email: walde.hernandez@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8222-8732>

***DESAFÍOS COMUNES A LA ÉTICA
CÍVICA Y RELIGIOSA ANTE LA EVOLUCIÓN DE
LA COMPRENSIÓN Y VIVENCIA
DE LA SEXUALIDAD***

***COMMON CHALLENGES TO CIVIC AND RELIGIOUS
ETHICS IN THE FACE OF THE EVOLUTION OF THE UNDERSTANDING
AND EXPERIENCE OF SEXUALITY***

Roberto Noriega Fernández

Resumen: Los enormes y rápidos cambios en la comprensión y la vivencia de la sexualidad plantean cuestionamientos novedosos en la búsqueda de modos de expresión humanizadores. Esa es una cuestión desafiante para la ética cívica y que se revela compartida con la ética religiosa. En este trabajo se trata de situar los cuestionamientos en la actualidad, presentar la sexualidad en el marco del enigma del ser humano, buscar caminos para estudiar la identidad y la normalización sexual a partir de conflictos y preocupaciones presentes en nuestras sociedades, bajo un espíritu de abrir pistas de diálogo de bioéticas religiosas y laicas.

Abstract: The enormous and rapid changes in the understanding and experience of sexuality raise new questions in the search for humanizing modes of expression. This is a challenging question for civic ethics and one that is revealed to be shared with religious ethics. This paper tries to situate the questions in the present, to present sexuality within the framework of the enigma of the human being, to seek ways to study identity and sexual normalization based on conflicts and concerns present in our societies, under a spirit of opening up roads of dialogue of religious and secular bioethics.

Palabras clave: teología moral, sexualidad, identidad sexual, consentimiento sexual

Key words: moral theology, sexuality, sexual identity, sexual consent

Fecha de recepción: 5 de marzo de 2025

Fecha de aceptación y versión final: 15 de mayo de 2025

1. Introducción

Propuestas para regular el acceso de menores a la pornografía, reversión de legislaciones sobre la aceptación de un tercer sexo, aumento de agresiones sexuales precisamente en el momento en el que las costumbres y prácticas tienen una presencia pública y abierta, problemas graves con el consentimiento en la experiencia de la sexualidad, abusos y violencia de menores, generalización de enfermedades de transmisión sexual...

Estas y otras noticias semejantes generan cierto asombro y provocan cuestionamientos para comprender la realidad ¿Qué es lo que está pasando? ¿A qué punto nos encontramos a la hora de pensar y vivir la sexualidad? ¿Este es el resultado buscado por la revolución sexual de los años 60?

Es necesario continuar aproximándose a la ustión sexual como una realidad compleja y mutante; escurridiza ante fundamentaciones que aspiran a controlarla bajo formas legisladas desarboladas por la casuística, como puede suceder en cuestiones de reproducción asistida¹.

La labor de revisar las propuestas de lectura y vivencia del hecho sexual en las que se juega la identidad y la dignidad humana se descubre ante todo como un desafío a una ética cívica que piensa en la ciudadanía, despejando el horizonte de las fijaciones de moralistas puritanos con escaso peso e influencia social. No obstante, múltiples textos teológicos situados en un proceso de revisión de la moral sexual solicitado abiertamente² señalan cuestionamientos simultáneos con otras cosmovisiones seculares. El mismo Magisterio promueve esta reflexión desde la conciencia de que comprender una realidad mutante y vertiginosa cuestiona percepciones que están perdiendo intensidad o no tienen fuerza educativa como cauces de vida³.

El objetivo de este trabajo es presentar estos desafíos comunes utilizando anotaciones de los textos eclesiales y del magisterio católico para enriquecer el diálogo entre los cuestionamientos de una ética de máximos a la ética de mínimos. En una realidad tan compleja en la que se manejan variados aspectos (genético, hormonal, cerebral, psico-afectivo, sociocultural, económico...), hay una voz proactiva de la dimensión religiosa y la político-ideológica que se aproximan a la sexualidad como factor de personalización y de socialización sin cerrarla a la trascendencia⁴.

En un mundo globalizado, junto al ciudadano postmoderno al que no parecen preocuparle las normas morales, sino que va construyendo su vida y sus relaciones desde su libertad, preocupado más por las cuestiones de salud, la propuesta de reflexión no puede ser muy centrada en temas específicos, en el ámbito de las normas, sino en el debate más importante que es anterior, el que afecta a las cuestiones antropológicas.

La metodología consistirá en presentar los cuestionamientos comunes y los desafíos compartidos identificados desde textos eclesiales para sostener su desarrollo sostenido en soportes no religiosos, que permitan un caminar conjunto y complementar en el momento presente denominado cambio de época⁵.

¹ Cf. F. ABELLÁN – J. SÁNCHEZ-CARO (coords.), *Bioética y ley en reproducción humana asistida. Manual de casos clínicos*, Comares, Granada 2009, 24-26.

² Cf. C. BARRÍA IROUMÉ (2013), “Trece razones para una puesta al día en la moral sexual católica”: *Revista Latinoamericana de Teología* 30 (2013) 155-171; J. DE LA TORRE DÍAZ, (2020), “Hacia una renovada teología de la sexualidad. Quince propuestas”: *Selecciones de teología* 237 (2021) 3-14.

³ Cf. FRANCISCO (2013), *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual*, Roma 24 de noviembre, 43.

⁴ Cf. A. MOSER, “Sexualidad”, en I. ELLACURÍA – J. SOBRINO (eds), *Misterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación, II*, Trotta, Madrid 1994, 116-119.

⁵ Cf. CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento conclusivo*. CELAM, Aparecida 2007, 44.

2. Situarse ante un marco antropológico/social cambiante

La comprensión y vivencia de la sexualidad es uno de los espacios más cambiantes en el clima cultural actual afectado por las experiencias históricas, los estudios científicos, la aproximación a la persona desde la psicología, la antropología y otras ciencias afines generando las novedades que acompañan una gran diversidad de comportamientos⁶.

2.1. ¿Dónde estamos?

Partiendo de la exigencia de reconocer de manera adecuada los contextos⁷ y poniendo como ejemplo a Francia, se ha superado el movimiento de mayo del 68. La aprobación de la Ley Neuwirth (1967) para la contracepción ha dejado lugar a un porcentaje de jóvenes no usan la píldora por motivos naturalistas y ecológicos. “El relevo generacional de los años 90 se rebeló contra ‘la química’ y los nietos de los sesenteros franceses se apuntan hoy a la ofensiva naturalista y a la maternidad ecológica”⁸. Tampoco es el tiempo en el que se reclamaba la rebaja de la edad del consentimiento sexual de menores⁹ o la liberación sexual de los hijos en pro de la autonomía y la libertad, cuyos efectos abusivos se están dando a conocer¹⁰.

Por otro lado, una de las características que podrían marcar la novedad de este momento es la de la mercantilización de la sexualidad, encuadrada en un espacio mayor de la mercantilización del cuerpo¹¹ en el que se juegan importantes intereses económicos y en el que la consumición del placer -individualmente o en pareja- apunta a una vivencia de la sexualidad a la carta. Apenas se están sintiendo los efectos de la transformación de las relaciones virtuales y descubriendo las potencialidades de la Inteligencia Artificial...

Además, parecemos estar caminando sobre ascuas hiperestésicas ante los comportamientos afectivo-sexuales de personas cuya exposición pública provoca la denominada cultura de la cancelación. Extrañamente convive dicha hipersensibilidad con decisiones de tono político menos precisas en la gestión de algunas actuaciones al menos

⁶ Cf. G. MORA, “Ética sexual”, en M. VIDAL (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid 1992, 534-535.

⁷ Cf. *Una Iglesia sinodal en misión. Informe de síntesis de la primera sesión de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos*, Roma, 4-29 de octubre del 2023, 21.

⁸ C. GRIMAU, “La generación de la píldora”: *Diario El mundo* (27/04/2018). <https://www.elmundo.es/opinion/2018/04/27/5ae0e8c9e2704e1b258b484b.html> (marzo del 2025)

⁹ La petición francesa contra las leyes de edad de consentimiento fue firmada por unos ochenta intelectuales franceses. El documento está en el siguiente enlace:

<https://web.archive.org/web/20200125093636/http://www.dolto.fr/fd-code-penal-crp.html> (marzo del 2025)

¹⁰ Cf. F. MITTERRAND, *La mauvaise vie*, Lafont, París 2005; V. SPRINGORA, *El consentimiento*, Lumen, Barcelona 2020; C. KOUCHNER, *La familia grande*, Península, Barcelona 2021.

¹¹ Cf. C. LAFONTAINE, *Le corps-marché. La marchandisation de la vie humaine à l'ère de la bioéconomie*, Éditions du Seuil, París 2014.

tan delictivas como las anteriores.

Tampoco la realidad magisterial es la misma. Las reflexiones antropológicas de la Escritura comprendidas como un itinerario¹² o la orientación para hacerse cargo de los conflictos¹³ y del personalismo ontológico de cada persona y pareja¹⁴ sugieren un esfuerzo conceptual y metodológico para repensar el recuadro de las aportaciones sobre el hecho de la sexualidad. Esto genera la lectura del magisterio y la reflexión de la teología situando los textos y documentos en el contexto en el que fueron escritos, foco esencial para comprender la evolución y el progreso de las ciencias teológicas en su aspiración a responder a las preocupaciones de cada tiempo.

2.2. *Proceso de búsqueda y articulación de la sexualidad*

La declaración Dignitas infinita (2024) señala la necesidad de un trabajo conjunto entre “la Iglesia y la humanidad”¹⁵. Está refiriéndose a la lucha contra la trata de personas, monstruo presente en la explotación sexual de niños y niñas o la prostitución. La desaparición de dicha lacra requiere esfuerzos conjuntos que denuncian que el clima actual de hipersexualización ha provocado una mayor vulnerabilidad de la libertad en la vivencia de la sexualidad.

El proceso de comprensión y búsqueda de buenas relaciones afectivo/sexuales edificadas sobre los cimientos de la libertad y la dignidad está generando una importante línea literaria. Diversos autores repiensen los fundamentos de la sexualidad¹⁶ y su sentido¹⁷, los valores y virtudes que la dignifican¹⁸, las construcciones sociales¹⁹ y las instituciones²⁰ o las prácticas²¹. Se aspira a amar bien, a querer mejor²², se busca una sexualidad vivida de modo auténtico y honesto, enraizada en una vida integral necesitada de límites que la dignifiquen, no porque nieguen la inmadurez de unos determinados comportamientos, sino por la propuesta de modos de actuar realmente identificadores de lo humano.

¹² Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Che cosa è l'uomo. Un itinerario di antropologia biblica*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2019.

¹³ Cf. FRANCISCO, *Constitución Apostólica Veritatis Gaudium, sobre las universidades y facultades eclesíasticas*, Roma 27/12/2017, 4.

¹⁴ Cf. F. COCCOPALMERIO, *El capítulo VIII de la Exhortación apostólica pos-sinodal "Amoris laetitia"*, PPC, Madrid 2018.

¹⁵ DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración Dignitas infinita sobre la dignidad humana*, Roma 2.04.2024, 42.

¹⁶ Cf. CH. EMBA, *Rethinking sex: a provocation*, Penguin Random House, New York 2022.

¹⁷ Cf. C. JENKINS, *Amor triste. Las relaciones amorosas y la búsqueda de sentido*, Herder, Barcelona 2023.

¹⁸ Cf. L. DURING, *The Chastity Plot*, The University of Chicago Press, Chicago 2021.

¹⁹ Cf. P. DE LORA, *El laberinto del género. Sexo, identidad y feminismo*, Alianza, Madrid 2021.

²⁰ Cf. D. FUSARO, *El nuevo orden erótico. Elogio del amor y de la familia*, El viejo topo, Barcelona 2023,

²¹ Cf. A. LACROIX, *Aprender a hacer el amor. Reflexiones de un filósofo sobre la sexualidad en la era del porno*, Arpa, Barcelona 2022.

²² Cf. V. PORTILLO, *Amar bien, querer mejor. Una guía para construir vínculos sanos*, RBA, Barcelona 2025.

3. Aproximarse a la sexualidad como un enigma por desentrañar

En el ya lejano documento (1995) *Sexualidad humana. Verdad y significado* del Pontificio Consejo para la familia, se presenta la sexualidad como un misterio sagrado que debe ser abordado desde el realismo²³, constatando que los padres deben abordar la educación sexual de sus hijos “con la ayuda que otros les ofrecen”.

Valorar la sexualidad como un misterio sagrado se sustenta en un soporte antropológico que tiene muchas incógnitas por resolver, alimentando la curiosidad incluso de las ciencias biológicas²⁴. Estas denuncian que una comprensión y lectura utilitarista es insuficiente pecando de pereza fundamentadora.

En esa línea, Gaspar Mora se refiere al “enigma de la sexualidad”²⁵ que consiste en encontrar una formulación que valore justamente el peso del cuerpo humano y su integración en la estructura de la persona, junto con otros elementos que afectan al desarrollo del proyecto de cada individuo situado en un contexto y una cultura determinada. La cuestión central es determinar hasta qué punto la sexualidad es constitutiva de lo humano, y cuál es la articulación de las cuestiones biográficas como la situación personal y familiar y las influencias culturales de tono social y ético.

La lectura exclusivamente clínica de esta cuestión -aunque necesaria- está superada²⁶ al haber descubierto que la dinámica del desarrollo biográfico de la persona está sujeta a procesos internos y externos que intervienen activamente en el desarrollo de su personalidad y en la libertad de sus opciones vitales. No obstante, el desarrollo de las ciencias empíricas viene a ofrecer datos preciosos a incorporar. Los emergentes estudios de la neurociencia²⁷ y otras disciplinas centradas en el individuo no pueden ser excluidos.

Resolver este enigma supone ajustar el estatuto propio de cada dimensión que constituye a la persona y el tipo de relaciones establecidas entre las diversas esferas que integran el yo de la persona, -consciente, voluntario y libre-, que para configurarse y entrar en relación con la realidad debe contar inexorablemente con su sexualidad. Esta envuelve y marca de manera decisiva a la persona, su manera de ser y de relacionarse, y no puede ser de otro modo.

3.1. La presencia de una doble línea de comprensión

Partimos de una denuncia de la CEE para presentar el panorama general de las piezas del enigma.

²³ PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Sexualidad Humana: Verdad y Significado. Orientaciones educativas en familia*, Roma 8/12/1995, 122, 1.

²⁴ Cf. D. LEADER, *Nunca es sólo sexo*, Sexto Piso, Ciudad de México 2020, 20.

²⁵ G. MORA, “Ética sexual”, 558-560.

²⁶ Cf. J. A. NIETO (ed.), *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*, Talasa, Madrid 2003, 13-14.

²⁷ Cf. N. LÓPEZ MORATALLA – A. CALLEJA CANELAS, “Transexualidad: una alteración cerebral que comienza a conocerse”: *Cuadernos de Bioética* XXVII (2016/1ª) 81-92.

La desvinculación respecto del propio cuerpo, de la realidad, de los otros y de Dios es el resultado del elogio desmedido de la autosuficiencia e independencia de los individuos como propuesta de vida plena²⁸.

Sin duda, que las reflexiones laicas tienen una opinión ligeramente diferente acerca de las causas que han provocado esa desvinculación. Aquí es utilizada solamente para presentar que en la reflexión actual hay dos líneas maestras de la comprensión del problema.

Una primera aproximación sentencia que la presencia de la sexualidad es constitutiva de la persona. Es una mediación irrenunciable de lo personal y, por ello mismo, se constituye en revelación de lo auténticamente humano. Se podría decir que la persona está de tal manera encarnada en su corporalidad, que la sexualidad -incluso sus procesos fisiológicos-, es la manifestación de lo que es verdaderamente humano. Esta explicación tendrá consecuencias en la manera adecuada de decir a la persona, y de decirse el amor que une a las parejas y las abre a la fecundidad.

Para otra línea de pensamiento, comprender la sexualidad como una mediación irrenunciable convierte a la persona en ser esclavo de su propia mediación sexual y le roba al yo personal su carácter donador de sentido. Consecuentemente acaba cambiando el acento propio de la tensión de la sexualidad sin integrarla adecuadamente en el conjunto de la persona. Para esta segunda comprensión, lo verdaderamente humano no está configurado sólo por la mediación sexual sino también por otros elementos situados en diversos niveles, como pueden ser actitud ética ante el otro, la comprensión de la fecundidad y de los hijos, las propuestas aceptadas por las sociedades y las culturas, la situación personal o familiar, etc.

Aplicando ambas aproximaciones a la comprensión de las relaciones sexuales se sitúa mejor esta doble lectura²⁹. Podría decirse que el primer enfoque se inclina ver la relación sexual genital como un dato decisivo en sí mismo, considerando con un peso secundario todo lo que le rodea. En la relación puntual se expresa adecuadamente la actitud de la persona que se dona completamente a su pareja. El segundo punto de vista no considera igual la relación genital de una pareja de jóvenes, sin hijos y con buena salud, y la relación de dos esposos mayores, con hijos, y con un riesgo mucho mayor de engendrar hijos Down o de daño serio para la salud de la madre. Las circunstancias secundarias deben ser consideradas. A ello se suma que el yo humano no se agota en su mediación sexual. Un acto sexual puntual no expresa toda la riqueza espiritual, relacional y moral del individuo. La unidad íntima del proyecto personal, la complejidad del amor al otro tal como es, la apertura al bien social, constituyen una plenitud que no se agota en las manifestaciones íntimas de cariño y en el acto sexual. Hay una mayor plenitud que da sentido a los momentos puntuales.

Ambas posiciones subrayan teóricamente la importancia de lo personal. La diferencia está en la distinta incidencia concedida a la sexualidad en todo el conjunto.

²⁸ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *“El Dios fiel mantiene su alianza” (Dt 7, 9). Instrumento de trabajo pastoral sobre persona, familia y sociedad ofrecido a la Iglesia y a la sociedad española desde la fe en Dios y la perspectiva del bien común*, EDICE, Madrid 2023, 9-10.

²⁹ Cf. G. MORA, “Ética sexual”, 558-560.

sostenido desde presupuestos racionales que deben seguir encontrándose para presentar instrumentos valiosos en la casuística.

Parece exigido reflexionar en conjunto sobre las dificultades que genera la descorporalización: los riesgos de manipulación, la limitación en la aproximación a la realidad biográfica de la persona que corre el riesgo de la homogenización quedando reducida a carne desencarnada³⁰. A lo que puede sumarse las reseñas del informe de la doctora Cass -surgido como respuesta a la llamativa evolución aumentativa de casos de transgenerismo en Gran Bretaña³¹- que apunta los complicados indicadores (estresores culturales, sociales y virtuales) que entran en juego en el proceso personal de identificación sexual, presentes llamativamente en la vida de aquellos que piden intervenciones terapéuticas para resolver su identidad.

3.2. *Hacia una integración de posturas*

La discusión está viva y subyace conceptualmente bajo polémicas que aparecen en los fundamentos de las legislaciones, gestión de espacios públicos y privados, propagandas publicitarias, etc. Así se señala en forma de denuncia en un documento episcopal:

Emerge una concepción de la persona en la que priman el sentimiento y la autodeterminación desvinculada de la realidad corporal. Los deseos se transforman en derechos, la naturaleza y los animales quieren ser protegidos en rivalidad con los humanos, y en el horizonte se vislumbra una propuesta poshumana que pone en cuestión la dignidad sagrada de la vida humana como centro de todo lo creado³².

Las dos acentuaciones son deudoras de sensibilidades que subrayan aspectos distintos y realmente valiosos en el conjunto de la experiencia sexual humana. Ésta se muestra extremadamente ardua de comprender en virtud de interacciones entre sistemas, y, por tanto, imposible de ser asumida en una visión única que valore de manera adecuada todos y cada uno de los aspectos presentes en las innumerables y dispares situaciones de la vida.

Esta situación pide apertura para colaborar en un proceso de diálogo continuado que trabaje para delimitar una propuesta suficiente en su presentación de un bien común en el que puedan realizarse los individuos. En dicho camino se contempla un panorama en el que ambas sensibilidades reconocen los peligros de su opción y las virtudes de la postura complementaria, eviten la exageración de sus respectivas lógicas con consecuencias inhumanas y apoyen el mismo movimiento en la lógica contraria.

³⁰ Cf. S. MARTÍNEZ CANO, *La vida trinitaria de las mujeres. La subversión de la realidad*, en, M. ESCRIBANO, *Trinidad, deseo y subversión*, Verbo Divino, Estella 2021, e-book p. 124.

³¹ Cf. H. CASS, *Independent review of gender identity services for children and young people: Final report*, s/l 2024, 12.

³² CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, "El Dios fiel mantiene su alianza" (*Dt 7, 9*), 46.

De manera que, por un lado, la sensibilidad que prioriza lo corporal evite el peligro del biologismo craso, o sea de valorar la fisiología sexual como único criterio ético que acabe ignorando o negando el valor de los otros elementos en juego. Y por otro, que la incorporación de las influencias que provienen de esferas más subjetivas de tipo sociocultural no vacíe el peso de los datos objetivos que aportan la composición biológica y la corporalidad humana hasta el punto de hacerse inasumibles. Hay que superar el peligro del subjetivismo que reduce la sexualidad a un simple mecanismo al servicio de una intención subjetiva, ignorando la importancia de la mediación sexual y volviendo a una inasumible comprensión dualista del ser humano de la que deseaba huir.

3.3. *Permanencia de la dimensión simbólica*

Numerosos documentos teológicos y magisteriales subrayan la dimensión simbólica de la vida afectivo-sexual de la persona y de la pareja³³. Sus referenciales religiosos tienen como figuras esenciales Cristo y la Iglesia.

Dichos textos, siendo difíciles de compartir identitariamente con las bioéticas civiles y laicas, sirven a modo de recordatorio inicial para confirmar que los comportamientos y la toma de decisiones en los que se juega la vida de las personas no son meras decisiones técnicas sin mayor importancia. Aunque se sigan los procedimientos adecuados estipulados por el sistema legal en curso, eso no garantiza que respondan suficientemente a la pregunta por el sentido de lo que se hace y vive. No apreciar que los órganos del cuerpo tienen distintos significados y valor más allá de los tejidos que los componen, considerar las relaciones sexuales como un mero intercambio de fluidos o simples contactos físicos provocará déficits legislativos en la generación de libertades, sin duda encaminadas a desenfoques lesivos.

La sexualidad está grávida de la condición simbólica de toda la realidad humana. En las mutantes sociedades actuales pensar de nuevo la normalidad de las identidades para identificar la dignidad de los comportamientos ofrece un campo específico de las ciencias humanas y comportamentales apoyadas sin duda sobre las experimentales. Su labor no es definitiva y aspira a ser completada con los apoyos que debaten el sentido oculto en la realidad a la que refieren, para que el resultado de las investigaciones no sea muy limitado³⁴.

La reflexión bioética tiene un espacio para afirmar esta dimensión a partir de una concepción de la persona abierta, incluso en la sexualidad y la corporalidad, referenciada hacia una plenitud que la trasciende. Igualmente, las propuestas morales particulares de máximos, aunque no sean universalizables, manejan sabidurías que colaboran en el enriquecimiento comprensivo de la humanidad. Las referencias simbólicas del cuerpo humano y de los procesos y comportamientos en los que se activa la vida sexual, cultivados en el seno de estas sabidurías, acarrearán razones valiosas para pensar integradamente a la persona.

³³ Cf. E. LÓPEZ AZPITARTE, *Simbolismo de la sexualidad humana, Criterios para una ética sexual*, Sal Terrae, Santander 2001.

³⁴ Cf. D. LEADER, *Nunca es sólo sexo*, 10.

4. Pensar la identidad y la normalización de la sexualidad en clave interdisciplinar

La aparición de estudios que abundan frecuentemente en algunas claves novedosas de comprensión del origen de los impulsos sexuales vendría a confirmar que la ciencia no ha alcanzado certezas y un consenso mínimo en la formulación de teorías sobre su origen. Paralelamente no será fácil acertar en la misión de encajar las influencias culturales, presiones sociales, etc. en la personalización y la normalización de la sexualidad que den una satisfacción consensuada, por ejemplo, sobre los estados intersexuales³⁵.

Dada la condición humana que configura a cada persona como un ser bio/psico/socio/espiritual, dimensiones que se expresan en la esfera de la sexualidad, el trabajo en conjunto entre las diversas áreas del saber para integrar los conocimientos que aspiren a alcanzar una comprensión integrada es irrenunciable. Es más, se presenta como garante de una voluntad auténtica de alcanzar dicho fin.

Supone vencer la aspiración de cada ciencia en la comprensión primordial de sus estudios para conseguir situarse en el lugar correspondiente, valorar adecuadamente las lecturas de las ciencias acompañantes, y abrir las puertas al trabajo en equipos comunes en los que las ciencias humanas reflexionan sobre los datos de las ciencias empíricas; estas últimas, a su vez, purifican los excesos de las anotaciones de las humanidades al interpretar las interacciones biológicas con la cultura y el ambiente.

La aproximación a la normalidad sexual con criterios sociológicos pide una lectura cuidadosa por su evolución constante y por la dificultad de cargar con las circunstancias individuales. Las estadísticas no siempre asumen el personalismo ontológico aplicado a cada individuo cuya experiencia vital resbala ante los objetivos parámetros técnicos. Su significatividad es un criterio que debe ser tenido en cuenta y puesto en paralelo junto con otras lecturas. La enigmática sexualidad es una de las esferas humanas irreductible íntegramente a estadísticas y alérgica a cálculos algorítmicos que expliquen la diversidad. Asomarse a las situaciones fronterizas y tensionadas del hecho sexual, en su identidad y vivencia, desde minúsculos porcentajes de muy variadas situaciones de desintegración sistémica, pone en valor de insuficiencia la normalidad sociológica.

También incumbe la sexualidad en cuanto puede ejercer la función integradora o disgregadora en las esferas personal o social. Incumbe la identidad sexual por lo que en ello se juega la felicidad de la persona que se conoce, que se emplaza a sí misma en un proyecto de autonomía y libertad, apoyada en los medios que la sociedad pone a su alcance. Incumbe la cuestión de la identidad para ayudar a los ciudadanos en la comprensión de sí mismos, para garantizar sus derechos, al menos en todas las dimensiones en las que interactúen socialmente como el cuidado de la salud, y para usar de su libertad conjurando el riesgo de manipulación y alienación social.

Por supuesto, es posible legislar sin abordar el enrevesado meollo de los problemas que esto plantea dejando en manos de cada individuo las decisiones vitales que atañen a su identidad personal y su biografía, incluyendo las sexuales. Los principios y derechos del libre desarrollo de la personalidad o la intimidad están en la base

³⁵ Cf. E. LÓPEZ AZPITARTE, *Simbolismo de la sexualidad humana*, 120-124.

de recientes legislaciones³⁶, que el tiempo se encargará de mostrar si son acertadas en su cometido.

4.1. *El desafío de preguntarse por la moralización sexual*

El citado documento *Sexualidad humana. Verdad y significado* señala la preocupación existente en la década de los 90 para distinguir entre normalidad y anomalía referida a la cuestión de la homosexualidad³⁷.

Los obispos escandinavos también recogen en cierto modo dicha cuestión desde la preocupación por la integración “En nuestra intimidad, la integración interior de las características masculinas y femeninas puede resultar ardua”³⁸. Desde la consciencia eclesial se quiere acoger y consolar a las personas que experimentan dificultades en este ámbito, lo cual no está en contradicción con la tarea de seguir buscando criterios que sean una ayuda para el propio conocimiento personal.

Más allá de las consideraciones desde la ética religiosa, esta búsqueda de lo que delimita la normalidad es una pregunta presente en la reflexión laica especialmente marcada en comportamientos socialmente disruptivos, como pueden ser las denominadas disforias de género que sacuden los tratamientos y las consideraciones realizadas por los sistemas penales, sanitarios, deportivos, etc. Las propuestas de gestión de la normalización obviando la voz de las ciencias afectadas agudizan un problema ya superado por la reflexión de la ética teológica que está atenta al progreso que la ciencia ha realizado en el siglo XX³⁹.

Parece una interpelación necesaria para trabajar en la labor de despatologización (buscada en el CIE-11 del 2018 que eliminó la transexualidad del capítulo sobre trastornos mentales y del comportamiento), acerca de qué es lo que se puede permitir, qué es lo que se puede legalizar, que es lo que hay que limitar cuando se habla de comportamientos sexuales y otros ámbitos humanos en los que se vean implicadas las condiciones sexuales. De ello va a depender la garantía de condiciones justas en el acceso a múltiples servicios públicos o privados. Esto es especialmente prioritario en el ámbito de la sexualidad infantil por la vulnerabilidad de los menores ante comportamientos abusivos⁴⁰.

Por otro lado, el proceso de globalización ha puesto en valor las diferencias culturales surgidas en el seno de la humanidad, provocando la necesidad de revisar las condiciones racionales que subyacen a las visiones y prácticas de la vida sexual con vistas

³⁶ Ley 4/2023, de 28 de febrero, para la igualdad real y efectiva de las personas trans y para la garantía de los derechos de las personas LGTBI. <https://www.boe.es/buscar/pdf/2023/BOE-A-2023-5366-consolidado.pdf>

³⁷ Cf. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Sexualidad Humana: Verdad y Significado*, 104.

³⁸ CONFERENTIA EPISCOPALIS SCANDIAE, *Lettera pastorale sulla sessualità umana*. 5 Domenica della quaresima 2023. http://www.istitutosantafamiglia.org/wp-content/uploads/2023/04/NBK_Lettera_pastorale_quaresima_2023_IT.pdf

³⁹ Cf. J. DE LA TORRE DÍAZ, “Hacia una renovada teología de la sexualidad. Quince propuestas”, 11.

⁴⁰ Cf. F. LÓPEZ SÁNCHEZ, *Los abusos sexuales a menores y otras formas de maltrato sexual*, Síntesis, Madrid 2014, pp. 63-65.

a una universalización que pueda integrarlas. Las cifras de los movimientos y migraciones humanas parecen estar pidiendo esta tarea que facilite la convivencia social, evite conflictos y ayude a superarlos y repararlos. Quizás porque en sociedades tan plurales la necesaria integración personal del individuo, basada en deseos y expresada en prácticas sexuales que expliciten su identidad cultural, no pueda ser habilitada en determinadas circunstancias de dimensión pública. Ajustar la normalización pasa por valorar conjuntamente determinadas condiciones como pueden ser la violencia, la vulnerabilidad de las personas implicadas, los riesgos para la salud, la no reciprocidad, etc., que no se podrían ‘blanquear’ si fueran deshumanizadoras. De modo complementario, es posible que algunos de los criterios de aceptación sociales sean insuficientes y precisen de una ampliación en la labor del establecimiento de los límites. Piénsese que la mayoría de edad o el consenso (que pueden tener un espacio jurídico) o criterios sanitarios (epidemiológico) no siempre podrían ser criterios suficientes.

En esta revisión de los criterios de la normalidad sexual identitaria y sus comportamientos públicos, el prisma de la moralización (las censuras morales) o de la patologización (parafiliación de los comportamientos) no recogen bien la voz que las personas afectadas deben tener en el debate. El desafío de ajustar la normalización de los impulsos sexuales pasa por recoger adecuadamente los sentimientos y la autopercepción de las personas y expresarlo con conceptos no estigmatizantes que recojan la realidad en la que vive el individuo. Las nuevas posibilidades que ofrece la virtualización y la IA en su incisión en todas las relaciones humanas -inclusive la particular esfera de la sexualidad⁴¹-redimensionan la búsqueda de aquello que constituye lo humano.

4.2. Trabajar con propuestas operativas

Las situaciones conflictivas, las encrucijadas decisorias, la actualización de conocimientos en desarrollo... piden ir dando pequeños pasos constructivos en torno de consensos de tolerancia que sean mínimamente útiles e impidan los bloqueos y el colapso de los procesos que normalmente traen situaciones de injusticia para las personas más vulnerables. La Pontificia Academia de la Vida lo ofrece así en torno al principio de precaución activado particularmente con la realización de los xenotrasplantes⁴².

Recogiendo esa intuición de operatividad, columna que sostiene a las instituciones que buscan actuar con justicia, la reflexión fundamental que ponga las bases para hacerse cargo de la realidad no puede ser una reflexión ajena al espacio político-legislativo. Este responde a las necesidades locales reguladas por las naciones soberanas orientadas por las legislaciones internacionales y actualmente inspiradas por procesos como la Agenda 2030 y los ODS.

⁴¹ Cf. DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE - DICASTERIO PARA LA CULTURA Y LA EDUCACIÓN, *Antiqua et Nova. Nota sobre la relación entre la inteligencia artificial y la inteligencia humana*, Roma 28.01.2025, 62.

<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2025/01/28/0083/01166.html#spa> (marzo del 2025)

⁴² Cf. PONTIFICIA ACADEMIA PARA LA VIDA, *La perspectiva de los xenotrasplantes. Aspectos científicos y consideraciones éticas*, Roma 2001, 13-19. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdlife/documents/rc_pa_acdlife_doc_20010926_xenotrapianti_it.html (enero del 2025)

Aquí hacen su aparición los diversos niveles afectados por las complejas interrelaciones que incluyen la salud sexual y reproductiva⁴³, el bienestar y la igualdad⁴⁴, sin olvidar los ámbitos económicos, laboral, de investigación científica, penal, etc. con la consiguiente problematicidad de unir los estudios de las disciplinas en su metodología y fusión de resultados que favorezcan futuras investigaciones comunes.

También hay que observar en las políticas seculares un doble nivel institucional, en el que aparece las tareas de interpretar y traducir las declaraciones de Derechos humanos, las constituciones de los países, implementar los procesos jurídicos, etc.; y otro más personal de comprensión de la evolución de las sociedades y de lectura de la vida de los ciudadanos para identificar sus necesidades, ayudarles a conocerse y ser dueños de sí mismos y de sus circunstancias afectivo/sexuales.

Ante esas expectativas a pensar y resolver no es suficiente dirigir los debates y controversias hacia un *cul de sac* alcanzado por causas diversas alineadas con el aislamiento científico, la radicalización de argumentos u otras actitudes bloqueantes por maximización de posiciones. Antes bien la operatividad pide -si fuera necesario- presionar la tecla del *reset* para reiniciar el proceso de búsqueda sin que ello signifique abandonar las especificidades.

El esfuerzo por activar propuestas comunes puede retomar el lance de limitar los conceptos y comprender su evolución histórica en un esfuerzo ya iniciado⁴⁵ que debe continuarse ante el hecho que supone la aparición de actores novedosos bajo la inspiración de superar insuficientes actitudes polémicas.

Siguiendo esa hebra, el recurso al uso de las iniciales LGTBIQ+ pueden aunar de inicio reclamaciones compartidas por los colectivos referidos en la defensa múltiples derechos. Sin embargo, no recogen adecuadamente realidades muy diversas para ser desarrolladas en legislaciones útiles y justas, por ajustadas a cada situación. Estas piden energías prorrogadas para alcanzar unas definiciones sostenidas que identifiquen y hagan comprensibles cada una de las realidades de las que se está hablando, con la intención de hacerlas manejables para una gestión médica, social... Se buscan instrumentos útiles para una discusión también política que defina y aumente el acceso a servicios apropiados y reduzca la victimización y la injusticia.

Una primera identificación que conjure el riesgo de manipulación ideológica de la realidad garantiza que exista un posterior diálogo cierto entre los participantes, ampliado en el acompañamiento de la evolución de los descubrimientos y las nuevas y constantes aportaciones de las ciencias experimentales. Sus novedades pueden provocar la redefinición, reconceptualización y reclasificación de la diversidad sosteniendo la reflexión en abierto.

⁴³ Cf. Ley Orgánica 1/2023, de 28 de febrero, por la que se modifica la Ley Orgánica 2/2010, de 3 de marzo

⁴⁴ Cf. Ley 4/2023, de 28 de febrero; ODS, meta 3.7. objetivo 5.6.

⁴⁵ Cf. M. P. LAMPERT GRASSI, "Evolución del concepto de género: Identidad de género y la orientación sexual": *Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. Departamento de estudios, extensión y publicaciones* 14 de septiembre 2017. <https://fundacionmariestopes.org.mx/plataforma-educativa/wp-content/uploads/2022/01/Evolucion-del-concepto-de-genero-Identidad-de-genero-y-la-orientacion-sexual-1.pdf> (marzo del 2025)

4.3. Superar los bloqueos provocados por actitudes polarizadoras

La falta de consenso de las ciencias ante la explicación de grandes ámbitos de la sexualidad humana se expresa en la variedad de interpretaciones y explicaciones respecto a su origen, la normalización de los comportamientos y los valores y opciones que orientarían una vivencia ética de lo que es sexualmente una persona. La lectura de todos los datos que dan lugar a diversas explicaciones sugiere que la ciencia no siempre es neutra y puede sucumbir a las presiones e intereses ideológicos o de cualquier tipo a la hora de interpretar los resultados. De ese modo, se alimenta la continuidad del enigma antropológico-ético de la sexualidad, asombrado ante los novedosos y constantes descubrimientos surgidos, en algunos casos, en estudios sobre individuos y grupos de perfiles sociológicamente minoritarios.

Manejando esta incerteza con exclusividad por grupos de investigación y trasladada al ámbito político-social por forjadores de opinión no es extraña la aparición de actitudes polarizadoras acentuadas. La huida hacia los extremos, presente en formas sociales diversas⁴⁶, se manifiesta en cuestiones de ética sexual ante las exigencias de la búsqueda dialogada de propuestas razonables -aunque ello suponga renunciar a las aristas de los extremos de las propuestas-, por las denominadas cancelaciones y bloqueos en el ámbito público. La juridificación de las posibles tensiones -“los límites a la sexualidad los marca el código penal”⁴⁷- alrededor de la certeza del respeto a la autonomía consentida, parece ser otra forma superficial de resolver la difícil deliberación.

Los posicionamientos excesivos en torno a la identidad sexual se presentan bajo una ideología de género que presenta la autodeterminación radical, aunque pueda llevar a “una visión superficial, reductiva, miope o sectaria de la realidad”⁴⁸. Esta hace una deficiente lectura de los contenidos de las ciencias empíricas validando como realidad probada lo que es realidad es una hipótesis sin confirmar⁴⁹. Nuevos gurús, cercanos a intereses económicos muy potentes, se han apropiado de la verdad sexual desdénando la interdisciplinariedad, ante la que la reflexión teológica se muestra más afín⁵⁰.

Curiosamente, en este escenario se han instalado criterios comportamentales exigentes, invasivos e imposibles de cumplir. Están centrados en las apariencias y las percepciones subjetivas, huidizas ante la objetivación: el consentimiento para cada momento de una relación sexual, para cada práctica...; o sostenidos por un individualismo desconfiado que prefiere el autoerotismo a las relaciones de pareja. Este nuevo puritanismo, nacido en ambientes plurales, alérgicos a la influencia de una moral religiosa rigorista, desenfoca y dificulta la reflexión sobre la justicia ante el hecho sexual.

⁴⁶ Cf. P. MALO OCEJO, *Los peligros de la moralidad. Por qué la moral es una amenaza para las sociedades del siglo XXI*, Deusto, Bilbao 2021, 226-230.

⁴⁷ Cf. I. HERNÁNDEZ VELASCO, “Entrevista a Celia Blanco”: *Diario El Mundo* (9/11/2019) última página.

⁴⁸ A. MASFERRER, “Sexo consentido y vulnerabilidad”: *Diario ABC* (28/12/2022) 3.

⁴⁹ Cf. CONFERENTIA EPISCOPALIS SCANDIAE, *Lettera pastorale sulla sessualità umana*.

⁵⁰ Cf. FRANCISCO, Carta apostólica en forma motu proprio *Ad theologiam promovendam*, Roma 1/11/2023, 4-6. https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html (marzo del 2025)

5. Gestionarlo a partir de algunos problemas actuales

Para seguir encarando los desafíos presentes y futuros es conveniente ajustarse a la realidad. Un modo valioso y peculiar por su método de lectura recoge los datos sociológicos que desde la ciencia estadística advierte el panorama de la comprensión y vivencia de la sexualidad: la persona, las parejas, las relaciones que se establecen, los servicios públicos o privados, las actividades, edades, los valores que se viven, las normas que se usan...

Ese inicio apunta a profundizar los interrogantes presentes en muchas de las sociedades actuales para gestionar el lugar de la sexualidad y su normalización. Los grandes avances ya identificados no han culminado, y no están resueltos en muchos ámbitos de variable importancia en la organización social. La pregunta por las acciones justas y no discriminantes, buscando lo que le corresponde a cada cual, no está teniendo fácil acomodo en algunos procesos jurídicos que aspiran a sostener la igualdad: oposiciones y concursos, condenas penales, determinación de la violencia sexual, algunos deportes...

Abordar estos dilemas situados en las fronteras del saber redimensiona el perímetro de los desajustes y amplía los contornos de las estimativas de las sabidurías que los piensan conjuntamente. Del validar las explicaciones sobre el génesis y el desarrollo de la sexualidad humana en base a teorías fortalecidas por el consenso científico, nacen propuestas razonablemente precisas -hasta donde se pueda- que permiten edificar respuestas terapéuticas para justificar la toma de decisiones en situaciones de mucha incerteza.

Se puede gestionar este asunto a partir de las tres cuestiones siguientes útiles por la actualidad y la temática de fondo que debaten.

5.1. La cuestión del consentimiento

En muchos ámbitos está presente como un mito intocable la afirmación de que las prácticas sexuales consensuadas entre dos personas adultas son éticamente validadas por el mutuo acuerdo que permite desarrollar la autonomía de ambas⁵¹. El consenso es la base de la minimalización suficiente para las normas sexuales.

Sin embargo, las exigencias éticas del consentimiento y los límites que definen sus fronteras son elementos en discusión constante ante propuestas emergentes⁵², y sobre las que planea la incertidumbre de la capacidad que tienen las personas afectadas. Pensando en el debate acerca de la legalización de la prostitución -cuestión recurrente en tiempos electorales- y otras situaciones semejantes, estas ponen sobre aviso de que el hecho de no cuestionar la capacidad de los adultos de ser libres para tomar decisiones puede deslizarse hacia flagrantes situaciones de injusticia provocadas por posiciones asimétricas. Algunas de los escenarios que provocaron el movimiento *meeto* demuestran las deficiencias de considerar que el consentimiento adulto es suficiente para habilitar

⁵¹ Cf. G. MORA, "Ética sexual", 535.

⁵² Cf. F. LÓPEZ SÁNCHEZ (coord.), *Educación sexual y ética de las relaciones sexuales y amorosas. Cómo trabajar en favor del placer y el bienestar*, Pirámide, Madrid 2017, 33-34.

cualquier relación, una vez que la perspectiva de las víctimas señala su indefensión ante la posición de poder del o de la agresora.

De manera que un consentimiento aséptico, descontextualizado, como expresión de la total autonomía de la persona y de la libre vivencia de sus impulsos sexuales vividos en compañía, debe ser abordado constantemente también en el uso de la sexualidad. Afirmar la suficiencia del consentimiento, sin más, plantea dudas acerca del hacerse cargo de la realidad amplia de la persona. Las notas características de este momento agravan la cuestión que debe ser pensada para la mercantilización y las formas consumistas de las relaciones, la desvinculación emocional de las denominadas relaciones 2.0⁵³, y la virtualización facilitada por variedad de tecnologías que permiten conocer todos los gustos y prácticas sexuales de una persona físicamente desconocida. Así lo presenta Masferrer:

Ese criterio consensual, paradójicamente, no ha dado lugar a una mayor autodeterminación, responsabilidad y respeto de los ciudadanos en el ejercicio de su sexualidad, sino justamente lo contrario: una absoluta banalización de la sexualidad que ha conducido a un alarmante incremento del número de abusos y agresiones sexuales en el contexto de una sociedad hipersexualizada y pornificada⁵⁴.

Una de las respuestas más simples ha sido desarrollar contratos de consentimiento -en los ambientes deportivos, universitarios e incluso de pareja estable- para descargar responsabilidades penales posteriores. Parece insuficiente, dado que el debate sobre las dinámicas de la sexualidad no se agota ante la necesidad de seguridad y protección jurídica del consentimiento. Situarse en el modelo del “sexo consentido” en el que no hay unanimidad en la edad mínima, o del “sexo seguro” que está marcando de modo fundamental la educación sexual, son peldaños que deben elevar hacia la reflexión del “sexo con sentido”.

5.2. La realidad de la violencia sexual sobre la mujer y los abusos a menores

Los índices de violencia sexual en el mundo son estremecedores. A pesar del aumento de las legislaciones que abordan este tema la violencia contra la mujer (también la violencia sexual) se mantiene en niveles muy elevados⁵⁵ y parece estar aumentando. En la realidad española en la que desde 2010 al 2023 casi se han triplicado las agresiones de violencia sexual⁵⁶. Por otro lado, la tecnología está posibilitando nuevas formas

⁵³ Cf. A. GONZÁLEZ, “Relaciones 2.0: satisfacción sin vínculo emocional”: *Diario ABC* (13 de febrero del 2019) 50.

⁵⁴ A. MASFERRER, “Sexo consentido y vulnerabilidad”: *Diario ABC* (28/12/2022) 3.

⁵⁵ Cf. WORLD HEALTH ORGANIZATION, *Violence against women prevalence estimates, 2018: global, regional and national prevalence estimates for intimate partner violence against women and global and regional prevalence estimates for non-partner sexual violence against women*. Geneva 2021, 37.

⁵⁶ Cf. MINISTERIO DE IGUALDAD. INSTITUTO DE LAS MUJERES, *Estadísticas. Violencia. Delitos contra la Libertad Sexual* https://www.inmujeres.gob.es/estadisticasweb/10_Violencia/10_4_DelitosContraLaLibertadSexual/

de violencia sexual hacia la mujer según señala un informe del Secretario General de la ONU (2024)⁵⁷. No se está ni mucho menos cerca de su desaparición, ya que la violencia contra la mujer es una realidad invisibilizada, que queda impune y de la que se ha hecho una lectura normalizada⁵⁸.

Respecto de los abusos sexuales hacia menores⁵⁹ no es un problema trivial ni tampoco está en vías de solución a corto plazo. Observándolo desde el ámbito religioso es tremenda la realidad en el mundo eclesial y clamorosa su deficiente gestión con criterios evangélicos a lo largo de décadas, según ha sido denunciado por muchas vías. La aproximación conceptual a este tema por parte de los sexólogos tampoco ha sido la más afinada durante décadas⁶⁰.

Ante la situación de los abusos en el seno de la Iglesia española, la preocupación civil y religiosa caminan de la mano, aunque no resulta fácil valorar con objetividad la gestión realizada al convivir tres informes paralelos (Cremades, CEE y Defensor), las informaciones de los medios de comunicación y las proyecciones estadísticas alarmantes.

Parece claro que es un desafío dar continuidad al trabajo de reparación valiosa de las víctimas de abusos. Hay que afirmarlo de inicio para ajustar la respuesta de la Iglesia ante los abusos con menores dada la diversidad de acciones activadas bajo el Código de derecho canónico después de las revisiones vaticanas⁶¹. Para continuar señalándolo en el marco jurídico español que -según el Defensor del Pueblo- tampoco ha estado muy acertado en la labor de compensación, dada la “extrema limitación de las ayudas efectivamente concedidas a las víctimas de delitos sexuales”⁶² implementada desde la Ley 35/1995 de 11 de diciembre, “de ayudas y asistencia a las víctimas de delitos violentos y contra la libertad sexual”. Esta limitación probablemente ha potenciado el ocultamiento de muchos delitos ante las dificultades para acceder y la insuficiencia de la compensación⁶³. Corregidas esas deficiencias por la Ley Orgánica 10/2022 el informe del Defensor del Pueblo continúa apuntando limitaciones⁶⁴.

Recoger estos retos permite señalar que centrarse primordialmente en las víctimas de los abusos religiosos y limitarse al ámbito jurídico -espoleado por el hándicap

w145.xls (marzo del 2025)

⁵⁷ Cf. SECRETARIO GENERAL DE LAS NACIONES UNIDAS, *Informe Las mujeres y la paz y la seguridad*, 24 de septiembre del 2024, 63.

https://digitallibrary.un.org/record/4064287/files/S_2024_671-ES.pdf (marzo del 2025)

⁵⁸ Cf. M. GÓMEZ CASAS, *Eva encadenada. Violencia sexual contra las mujeres en el mundo*, San Pablo, Madrid 2016.

⁵⁹ Cf. F. LÓPEZ SÁNCHEZ, *Los abusos sexuales a menores y otras formas de maltrato sexual*, Síntesis, Madrid 2014.

⁶⁰ *Ibid.* 63-66.

⁶¹ Disponibles en su conjunto en http://www.vatican.va/resources/index_sp.htm

⁶² DEFENSOR DEL PUEBLO, *Una respuesta necesaria. Informe sobre los abusos sexuales en el ámbito de la Iglesia católica y el papel de los poderes públicos*, Madrid 2023, 553.

https://www.defensordelpueblo.es/wp-content/uploads/2023/10/INFORME_abusos_Iglesia_catolica.pdf (febrero del 2025)

⁶³ Cf. H. SOLETO MUÑOZ, “El proceso penal, mecanismo ineficaz de compensación a la víctima: un estudio de campo”. *Revista de victimología* 8 (2018) 35-81. DOI 10.12827/RVJV.8.02

⁶⁴ Cf. DEFENSOR DEL PUEBLO, *Una respuesta necesaria*, 558.

de la retroactividad-, no está permitiendo vislumbrar las dimensiones del problema en otros campos familiares o laborales, ni abordar la cuestión de la manera más integral. Usar un zoom corto no es suficiente para recoger todo el panorama de los abusadores, ni responder a las necesidades particulares de cada víctima. Quizás por ello el mismo informe del Defensor de Pueblo se refiere a estudiar otras alternativas reparativas⁶⁵. Su sugerencia abre espacio a un trabajo en conjunto que aglutine esfuerzos comunes para pensar ambas problemáticas unidas -la violencia sexual hacia la mujer y a menores- por sus raíces comunes en los abusos de poder.

5.3. *La realidad de la pornografía y sus acompañantes*

Los padres y las madres de la conquista de los derechos de la libertad sexual de los años 60 probablemente no imaginaron que sus luchas dieran pie a la dictadura del erotismo y de la pornografía con las consecuencias reflejadas en las familias y en las parejas. Entre menores y adolescentes -situados en los momentos de la formación de su identidad sexual- se ha transformado en un problema que ha adquirido dimensiones impensables y riesgos, inimaginables hace apenas un par de décadas. Así lo señala un informe auspiciado por UNESCO⁶⁶.

Villena denomina “pornificación” para referirse a este proceso de aumento y divulgación de la pornografía unido al desarrollo de Internet y la llegada de los smartphones que ha generado una cultura “pornonativa”⁶⁷. Entre las consecuencias personales de la pornografía se encuentra la generación de adicción escalón que apunta hacia la desintegración de la persona. La importancia de sexualidad en la armonización de la persona es de tal calibre, que una vivencia adictiva puede ser un camino de desintegración en cuanto que desarrolla conductas compulsivas, síntomas de abstinencia, y cambios de personalidad⁶⁸. Se la relaciona con el aumento de comportamientos considerados extraordinarios, como las disfunciones y bloqueos ante la sexualidad real entre los jóvenes⁶⁹.

Asimismo, se advierte del aumento de ETS constatado por el Centro Europeo para la Prevención y el Control de Enfermedades en su último informe del 2023⁷⁰. El

⁶⁵ *Ibid.*, 539.

⁶⁶ Cf. B. ANDRADE PÉREZ – I. GUADIX GARCÍA – A. RIAL BOUBETA – F. SUÁREZ LORENZO, *Impacto de la tecnología en la adolescencia. Relaciones, riesgos y oportunidades*, UNICEF España, Madrid 2021. https://www.unicef.es/sites/unicef.es/files/comunicacion/Informe_estatal_impacto-tecnologia-adolescencia.pdf (febrero del 2025)

⁶⁷ Cf. A. VILLENA MOYA, *¿POR QUÉ NO? Cómo prevenir y ayudar en la adicción a la pornografía*, Alienta, Barcelona 2023.

⁶⁸ Cf. E. BECOÑA IGLESIAS – M. CORTÉS TOMÁS (coords), *Manual de adicciones para psicólogos especialistas en psicología clínica en formación*, Socidrogalcohol, Valencia 2011, 28.

⁶⁹ Cf. T. JACOBS – B. GEYSEMANS – G. VAN HAL – I. GLAZEMAKERS – K. FOG-POULSEN – A. VERMANDEL – S. DE WACHTER – G. DE WIN, “Associations Between Online Pornography Consumption and Sexual Dysfunction in Young Men: Multivariate Analysis Based on an International Web-Based Survey”: *JMIR Public Health Surveill* 7/10 (2021) e32542. doi: 10.2196/32542

⁷⁰ <https://www.ecdc.europa.eu>

consumo adictivo de la pornografía puede provocar la minusvaloración y la desatención a los riesgos de las prácticas sexuales, facilitando el contagio. No les resulta fácil a los estudiosos alcanzar un consenso firme en la vinculación de ambos ítems, ante la presencia de otros factores como el uso del alcohol que es una válvula de escape entre los empobrecidos⁷¹; pero aparece reflejado en diversos documentos y motivaciones legislativas:

Diversos estudios e investigaciones señalan que el consumo de pornografía contribuye negativamente a la normalización de otras conductas y prácticas de riesgo para las personas menores de edad, y que contribuyen a la naturalización de la violencia sexual contra las mujeres⁷².

De manera que la preocupación y denuncia hodierna de las consecuencias de la pornografía no es una obsesión de morales religiosas victorianas. Ha pasado a ser una indicación de los documentos civiles, compartida por los textos eclesiales⁷³. Haciendo gala de una lectura ajustada de los informes y documentos más representativos en ellos se encuentra la búsqueda de oportunidades, como expresión de una visión positiva, necesitada de un “camino de diálogo”⁷⁴ para promover las diversas estrategias educativas e integradoras. A este respecto podría destacarse que la sabiduría de las morales religiosas puede aportar un equilibrio -adquirido en su articulación de las enseñanzas de las ciencias psicológicas- para acompañar humana y espiritualmente a las personas que viven su sexualidad desde la problematicidad y el riesgo de desintegración.

6. Conclusiones

Más allá de la afirmación de los obispos escandinavos que señalan que muchas personas están perplejas ante la enseñanza cristiana sobre la sexualidad⁷⁵ recogida por múltiples estadísticas que abundan en el alejamiento de la práctica de los mismos fieles católicos en relación con la enseñanza oficial, los frecuentes choques con el mundo artístico y cultural o los continuos escándalos clericales... lo cierto es que la reflexión sobre el papel de la sexualidad en la vida y en las prácticas de los ciudadanos que conviven en sociedades plurales continua abierta para responder a los interrogantes que plantean especialmente las investigaciones científicas, empeñadas ciertamente en dar explicación a la realidad de lo humano en todas sus dimensiones.

⁷¹ Cf. A. MOSER, “Sexualidad”, 120-122.

⁷² Resolución de 27 de junio de 2024, de la Delegación del Gobierno contra la Violencia de Género, por la que se publica el Convenio con la Fundación General de la Universidad Complutense de Madrid, para la organización del curso “Pornografía y violencia sexual”.

<https://boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-2024-18048>

⁷³ Cf. FRANCISCO, Exhortación apostólica postsinodal *Amoris laetitia* sobre el amor en la familia, Roma 19/3/2016, 41 y 281.

⁷⁴ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA (de los Institutos de Estudios), «*Varón y mujer los creó para una vía de diálogo sobre la cuestión del ‘gender’ en la educación*», Ciudad del Vaticano 2019, 52.

⁷⁵ Cf. CONFERENTIA EPISCOPALIS SCANDIAE, *Lettera pastorale sulla sessualità umana*.

El foco actual parece haber cambiado, de modo que el interés primordial por responder a semejantes cuestionamientos tiene un cimiento civil, ámbito base en el que hay que tomar decisiones de carácter político-legislativo con enormes consecuencias para la vida de los ciudadanos y la organización de las sociedades. Es el ágora en el que confluyen tantas dificultades a la búsqueda de respuestas válidas que asuman lo común y lo propio, lo público y lo privado.

Está situado el interés 'civil' en los foros académicos que cumplen su vocación de comprender la realidad que constituye a las personas y los comportamientos que las identifican, y lo que permita enfocar la plenitud de sus vidas y relaciones. La integración de todos los saberes trabaja para ir desentrañando el enigma del ser humano en las diversas esferas que lo constituyen.

Finalmente, la condición sexual se puede iluminar por las valoraciones que la ética, y en concreto la ética teológica, puede sostener desde su visión antropológica. Siendo fiel a sus fuentes y a sus posiciones de máximos en ellas se descubre un esfuerzo de renovación⁷⁶ y comprensibilidad apostando por la búsqueda común de las diversas disciplinas científicas. La teología aporta al discurso laico una sabiduría preñada de sensatez para iluminar los enormes dilemas presentes y encontrar caminos de futuro.

Aprovechar el momento actual de búsqueda, replanteamiento y reflexión del hecho de la sexualidad supone aceptar el desafío de pensar integradoramente los problemas presentes, mantener el objetivo de aproximarse a la concepción y experiencias que humanizan al ser humano y la prudencia de tomar decisiones abiertas vislumbrando un horizonte que de sentido a la necesidad humana de "amar y ser amado"⁷⁷.

⁷⁶ Cf. S. LEONE, *Il rinnovamento dell'etica sessuale*, EDB, Bologna 2017.

⁷⁷ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, II, 2, 2; III, 1, 1.

***LA ECUACIÓN DEL COMPROMISO
POR EL BIEN COMÚN***

***THE EQUATION OF DEDICATION
TO THE COMMON GOOD***

Marcos Ruiz Soler

Resumen: Se presenta una explicación del compromiso cristiano a partir de un modelo matemático sobre la cooperación procedente de la biología evolutiva. Se establece una analogía entre los elementos de la ecuación (relación, beneficio y coste) y ciertos aspectos de la vida cristiana (fraternidad, salvación y sacrificio). Desde esta óptica se examina el compromiso cristiano en tres dimensiones: espiritual (evangelización), caritativa (obras de misericordia) y social (transformación del mundo). El modelo muestra que el compromiso cristiano se fortalece cuando se incrementa el valor de fraternidad y del mensaje y, a su vez, disminuye la percepción del sacrificio al interpretarse en clave de amor.

Abstract: An explanation of Christian dedication is presented based on a mathematical model of cooperation from evolutionary biology. An analogy is drawn between the elements of the equation (relationship, benefit and cost) and certain aspects of Christian life (fraternity, salvation and sacrifice). From this perspective, Christian dedication is examined in three dimensions: spiritual (evangelization), charitable (works of mercy) and social (transformation of the world). The model shows that Christian engagement is strengthened when the value of fraternity and the message is increased and, at the same time, sacrifice is de-created when it is interpreted in the light of love.

Palabras clave: bien común, altruismo, cooperación, evangelización

Key words: common good, altruism, cooperation, evangelization

Fecha de recepción: 21 de febrero de 2025

Fecha de aceptación y versión final: 15 de mayo de 2025

La cooperación ha resultado esencial en la evolución de la vida, pero ¿podría un modelo matemático de la cooperación revelar algo sobre las claves del compromiso cristiano? En un mundo donde la individualidad parece imponerse, la fe cristiana sigue proclamando que el auténtico amor conduce siempre a un compromiso comunitario con el bien (Sant 2, 17-18). Más allá de un ideal moral, la cooperación en cuanto acción conjunta hacia un bien, es también una ley de la naturaleza. Martin Nowak, uno de los más influyentes teóricos de la evolución, ha demostrado que la cooperación no es simplemente un aspecto deseable sino más bien un elemento imprescindible para la misma supervivencia.

Este trabajo se sitúa en el campo de la teología de la naturaleza, puente fundamental entre fe y razón¹. En su intento por hacer más inteligibles las verdades de la fe, esta rama de la teología recurre a herramientas filosóficas, científicas e incluso matemáticas, para mostrar que los principios religiosos no solo son compatibles con la racionalidad, sino que además pueden encontrar en ella un aliado para su expresión y defensa. La teología de la naturaleza persigue un objetivo esencial: iluminar los misterios de la fe bajo la luz de estructuras comprensibles para la razón humana².

En este esfuerzo explicativo, surge la posibilidad de establecer paralelismos entre los principios de la cooperación y la acción cristiana. La ciencia ha realizado avances significativos en la comprensión del comportamiento cooperativo, revelando que este surge bajo ciertas condiciones. La formulación matemática de Martin Nowak³ sintetiza los factores posibilitadores de la cooperación en una célebre ecuación. Un examen minucioso de la misma, nos permite argumentar que existen elementos isomorfos entre los factores identificados por Nowak para la cooperación y los elementos que dinamizan el compromiso cristiano, pues ambos ámbitos -natural y espiritual- giran en torno a relaciones, beneficios y costes percibidos⁴.

El propósito de este artículo es explorar este paralelismo, mostrando cómo los elementos de la fórmula de Nowak pueden ofrecer un marco conceptual para comprender la vida de fe y, en particular, el compromiso cristiano⁵. A través de este análisis, se busca evidenciar que las condiciones necesarias para que surja la cooperación en un contexto natural tienen resonancias profundas en la acción cristiana. En síntesis: en la medida en que los creyentes perciban a los demás como hermanos (relación), reconozcan la grandeza del mensaje evangélico (beneficio) y encuentren formas de asumir sus sacrificios (coste), más probable será que se comprometan activamente en la misión cristiana. Para ello, el artículo se estructurará en tres partes: (1) exposición del modelo matemático de cooperación de Martin Nowak, incluyendo su contexto de desarrollo (la biología evolutiva), la formulación de la ecuación y sus cinco extensiones; (2) aplicación del modelo para ofrecer un marco explicativo del compromiso cristiano, analizando separadamente sus tres elementos: relación, beneficio y coste; (3) definición ostensiva de cómo la fraternidad universal y la valoración de la buena noticia conducen al compromiso cristiano en sus distintas dimensiones: espiritual, caritativa y social.

¹ WOLFHART PANNENBERG, *Toward a Theology of Nature: Essays on Science and Faith*, Westminster John Knox Press, Louisville 1993.

² JOHN POLKINGHORNE, *Theology in the Context of Science*, Yale University Press, New Haven 2000. IAN G. BARBOUR, *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?* Harper, Nueva York 2000.

³ MARTIN A. NOWAK, *Evolutionary Dynamics: Exploring the Equations of Life*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2006.

⁴ Llama la atención que existan tres elementos: uno informativo (beneficio estimado), uno emocional (relación de parentesco) y uno conductual (coste de la acción). Cfr. RUIZ-SOLER, *Trinidad divina y modelos triádicos: Una relación isomórfica*, en prensa.

⁵ Idea expuesta originalmente por el autor en una conferencia titulada "Cristianos en el mundo", 2010.

1. Más allá de la competencia: la ecuación de la cooperación

La cooperación es un fenómeno que ha intrigado a científicos, filósofos y teólogos por igual debido a su papel esencial en la construcción de sociedades y sistemas complejos⁶. En realidad, la cooperación (y, en particular, el altruismo) constituía una importante anomalía en la teoría de la evolución⁷ porque, según el modelo darwinista clásico, los organismos deberían priorizar comportamientos que maximicen su propia supervivencia y reproducción. Y sólo estos serían los que sobrevivirían. Por consiguiente, la teoría de la evolución era incapaz de dar cuenta de los actos altruistas, en los que un individuo incurre en costos personales para beneficiar a otros. Fenómenos como el sacrificio de ciertos insectos obreros por la colonia o la ayuda mutua entre individuos en poblaciones humanas desafiaban esta lógica, ya que no resultaban fácilmente explicables por la selección natural individual. Esta paradoja impulsó el desarrollo de conceptos como la selección de parentesco⁸, que explica cómo los genes responsables del altruismo pueden ser favorecidos si benefician a individuos emparentados, y la reciprocidad⁹, donde los actos altruistas incrementan la probabilidad de recibir ayuda en el futuro, resolviendo la aparente contradicción entre altruismo y evolución.

1.1. El contexto teórico del modelo

Martin Nowak, un destacado biólogo evolutivo y matemático, ha investigado durante años la cooperación desde el marco de la teoría de juegos¹⁰, una disciplina que aplica modelos matemáticos para entender estrategias de interacción en sistemas biológicos y sociales. Después de una intensa investigación desarrolló un modelo teórico que explica cuándo y por qué surge la cooperación en distintas especies, incluyendo los seres humanos. Este modelo se fundamenta en una ecuación simple pero potente que establece las condiciones mínimas para que los individuos colaboren, incluso cuando ello implica un costo personal.

En este contexto, la cooperación se define como un comportamiento en el que un individuo incurre en un coste (c) para beneficiar a otro (b). El reto central de la coo-

⁶ NOWAK, MARTIN A. y KARL SIGMUND, "Evolution of Indirect Reciprocity": *Nature* 437, no. 7063 (2005): 1291-1298; CARLOS P. ROCA, JOSÉ A. CUESTA y ANGEL SÁNCHEZ, "Evolutionary Game Theory: Temporal and Spatial Effects Beyond the Well-Mixed Population": *Physica A: Statistical Mechanics and its Applications* 387 (2009) 5341-5347; FRANCISCO C. SANTOS y JORGE M. PACHECO, "Scale-Free Networks Provide a Unifying Framework for the Emergence of Cooperation": *Physical Review Letters* 95 (2005) 098104.

⁷ El mismo Charles Darwin expresó en *El origen del hombre* (1871) que tenía serias dificultades para ofrecer una explicación del altruismo desde su teoría de la selección natural.

⁸ WILLIAM DONALD HAMILTON, "The Genetical Evolution of Social Behaviour": *Journal of Theoretical Biology* 7, nº 1 (1964) 1-52.

⁹ ROBERT L. TRIVERS, "The Evolution of Reciprocal Altruism": *The Quarterly Review of Biology* 46, nº 1 (1971) 35-57.

¹⁰ JOHN VON NEUMANN y OSKAR MORGENSTERN, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton University Press, Princeton 1944. KEN BINMORE, *La teoría de juegos. Una breve introducción*, Alianza Editorial, Madrid 2011.

peración estriba en superar el dilema entre el interés individual y el beneficio colectivo¹¹. Según el evolucionismo los individuos egoístas, que maximizan sus propios beneficios sin asumir costos, deberían prevalecer. Sin embargo, es una evidencia empírica que la cooperación está ampliamente presente en la naturaleza (desde bacterias formando biopelículas hasta sociedades humanas complejas). Esto sugiere que existen condiciones específicas que hacen de la cooperación una estrategia viable y estable.

1.2. La (in)ecuación fundamental

Nowak llegó a una fórmula matemática para explicar la cooperación, desarrollando ideas previas sobre la evolución de comportamientos altruistas y cooperativos en contextos biológicos. Esta fórmula tiene sus raíces en la teoría de selección de parentesco de William D. Hamilton¹², quien introdujo el concepto de coeficiente de relación para explicar cómo los organismos pueden mostrar altruismo hacia sus parientes cercanos si esto aumenta la probabilidad de transmitir genes compartidos.

Nowak amplió este marco al incorporar herramientas matemáticas avanzadas de la teoría de juegos evolutiva. Analizó cómo diferentes mecanismos, como la reciprocidad directa, la reciprocidad indirecta y la cooperación en redes sociales, pueden sostener comportamientos cooperativos incluso cuando no hay parentesco genético directo. Su enfoque combinó observaciones empíricas de biología con modelos matemáticos, proporcionando un marco formal para entender la cooperación no solo en animales, sino también en sociedades humanas. La fórmula de la inecuación establece que $r \cdot b > c$.

Aquí r representa el grado de relación o parentesco genético entre dos individuos, b es el beneficio que el receptor obtiene de un acto cooperativo, y c es el coste incurrido por el cooperador. Esta desigualdad establece que la cooperación puede evolucionar si el beneficio ponderado por la relación supera el coste asumido.

El término r , conocido como *coeficiente de parentesco*, mide la probabilidad de que dos individuos compartan un alelo idéntico por ascendencia¹³. Este parámetro es crucial en sistemas biológicos donde los individuos tienden a colaborar con familiares cercanos debido a la transmisión genética compartida. Por ejemplo, en las colonias de hormigas o abejas, las obreras sacrifican su capacidad reproductiva para beneficiar a la reina porque comparten un alto grado de parentesco¹⁴. Sin embargo, en humanos, la relación no se limita al parentesco biológico; también puede ser simbólica o social, como ocurre en comunidades unidas por intereses comunes o normas culturales que fortalecen la cooperación.

¹¹ ROBERT AXELROD, *The Evolution of Cooperation*, Basic Books, Nueva York 1984; ELINOR OSTROM, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, Cambridge 1990; MARTIN A. NOWAK y KARL SIGMUND, "Evolution of Indirect Reciprocity": *Nature* 437 (2005) 1291-1298.

¹² WILLIAM D. HAMILTON, "The Genetical Evolution of Social Behaviour": *Journal of Theoretical Biology* 7 (1964) 1-16.

¹³ SEWALL WRIGHT, "Coefficients of Inbreeding and Relationship": *The American Naturalist* 56, no. 645 (1922): 330-338.

¹⁴ WILLIAM D. HAMILTON, "The Genetical Evolution of Social Behaviour", *o.c.*

El beneficio (b) es cualquier resultado positivo que el receptor obtiene del acto cooperativo. Este puede manifestarse como recursos adicionales, mayor seguridad, o una mayor probabilidad de reproducción. En humanos, b adquiere dimensiones más complejas, como el incremento del bienestar social o el prestigio que un individuo obtiene al actuar altruistamente. Estudios sobre reciprocidad indirecta han demostrado que los beneficios pueden ser más que tangibles, incluyendo reputación o aprobación social¹⁵.

El coste (c), por otro lado, refleja el sacrificio o la inversión que realiza el cooperador, ya sea en términos de tiempo, energía o recursos. En el contexto animal, este coste puede ser exponerse a depredadores al alertar al grupo, como se observa en los monos *vervet*¹⁶, que emiten llamadas de alarma a pesar del riesgo personal. En humanos, el coste puede incluir esfuerzos económicos o temporales, como ayudar a un vecino o realizar actividades de voluntariado.

La ecuación $r \cdot b > c$ subraya que la cooperación no es altruismo puro, sino una estrategia evolutiva que puede surgir y mantenerse cuando el acto cooperativo beneficia más de lo que cuesta, ponderado por el grado de relación. Aunque inicialmente propuesta para entender el comportamiento en animales, esta relación se aplica también a las sociedades humanas, donde mecanismos como las normas sociales, la reciprocidad y la empatía amplían la noción de relación. Henrich y Boyd señalaron que en comunidades humanas grandes, los vínculos culturales y las sanciones normativas permiten que la cooperación prospere incluso entre individuos no relacionados genéticamente¹⁷.

La ecuación también explica cómo pueden surgir comportamientos cooperativos en situaciones donde la relación es baja, siempre que el beneficio sea alto y los costes sean relativamente bajos¹⁸. Este principio es fundamental en la evolución de estructuras sociales complejas, desde alianzas tribales hasta el establecimiento de instituciones modernas que premian la cooperación y penalizan el egoísmo. De esta manera, la ecuación de Nowak conecta las bases biológicas de la cooperación con su expresión cultural y social en los seres humanos, demostrando su aplicabilidad a lo largo de una amplia variedad de contextos.

¹⁵ MARTIN A. NOWAK y KARL SIGMUND, "Evolution of Indirect Reciprocity": *Nature* 437, n.º 7063 (2005) 1292-1298.

¹⁶ Los *monos vervet* (*Chlorocebus pygerythrus*) son primates del África subsahariana. Son conocidos por sus comportamientos sociales complejos y se estudian en investigaciones sobre cooperación debido a su estructura social jerárquica y a sus interacciones.

¹⁷ JOSEPH HENRICH y ROBERT BOYD, "Why People Punish Defectors: Weak Conformist Transmission Can Stabilize Costly Enforcement of Norms in Cooperative Dilemmas": *Journal of Theoretical Biology* 208 (2001) 79-89.

¹⁸ WEST, S. A., GRIFFIN, A. S., y GARDNER, A., "Evolutionary Explanations for Cooperation": *Current Biology* 17(16) (2007) 661-672.

1.3. La extensión del modelo: los cinco mecanismos esenciales

El modelo de Nowak ha sido validado en múltiples contextos, tanto biológicos como sociales. En sistemas biológicos, explica el comportamiento altruista de organismos como las bacterias, que producen enzimas compartidas para mejorar la supervivencia colectiva¹⁹. En humanos, el modelo ayuda a comprender dinámicas de cooperación en sociedades, desde equipos de trabajo hasta comunidades religiosas²⁰. El modelo de Nowak explica la cooperación no únicamente mediante la ecuación fundamental, sino que también identifica cinco mecanismos clave sobre cómo se organiza la selección²¹. Veámoslos.

(a) **Selección por parentesco**²²: Los individuos tienden a cooperar más con quienes comparten genes (por ej., se ha observado conducta altruista en animales sociales como las abejas o los suricatos, sacrificando sus recursos, o incluso su vida, por el bien del grupo). En el contexto cristiano, este principio se observa en las comunidades de refugiados forzados a huir por conflictos bélicos o persecuciones religiosas, donde es frecuente observar redes de acogida partiendo de los lazos familiares, que se convierten así en base para su integración.

(b) **Reciprocidad directa**²³: La cooperación se basa aquí en repetidas interacciones (sigue el principio de “yo te ayudo, tú me ayudas», tan habitual entre amistades). Un ejemplo de esto se encuentra en las iniciativas cristianas dirigidas a la reinserción social de expresidarios, quienes a menudo enfrentan discriminación y rechazo al salir de la cárcel. Programas como los desarrollados por organizaciones católicas en América Latina y Europa ofrecen empleo y formación profesional a estas personas, generando un círculo de confianza y reciprocidad donde el compromiso cristiano con la dignidad humana se traduce en oportunidades reales de reintegración.

(c) **Reciprocidad indirecta**²⁴: Se basa en la reputación, pues ayudar a otros aumenta la probabilidad de recibir cooperación futura de terceros (es clave en comunidades donde las interacciones no son recíprocas e inmediatas). Un claro ejemplo es la labor de las comunidades cristianas con la población migrante en situación irregular. Muchas Iglesias han organizado redes de asistencia para brindarles albergue, alimenta-

¹⁹ MARTIN A. NOWAK, CORINA E. TARNITA y EDWARD O. WILSON, “The Evolution of Eusociality”: *Nature* 466 (2010) 1057-1062.

²⁰ MARTIN A. NOWAK y KARL SIGMUND, “Evolution of Indirect Reciprocity”: *Nature* 437, no. 7063 (2005) 1292-1298.

²¹ MARTIN A. NOWAK, “Five Rules for the Evolution of Cooperation.”: *Science*, vol. 314, n.º 5805, (2006) 1560-1563.

²² WILLIAM D. HAMILTON, “The Genetical Evolution of Social Behaviour”: *Journal of Theoretical Biology* 7(1) (1964) 1-52.

²³ ROBERT LUDLOW TRIVERS, “The Evolution of Reciprocal Altruism”: *Quarterly Review of Biology* 46, no. 1 (1971) 35-57.

²⁴ MARTIN ANDREAS NOWAK y SIGMUND, KARL, “Evolution of Indirect Reciprocity by Image Scoring”: *Nature* 393, no. 6685 (1998) 573-577.

ción y asesoramiento legal. Aunque estas ayudas no garantizan un beneficio inmediato para la comunidad que las ofrece, sí fortalecen la imagen de la Iglesia como un espacio de acogida, lo que puede motivar a otros a involucrarse en iniciativas de justicia social y solidaridad.

(d) **Selección por red**²⁵: Los individuos que forman parte de redes sociales muy interconectadas son más propensos a cooperar. Este principio se observa en las comunidades cristianas que trabajan con personas sin hogar, una de las poblaciones más marginadas en las grandes ciudades. Movimientos eclesiales como Cáritas han desarrollado redes de apoyo que van más allá de la simple asistencia material, conectando a personas en situación de calle con voluntarios, centros de rehabilitación y oportunidades laborales. Estas redes fortalecen la cooperación al crear lazos de confianza y apoyo entre diferentes sectores de la sociedad.

(e) **Selección por grupo**²⁶: La cooperación es mayor en grupos que colaboran internamente en competencia con otros (este principio se observa en comunidades tribales y sistemas religiosos). Un ejemplo de esto es la resistencia de comunidades indígenas cristianas en América Latina, que han sido históricamente desplazadas y marginadas. Muchas de estas comunidades han encontrado en la fe cristiana un factor de cohesión, organizándose en grupos de trabajo que promueven la educación y la defensa de sus derechos territoriales. En estos casos, la identidad cristiana ha sido clave para fortalecer la unidad del grupo y generar estrategias de autodefensa pacífica frente a amenazas externas.

2. El compromiso cristiano a la luz del modelo

La ecuación de cooperación ofrece un marco útil para analizar el compromiso cristiano como una forma específica de cooperación que combina elementos trascendentes, éticos y comunitarios. Este análisis permite comprender cómo los factores de relación (r), beneficio (b) y coste (c) interactúan en el contexto de la fe y conducen a conductas concretas como la caridad o la evangelización. En este apartado, desarrollaremos cómo cada uno de los factores de la ecuación se traduce al ámbito cristiano, mostrando que el compromiso con la misión de Cristo está profundamente enraizado en una visión relacional de la humanidad y en la percepción del Evangelio como un bien inmenso que supera cualquier coste asociado.

²⁵ ROBERT AXELROD y WILLIAM D. HAMILTON, "The Evolution of Cooperation": *Science* 211 (1981) 1390-1396.

²⁶ EDWARDS WYNNE y VERO COPNER, *Animal Dispersion in Relation to Social Behaviour*, Oliver & Boyd, Edingurgh 1962.

2.1. *La relación (r): Reconociendo al prójimo como hermano*

En el modelo de Nowak, la relación mide el nivel de cercanía o afinidad entre los individuos. En términos cristianos, esta relación está fundada en la doctrina de la comunión de los santos y la fraternidad universal en Cristo. La fe cristiana enseña que todos los seres humanos son creados a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,27) y que, a través del bautismo, los creyentes forman un único cuerpo en Cristo (1 Co 12,12-27). Esta visión convierte al otro en un hermano y no simplemente en un miembro anónimo de la sociedad. Jesús enfatiza esta relación cuando declara que “todo lo que hicisteis por uno de estos hermanos míos más pequeños, por mí lo hicisteis” (Mt 25,40). La relación no se limita, pues, a la familia biológica o al círculo inmediato de amigos, sino que se extiende a toda la humanidad y, en particular, a los más vulnerables. La humanidad forma una unidad profunda por su común naturaleza²⁷. Por consiguiente, cuando un cristiano percibe al prójimo como un hermano en Cristo, el factor *r* aumenta significativamente.

Este reconocimiento del prójimo como hermano en Cristo no solo fortalece la fe individual, sino que tiene implicaciones profundas en la construcción de sociedades más justas. Cuando la comunidad cristiana abraza la idea de que todos forman parte de un mismo cuerpo, se generan dinámicas solidarias que trascienden el ámbito personal para transformar estructuras sociales. La fe se convierte entonces en motor de cambio, impulsando iniciativas que combatan la exclusión, la marginación y las desigualdades económicas. En este sentido, la Iglesia, a través de su doctrina social, ha insistido en la importancia de la comunidad como agente de justicia, promoviendo el desarrollo humano integral y el bien común.

2.2. *El beneficio (b): La grandeza del mensaje evangélico*

El factor beneficio en la ecuación de Nowak se refiere a las ganancias obtenidas por el receptor de la cooperación. En el contexto cristiano se trata de unas ganancias incomparablemente grandes: la transformación profunda en la vida presente y la promesa de comunión con Dios en la vida eterna. Estos beneficios espirituales son los que hacen que el mensaje cristiano sea tan poderoso y transformador. En este sentido, el comprender la magnitud del beneficio ofrecido por el Evangelio puede resultar decisivo para motivar a compartirlo²⁸. Para que el compromiso cristiano florezca, es fundamental que los creyentes sean conscientes de la magnitud del beneficio que están ofreciendo al mundo. Esto se consigue con una predicación auténtica, entusiasta y testimonial. La autenticidad habla de la verdad, el entusiasmo de la belleza y el testimonio del bien operado en la propia vida.

El beneficio del mensaje evangélico no solo transforma vidas individuales, sino que tiene un impacto profundo en las comunidades. Cuando el Evangelio es vivido en

²⁷ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1965 (n. 24).

²⁸ FRANCISCO, *Evangelii Gaudium. Sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2013.

comunidad, se generan dinámicas de apoyo mutuo, fraternidad y justicia social que benefician no solo a los creyentes, sino a la sociedad en su conjunto. La fe compartida se convierte en motor de cambio, impulsando la solidaridad entre los más vulnerables, promoviendo estructuras económicas más equitativas y fomentando el desarrollo integral de las personas. Así, el compromiso cristiano no se limita a una experiencia personal de salvación, sino que se proyecta en la construcción de un mundo más justo, donde el bien común se convierte en el horizonte de toda acción eclesial y social.

2.3. El coste (c): Sacrificio y providencia divina

El tercer factor de la ecuación es el coste asumido por el cooperador que, en el contexto cristiano, puede resultar elevado: tiempo personal, recursos económicos, e incluso la posibilidad de enfrentar persecuciones y muerte (*Redemptoris Missio*). Pero el compromiso con Cristo requiere asumir la cruz (Lc 9,23). Y esto implica renunciar a comodidades y poner el bien del otro por encima del propio, pues sabemos que "Hay más felicidad en dar que en recibir" (Hch 20,35).

El amor verdadero no elimina el coste objetivo, pero sí transforma su peso emocional. Como enseña San Pablo, "*Todo lo puedo en aquel que me fortalece*" (Flp 4,13), dejando entrever que el amor de Cristo capacita para asumir sacrificios con alegría, minimizando el impacto subjetivo del esfuerzo. El cristianismo enseña que cuando se ama, el coste subjetivo disminuye porque el sacrificio se integra en una dinámica de amor divino que genera gozo, esperanza y comunión. Lo que parece una pérdida se convierte en un acto de ganancia espiritual.

Sin embargo, este sacrificio no debe verse únicamente desde una perspectiva personal, sino como una ofrenda comunitaria. La historia ha demostrado que los grandes cambios sociales han sido impulsados por comunidades de fe que, asumiendo el costo del compromiso cristiano, han promovido la justicia y la dignidad humana. Desde las primeras comunidades cristianas, que compartían sus bienes (Hch 4,32-35), hasta los movimientos actuales de solidaridad eclesial en favor de los pobres, la dimensión comunitaria del sacrificio ha sido clave para edificar sociedades más equitativas. La entrega personal encuentra su mayor significado cuando se realiza en comunión con otros, generando redes de apoyo que alivian el sufrimiento y promueven un mundo más fraterno.

2.4. La interacción entre dos factores: Una cooperación transcendente

Cuando el vínculo relacional (*r*) se percibe como fuerte, el beneficio (*b*) como inmenso, y el coste (*c*) como asumible gracias a la fe, el compromiso cristiano no solo se vuelve una respuesta natural, sino una manifestación tangible de una lógica de vida fundamentada en el amor y la entrega. Este tipo de cooperación no se sustenta en una mera estrategia adaptativa ni en una expectativa de reciprocidad inmediata, sino en una convicción profunda de que el amor, al ser donado, se multiplica y transforma tanto al que da como al que recibe.

La lógica del compromiso cristiano es, en última instancia, una lógica de amor que trasciende los cálculos humanos. Es aquí donde la fe juega un papel determinante: al asumir el coste del sacrificio con la certeza de que la entrega no es pérdida sino plenitud, el creyente descubre que su compromiso no se basa en una ecuación de equilibrio humano, sino en una entrega total que se fortalece en la relación con Dios.

El modelo de cooperación de Nowak nos permite comprender que, aunque este amor tiene componentes “mensurables”, como el impacto social, la cohesión comunitaria o la solidaridad activa, su verdadera fuerza radica en su dimensión trascendente: el encuentro personal con Cristo. Desde esta perspectiva, la cooperación no es simplemente un mecanismo evolutivo, sino una respuesta a una vocación divina, una invitación a participar en la dinámica de la gracia, donde el amor se convierte en el principio y el fin de toda acción humana.

3. Dimensiones del compromiso cristiano por el bien común

El compromiso cristiano alude a la responsabilidad de transformar el mundo según los valores del Evangelio: anunciando a Cristo, viviendo la caridad y promoviendo la justicia²⁹. Por bien común se entiende el conjunto de condiciones sociales que posibilitan a las personas y comunidades alcanzar su pleno desarrollo, tanto material como espiritual³⁰. Trata de alcanzar un orden social que favorezca el bienestar integral de cada ser humano, pues implica la dignidad de la persona, el respeto a sus derechos fundamentales, el desarrollo de estructuras sociales justas y la búsqueda del bien de todos, especialmente de los más vulnerables. Sin embargo, la Iglesia nos recuerda que el bien común debe estar orientado hacia Dios, pues el desarrollo material no es suficiente si no va acompañado del crecimiento moral y espiritual.

La enseñanza católica sobre el bien común y la teoría de la cooperación propuesta por Martin Nowak comparten una visión fundamental: la idea de que la verdadera prosperidad no es individual, sino que se construye comunitariamente. La Iglesia enseña que la sociedad solo puede prosperar cuando sus miembros trabajan juntos, en solidaridad y subsidiariedad, para asegurar la dignidad de todos. Y es que, desde una perspectiva cristiana, la cooperación no es solo una estrategia evolutiva, sino un mandato moral (Mt 22,39). La caridad promovida por la Iglesia puede ser vista como una forma avanzada de cooperación, pues el que ésta pueda surgir incluso en poblaciones sin parentesco directo refuerza la idea cristiana de una fraternidad universal³¹.

El propósito de esta última sección es analizar cómo el compromiso cristiano hacia el bien común puede interpretarse a la luz de la ecuación de la cooperación de Nowak. Para ello, estructuraremos nuestra reflexión en tres dimensiones fundamentales: el compromiso espiritual, el compromiso caritativo y el compromiso social. Esta división responde a una necesidad expositiva que facilite la comprensión, pero en realidad dichas dimensiones no se presentan aisladamente sino de forma interrelacionada. En

²⁹ Cf. *Gaudium et Spes*, 43; *Evangelii Nuntiandi*, 14

³⁰ *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, n. 164-170; *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1905-1912.

³¹ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2020.

efecto, aunque en determinadas circunstancias una de estas dimensiones puede adquirir mayor visibilidad, su desarrollo pleno solo es posible en un marco de interdependencia. El compromiso espiritual, enraizado en la misión evangelizadora de la Iglesia, informa y sostiene tanto la acción caritativa como la transformación social. A su vez, la praxis caritativa no se reduce a una respuesta empática ante el sufrimiento, sino que se configura como una expresión concreta de la fe, en la que la cooperación encuentra su fundamento más profundo en el mandamiento del amor. Por otro lado, el compromiso social, entendido como la búsqueda estructural del bien común, requiere de una cooperación sostenida que trasciende las motivaciones utilitaristas. Así, más que tratarse de compartimentos independientes, estas tres dimensiones constituyen facetas de una misma realidad.

3.1. *El compromiso espiritual: La evangelización*

El compromiso espiritual se fundamenta en la misión esencial de la Iglesia: procurar que todos encuentren su plenitud de vida en Dios, llegando al conocimiento de su amor y participando plenamente de su misma vida divina. Este cometido encuentra su raíz en el mandato de Cristo: “*Id y haced discípulos a todas las gentes*” (Mt 28,19), expresión de la voluntad salvífica universal de Dios (1 Tim 2,4). La evangelización es, por consiguiente, el medio por el cual la Iglesia comunica la Buena Noticia, llamando a la conversión y a la comunión con Cristo³². En este sentido, la evangelización no se limita a la proclamación verbal de la fe sino que se extiende a toda acción que haga presente el Reino de Dios en el mundo.

La labor evangelizadora llevada a cabo por los jesuitas, franciscanos y dominicos, entre los siglos XVI y XIX, puede analizarse a través de la ecuación de la cooperación de Nowak³³, según la cual la cooperación surge cuando los individuos perciben a los demás como parte de su misma comunidad y el beneficio de la acción es lo suficientemente elevado como para justificar el esfuerzo. En el caso de estos misioneros, la fe cristiana proporcionaba el marco de referencia que permitía contemplar a todos los hombres como hermanos en Cristo, ganar almas para la eternidad como el bien supremo y estimar sus esfuerzos como un coste personal relativamente pequeño en comparación con la vida eterna.

3.1.1. *La evangelización de los jesuitas en Asia y América*

Los jesuitas llevaron la evangelización a lugares tan diversos como Japón, China³⁴, India, Brasil o Paraguay. Destacaron por su enorme capacidad de adaptación y

³² La Iglesia ha reafirmado con insistencia esta misión, como lo muestran documentos clave del Magisterio, desde la *Evangelii Nuntiandi* hasta la *Evangelii Gaudium*, donde se recuerda que la transmisión del Evangelio no es solo una tarea, sino la identidad misma de la Iglesia: “Ella existe para evangelizar” (EN, 14).

³³ MARTIN A. NOWAK, “Five Rules for the Evolution of Cooperation”: *Science* 314 (2006) 1560-1563.

³⁴ LIAM MATTHEW BROCKEY, *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, Harvard University

potenciación del desarrollo cultural. En Asia, misioneros como San Francisco Javier y Matteo Ricci³⁵ emplearon estrategias de inculturación, asimilando costumbres locales para facilitar la aceptación del cristianismo. En América del Sur, establecieron las reducciones jesuíticas, comunidades cristianas donde los indígenas aprendían la fe y la vida occidental sin ser explotados por colonos. A pesar de las persecuciones en Japón y China, los jesuitas persistieron, impulsados por la certeza de que el valor de una sola alma superaba cualquier riesgo personal. Su visión coincidía con el principio de la ecuación de Nowak: al percibir a los no cristianos como parte de la familia de Dios y evaluar la evangelización como un beneficio absoluto, sacrificaron su comodidad, su seguridad e incluso su vida.

3.1.2. *La evangelización de los franciscanos en Norteamérica*

Los franciscanos llevaron la evangelización a California, México y el suroeste de los actuales Estados Unidos³⁶. Su método se basó en la pobreza y la cercanía a los pueblos indígenas, a quienes consideraban dignos del mismo amor y cuidado que Cristo mostró a los pobres. Establecieron misiones en San Diego, San Francisco y Santa Fe, creando comunidades autosuficientes centradas en el cristianismo. El sacrificio personal era un componente esencial de su misión. La renuncia a las comodidades y la entrega total al servicio de los indígenas respondía al mismo esquema cooperativo: percibían a los demás como hermanos y consideraban que su sufrimiento era irrelevante en comparación con la conversión de los pueblos a Cristo.

3.1.3. *La evangelización de los dominicos a los indígenas de Sudamérica*

Los dominicos se centraron en la evangelización de las Antillas, México y Sudamérica. Más allá de predicar, lucharon por la dignidad de los indígenas, denunciando abusos y promoviendo su plena integración en la Iglesia. Figuras como Bartolomé de las Casas vieron en los pueblos nativos no solo almas a salvar, sino hermanos que merecían respeto y justicia. Su cooperación se manifestó, principalmente, mediante la defensa de los indígenas ante las autoridades españolas³⁷. Aunque su postura les generó conflictos con colonos y gobernantes, los dominicos consideraban que evangelización y justicia resultaban inseparables, y que cualquier sufrimiento personal valía la pena si conducía a la conversión y dignificación de los pueblos nativos.

Press, Cambridge 2007.

³⁵ RONNIE PO-CHIA HSIA, *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610*, Oxford University Press, Oxford 2010.

³⁶ STEVEN POOLE, *Franciscan Missionaries in California: Their Legacy and Influence*, University of Oklahoma Press, Norman 2017.

³⁷ BARTOLOMÉ DE LAS CASAS (1552), *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Ediciones Cátedra, Madrid 1989.

La evangelización llevada a cabo por jesuitas, franciscanos y dominicos puede entenderse como una manifestación radical del modelo cooperativo descrito por Nowak. Al ver en todos los hombres hermanos en Cristo y valorar la conversión como un bien absoluto (un beneficio inmenso), estos misioneros estuvieron dispuestos a recorrer miles de kilómetros, enfrentar persecuciones y entregar su vida por el Evangelio. La cooperación, en este caso, no fue una estrategia de supervivencia, sino la consecuencia lógica de una fe que hacía del otro no un extraño, sino un hermano digno del mayor de los dones: la salvación.

3.2. El compromiso caritativo: El amor en acción

El compromiso caritativo se fundamenta en la esencia misma del Evangelio: el amor al prójimo, especialmente hacia los más necesitados, reflejando así la misericordia de Dios en el mundo. Esta llamada encuentra su raíz en el mandato de Cristo: “Amaos los unos a los otros como yo os he amado” (Jn 13,34). La acción caritativa no se reduce a una mera asistencia material, sino que implica un servicio integral que dignifica a la persona, promueve la justicia y testimonia el amor de Dios operante en la historia. En este sentido, la caridad es un medio privilegiado por el cual la Iglesia hace presente la misericordia divina y construye una sociedad más fraterna. El beneficio aquí es nuevamente enorme: propiciar la experiencia del amor de Dios a través de la caridad.

3.2.1. Dar de comer al hambriento y de beber al sediento

El compromiso caritativo lleva a los cristianos a responder al mandato evangélico (Mt 25,35), como una manifestación concreta del amor de Dios por cada persona. A través de estos gestos de misericordia, quienes sufren la pobreza y el abandono pueden experimentar el rostro compasivo de Cristo, descubriendo en la caridad de los creyentes un signo del amor divino que los llama a la fe y a la esperanza. Este testimonio ha sido encarnado por grandes santos a lo largo de la historia, como San Antonio de Padua que destacó por su defensa de los pobres con su incansable reparto de alimentos y limosnas; San Vicente de Paúl, quien dedicó su vida a socorrer a los más pobres a través de obras de asistencia social; y Santa Teresa de Calcuta, quien vio en los más pobres entre los pobres el rostro de Cristo. Así, la caridad cristiana no solo atiende necesidades inmediatas, sino que se convierte en un camino de evangelización, llevando a muchos a descubrir y acoger el amor de Dios en sus vidas.

3.2.2. Visitar a los enfermos y a los presos

El compromiso caritativo lleva a los cristianos a responder al mandato evangélico de visitar a los enfermos y a los presos (Mt 25,36) como una expresión concreta del amor misericordioso de Dios. A través de esta entrega, quienes sufren la enfermedad o la reclusión pueden experimentar la cercanía divina, descubriendo en la compasión de

los creyentes un signo de esperanza. Este testimonio ha sido encarnado por grandes santos, como Santa Catalina de Siena, quien atendió a enfermos y moribundos con una caridad incansable, viendo en ellos a Cristo sufriente; San Juan de Dios, fundador de la Orden Hospitalaria, que dedicó su vida al cuidado de los enfermos y marginados, ofreciéndoles consuelo y asistencia integral; y San Pedro Claver, que no solo asistió a los esclavos recién llegados a América en sus padecimientos físicos, sino que también visitaba a los encarcelados, llevándoles consuelo espiritual y material. Así, el servicio a los más vulnerables no solo alivia su sufrimiento inmediato, sino que se convierte en un medio de evangelización, revelándoles el amor de Dios y llamándolos a la comunión con Él.

3.2.3. Vestir al desnudo y dar posada al peregrino

El compromiso caritativo lleva a los cristianos a responder al mandato evangélico de vestir al desnudo y dar posada al peregrino (Mt 25,36) como una expresión específica del amor de Dios por los más vulnerables. En quienes carecen de lo más básico, la Iglesia reconoce el rostro de Cristo y busca restituirles su dignidad a través de la caridad. Un ejemplo es la Comunidad de San Egidio, que no solo ofrece alimentos y refugio a las personas sin hogar, sino que también promueve su integración social. Grandes santos han encarnado esta misión, como San Martín de Tours, quien, movido por la compasión, partió su capa para abrigar a un mendigo (descubriendo luego que era Cristo mismo); San Juan Bautista Scalabrini, que dedicó su vida a la protección y asistencia de los migrantes, brindándoles apoyo material y espiritual; y Santa Francisca Javiera Cabrini que, enviada por el Papa León XIII a los Estados Unidos, trabajó en favor de los inmigrantes italianos que vivían en condiciones de extrema pobreza y explotación. Quienes reciben acogida no solo encuentran consuelo en sus carencias materiales, sino que pueden descubrir lo más importante: el amor de Dios, que actúa en sus vidas a través de otros. Esta experiencia puede ser el inicio de una apertura a la fe.

Este rápido recorrido por las principales obras de misericordia, desde la perspectiva del modelo de la cooperación, subrayan otro elemento de la ecuación: el de la relación. Así como en el compromiso espiritual lo más destacado es la percepción del enorme beneficio recibido por conocer a Cristo, aquí lo más destacado es sentir a los demás como hermanos nuestros, que forman parte de la misma familia, viendo en cada uno de ellos a Cristo mismo, pues él mismo nos dijo: “*cuanto hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis*” (Mt 25,40).

3.3. El compromiso social: educación y justicia

El compromiso social se fundamenta en la dimensión comunitaria de la fe, que impulsa a los creyentes a trabajar por la justicia social. Este compromiso expresa la responsabilidad de transformar las estructuras que generan desigualdad y sufrimiento. Pero la acción social de la Iglesia no se limita a una asistencia puntual, sino que busca la promoción integral de la persona, la defensa de la dignidad humana y la

construcción de una convivencia más justa y solidaria. En este sentido, el compromiso social testimonia la presencia de Dios en la historia y colabora en la edificación de una sociedad más fraterna.

3.3.1. Promover la justicia social

El compromiso social defiende inexcusablemente la dignidad de cada persona. Por ello, la justicia es una exigencia del amor, que impulsa a transformar las estructuras de opresión y desigualdad. A lo largo de la historia, muchos santos nos ofrecen su testimonio, como San Martín de Porres, quien luchó contra la discriminación racial y la pobreza en el Perú, promoviendo la igualdad y la dignidad humana en una sociedad marcada por la exclusión; el Beato Pier Giorgio Frassati, joven laico italiano que encarnó la fe a través del compromiso social y político, defendiendo la justicia para los trabajadores y marginados en un tiempo de profundos conflictos ideológicos; y San Óscar Romero, arzobispo salvadoreño que denunció con valentía los abusos contra los más pobres y defendió la dignidad humana hasta su martirio. Siguiendo este legado, la Iglesia sigue promoviendo la justicia social a través de su acción pastoral y sus organizaciones, recordando que la fe cristiana exige no solo la caridad, sino también el compromiso activo por una sociedad más equitativa y fraterna.

3.3.2. Promover la educación integral

El compromiso social de los cristianos incluye la promoción de una educación integral, que no solo transmita conocimientos, sino que también forme en valores, virtudes y sentido trascendente de la vida. La Doctrina Social de la Iglesia subraya que la educación es un derecho fundamental y un medio esencial para el desarrollo personal y social³⁸. Su impacto inmediato se refleja en el crecimiento intelectual y moral de los alumnos, mientras que, a largo plazo, contribuye a la construcción de una sociedad más justa, solidaria y humanizada. A lo largo de la historia, grandes santos han ejemplificado esta misión. San Ignacio de Loyola impulsó un modelo educativo basado en la formación integral del individuo, fundando colegios y universidades jesuitas que promovían la excelencia académica y espiritual. San José de Calasanz revolucionó la enseñanza al fundar la primera escuela gratuita en Europa, brindando educación accesible a los niños pobres. San Juan Bautista de La Salle se destacó por su innovador método pedagógico, formando maestros y estableciendo escuelas cristianas que educaban en la fe y la cultura. San Marcelino Champagnat enfocó su labor en la educación de los niños en zonas rurales, asegurando que recibieran formación académica y religiosa. Pero, sobre todo, San Juan Bosco, con su sistema preventivo basado en la razón, el afecto y la religión, transformó la vida de miles de jóvenes marginados, enseñándoles oficios y dándoles una esperanza de futuro. Siguiendo este legado, la Iglesia continúa trabajando en la

³⁸ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Librería Editora Vaticana, Ciudad del Vaticano 2004, 333.

educación como un pilar fundamental para el crecimiento personal y la renovación de la sociedad.

3.3.3. *Promover el bien común*

El compromiso social de los cristianos se manifiesta en multitud de iniciativas que buscan transformar el mundo según los valores del Evangelio. En el ámbito del arte y la cultura, la Iglesia ha sido promotora de la belleza a través de la arquitectura, la pintura, la música y la literatura, entendiendo el arte como una vía para elevar el espíritu y acercar a Dios. En la defensa de la familia, numerosas iniciativas eclesiales trabajan en la formación y acompañamiento de matrimonios y en la protección de la vida desde la concepción. En el campo de la política y el pensamiento social, la Doctrina Social de la Iglesia ha inspirado movimientos cristianos que defienden la justicia y la paz en la esfera pública. En la economía, surgen propuestas como la economía de comunión, promovida por los foculares, que busca una alternativa solidaria al modelo capitalista. También existen iniciativas en la ciencia y la investigación, como la Pontificia Academia de las Ciencias, que fomenta el diálogo entre fe y razón. A través de estas y muchas otras acciones, los cristianos siguen trabajando por una sociedad más justa, fraterna y abierta a la trascendencia.

En definitiva, la ecuación de Nowak, aplicada al compromiso cristiano, nos ofrece un valioso marco teórico con el que poder analizar el comportamiento de los creyentes. Si bien en el compromiso espiritual destaca el beneficio como elemento principal y en el compromiso caritativo la relación, en el compromiso social parece darse un equilibrio entre relación y beneficio. Es importantes destacar que en cualquier forma de compromiso se crea un “ecosistema espiritual” en el que la acción de los creyentes no surge de la obligación sino como respuesta natural de una visión de la realidad, transformada por el amor de Cristo, que ve a los otros como hermanos, valora inmensamente su bien y minimiza el coste personal o comunitario. La comunidad cristiana actúa, así como un sistema complejo que se autoorganiza y se mantiene equilibrado, lo cual tiene un impacto directo en la resiliencia de la comunidad. Las investigaciones sobre redes sociales muestran que las comunidades que fomentan relaciones interpersonales cercanas y un sentido de apoyo mutuo son más efectivas para resistir desafíos externos y mantener su misión³⁹. En el contexto cristiano, esto significa que las comunidades que viven de manera auténtica el mensaje de amor y fraternidad no solo crecen espiritualmente, sino que también se convierten en testigos más eficaces del Evangelio en el mundo.

Las estrategias integrales que fomentan el bien común maximizan el valor del beneficio y minimizan la percepción de los costes. Un compromiso cristiano que asuma su dimensión comunitaria no se queda en la vivencia personal de la fe, sino que se proyecta en acciones concretas que reducen las brechas de desigualdad y promueven la dignidad de cada ser humano. La fe, cuando se vive en comunidad, tiene el potencial de transformar estructuras injustas, cuestionar sistemas económicos excluyentes y fo-

³⁹ MATJAŽ PERC - JILLIAN JORDAN - ATTILA SZOLNOKI, “Evolution of Cooperation in Networks of Dependence”: *Physical Review Letters* 110 (2013) 098701.

mentar una economía solidaria basada en el bien común. En este contexto, la evangelización no solo consiste en predicar el mensaje de Cristo, sino en hacerlo vida a través del servicio a los más vulnerables, consolidando una Iglesia que sea signo y testimonio de justicia en el mundo.

4. Conclusiones finales

Este artículo ha explorado el paralelismo entre la ecuación de Martin Nowak y el compromiso cristiano, demostrando que los factores clave de la cooperación—relación, beneficio y coste—poseen una correspondencia estructural con la dinámica de la vida de fe. Se ha evidenciado que el reconocimiento del prójimo como hermano, la percepción del mensaje evangélico como un bien inestimable y la aceptación del sacrificio como parte del seguimiento de Cristo generan un marco que favorece la acción cristiana. Desde esta perspectiva, el compromiso cristiano puede fortalecerse diseñando estrategias que aumenten el sentido de fraternidad, maximicen el beneficio obtenido por los demás y reduzcan la percepción del propio sacrificio. Para sentirnos más hermanos es clave promover la enseñanza sobre la fraternidad universal, generar experiencias de servicio que refuercen la identidad común y fomentar la comunidad eclesial a través de espacios de encuentro. Para aumentar la percepción del beneficio se pueden potenciar iniciativas de ayuda concreta a los más necesitados, visibilizar los frutos de la caridad y asegurar que las obras tengan un impacto transformador en la vida de las personas. Para reducir la percepción del sacrificio sería útil distribuir responsabilidades dentro de la comunidad, presentar el compromiso como una fuente de plenitud y no de carga, así como generar apoyo mutuo en las iniciativas apostólicas, facilitando de este modo su sostenibilidad. Este enfoque resulta no sólo práctico sino también original, al trasladar un modelo matemático de evolución cooperativa al ámbito teológico, mostrando así que la racionalidad científica puede iluminar aspectos de la vida cristiana sin reducir su dimensión trascendente.

***EL PENSAMIENTO DE TEILHARD DE CHARDIN.
UNA REFLEXIÓN INTERDISCIPLINAR
ABIERTA AL FUTURO***

***THE THOUGHT OF TEILHARD DE CHARDIN.
AN INTERDISCIPLINARY REFLECTION OPEN
TO FUTURE***

Juan Jesús Cañete Olmedo

Resumen: En este artículo trataremos de presentar las claves del proyecto interdisciplinar de Teilhard como fuente de inspiración para un pensamiento que se abra al futuro en clave de esperanza. Teilhard situó en la agenda intelectual debates muy relevantes sobre la realidad, y suscitó grandes cuestiones que no debemos soslayar. Hombre de ciencia y un hombre de fe, intentó reconciliar el Cristianismo y el mundo que nos desvelaba la ciencia. En su cosmovisión la ciencia, la teología y la filosofía establecen un diálogo fructífero en la búsqueda de la verdad que permita contemplar el significado profundo del cosmos.

Abstract: In this article we will try to present the keys to Teilhard's interdisciplinary project as a source of inspiration for a thought that opens to the future in a key of hope. Teilhard placed very relevant debates about reality on the intellectual agenda, and raised great questions that we should not ignore. A man of science and a man of faith, he tried to reconcile Christianity and the world that science revealed to us. In his worldview, science, theology and philosophy establish a fruitful dialogue in the search for truth that allows us to contemplate the deep meaning of the cosmos.

Palabras clave: cosmovisión, evolución, síntesis, ciencia fe

Key words: worldview, evolution, synthesis, science, faith.

Fecha de recepción: 24 de enero de 2025

Fecha de aceptación y versión final: 15 de mayo de 2025

1. Introducción

El 8 de septiembre de 1953 Teilhard de Chardin escribía al paleontólogo Theodor Monod:

La única religión que puede ser biológicamente "verdadera" y que puede "convertir" es la que sea capaz de satisfacer, en el Hombre, en cada momento, el máximo de su necesidad de adoración. Ahora bien, se diga lo

que se diga, el cristianismo, tal como se nos presenta obstinadamente, ya no cubre el proceso cósmico de ordenación en que se ha convertido el Universo a nuestros ojos. Es insustituible (energéticamente) en la medida en que conserva y propaga la idea (vivida) de que el Universo es, en última instancia, amante y amable. Pero no permite que este "amor" se desarrolle plenamente porque no lo ve como un trampolín para la cosmogénesis (de evolución). Lo que no perdono a mis amigos de Roma es su intento (con toda candidez) de impedir que yo y una multitud de cristianos y no cristianos que conozco adoremos plenamente. Pero lo que, por otra parte, me consuela es que esos honrados conservadores están vencidos de antemano: en virtud del principio de que nada puede impedir que el Hombre, tarde o temprano, adore "hasta más no poder"¹.

Teilhard de Chardin está situado en el encuentro entre una tradición histórica marcada por el cristianismo y un mundo que se entiende de modo progresivo desde lo que la ciencia desvela y la técnica transforma. Esto le plantea una gran cuestión: ¿puede tener el cristianismo eco en un mundo marcado por la técnica y la ciencia?, la cuestión no trata sobre si la tradición cristiana puede aportar elementos culturales, sociales y éticos que enriquezcan la cultura y permitan una convivencia armoniosa. No, la cuestión tiene que ver con la verdad. Pueden darse perspectivas distintas sobre el universo y el hombre. Sobre el sentido o sinsentido de la propia realidad. Pero la verdad no es múltiple y relativa, esto supondría la negación de la verdad, la verdad es una. Si lo que se revela en el cristianismo es verdad y lo que las ciencias nos desvelan también es verdad, aunque sus perspectivas sean distintas, deben converger. En Teilhard la ciencia, la teología y la filosofía establecerán un diálogo fructífero en esa búsqueda de la verdad.

En una época de saberes compartimentalizados y aislados unos de otros. Cuando las especializaciones no llegan a comunicarse se olvida que la realidad es una. Que las comunicaciones y las solidaridades entre esos compartimentos especializados son necesarias. Que las grandes cuestiones y los grandes problemas son transversales, son multidireccionales, son transdisciplinares y deben ser abordados interdisciplinariamente². Al teólogo, el científico o el filósofo encerrado en su compartimento estanco, Teilhard le sigue resultando extraño o controvertido. Sin embargo, para aquel que comprende que, aunque la realidad tenga distintos niveles no deja de ser una única realidad; aquel que es consciente de que la religión, la ciencia y la filosofía no pueden darse la espalda, sino que es necesario un pensamiento interdisciplinar, el pensamiento de Teilhard le puede resultar muy sugerente e inspirador.

En este artículo trataremos de presentar las claves del proyecto interdisciplinar de Teilhard como fuente de inspiración para un pensamiento que se abra al futuro en clave de esperanza. Dado que su vida y su obra van de la mano³ comencemos por ofre-

¹ T. MONOD, "Lettres inédites de P. Teilhard de Chardin à Théodore Monod": *Études théologiques et religieuses* 3 (1982). 317-342, 338.

² E. MORIN, *Articular los saberes. ¿Qué saberes enseñar en la escuela?*, Buenos Aires, Universidad del Salvador 1998, 19.

³ H. DE LUBAC, *La prière du Père Teilhard de Chardin*, Fayard, Paris 1964, 15.

cer algunas pistas sobre la búsqueda y las pretensiones de Teilhard.

2. Teilhard, hombre de ciencia y hombre de fe

“Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado por aquello que se busca”⁴ afirma Heidegger. ¿Qué guiaba a Teilhard? ¿Qué buscaba? ¿Qué pretendía y qué no pretendía Teilhard?

Teilhard es un hombre de ciencia y un hombre de fe. En su búsqueda se plantea una gran cuestión ¿qué le da consistencia a este universo donde todo fluye, donde reina la multiplicidad y la caducidad? Ante esta cuestión se encuentra con dos cosmovisiones que aparentan ser antagónicas: la cosmovisión científica y la cosmovisión heredada de la tradición cristiana. Sin embargo, no pueden darse dos verdades en lo referente a una única realidad. Ambas verdades, si lo son, deben de alguna manera converger permitiendo comprender mejor lo real. Teilhard no trata de establecer un concordismo que, artificialmente, busque conciliar visiones diferentes. No, lo que pretende es construir una cosmovisión del universo donde ciencia y religión no se contraponen, sino que se armonizan mostrando desde ángulos distintos y complementarios, la grandeza del universo. En *Como yo creo* afirmará:

La originalidad de mi ciencia consiste en eso: que arraiga en dos dimensiones de la vida, consideradas habitualmente como antagónicas. Por mi educación y formación intelectual, pertenezco a los hijos del cielo, pero por mi carácter y mis estudios profesionales, soy hijo de la tierra⁵.

Ciencia y religión deben converger pues la ciencia sin apertura a la trascendencia aboca a un universo sinsentido que deriva en un pesimismo antropológico, y la religión sin ciencia distorsiona la imagen del universo, del hombre y del propio Dios. De hecho, él es consciente de una necesidad psicológica apremiante en el hombre: la de que el universo tenga algún significado, que no esté simplemente de más; traducido esto al mundo que nos desvela hoy la ciencia sería la de tener confianza en el éxito de la evolución. Esta exigencia le lleva a mostrar desde una perspectiva científica, filosófica y teológica como la evolución no lleva a un callejón sin salida. La evolución tiende hacia un fin y este fin solo podrá encontrar su sentido en Dios. En uno de sus primeros escritos dirá:

Al escribir *La Vida Cósmica* he pretendido llamar la atención sobre la posibilidad de una sana reconciliación entre Cristianismo y mundo, sobre el terreno de la prosecución leal y convencida del progreso, en comunión sincera con la fe en la vida y en el valor de la evolución⁶.

⁴ M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid 2012, 28.

⁵ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Como yo creo*, Taurus, Madrid 1970, 105-106.

⁶ P. TEILHARD DE CHARDIN, *La Vida Cósmica en Escritos en tiempos de guerra*, Taurus, Madrid 1968, 93-118, 97.

Conciliar el cristianismo y el mundo implicará, al fin y a la postre, encontrar un significado a la propia evolución. Lo nuevo y original de Teilhard es que buscará el sentido de la evolución en lo espiritual. La evolución no es un proceso ciego, sino que converge hacia el espíritu. En el proceso de su investigación él va descubriendo las huellas del Dios creador en el universo. De hecho, para Teilhard el Dios de la revelación cristiana se hace diáfano, o sea, se transparenta en su creación.

Un aspecto fundamental del pensamiento de Teilhard es que aúna su hacer científico, su intuición filosófica y su experiencia mística. Tres perspectivas que, aunque continuamente se retroalimentan, tienen con fuerza inspiradora su propia experiencia de Dios. Fijémonos a título de ejemplo en dos textos situados uno al comienzo y el otro al final de su trayectoria intelectual. En 1916 afirmaba:

El mundo sigue creándose y en él, es Cristo quien lo lleva a su final. Al escuchar y comprender estas palabras, he abierto los ojos, y me he dado cuenta, como si estuviéramos en un éxtasis, de que me hallaba sumergido en Dios por medio de toda la naturaleza⁷.

Años después, en *El Medio Divino*, nos ofrecerá este extraordinario texto:

Así, pues, acaso por primera vez en mi vida (yo que se supone medito todos los días¹) tome una lámpara y, abandonando la zona, en apariencia clara, de mis ocupaciones y de mis relaciones cotidianas, baje a lo más íntimo de mí mismo, al abismo profundo de donde percibo, confusamente, que emana mi poder de acción. Ahora bien, a medida que me alejaba de las evidencias convencionales que ilumina superficialmente la vida social, me di cuenta de que me escapaba de mí mismo. A cada peldaño que descendía, se descubría en mi otro personaje, al que no podía denominar exactamente y que ya no me obedecía. Y cuando hube de detener mi exploración, porque me faltaba suelo bajo los pies, me halle sobre un abismo sin fondo del que surgía, viniendo no se de dónde, el chorro que me atrevo a llamar mi vida. (Ante este descubrimiento, el científico que era Teilhard se pregunta) ¿Qué ciencia podrá nunca revelar al hombre el origen, la naturaleza, el régimen de la potencia consciente de voluntad y de amor de que está hecha la vida? Sin duda no es ni nuestro esfuerzo, ni el esfuerzo de nadie en torno a nosotros el que ha desencadenado esta corriente⁸.

Es importante hacer constar que Teilhard no pretende demostrar que Dios existe partiendo de la ciencia. Él es consciente de que, desde una perspectiva epistemológica y metodológica, la ciencia no sirve para demostrar la existencia o inexistencia de Dios dado que la ciencia se intenta construir como un conocimiento empírico que deja fuera todo lo que vaya más allá de la experiencia controlable. De hecho, los que dicen que la ciencia demuestra o apoya la existencia o la inexistencia de Dios lo que hacen es

⁷ Id., 112.

⁸ P. TEILHARD DE CHARDIN, *El Medio Divino*, Taurus, Madrid 1972, 54-55.

utilizar argumentos filosóficos o teológicos que introducen en las premisas algún dato o hipótesis tomado de la ciencia, para obtener conclusiones filosóficas o teológicas⁹. En este sentido Teilhard no pretende mezclar ciencia y fe, sino mostrar su convergencia. No hay que desdeñar la advertencia de otro gran conocedor de Teilhard, el teólogo de Georgetown John F. Haugt, quien frente a la tentación de algunos teólogos de mezclar la ciencia y la religión prefiere hacer caso a la advertencia de Paul Tillich de que hay que evitar que las explicaciones teológicas parezcan hacer de la acción divina parte de una serie causal científicamente comprensible¹⁰.

3. Teilhard, pensador interdisciplinar

El reino de los expertos y especialistas que solo atiende a su parcela de realidad es el de un mundo tan recortado que termina olvidando que las grandes cuestiones son transversales y transdisciplinares. La realidad está constituida por elementos diferentes que constituyen un tejido interdependiente. La física, la biología, la sociología, la psicología o la historia estudian cada uno de estos elementos, pero pierden de vista el conjunto de los procesos que da lugar, en su relación, a esa urdimbre que llamamos mundo, universo o cosmos. Para comprender el mundo, un mundo de procesos y de interrelaciones, se hace necesaria de entrada el diálogo de las distintas ciencias entre sí tratando de descubrir la relacionalidad entre los conceptos de sus ciencias respectivas. Esto permite generar una red conceptual que se va desarrollando con la intención de comprender la realidad de modo integral no reductible a elementos simples, claros y distintos en el sentido cartesiano. El método de Descartes enfatizó el análisis, la simplificación de lo complejo, la reducción del conjunto. Había que dividir cada parcela de la realidad en tantas partes como fuera posible para poder explicar lo real. Este paradigma analítico restringe lo complejo a lo simple derivando en una inteligencia parcelada, unidimensional, reduccionista y mutiladora¹¹. Los grandes progresos en el conocimiento científico llevaban aparejado la pérdida de visión del conjunto, atrofiando la comprensión, la visión a largo plazo, así como los problemas más graves a los que se enfrenta la humanidad. Sin atender a la malla de lo que está tejido el conjunto, creyendo ver nos volvemos ciegos porque perdemos la comprensión y el sentido de lo real. Sin embargo, la realidad siempre supera lo que nosotros podemos pensar. La realidad se nos impone y nos obliga a buscar. Ella es compleja, es se nos presenta como una urdimbre evolutiva en la que se entrelazan muchos hilos. Así pues, no basta la reducción analítica, sino que es necesaria la búsqueda de una respuesta sintética de lo que por sí es complejo. Dado que la realidad es cambiante, múltiple y poliédrica, exige modos diferentes de abordarla, ninguno suficiente en sí mismo, aunque todos virtualmente necesarios. Por eso para abordar lo real, necesitamos la interdisciplinariedad como mediación para articular el pensamiento humano. Precisamente es eso lo que intenta hacer Teilhard.

⁹A. DIÉGUEZ, *La ciencia en cuestión*, Herder, Barcelona 2024.

¹⁰J. F. HAUGT, *Is nature enough? Meaning and Truth in the Age of Science*, Cambridge University Press, 2007, Cambridge 72.

¹¹E. MORIN, *El método: el conocimiento del conocimiento*, Catedra, Madrid 1988.

En el año 1948 Teilhard resumió su proyecto intelectual en una serie de momentos (texto que mandó a la Santa Sede para que le permitiese publicar *El Fenómeno humano*): En un primer momento se trataba de construir una física, concretada en una fenomenología evolutiva, él la denominaba “ultrafísica”. La ultrafísica aunque se alejaría del positivismo no se convertiría en una metafísica pues se mantendría dentro del mundo fenoménico. En este momento se iría desvelando el sentido de la evolución, o sea hacia donde converge todo el devenir cósmico. En un segundo momento sobre esa ultrafísica construiría una apologética en la que trataría de identificar el punto hacia el que convergería toda la evolución (él lo denomina Omega) con el Cristo universal de la revelación. Finalmente, todo derivaría en una mística: la evolución entera llevada a un proceso de unión con Dios se vuelve íntegramente amante y amable¹².

Él no pretendía actuar como un metafísico o un teólogo sino como un científico que reflexiona sobre los datos que la ciencia le ofrece, intentado establecer un puente entre la física, la biología, la antropología y, por qué no decirlo, también con la teología. Si se convirtió en un filósofo y en un teólogo fue a su pesar por la insatisfacción ante las formulaciones filosófico-teológicas que le parecían inadecuadas ante los aspectos que la ciencia desvelaba sobre el mundo y el hombre. Teilhard ponía sobre aviso de algo que resulta funesto: el no ver lo que tenemos ante nuestros ojos al estar convencidos de que no hay que mirar hacia ese lado porque presuponemos que no hay nada que ver allí, algo, por otra parte, típico de todo pensamiento dogmático.

En sus años de teología en Hansting la lectura de “*La Evolución Creadora*” de Bergson le permitió tomar conciencia de la deriva profunda, ontológica, total del universo. Teilhard despertaba así del sueño dogmático de un cosmos estático mostrándole la realidad de un mundo evolutivo que en un progreso ascendente llevaba finalmente al hombre¹³. Pronto comprendió la necesidad de buscar un conocimiento global. No bastaba la mera explicación que aportaba cada disciplina al objeto específico de su estudio. Había que intentar comprender el universo tal como se nos mostraba, de esta manera intentaba superar la escisión que Dilthey había establecido entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu (humanidades)¹⁴.

Con un espíritu interdisciplinar partiendo de la reflexión científica, y respetando la autonomía de cada disciplina, pretende establecer un puente entre la física, la biología, la antropología, la filosofía y la teología. En el que el análisis debe de llevar a una síntesis¹⁵, y la explicación debe de ir de la mano de la comprensión. Sus ideas se desarrollan en los espacios limítrofes de la ciencia, la filosofía y la teología poniendo un pie a cada lado con gran naturalidad. Desde aquí nos ofrece una gran síntesis de la evolución cósmica, donde se dan la mano el dato científico, la lectura fenomenológica, lo filosófico- metafísico y la impronta mística que anima todo su pensamiento.

¹² P. TEILHARD DE CHARDIN, *El Corazón de la Materia*, Sal Terrae, Santander 2002, 151-153.

¹³ C. CUENOT, *Teilhard de Chardin*, Taurus, Madrid 1973, 41.

¹⁴ W. DILTHEY, *Psicología y Teoría del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México 1945. Dilthey llama explicación al conocimiento que el hombre puede de las ciencias naturales cuyos objetos se encuentran regidos por leyes necesarias y universales; y, en cambio, comprensiva a la modalidad del conocimiento de las ciencias humanas que tienen que ver con las cuestiones de la cultura humana marcada por el espíritu y la libertad.

¹⁵ C. CUENOT, *Teilhard de Chardin*, 39.

Los planos son distintos, pero no están separados, la obra técnica del paleontólogo, la síntesis científico-filosófica le obligan, sin apartarse de la tradición, a pensar sobre el cristianismo. Esta cuestión es crucial. La tradición cristiana debe repensarse en cada generación. A lo largo de la historia cada generación ha tenido y tiene la obligación de pensar la verdad revelada teniendo en cuenta lo que el progreso de la razón nos va desvelando. En una época donde el cocimiento se haya totalmente fragmentado Teilhard pretende recuperar la unicidad de la verdad partiendo de la categoría básica de la evolución que, al permitirle captar lo real, se convierte en la condición fundamental de todo su pensamiento.

Algunos cuestionan que la obra de Teilhard carece de un rigor sistemático, y tienen razón. Pero, aunque no tiene un pensamiento sistemático sí tiene un pensamiento unitario que busca integrar en una grandiosa Welthanschaung (cosmovisión) lo que conoce por la ciencia, lo que reflexiona filosóficamente y lo que cree por la fe. El pensamiento de Teilhard es tan unitario que, como afirmara Tresmontant, más que escribir decenas de ensayos solo ha escrito un ensayo que ha comenzado múltiples veces hasta su último día¹⁶. De hecho, podemos decir que no prosiguió más que una sola investigación: la búsqueda de Dios percibido en su plena realidad por transparencia en el corazón de la materia, gracias a su conocimiento previo por la fe¹⁷. Nunca se propuso crear un sistema cerrado, ni un cuadro definitivo de la verdad, sino desvelar los ejes de progresión que descubren el significado profundo del universo en evolución. Él era consciente de que solo trazaba una senda que otros rectificarían. Concretamente afirmó que su misión sólo se cumpliría en la medida en que otros fueran más allá de él¹⁸. Por lo tanto, reprocharle que es incompleto no es más que una perogrullada y creerle completo un contrasentido. Veamos pues la gran síntesis que nos propone donde la ciencia, la razón y la fe se aúnan.

4. La cosmovisión de Teilhard

En las ciencias naturales predomina el análisis sobre la síntesis. El análisis ha permitido que el ser humano tenga explicaciones consistentes sobre muchos aspectos del universo, pero no representa aún el verdadero conocimiento de lo real. El método científico busca las causas de los fenómenos naturales. Estas causas se encuentran necesariamente en el pasado: la causa precede al efecto. La novedad aparente se retrotrae a fenómenos anteriores. Sin embargo, la aparición de la novedad no puede entenderse únicamente a partir del conocimiento de los acontecimientos pasados. De hecho, el proceso de la evolución cósmica solo podrá comprenderse plenamente una vez que se ha llegado a su final. El conocimiento de las primeras etapas no basta para comprender el desarrollo del proceso. Es al final de cualquier desarrollo cuando podemos comprender realmente su lógica. Debido a esto en la actualidad se está consolidando un nuevo campo interdisciplinario de estudios que se ocupa del pasado en todas las escalas posibles

¹⁶ C. TRESMONTANT, *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*, Taurus, Madrid 1966, 7, 69.

¹⁷ P. CHAUCHARD, *El pensamiento científico de Teilhard de Chardin*, Taurus, Madrid 1967, 259.

¹⁸ U. KING, *Christ in All Things: Exploring Spirituality with Pierre Teilhard de Chardin*, Orbis, New York, 2016, 217.

conocido como Big History¹⁹ (La Gran Historia). Su enfoque es histórico, pero vincula las disciplinas de la cosmología a la geología con la biología evolutiva y la historia humana. Su objetivo es el de ofrecer una comprensión unificada de la realidad en lugar de las visiones fragmentadas que dominan la educación y la erudición moderna. En torno a este proyecto interdisciplinar se ha ido gestando, a su vez, un proyecto educativo en el que se busca una mejor comprensión de la humanidad. Sin embargo, este intento adolece de una importante limitación. Siguiendo la terminología de John F. Haugt²⁰ el proyecto se quedaría en el punto de vista arqueonómico pero no atendería al punto de vista anticipatorio. La arqueonomía es la perspectiva estrechamente científica. Está interesada en eventos y cualidades medibles y externas, pero pasa por alto la historia interna. Solo atendiendo a la historia interna podemos abrirnos a la perspectiva anticipatoria. Cuando miramos hacia el pasado, vemos el surgimiento de lo que es más bueno, verdadero, hermoso a lo largo del tiempo. Desde ahí podemos tener una perspectiva anticipatoria. O sea, mirar hacia el futuro, anticipándonos y esperando activamente el surgimiento más completo en todos los órdenes, incluido el conocimiento correcto (la verdad). El método científico no puede descubrir la historia interior del universo y de la humanidad. Solo puede medir los comportamientos externos y objetivos, no atiende a lo interno y subjetivo. Si se quiere elaborar una auténtica Big History se deben abordar ambos puntos de vista. En esta conjunción de lo arqueonómico y anticipatorio es donde se sitúa Teilhard. Él se zambulle en el interior de un universo en cosmogénesis. Teilhard, aunando la ciencia y la fe, desarrolla un pensamiento capaz de intuir la historia interior del propio universo con su prolongación humana. Esto ayuda a una mejor comprensión de Dios. La evolución permite que el Dios de la promesa y la esperanza, el Dios hacia arriba (trascendente) converja con el Dios hacia adelante (el Dios del futuro). La ciencia al desvelar un universo evolutivo, al contrario de lo que algunos piensan, no descarta a Dios, sino que abre una nueva ventana al Misterio Divino. Dios está en casa en esta creación inacabada, permitiendo que el mundo creado, entrando en el juego, avance hacia un nuevo futuro. Desde la comprensión de Dios en acción en un universo evolutivo Teilhard pone de relieve la auténtica Big History. El hecho de insertar la evolución biológica dentro del marco de la evolución cósmica nos lleva a un universo biófilo, y el hecho de insertar lo mental en el mismo marco nos lleva a un universo noófilo. La vida aparece como un estado dinámico de la materia y participa del impulso hacia adelante del cosmos. El desarrollo del cosmos tiene el carácter de una verdadera historia que no acaba en el hombre, sino que se proyecta en una metahistoria (punto Omega) que dará cumplimiento y sentido a todo el proceso evolutivo. Teilhard acaba ofreciéndonos una gran síntesis que permite mirar con esperanza el futuro, invitando al hombre a la acción, a sentirse cocreador de un mundo que tiende a la plenitud (pleromización si hablamos en términos paulinos). Debemos mirar esta Big History, no como un saber acabado y completo, sino como el esbozo de un gran cuadro que cada uno a su nivel va pintando.

¹⁹ D. CHRISTIAN, “¿Qué es la Gran Historia?": *Journal of Big History*, II (3) (2018) 139 - 156. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.22339/jbh.v2i3.2340> (consulta 17 diciembre de 2024).

²⁰ J. F. HAUGT, TEILHARD, “Big History and Religion: A look Inside”: *Teilhard studies* 71, American Teilhard Association, 2015. Recuperado de https://teilharddechardin.org/mm_uploads/71-Teilhard_Big_History_and_Religion.pdf (consulta: 21 de diciembre de 2024).

Veamos la “Gran Historia” siguiendo el mismo esquema que Teilhard propuso: Cosmogénesis > Biogénesis > Antropogénesis > Noogénesis > Cristogénesis²¹.

4.1. De la materia a la vida

Para Teilhard el cosmos es cosmogénesis, toda la realidad está en continua evolución incluyendo al ser humano. En este proceso ni la vida ni el surgimiento del hombre son anomalías inexplicables, una especie de epifenómenos, sino todo lo contrario: la creación es evolutiva y sigue una direccionalidad por lo que en el proceso evolutivo de la materia debe surgir la vida y el pensamiento reflexivo que se hace manifiesto en el ser humano. La descripción fenomenológica de la evolución le muestra un universo en progreso ascendente que apunta hacia un final en el que se atisba lo trascendente. De hecho, en Teilhard la ciencia se abraza con la fe, esto queda expresado en esta especie de credo escrito en 1934:

Creo que la Evolución se dirige hacia el Espíritu, Creo que el Universo es una Evolución, Creo que el espíritu desemboca en lo personal, Creo que lo personal supremo es el Cristo-Universal²².

Atendiendo al desarrollo evolutivo tal como se le presenta, él deduce una ley que rige este proceso y que será clave en todo su pensamiento: *la ley de la complejidad -conciencia*²³. Los sistemas materiales se van complejificando. Para Teilhard toda la trama cósmica es pura energía que se manifiesta en dos rostros denominados energía tangencial y radial. La energía tangencial es la cara externa, aquella que estudian los físicos y que conforme a la entropía se va degradando. La radial es psíquica, energía interna y cualitativa; es ascendente e irreversible mediante la que la materia se constituye en unidades cada vez más compleja, más centradas, más interiorizadas. Ambas son coextensivas, son el dentro y fuera de la trama cósmica²⁴. Cuanto más aumenta la complejidad hay mayor coordinación y centración y más aparece la consciencia en su interior. Como consecuencia de esto cambia la relación entre espíritu y materia. En un cosmos estático materia y espíritu aparecen como categorías yuxtapuestas, en un mundo en cosmogénesis la génesis del espíritu necesita de las estructuras de la materia. Espíritu y materia serían las dos fases de una misma realidad, a mayor estructuración de la materia mayor espíritu.

Teilhard observa que hay un eje de crecimiento, una direccionalidad en el proceso evolutivo, para referirse a esa especie de tanteos por los que la materia va dando de sí en una cierta direccionalidad Teilhard hablará de ortogénesis de fondo o azar dirigi-

²¹ P. TEILHARD DE CHARDIN, *El Corazón de la materia*, 108.

²² P. TEILHARD DE CHARDIN, *Como yo creo*, Taurus, Madrid 1970, 105.

²³ P. TEILHARD DE CHARDIN, *El Fenómeno Humano*, Taurus, Madrid 1971, 58.

²⁴ N. A. LUYTEN, “Matière et Sprit dans la pensée de Teilhard de Chardin”: *Revue Thomiste*, 67, 1967, 333.

do²⁵. Él nos invita a renunciar al falso Dios azar y aceptar que no todo es igualmente posible, pues, curiosamente, lo más complejo es favorecido en la evolución. No se trata de elegir entre la solución del azar y la creación voluntaria e inteligente (diseño inteligente). La apariencia de progreso evolutivo no es para Teilhard la aprehensión directa de la acción divina creadora, pero sí el hecho de que podemos intuir por medio de la reflexión sobre los procesos evolutivos que existe una especie de inteligencia en lo material, algo parecido a lo que Einstein denominaba razón encarnada en la materia. En este sentido Teilhard distingue perfectamente el plano metafísico del científico. Se pueden aducir indicios de una evolución ciega y se pueden aducir indicios que permiten pensar lo contrario, pero lo que también es cierto es que la ciencia es incompleta si no busca un significado de los conocimientos que nos ofrece.

El secreto de la vida no radicaría en algún principio que estaría aislado por un conocimiento metafísico del ser, sino que estaría en la organización de lo viviente, la metafísica sería para Teilhard una metabiología²⁶.

4.2. De la vida a la noosfera. La importancia del ser humano

Si Teilhard trata como primer tema fundamental el de establecer un puente entre la biología y la física integrando la historia de la vida en el cosmos, su segundo tema será integrar al hombre en el universo. La antropogénesis continúa la biogénesis. El hombre es la “flecha ascendente de la gran síntesis biológica”²⁷. La historia humana ha tomado el relevo de la historia del cosmos, en una cierta continuidad con ella. El mundo no es una sustancia permanente, sino un proceso en el que la vida es una característica fundamental del desarrollo del ser. En la cosmogénesis habría unas discontinuidades (inanimado, viviente, humano, social) sobre un fondo de progresión continua donde lo inanimado es pre-vida, y la vida pre-reflexión que dará paso a la evolución social y cultural propia del hombre. Lo que quiere decir Teilhard con su visión de la discontinuidad en la continuidad, o sea de que en la continuidad que marca la evolución se dan ciertos saltos de nivel, es que lo que existe elementalmente en un nivel inferior se encuentra transformado en el nivel superior.

En el prólogo de *El Fenómeno Humano* Teilhard escribe:

Estás páginas representan un esfuerzo por ver y hacer ver lo que es y exige el hombre si se le coloca, enteramente y hasta el fin, dentro del cuadro de las apariencias... Desde un doble aspecto que le convierte doblemente en el centro del mundo, el hombre se impone a nuestro esfuerzo por ver como clave del universo. En primer lugar, y de manera subjetiva, resul-

²⁵ P. TEILHARD DE CHARDIN, *El Fenómeno Humano*, 135. El concepto ortogénesis viene de T. Eimer, Bergson también lo había asumido. Sin embargo, Teilhard, a diferencia de Eimer, no la entiende como una evolución lineal (algo que en biología está descartado, sino como una tendencia del proceso evolutivo hacia una mayor complejidad, por eso se la califica como ortogénesis de fondo o azar dirigido. Ésto último responde perfectamente a lo que observamos a lo largo del proceso cósmico-evolutivo.

²⁶ C. TRESMONTAN, *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*, Taurus, Madrid 1966, 56.

²⁷ P. TEILHARD DE CHARDIN, *El Fenómeno Humano*, 272.

tamos ser inevitablemente centro de perspectiva en relación a nosotros mismos... El hombre centro de perspectiva, es al propio tiempo centro de construcción del universo. Por conveniencia tanto como por necesidad es, pues, hacia él donde hay que orientar finalmente toda ciencia²⁸.

Teilhard es consciente de que el naturalismo materialista no puede explicar la evolución hacia una mayor complejidad de la que emerge la consciencia humana. En clave de sentido el relato solo se puede reconstruir retrospectivamente, pues lo razonable, cuando hablamos de encontrar el significado de lo real, es partir de lo conocido para ir a lo desconocido. Así pues, nos propone cambiar de perspectiva mirando e interpretando desde la consciencia la evolución de la materia, ateniéndose a “todo el fenómeno” tal como nos aparece.

Teilhard cita a menudo la fórmula de Julian Huxley: “El hombre es la evolución hecha consciente de sí misma”²⁹. Él ha visto claramente, como hoy afirman los defensores del principio antrópico³⁰, que el ser humano es la clave para entender el universo. En cuanto deja de considerarse al ser humano como un mero epifenómeno se convierte en un fenómeno de primer orden en el universo tanto cuantitativa como cualitativamente. En ese instante la consciencia y la libertad resultan ser un factor de valor cósmico pues lo psíquico representaría la emergencia de una propiedad universal.

La existencia de la humanidad nos obliga a mirar hacia atrás pudiendo observar una corriente universal que lleva las cosas en sentido inverso a lo probable, hacia construcciones más improbables, o sea más organizadas (negantropía). Al lado de la corriente ponderable de la entropía aflora otra corriente que por el camino de mayor organización de la materia lleva al espíritu. Mirado desde aquí la humanidad constituye un frente de avanzada cósmica.

El ser humano incorpora la historia condensada del universo desde los protones hasta la formación del cerebro. Es en el ser humano donde el proceso de la evolución ha alcanzado el estadio reflexivo. Teilhard pretende enseñarnos a ver, o sea propone una educación para los ojos. La cuestión que nos plantea es la siguiente: ¿qué observamos atendiendo al fenómeno en su conjunto? Pues bien, lo que observamos es que la materia va formando paulatinamente sistemas más complejos que culminarán con la aparición de la consciencia reflexiva y la libertad propias del ser humano. En ese momento el proceso evolutivo pasará a las manos del propio hombre³¹.

En la descripción fenomenológica de Teilhard se observa como la materia y el espíritu son dos dimensiones de la misma realidad. Detrás de todo el proceso está la potencia espiritual de la materia³², o sea la materia “da de sí” en expresión de Zubiri³³.

²⁸ P. TEILHARD DE CHARDIN, *El Fenómeno Humano*, 43.

²⁹ *Ib.*, 268.

³⁰ J. D. BARROW, FRANK J. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, OUP Oxford, 1988. En esta obra todas las citas sobre Teilhard son de *El Fenómeno Humano*.

³¹ En este aspecto es en el que insisten todas las versiones del transhumanismo.

³² P. TEILHARD DE CHARDIN, *La Potencia Espiritual de la Materia en el Himno del Universo*, Trotta, Madrid 2004, 53-65.

³³ X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid 1995. En una entrevista que Ignacio

Pero mientras Zubiri afirma que “da de sí lo que no tiene por sí”, Teilhard afirmará que la materia es la matriz del espíritu pues en su dinamismo interior lleva a las cotas del espíritu.

¿Cuál es, pues, el lugar exacto del hombre en el cosmos? En el hombre se encuentra la llave del plan arquitectónico del universo. Podemos compendiar en un párrafo el análisis del fenómeno humano que realiza Teilhard:

Para conceder un lugar al Pensamiento dentro del Mundo me ha sido necesario interiorizar la Materia, imaginar una energética del Espíritu, concebir, a contracorriente de la Entropía, una Noogénesis ascensional (un aumento de conciencia); dar un sentido, una flecha y unos puntos críticos a la Evolución; a hacer que se replieguen finalmente todas las cosas hacia Alguien (punto Omega)³⁴.

La aparición del hombre supone el segundo umbral crítico, comienza el proceso que Teilhard llama de hominización, la evolución se hace convergente. Con el hombre se entra en la era de la autoevolución. La evolución se pone en mano de la criatura. En este momento la ley biológica de la complejidad-conciencia sigue su marcha hacia una convergencia siempre mayor de la sociedad humana. La conciencia colectiva toma el relevo de la cerebralización anatómica desembocando en ese súper-complejo organismo social que denomina noosfera³⁵. Con el homo sapiens bajo el velo de la socialización, nos dirá, es la vitalización axial la que toma pie en un nuevo todo: no ya la reflexión de un individuo sobre sí mismo, sino el millón de reflexiones que se buscan y se refuerzan³⁶.

Teilhard hace notar que el fenómeno social es culminación del fenómeno biológico según el eje principal del que resultará una confluencia del pensamiento que derivará en una planetización de la conciencia humana. En la línea de la ley de la complejidad-conciencia se pasará a una gran síntesis que tiende a la consumación de una especie de Espíritu en toda la tierra. No se trata de una fusión de individuos (algo impersonal) sino la coordinación de las energías en una meta común. La noosfera es una organización todavía inacabada. Esta sociedad ideal en construcción desde la aparición del hombre, una comunidad de amor cumbre de la razón y de la inteligencia humana.

Habría pues que distinguir tres esferas sucesivas o envolturas sobre la tierra. La primera la geosfera (teatro de las manifestaciones inorgánicas), la segunda la biosfera (formada por los sistemas de vida orgánica) y la tercera la noosfera (la forman los sistemas de pensamiento de la conciencia humana y sus productos). Teilhard postula en este momento un punto Omega en el que se fusionarán y consumarán dentro de sí todas las conciencias, se trata de un foco de atracción que asegura la irreversibilidad del ascenso de la humanidad. El movimiento técnico-cultural es

Ellacuría hace a Zubiri, éste afirmará la gran estima que tiene a su obra donde ha hallado pensamientos semejantes a los suyos, véase J. COROMINAS, J. A. VICENS, XAVIER ZUBIRI, *Soledad sonora*, Taurus, Madrid 2006, 609.

³⁴ P. TEILHARD DE CHARDIN, *El Fenómeno Humano*, 350.

³⁵ P. TEILHARD DE CHARDIN, *El Corazón de la Materia*, 40-41.

³⁶ P. TEILHARD DE CHARDIN, *La Aparición del Hombre*, Taurus, Madrid 1965, 167.

parte del movimiento orgánico que comenzó a nivel molecular impulsado por las fuerzas del cosmos y de la vida.

4.3. *Omega*

Esta convergencia hacia un punto superconsciente y superespiritual, esencial en el pensamiento de Teilhard, es el más problemático. Teilhard ve la necesidad de postular el punto Omega, a la vez atractor y centro de convergencia para darle consistencia a todo el proceso. Si el Mundo y por lo tanto el tiempo es necesariamente de naturaleza convergente tal como se observa, ¿hacia dónde converge? Ese es precisamente el punto Omega donde todo el mundo evolutivo se fusionará e integrará entre sí³⁷. Ese foco Omega aparece como marcando un umbral de maduración del proceso cósmico total. Algo que en tiempos evolutivos no ocurrirá hasta que la humanidad llegue a ser perfecta, a estar psicológicamente centrada. O sea, cuando se dé una unidad real de las personas. Teilhard lo expresa del siguiente modo:

Si el Mundo, tomado en su totalidad, es algo infalible (primera etapa), y sí, por otra parte, se mueve hacia el espíritu (segunda etapa) entonces debe ser capaz de proporcionarnos lo que es parcialmente requerido para la continuación de un movimiento semejante: quiero decir un horizonte sin límites delante. Sin el cual, impotente por alimentar los progresos que necesita, se encontraría en la inadmisibles situación de tener que desvanecerse en el hastío cada vez, que la conciencia nacida de él llegara a la edad de la razón³⁸.

Aquí es donde se postula una convergencia de todo el proceso evolutivo hacia un el punto Omega que debe ser personal, o mejor ultrapersonal o hiperpersonal en la terminología de Teilhard. Solo lo personal puede aglutinar a las personas, y no puede ser un elemento último de una serie, pues existe desde el principio de la creación luego debe ser trascendente. “Lo universal futuro no podría ser otra cosa que lo hiperpersonal en el punto Omega”³⁹.

Teilhard no piensa en un proceso determinista. Con la aparición del hombre sobre la tierra emerge la libertad y por tanto es necesaria la opción libre del hombre en ese proceso de mayor unificación. De hecho, él hablará de “la gran opción”, que implicará la libertad humana a nivel planetario y cósmico.

¿Este punto Omega, síntesis total de la noosfera, es Dios? ¿Se trataría entonces de una especie de dios inmanente? No, Omega tiene una doble vertiente inmanente y trascendente. Inmanente en cuanto término de una trayectoria convergente de la evolución; trascendente en cuanto síntesis y punto de encuentro de las fuerzas ascensionales y del descenso de una fuerza ultraespacio-temporal que sería el verda-

³⁷ P. TEILHARD DE CHARDIN, *El Fenómeno Humano*, 307-329.

³⁸ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Como yo creo*, 96.

³⁹ P. TEILHARD DE CHARDIN, *El Fenómeno Humano*, 317.

dero motor de la evolución, su impulso inicial y su sentido último. El punto omega sería bifácico: cima de la escala evolutiva, consumación irreversible del universo y “Pleroma final”.

4.4. *Cristogénesis*

En el epílogo de *El Fenómeno Humano*, denominado “El fenómeno cristiano”⁴⁰, presenta una interpretación cristiana de toda la evolución en la que el Punto Omega, hacia el que todo converge, se identifica con Cristo. Lo que hace Teilhard es comparar la cosmovisión a la que ha llegado en su reflexión sobre un universo evolutivo y lo que nos ofrece la Revelación cristiana observando entre ambas cosmovisiones una sorprendente coincidencia. Por lo tanto, como dirá el mismo Teilhard en “Como yo creo” más que un Omega debemos hablar de dos Omegas. “Uno deducido por proyección y que será el último momento de la evolución; otro necesario por construcción más allá del primero, externo a la evolución misma y preexistente”⁴¹. En esta interpretación la cosmogénesis de la evolución se transforma en cristogénesis.

Teilhard nos muestra como la visión evolutiva del mundo conecta mejor con el cristianismo que la visión estática. Se trata pues de coherencia. Un universo evolutivo permite situar a Cristo en el centro de todo en una posición singular, principio, centro, motor y fin con un realismo inusitado. Él intenta mostrar el significado de expresiones neotestamentarias como las de que todo fue creado en el Verbo y que todo se consumará en Cristo. No se trata de confundir órdenes sino de leer en la historia del pasado, y en el trabajo del presente, los signos que manifiestan una evolución del mundo orientada hacia un punto crítico de maduración y en el que se ha encarnado el mismo Dios. El centro universal teológico (Cristo) y el centro cósmico (antropobiológico) deben ser uno y no estar meramente yuxtapuestos. De hecho, el universo ha de ofrecer un punto privilegiado para la Encarnación y un polo superior total de maduración humana, una cima del mundo, y un punto de parusía (final de los tiempos) para su consumación en Cristo. Por estructura ambos puntos deben coincidir en el sentido de que el acabamiento de la hominización debe ser una condición necesaria (aunque no suficiente) de la divinización. O sea, el mundo debe estar preadaptado a su fin sobrenatural.

Observamos como para Teilhard la mística es el coronamiento de este empuje de la dialéctica que llega a identificar el punto Omega con el Cristo Omega. De hecho, él afirmó de modo contundente: “Cristificar la Materia. Toda la aventura de mi existencia íntima”⁴².

Cristo se coloca en el centro de la historia cósmica. Los Misterios de la Creación, la Encarnación y la Redención se integran orgánicamente para constituir algo así como la obra total de Dios en el tiempo. Los tres misterios fundamentales de Cristo se revelan como los tres rostros de un mismo misterio, el misterio de los misterios: la

⁴⁰ Id, 353-361.

⁴¹ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Como yo creo*, 44.

⁴² P. TEILHARD DE CHARDIN, *El corazón de la Materia*, 61.

pleromización. Para Teilhard. Creación, Encarnación, Redención y Pleromización son indisolubles. Así se expresa en “Como yo creo”:

Nada de Creación sin inmersión encarnadora. Nada de Encarnación sin compensación redentora. En la metafísica de la unión, los tres misterios fundamentales del cristianismo no aparecen ya sino como tres caras de un mismo misterio de misterios, el de la Pleromización⁴³.

El fin de la Encarnación no se reduce, como en la teología tradicional, a la redención del pecado original sino a la consumación en plenitud de toda la creación. Cristo hace evolucionar la evolución. La constatación del sentido evolutivo del universo en su totalidad hace que Dios, como principio animador y consumidor del proceso evolutivo, sea una imagen de Dios mucho más comprensible para el hombre actual que la visión estática de un Dios que crea y que se limita a sostener a la creación en su ser. Dios es evolutivo y evolucionador, principio y fin, alfa y omega. Para Teilhard el Cristo de la revelación no es sino el Omega de la evolución⁴⁴. No existe únicamente el hombre y Dios, sino aquel que reúne la creación entera en su ser teandrico: *In quo omnia constant*⁴⁵.

Cristo evolucionador, no solamente el Dios hacia arriba de la visión creadora, sino también el Dios hacia adelante el Dios de la evolución. Él tiende a hacer la conjunción (no identificación) entre Cristo y el punto Omega, centro de convergencia del universo en evolución. El pancristismo, la unidad de Cristo en sus distintos estados que acoge en sí toda la realidad, queda estructurado.

En nuestros días una de las preocupaciones fundamentales de la teología debiera ser analizar y precisar las relaciones de existencia e influencia que ligan a Cristo y el Universo. El que el Cristo cósmico de la fe tenga un paralelismo claro con el punto Omega de la ciencia clarifica mucho. El Cristo Universal no puede aparecer al final de los tiempos como cima del mundo si durante su curso no se hubiera insertado previamente en Él. El Cristo redentor es el Cristo evolucionador donde la cosmogénesis se identifica con la cristogénesis, este es el descubrimiento fundamental el Cristo Omega, el Cristo Cósmico. El cristianismo sin deformaciones proyectado sobre la película de la evolución adquiere una gran coherencia interna. El Dios encarnado participa misteriosamente de la trama y la duración del mundo. El Dios hacia arriba y el Dios hacia adelante se articulan en el Dios encarnado. En Cristo se unen Creación, Encarnación, Redención y Plenitud. “La evolución, dirá Teilhard, al descubrirle una cima al mundo, hace posible a Cristo; de la manera que Cristo, al dar sentido al mundo, hace posible la Evolución”⁴⁶.

⁴³ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Como yo creo*, 195-201. En palabras de Teilhard, la pleromización es “la misteriosa relación repletiva (si no completiva) que vincula el Ser primero y el ser participado” 201.

⁴⁴ P. TEILHARD DE CHARDIN, *El Corazón de la Materia*, 99.

⁴⁵ *Ib.*, 98. La expresión aparece varias veces en las obras de Teilhard. Es una expresión que se refiere al lugar de Cristo en el universo, a cómo todo depende de Él y “en Él todas las cosas subsisten” haciendo referencia a Col. 1, 17.

⁴⁶ P. TEILHARD DE CHARDIN, *El Corazón de la Materia*, 53.

5. Conclusión: Teilhard, pensador de futuro y esperanza

Todo ser humano al contemplar la inmensidad del cosmos se ha visto obligado a reexaminar su comprensión de la realidad. En un momento se ha sentido sobrecogido y se ha visto obligado a replantearse sus coordenadas intelectuales y existenciales. En un momento determinado nos hemos sentido perdidos, ¿quiénes somos realmente?, ¿cuál es nuestro puesto en el cosmos como se preguntaba Max Scheler?⁴⁷ Teilhard volvía a resituar al hombre en el cosmos impulsándolo a examinar sus modos de situarse en lo real y a dejar sus acomodamientos fruto de una visión estática del universo para comprometerle en el proyecto cósmico-evolutivo. El ser humano no es una casualidad más (de hecho, nada es fruto del mero azar) sino la clave para descifrar el sentido del universo. La ciencia, la filosofía y el cristianismo nos permiten, en su diálogo, una visión omnicomprendensiva sin disolver, por otro lado, nada del Misterio que nos envuelve.

Vivimos en un universo en evolución en el que la realidad se desarrolla en un proceso de cosmogénesis que se extiende a todo fenómeno espacio-temporal. La cuestión es si esta evolución tiene un sentido, una finalidad. Se suele pensar que al abordar este tema entramos en el terreno de la metafísica, sin embargo, Teilhard no piensa así. Para Teilhard una fenomenología integral presupone la búsqueda de una comprensión de la realidad, lo que implica encontrarle un sentido. Su intención es la de elucidar la cuestión de la direccionalidad de la evolución sin acudir a ningún supuesto metafísico⁴⁸. La reflexión sobre la ciencia le lleva a desvelar la noosfera y a postular el punto Omega. La ciencia no diluye la realidad divina, sino que podía ayudar a contemplarla. De hecho, Teilhard quiere mostrarnos como Dios no se oculta para que lo busquemos, al contrario, está inclinado sobre la Creación que sube a Él y trabaja con todas sus fuerzas para beatificarla e iluminarla, pero nuestros ojos no saben aún percibirlo. Desde esta perspectiva la ciencia y el cristianismo pueden entrar en un diálogo fructífero: la fe permite contemplar el significado profundo del cosmos y la ciencia le hace más comprensible lo que el dogma revela.

Teilhard siempre pretendió elaborar un pensamiento que permitiese abrir caminos a un cristianismo cerrado defensivamente ante la irrupción de un nuevo mundo. Él había captado intuitivamente que el mundo contemporáneo no era irreligioso, sino que el espíritu religioso se estaba agitando y transformando y esto requería una respuesta acorde a los signos de los tiempos⁴⁹. Entre el cielo demasiado alto de las místicas orientales y el cielo demasiado bajo de los distintos panteísmos, naturalismos, humanismos ateos estaba el cristianismo. El Dios que se manifiesta en Cristo, encarnado en el Jesús Histórico, inmerso en este mundo y trascendente en el Cristo Omega aunaba en sí al Dios hacia arriba (trascendente) y hacia adelante (Dios del futuro). Teilhard se veía a sí mismo como un peregrino del futuro, un futuro

⁴⁷ Recordamos la famosa obra de MAX SCHELER *El puesto del hombre en el cosmos* con la que tomaba carta de ciudadanía la antropología filosófica.

⁴⁸ C. TRESMONTANT, dirá que toda la obra científica de Teilhard es un esfuerzo por leer el sentido de la evolución sin acudir a ningún supuesto metafísico. C. TRESMONTANT, *Introducción e Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*, 21.

⁴⁹ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Como yo creo*, 193.

que hablaba de un universo totalmente transparente a Dios⁵⁰. Más aún su visión cristológica permitía que, junto a Dios, el hombre se viese como cocreador en el proceso de evolución cósmica. Con su pensamiento trataba de encender la imaginación de la gente, inspirar sus esfuerzos y darles esperanza. Su visión de la dignidad de la vida humana inserta en la vida cósmica, su énfasis en la responsabilidad que el ser humano tenía ante el futuro, y la necesidad de objetivos espirituales que afirmaran la vida podían servir para inspirar a muchas personas.

En 1962 el genetista Theodosius Dobzhansky escribía:

Para el hombre moderno, tan desolado y espiritualmente asediado en este universo vasto y ostensiblemente sin sentido, la idea evolucionista de Teilhard de Chardin llega como un rayo de esperanza. Se ajusta a las exigencias de nuestro tiempo⁵¹.

Pasado tres cuartos de siglo sus ideas no han perdido ni un ápice de vigencia. En este sentido si miramos atrás es para comprender mejor y poder mirar hacia adelante. Ahora más que nunca, más allá de las distopías al uso y el fácil pesimismo, necesitamos algo de esperanza constructiva⁵². Teilhard tenía la esperanza de que la humanidad pudiera desarrollar colectivamente la fe en el futuro y, por tanto, de que la Tierra tuviera futuro. Ciertamente se dio cuenta de que el futuro de la evolución no es algo garantizado, aunque el movimiento hacia delante fuera "irreversible". Su esperanza en el futuro cósmico le indujo a compartir con sus semejantes lo que creía que iba a suceder más adelante⁵³. Era necesario que el hombre se comprometiese en el proyecto unitivo y amorizador que partía del mismo Dios. Hoy día sus ideas pueden inspirar no solo a los científicos, a los filósofos o a los teólogos, sino que su alcance puede ser mucho mayor. Como él mismo escribió:

Evoco (llamo)... sobre todo... a aquellos, sobre todo, que en la verdad o a través del error, en su despacho, en su laboratorio o en su fábrica creen en el progreso de las cosas y persiguen apasionadamente hoy en día la luz⁵⁴.

Más allá de que estemos de acuerdo o no con la cosmovisión de Teilhard es innegable que situó en la agenda intelectual debates muy relevantes sobre la realidad, que suscito grandes cuestiones que no debemos soslayar y que en su pensamiento interdisciplinar puede servirnos de modelo en la actualidad. De hecho, sigue siendo uno de esos pensadores que nos enseñan a ver en el hondón de la realidad esa realidad fundante (invisible) que da sentido a todo.

⁵⁰ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Letters from a Traveller*, Harper & Row, New York 1962, 101; FRANÇOIS EUVÉ, "Teilhard de Chardin y el futuro del mundo": *Razón y Fe*, 1.462 (2023) ,289-297.

⁵¹ TH. DOBZHANSKY, *Mankind Evolving: The Evolution of the Human Species*, Yale University Press Connecticut 1962, 348, en A. D. ACZEL, *The Jesuit and the Skull*, Riverhead Books, New York 2007, 222.

⁵² P. TEILHARD DE CHARDIN, *Letters from a Traveller*, 136.

⁵³ J. F. HAUGHT, *The Cosmic Vision of Teilhard de Chardin*, Orbis, New York 2021, 37.

⁵⁴ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Himno del Universo*, Trotta, Madrid 2004, 27-28.

***LA SINGULARIDAD DE LA VIRGEN MARÍA
DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO
SOFIÁNICA***

***THE UNIQUENESS OF THE VIRGIN MARY
FROM A SOPHIANIC ANTHROPOLOGICAL
PERSPECTIVE***

Waldemar Hernández Hernández

Resumen: En el cristianismo, la Santísima Virgen María ha sido considerada tradicionalmente un ser humano único y singular, el modelo del auténtico cristiano. También se le han reconocido importantes prerrogativas, como su maternidad divina, su inmaculada concepción, su virginidad perpetua. Incluso en la liturgia se le han aplicado ciertos pasajes que hablan de la Sabiduría divina. Aunque esta aplicación ha sido por acomodación de los textos, la liturgia establece una relación entre ellos, y teológicamente se ha profundizado poco en esta correlación. Este artículo busca avanzar en esa dirección.

Abstract: In Christianity, the Blessed Virgin Mary has traditionally been considered a unique and singular human being, the model of the authentic Christian. She has also been recognized as having important prerogatives, such as her divine maternity, her immaculate conception, and her perpetual virginity. Moreover, in the liturgy, certain passages referring to divine Wisdom have been applied to her. However, despite the fact that this application has been made by way of accommodation, the liturgy establishes a connection between them, and little theological depth has been given to this correlation. This article seeks to take a step in that direction.

Palabras clave: antropoteología, mariología, pneumatóphora, pneumatophormis, sofología

Key words: anthropotheology, mariology, pneumatophore, pneumatophormis, sophiology

Fecha de recepción: 01 de abril de 2025

Fecha de aceptación y versión final: 15 de mayo de 2025

1. Introducción

La teología cristiana, en su búsqueda por comprender el misterio de Dios, ha desarrollado a lo largo de los siglos categorías que permiten aproximarse, con reverencia y rigor, a la autorrevelación divina. Entre estas categorías, la *Sophía* —la Sabiduría de Dios— ocupa un lugar central, no como un mero atributo divino, sino como una manifestación viva del Dios trihipostático. En la tradición teológica oriental, particu-

larmente en la obra del P. Serguéi Bulgákov y su predecesor Vladímír Soloviov, la *Sofología* emerge como un tratado que explora esta Sabiduría en su doble dimensión: como reflejo intratrinitario y como principio rector de la creación. Este estudio no se limita a una especulación abstracta, sino que se arraiga en la Escritura, la liturgia y la reflexión patristica, donde la *Sophía* se asocia tanto con el Hijo —el Verbo eterno— como con el Espíritu Santo, e incluso con la *Theotókos*, la Virgen María, en quien, junto con su Hijo Jesucristo, la Sabiduría adquiere una personificación histórica.

La *Sophía* se revela así como un puente ontológico entre lo divino y lo creado. No es una cuarta hipóstasis, sino una *hipostasía* —una realidad vinculada inseparablemente a las tres Personas de la Trinidad— que expresa la naturaleza divina en su orientación hacia el mundo. En su forma increada, la *Sophía* es la vida misma de Dios, la unidad diádica del Verbo y el Espíritu como autorrevelación del Padre: el Verbo como Verdad objetiva y el Espíritu como Belleza vivida. Esta dinámica intratrinitaria se despliega en la economía de la salvación, en la que la *Sophía* creada —el mundo en su fundamento divino— refleja este prototipo eterno. La creación, lejos de ser un acto arbitrario, surge de la *Sophía* divina como su imagen, sin confundirse con ella, evitando así tanto el panteísmo como un dualismo que separe radicalmente a Dios de su obra.

Un aspecto crucial de esta teología es su dimensión kenótica. La *Sophía* revela que la vida trinitaria está marcada por el amor sacrificial: el Padre se vacía al engendrar al Hijo, el Hijo al recibir su ser del Padre, y el Espíritu al convertirse en el “entre” hipostático que une a ambos en un silencio de donación total. Esta kénosis se repite en la Encarnación, donde el Verbo asume la naturaleza humana, y en la inhabitación del Espíritu en María, la *Pneumatófora*. La diáda *Sophía* increada —Verbo y Espíritu— encuentra su correspondencia en la diáda creada —Cristo y María—, revelando así que la humanidad, en su plenitud, es imagen de la Trinidad. María, como *Archetypus Evæ*, personifica la *Sophía* creada por su transparencia al Espíritu, así como Cristo encarna la unión de las dos naturalezas.

Este marco teológico, que integra ontología, trinitología y antropología, desafia reduccionismos. La *Sophía* no es una alegoría, sino una realidad que funda la relación entre Dios y el mundo, entre lo eterno y lo temporal. Su estudio exige un equilibrio entre la apófasis y la catáfasis, reconociendo que, aunque la Sabiduría divina trasciende toda comprensión, se hace accesible en la revelación histórica y en la liturgia de la Iglesia. Así, la *Sofología* se presenta no solo como una disciplina teológica, sino como una clave hermenéutica para comprender la unidad profunda entre creación, redención y deificación.

2. La *Sophía* de Dios

En la teología oriental rusa de principios del siglo XX, el P. Serguei Bulgákov, siguiendo a Vladímír Soloviov, desarrolla el tema de la sofología, el estudio o tratado sobre la Sabiduría de Dios (Σοφία), pero no como atributo divino sino como revelación, reflejo, transparencia del Misterio del Dios personal trihipostático, que se manifiesta eternamente en Él como Verdad en la Belleza. De este autor tomaremos algunas ideas importantes. El pensamiento filosófico religioso ruso acostumbraba asociar a la *Sophía* o

Sabiduría divina que aparece en pasajes bíblicos de Eclesiástico, Proverbios y Sabiduría con la Theotókos, con la Virgen María. Esto se ve expresado en los textos litúrgicos, en la iconografía y en la reflexión teológica. Según esta doctrina, la *Sophía* es, a la vez, la autorrevelación de la Santísima Trinidad, el fundamento de la espiritualización del Cosmos y su meta final.

Observamos en la teología bíblica, una al lado de la otra, una revelación del ser personal de Dios, una doctrina de *Sophía* divina, ya sea en Dios o con Dios. Pero junto con la idea de *Sophía* vemos en el Antiguo Testamento también otra figura sorprendente, a saber, la de la *Shekinah*, la Gloria de Dios, en medio de la cual Dios se manifiesta. La manifestación de Dios a Moisés en el monte Sinaí tiene, por supuesto, un significado teológico fundamental. Esto tuvo lugar en una nube de Gloria (cf. Ex 24,16-18), y especialmente (cf. Ex 33,18-23) describe cómo Moisés, en cumplimiento de su deseo, pudo contemplar la Gloria de Dios, y en este caso una visión de la Gloria de Dios contrasta con una visión del “Rostro” del Señor. La visión de la Gloria misma se describe de la siguiente manera: “*El Señor bajó en la nube y se quedó con él allí, y Moisés pronunció el nombre del Señor. El Señor pasó ante él proclamando: “Señor, Señor, Dios compasivo y misericordioso, lento a la ira y rico en clemencia y lealtad”* (Ex 34,5-6). En este pasaje: “*Cuando pase mi gloria, te meteré en una hendidura de la roca y te cubriré con mi mano hasta que haya pasado. Después, cuando retire la mano, podrás ver mi espalda, pero mi rostro no lo verás*” (Ex 33,22-23) se dibujan simultáneamente dos comparaciones; por un lado, la “Gloria” se contrasta con el “Rostro” de Dios, con su revelación hipostática; por otro lado, la manifestación de Gloria se identifica con la manifestación de Dios mismo, mostrada por el anuncio del Nombre de Dios.

Sí comparamos todas las manifestaciones visibles de la Gloria de Dios, inevitablemente nos lleva a preguntarnos qué significado tienen en su relación con Dios. En este caso, en efecto, no nos enfrentamos a la tentación –que, como cuestión de historia, se ha sentido en relación con la *Sophía*– de interpretar esta Gloria como un principio creado o como una “propiedad” de Dios. La Gloria de Dios en estos casos está obviamente destinada a representar un principio divino. Aunque difiere del ser personal de Dios, sin embargo, está inseparablemente ligado a él: no es Dios, sino divinidad.

De la Gloria se podría decir lo mismo que acerca de la *Sophía*, que esta concepción no sólo no ha recibido ninguna interpretación teológica, sino que parece haber sido completamente pasada de largo en dogmática. ¿Cuál es entonces la relación entre la concepción dogmática de la sustancia o naturaleza divina (ΟυσΙΑ) y las revelaciones figurativas de la Biblia que tienen por un lado la *Sophía* (ΣΟΦΙΑ) y por el otro la Gloria (Doxa)? ¿Hay motivos para distinguirlos y contrastarlos? No hay duda de que difieren entre sí como dos aspectos distintos de la Trinidad en su revelación: la *Sophía* se refiere al contenido de dicha revelación; la Gloria, a su manifestación. Sin embargo, estos dos aspectos distintos no pueden de ninguna manera separarse entre sí o ser reemplazados uno por otro, como dos principios dentro de la Trinidad; esto contradiría la verdad del monoteísmo, porque el único Dios personal posee sólo una Trinidad, que se expresa a la vez en *Sophía* y Gloria.

En los Padres de la Iglesia la idea bíblica de la *Sophía* es asociada a la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, al Hijo Unigénito del Padre celeste; pero, sobre todo en San Teófilo de Antioquía y en San Ireneo, la *Sophía* no es así, sino que, a

veces, no es imagen de la Segunda sino de la Tercera Hipóstasis de la Trinidad, es decir, del Espíritu Santo.

La *Sophía* increada y la creada son idénticas en contenido, pero se distinguen en su modo de ser. La *Sophía* tiene dos formas de existencia: la intratrinitaria o inmanente, y la económica, extratrinitaria o trascendente. Dios es acto puro, y el amor con que se ama a Sí mismo no puede separarse del amor en la economía divina, en la creación. El acto por el que Dios se manifiesta *sofiánicamente* en el seno de la Trinidad coexiste con el acto creador. La *Sophía* actúa como puente entre la naturaleza divina y la humana, posibilitando así la Encarnación del Verbo de Dios. Es la mediación entre Dios y el mundo, y posee un doble rostro: uno que está vuelto hacia Dios, como imagen de Dios, y otro vuelto hacia el mundo, como fundamento eterno de éste. La *Sophía* disminuye el abismo que existe entre Creador y criatura, entre el Absoluto y lo relativo; es la visión de todas las cosas en Dios, siendo Dios todo en todas las cosas (cf. 1Co 15,28). Dios ve todo lo creado eternamente en Su Hijo, y lo realiza todo en perfecta conformidad con Su Hijo.

2.1. *Sophía increada*

La *Sophía* no es la naturaleza de Dios *simpliciter*, sino la naturaleza divina *secundum quid*, en cuanto que se revela. No es la vida divina en sí misma, sino la revelación de esta vida. Tampoco es una cuarta Hipóstasis, sino *hipostabilidad*¹ (υποστάτητα - ипостатность). No es una hipóstasis divina, sino una *hipostasía*², es decir, está vinculada a las Hipóstasis en la Trinidad Santa, existente en Ellas y nunca fuera de Ellas. Es como una primera realización intradivina, como llama que se alimenta a sí misma, como zarza que arde sin consumirse. La *Sophía* posee una personalidad, pero no participa de la vida divina: no es Dios. Ella está más allá de las tres Hipóstasis divinas. Ella forma parte de la naturaleza divina –si se pudiera hablar de ‘partes’ en una naturaleza simplísima–, pero en tanto que orientada hacia la creación.

Cuando hablamos de la relación de las Hipóstasis de la Trinidad con la *Sophía* divina, debemos tener en cuenta tanto cada Hipóstasis en particular como sus correlaciones diádicas, así como la distinción entre la Hipóstasis del Padre, que se revela, y la diáda del Hijo y del Espíritu, que lo autorrevelan. Cuando hablamos de la diáda divina, no estamos diciendo de ninguna manera que la trinidad de la Santísima Trinidad se vea comprometida; al contrario, la Santísima Trinidad no sólo incluye en su Misterio inefable a las Hipóstasis en sus distinciones personales, sino también sus correlaciones diádicas. Este carácter trinitario de la diáda está afirmado cabalmente por el principio de

¹ *Hipostabilidad*: cualidad de poder ser hipóstasis, de ser hipostasiado o de hipostasiarse. Es la capacidad de lo no personal (como la *Sophía*) de realizarse en una hipóstasis sin ser ella misma una hipóstasis. De la unión de *hipóstasis* (con haploglogía) con el sufijo *-bilidad*, del lat. *-bilitas*, que, a su vez está compuesto por el lat. *-bilis*, que indica que se puede, y el lat. *-tas, -tatis*, cualidad. S. Bulgákov diferencia *hipóstasis* de *hipostabilidad*. La *Sophía* es *hipostatizable* y se *hipostatiza* en el Logos, en la Madre de Dios, en Juan el Bautista y en cada cristiano en la misma medida en que éstos realizan plenamente la imagen de Dios.

² *Hipostasía*: personificación. De *hipostasiar*: 1. tr. Personificar, encarnar. U. t. c. prnl. 2. tr. Considerar algo abstracto como una realidad. U. t. c. prnl. De la unión de *hipóstasis* (con haploglogía) con el sufijo griego *-ía*, cualidad.

la *monarquía*, que no debemos confundir en ningún momento con el monarquianismo. Esta *monarquía* está establecida por la revelación diádica del Padre, que es el Ἀρχή, el Principio y Origen en la divinidad.

La autorrevelación del Padre, es decir, la Sophía divina, se realiza como biunidad de dos Hipóstasis divinas: la del Verbo eterno, proferido por el Padre, sobre el que reposa el Espíritu Santo, que procede del Padre. Esta doble unidad, este “διὰ” intradivino es la Sophía divina en cuanto autorrevelación del Padre. En el seno de la Santísima Trinidad podemos distinguir la primera Hipóstasis, la del Padre, como aquella que se revela; por otra parte, distinguimos las otras dos Hipóstasis, la díada del Verbo y del Espíritu, como la autorrevelación hipostática de la Primera en la vida de la eternidad inmanente. La Sophía divina no es sólo el Verbo, tampoco es sólo el Espíritu, sino que es la biunidad del Verbo y del Espíritu como autorrevelación diádica y única del Padre.

La Sophía, en su compenetración diádica de las Hipóstasis del Verbo y del Espíritu, no es una sola unidad, como tampoco está dividida en dos: es inseparable, pero también inconfusa, porque ambas Hipóstasis tienen un único y mismo principio en el Padre y porque ambas Lo revelan conjuntamente en la Sophía divina por un acto único y concreto. Ninguna puede revelarse sin la otra, tampoco pueden confundirse hasta una fusión o identidad plenas. La triadología y la logología prenicenas no andaban lejos de confundir las dos Hipóstasis reveladoras, porque consideraban al Espíritu prácticamente como un *atributo* del Verbo. Sin embargo, en la Sofiología, cada una de estas dos Hipóstasis revela al Padre según su modo propio. La Segunda Hipóstasis lo hace en cuanto Verbo de todos los verbos y el contenido ideal objetivo de la revelación, es decir, en tanto que Verdad; la Tercera Hipóstasis no es Verbo aunque no existe sin el Verbo, por eso lo hace en tanto que Belleza, como Verdad vivida. Al Verbo no le corresponde aquella virtud de vivificación y perfeccionamiento que es propia sólo de la Tercera Hipóstasis. El Espíritu Santo reposa sobre el Verbo, que es Quien recibe el reposo del Espíritu, y no a la inversa. El Espíritu es la Vida y el Amor del Verbo; el Verbo es para el Espíritu la Palabra, la Verdad. Verdad y Belleza se hacen inseparables, mutuamente se exigen y se hacen transparentes en la Sophía divina. La Sophía, en tanto que Humanidad prototípica, Imagen celeste de la Humanidad creada, es unidad perfectísima del Verbo y del Espíritu, de los principios masculino y femenino.

Este carácter de inseparabilidad de las dos Hipóstasis, que revelan al Padre en la *Sophía divina*, nos remite a la *kénosis* intratrinitaria, al Amor de renuncia. El acto eterno por el cual el Hijo es engendrado por el Padre implica un vaciamiento de Éste último, dándose completamente al Hijo en un acto de Amor. Asimismo, el Hijo se entrega total y perfectamente en su acto de nacer del Padre, y el Espíritu se hace *transparencia* para las dos anteriores Hipóstasis; por ello alcanza la Gloria, que es la Perfección de la Vida divina. El Padre, desde la eternidad, profiere la Palabra y ya no dice nada más, pues sólo en la Palabra Él se dice a Sí. En el Verbo no hay palabra para sí mismo, dado que el Verbo no es hablado por el Hijo sino sólo por el Padre, es el Verbo del Padre, no el Verbo de Sí mismo. No sólo no hay palabra para el Hijo, que enmudece, dejando hablar al Padre, sino tampoco la hay para el Padre, porque Éste tampoco habla Él mismo la palabra, sino que deja hacerlo al Hijo engendrado. Los Dos, esta díada de Padre e Hijo, en este Amor mutuo callan, guardan silencio, el Uno frente al Otro, y el Verbo enmudece en este *silencio sacrificial* entre las dos

Hipóstasis. Ambas no tienen nada que decirse porque cada Una vive enteramente en la Otra. Por tanto, es únicamente en el Espíritu cómo hablan el Padre y el Hijo. El Espíritu expresa la Vida, la *silenciosa totalidad de donación recíproca* que es la fuente de todo. Ésta es la Vida de Dios. Todo esto presupone que el Espíritu no hable jamás de Sí mismo, ni por iniciativa propia; en ello radica su *kénosis*, que no hace más que revelar, comunicar la actividad del Padre y del Hijo. Así actúa el Espíritu, kenóticamente sumergiéndose profundamente en la vida del Padre y del Verbo.

Se perciben aquí dos actos vinculados e inseparables en la autorrevelación trinitaria en la vida divina o *Sophía*: por una parte, el acto kenótico de *autovaciamiento*³ del Padre hasta agotar por completo la propia riqueza, el *autoagotamiento de Sí*, que es la *kénosis* en el engendramiento del Hijo; por otro lado, el acto de *autoinspiración*, que es la Gloria en la procesión del Espíritu: muerte y resurrección. Se manifiestan así dos formas del Amor: el *sacrificio* y el *triumfo*. En la forma de Amor como sacrificio, el Padre se autovacía totalmente a sí mismo en el engendramiento del Hijo, y el Hijo se agota a sí mismo en el dejarse engendrar, o nacer. En la forma de Amor como triunfo, por el Espíritu vivificador, el soplo del Amor divino en su plenitud, en su triunfo, el Padre ya no ama a su Hijo como Aquél en quien culmina su propio acto de engendrar, sino como a Aquél que ha sido ya engendrado de manera efectiva, es decir, como ya nacido. El primer movimiento del Espíritu Santo, que procede del Padre, se dirige hacia el Hijo, reposa sobre Él y se relaciona con Él como el Amor hipostático del Padre. Y el movimiento inverso del Espíritu Santo es del Hijo, a través del Hijo hacia el Padre, como el Amor hipostático del Hijo por el Padre, completando el movimiento circular del Espíritu del Padre a través del Hijo (ἐμμέσως) o, para decirlo de manera diferente, del Padre y del Hijo.

Pero en este movimiento circular del Espíritu Santo, además del sentido del impulso hipostático —hacia el Hijo a partir del Padre y hacia el Padre a partir del Hijo—, además del amor paterno (hacia el Hijo), y el amor filial (hacia el Padre), está el movimiento mismo del amor, que es precisamente la Hipóstasis del Espíritu Santo. Ésta se funde enteramente en el amor trihipostático. Porque el Padre no ama sólo al Hijo, sino también al Espíritu Santo, con el amor extático y entusiasta propio de la “procesión”; y el Hijo ama no sólo al Padre, sino también al Espíritu Santo; con un amor al mismo tiempo de autosacrificio y de victoria (“El Padre y yo somos uno”). El Padre se ama en el Hijo, y el Hijo se ama a sí mismo en el Padre; pero ambos aman al mismo Amor hipostático: es en él donde sucede la “procesión” desde el Padre, y es en él donde “reposa” el Hijo, que contiene y recibe al Espíritu como su propio ser en el Padre. Y, por su parte, este Amor hipostático ama al Padre y al Hijo, de los cuales constituye la unidad hipostática, la hipóstasis del Amor⁴.

³ *Самοустощение*: en ruso esta palabra viene a significar algo parecido a autovaciamiento que guarda relación estrecha con el significado de *kénosis*. Vendría a ser una autodonación total y perfecta, por eso se habla de agotar toda la propia riqueza de Sí (*autoagotamiento*) para comunicarla total y perfectamente al Otro en un amor de renuncia completa y perfectísima.

⁴ S. BULGÁKOV, *El Paráclito*, Editorial Sígueme, Salamanca 2014, 232.

El Espíritu Santo es el Amor hipostático, y tiene su propia *kénosis* que consiste en una especie de supresión de Sí, privación de toda aseidad, no es más que un “entre” hipostático, el puente vivo del Amor entre el Padre y el Hijo. Esta *kénosis* del Espíritu se realiza como Vida de las otras dos Hipóstasis divinas, como Amor y Consuelo entre Ellas. Es en este ser “entre” hipostático como se manifiesta el Amor y lo que hace aparecer a la Tercera Hipóstasis como *transparencia* para las otras Hipóstasis.

2.2. *Sophía creada*

Tras abordar la *Sophía increada*, es posible profundizar en la *Sophía creada*, cuya comprensión se fundamenta en lo anteriormente expuesto.

La *Sophía*, en cuanto vida trinitaria “*in actu*”, es revelación al mundo de la intimidad de Dios, su fuerza, su donación y entrega, su amor y su idea. Dios crea al mundo en su Sabiduría (*Sophía*), de modo que la *Sophía increada* se manifiesta como *Sophía creada*. Esta no se sitúa fuera de Dios —pues Él está en todas las cosas—, pero sí fuera de su vida inmanente (panenteísmo). La *Sophía* divina constituye la Humanidad eterna, el arquetipo celestial de la humanidad creada. Esta Humanidad, a su vez, se revela como *diuna*: una y doble simultáneamente. La humanidad creada es una en *Adam*⁵, pero dual desde la creación de la mujer, donde la unidad se expresa mediante los principios masculino y femenino (Adán y Eva). Estos principios, donde está impresa la imagen de la *Sophía* divina (la Humanidad arquetípica)⁶, corresponden en la *Sophía* increada a la unidad y distinción entre el Verbo y el Espíritu. Cabe destacar que tales principios no deben entenderse en términos de género o sexo —para evitar atribuir características sexuales a las Hipóstasis divinas—, sino como modalidades de un mismo principio espiritual.

La correlación en la Trinidad inmanente se nos presenta de modo accesible en la Trinidad económica. El Espíritu Santo no es la Verdad sino que es el Espíritu de la Verdad, el Espíritu de la Sabiduría. El carácter diádico del Verbo y del Espíritu aparece de modo diáfano en el libro de la Sabiduría de Salomón, en el cual el Espíritu de Sabiduría y la Sabiduría se identifican. Sabemos ya que la *Sophía* no es una hipóstasis sino la unidad diádica de la manifestación —también diádica— de las dos Hipóstasis sofínicas reveladoras.

Esta *díada* también autorrevela en la Trinidad económica la vida divina que hay en el seno de la Trinidad inmanente. El Verbo se encarna en el vientre de la Santísima Virgen María y nace en la historia como Hombre, el hombre Jesús de Nazaret. Por la unión hipostática no hay dos personas en Jesús, sino que Él es la Persona del Hijo eterno de Dios que ha asumido la naturaleza humana en el vientre virginal de María, sin perder ni menoscabar su naturaleza divina. De esta forma, la Segunda Hipóstasis se presenta en la economía de la salvación como imagen del Padre, la Palabra que Dios

⁵ Escribo distintamente Adam y Adán para establecer en el texto una diferencia entre Adam (el hombre en su soledad antes de la creación de la mujer), y Adán (el varón ya en compañía de la mujer, compañía en la que ambos, varón y mujer, se personalizan y complementan). También uso esta distinción para referirme con Adam a la unidad del género humano; y con Adán, al carácter personal: persona en relación.

⁶ *Humanidad arquetípica*: la imagen arquetípica celestial de la humanidad creada.

tenía que decir al mundo. Pero esta Encarnación que es concepción humana, como la generación eterna, se realiza por la fuerza del Espíritu Santo, es decir, se observa cómo esta diáda no actúa separada tampoco en la economía de la salvación, sino que actúa también como biunidad del Verbo y del Espíritu. Esta diáda actúa inseparablemente, pero sin confundir las Hipóstasis, tanto en la inmanencia de la vida intratrinitaria como en la economía divina de salvación.

Pero esta biunidad de la diáda divina, para autorrevelar al Padre a la creación, necesita presentarse ante las criaturas racionales que serán sujeto de la Revelación. La Sophía divina tiene que presentarse como Sophía creada, y Ésta, como la increada, debe mantener su carácter diádico. El Verbo se encarna y se presenta ante los hombres como uno entre tantos, semejante a ellos en todo excepto en el pecado. Pero el Espíritu no es encarnable; al no ser una Hipóstasis que procede por generación sino por espiración tampoco puede unirse por generación a la naturaleza humana, el Espíritu Santo no puede encarnarse. Pero es imprescindible que la Sophía creada mantenga el carácter diádico en la economía de la Salvación.

De igual manera en que la Sophía increada no es una hipóstasis divina tampoco es una hipóstasis en el mundo creado, es decir, es anhipostática; pero a pesar de que no es una persona sí es personificable, pues recibe de Dios una condición hipostasiada a través del hombre. Por ejemplo, la Virgen María es personificación de la Sophía, aunque nunca de manera solitaria o individual, sino siempre en una biunidad sofíánica con su divino Hijo, nuestro Señor Jesucristo. El hombre es una persona sofíánica porque es imagen y semejanza de Dios. Al crear al hombre –varón y varona–, Dios se refleja a Sí mismo. La Sophía creada es como el lugar en el que la Imagen primera, Arquetipo o Prototipo, se refleja.

София обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо или, скажем богословским термином, ипостась; конечно, она отличается от ипостасей Св. Троицы, есть особая, иного порядка, четвертая ипостась. Она не участвует в жизни внутрибожественной, не есть Бог, и потому не превращает триипостасность в четвероипостасность, троицу в четверицу. Но она является началом новой, тварной многоипостасности, ибо за ней следуют многие ипостаси (людей и ангелов), находящиеся в софийном отношении к Божеству. Однако сама она находится вне Божественного мира, не входит в его самозамкнутую, абсолютную полноту.⁷

⁷ С. Булгаков, *Свет невечерний*, Москва 2014, 247 (S. BULGÁKOV, *Svet nevecherniy*, Moscú 2014, 247): Traducción: “Sofía posee personalidad y rostro, es sujeto, persona, o, dicho en términos teológicos, hipóstasis; por supuesto, se distingue de las hipóstasis de la Santa Trinidad, es especial, de otro orden, una cuarta hipóstasis (четвертая ипостась). Ella no participa en la vida intradivina, no es Dios, y por ello no transforma la trihipostaticidad en cuatrihipostaticidad, ni a la Trinidad en Cuaternidad. Pero ella constituye el principio de una nueva, creada multihipostaticidad, pues tras ella vienen muchas hipóstasis (de hombres y ángeles), que se encuentran en relación sofíánica con la Divinidad. Sin embargo, ella misma se encuentra fuera del mundo divino, no entra en su plenitud autocontenida, absoluta”.

2.3. *Sophía y María*

Anteriormente ya habíamos afirmado que la *Sophía*, en tanto que Humanidad prototípica, imagen celeste de la humanidad creada, es unidad perfectísima del Verbo y del Espíritu, de los principios masculino y femenino. Entender la distinción y unidad de los principios masculino y femenino como formas de un solo y mismo principio espiritual nos lleva a concluir que el espíritu *sofiánico* del hombre es andrógino, aunque cada individuo no se dé concretamente más que como masculino o femenino. Esta masculinidad remite a la complementariedad que la feminidad le aporta, y viceversa. Por eso, sólo en la biunidad de la *Sophía* creada puede reflejarse o transparentarse la biunidad de la *Sophía* increada. Esta distinción Verbo-Espíritu es paralela a la distinción masculino-femenino, y en la economía divina encarnada corresponde a la Encarnación de Cristo en la forma masculina y a la perfectísima transparencia del Espíritu Santo en la imagen de la Pneumatófora y Pneumatiformis, la Virgen María. De este modo, la imagen de la Teantropía perfecta en su plenitud celeste no es Jesucristo solo, sino Él y la Pneumatófora; esta unidad diádica de Jesús y María es expresión de la unidad diádica celeste inseparable e inconfusa del Verbo y del Espíritu. La imagen del Espíritu en cuanto Hipóstasis femenina aparece de vez en cuando en la literatura eclesiástica, por ejemplo, en el siglo IV con San Afraates, el sabio persa. En las lenguas semíticas *ruah* –el viento o el espíritu, el soplo, el aliento– es femenino. Por eso, en la literatura semítica aparece el Espíritu Santo referido en femenino.

La Encarnación es Dios mismo irrumpiendo en el mundo, en su creación, y esta presencia de Dios en la historia humana no sólo redime al mundo del pecado, sino que lleva al mundo a su culminación más perfecta, más alta que la creación misma, porque, en Jesucristo, Dios-hombre, el mundo acoge a Dios mismo. La unión hipostática de las dos naturalezas en Cristo Jesús actualiza también la unión de las dos *Sophías*, la divina y la creada. El precio de esta unión es, precisamente, la Cruz. Ya habíamos hablado de la kénosis en el seno de la Trinidad. Sabemos que Trinidad inmanente y Trinidad económica son sólo dos formas de referirnos a la misma Santísima Trinidad, una en relación Consigo misma en su vida íntima, y otra, en su relación con la creación. Pero, al no ser dos seres distintos sino el mismo y único ser divino uno y trino, si se da la kénosis en la Trinidad inmanente, también tendrá su paralelismo en la Trinidad económica. La kénosis de la Segunda Hipóstasis no se da sólo en la Cruz, sino ya desde la misma Encarnación, donde el Verbo de Dios se despojó de su rango para pasar como uno de tantos, y hacerse obediente al Padre hasta la muerte, y una muerte de Cruz (cf. *Flp* 2,7-8). Aquí entran en juego las dos formas del Amor: el sacrificio y el triunfo, la Cruz y la Resurrección.

El texto de Gn 1,27: “*Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, varón y mujer los creó*”, implica que la imagen de Dios no se actualiza hipostáticamente sólo en el varón, sino conjuntamente en la biunidad diádica de dos personas, el varón y la varona (אָדָם – אִשָּׁה), que responden respectivamente, como habíamos dicho, a la Segunda y a la Tercera Hipóstasis de la Trinidad: el Verbo, hombre celeste que se hace hombre en Cristo, Nuevo Adán, y el Espíritu que, aunque no se encarna ni se hace hombre, desciende sobre la Virgen María, Nueva Eva, para habitar en Ella como su portadora y su transparencia. De esta manera, las dos Hipóstasis que revelan al Padre

en la *Sophía* divina son los prototipos de las hipóstasis creadas, del Hombre y la Mujer que hipostabilizan a la *Sophía* creada.⁸ Téngase bien en cuenta que con esto no se quiere decir, de ninguna manera, que el Verbo y el Espíritu sean Hipóstasis masculina y femenina respectivamente en el seno de la Divinidad.

La criatura que transparenta de forma más perfecta la *Sophía* divina es María, la *Pneumatófora*, la portadora del Espíritu Santo. En cambio, Jesús actualiza en Sí mismo la unión de la *Sophía* increada y la creada.

La Virgen puede ser llamada *Sophía* en tanto que *Pneumatófora* y *Pneumatoformis*, pues en Ella el Espíritu Santo mora y se transparenta. En el Antiguo Testamento el Espíritu fue enviado al mundo por Dios, por el Padre, aunque, claramente, no hipostáticamente, no en su Persona; fue enviado a través de sus dones, trabajando como *Sophía* en los humanos, en quienes la sabiduría es inmanente por su creación. Sin embargo, en la Anunciación el Espíritu ya se da completamente, es Él mismo quien desciende hipostáticamente cubriendo con su sombra a la Virgen María y entrando en Ella para potenciar su fecundidad y para que pueda concebir humanamente en su vientre virginal al Hijo del eterno Padre, la Segunda Hipóstasis de la Santísima Trinidad. Este descenso pleno del Espíritu en María no debe entenderse nunca al modo de la unión hipostática del Verbo en Jesús. Jesús y el Verbo son la misma y única Persona que procede por generación eterna en el seno del Padre y ahora temporal y humanamente es engendrada en el seno virginal de María. Entre María y el Espíritu no hay una identificación de hipóstasis, el Espíritu Santo continúa siendo la Tercera Hipóstasis de la Santísima Trinidad y María sigue siendo la hipóstasis humana de la hija de Joaquín y Ana y esposa de José.

Pero este descenso pleno del Espíritu Santo en la Virgen María significa que la *Κεχαριτωμένη*, la Llena de Gracia, no recibió un don limitado, sino la plenitud del mismo Espíritu Santo de Dios con la totalidad de sus dones. En la Anunciación volvemos a ver la actuación conjunta de la diáda sofíánica divina porque no sólo es el Espíritu Santo quien viene a habitar en María sino que también la Segunda Hipóstasis, en ese mismo acto, desciende al vientre de María para tomar carne y asumir la naturaleza humana. Aquí, en la Anunciación, la Encarnación y Pentecostés son idénticos: descienden conjuntamente sin separación ni confusión el Verbo hipostático con el Espíritu hipostático.

La *Sophía* divina es revelación diádica del Verbo y del Espíritu. Por lo tanto, si el Hijo es la Sabiduría o *Sophía*, el Espíritu también lo es porque es Espíritu de la Sabiduría. De esta manera, en efecto, el referirnos a María como *Sophía* se debe al hecho de que Ella es la *Pneumatófora* y *Pneumatoformis*, la que porta al Espíritu de *Sophía* y la criatura que refleja o transparenta en sí misma, de manera más perfecta, la divina *Sophía*.

⁸ Con “*Sophía*” aquí no nos referimos al atributo divino del que la Virgen es sede o morada, sino a la *Sophía* como revelación de Dios. El hombre (varón y varona), como imagen de Dios, es, en la creación, reflejo de lo que Dios es; por eso es su imagen. Es en este sentido que se habla de *Sophía*, como revelación de Dios, que es perfecta en la diáda divina (Verbo-Espíritu), que es la *Sophía* increada, pero que en la creación viene a identificarse con el hombre (varón y varona) en su biunidad. Por eso antes cito a Bulgákov cuando dice que la *Sophía* constituye el principio de una nueva, creada multihipostaticidad, es decir, es creadora de muchas hipóstasis. Estas hipóstasis, que son humanas, son hipóstasis sofíánicas en cuanto son imagen de Dios. “Hipóstasis sofíánica” viene a significar “persona que es imagen de Dios”, que Lo revela en su “ser imagen de Dios”.

3. Archetypus Evæ

Sabemos que las Escrituras hablan con frecuencia del “cuerpo” de Dios o, al menos, de sus partes u órganos separados: v.gr. cabeza, oídos, ojos, manos, pies, espalda. Es habitual interpretar esto sólo como una alegoría o un antropomorfismo inevitable. Sin embargo, ¿no sería más exacto entenderlo ontológicamente, en el sentido de que los órganos del cuerpo humano, siendo instrumentos para revelar el espíritu, deben tener ellos mismos un prototipo espiritual en la plenitud de la vida divina?

Naturalmente, este símil no es válido cuando el cuerpo se ha convertido en “carnal” (en contraposición a “espiritual”), ya que este estado se describiría más exactamente como una negación virtual del cuerpo. No obstante, sólo sería válido mientras el cuerpo permanezca obediente y transparente al espíritu, es decir, sólo mientras sea un “cuerpo espiritual” (1Co 15,44). La misma expresión “cuerpo espiritual”, lejos de ser una contradicción de términos o una paradoja, corresponde al primer ejemplar del cuerpo, que tiene su prototipo en la *Sophía* y en la Gloria de Dios.

La primera y más fundamental pregunta es la siguiente: ¿es el contenido de la vida del mundo, o más bien los principios divinos en los que se basa, algo nuevo para el mismo Dios, que le era desconocido antes de la creación y que faltaba en Él, aparte de su relación con la creación? Para plantear esta pregunta basta con considerar la respuesta obvia. Porque tan pronto como admitimos que el principio de la creación es algo nuevo para Dios mismo, debemos reconocer una cierta imperfección en Dios sin la creación. Esto inevitablemente nos obligaría a la conclusión adicional de que la creación del mundo es, en cierto sentido, una especie de autorrevelación para Dios mismo. Supongamos que con la creación surge algo nuevo en Dios que antes no existía. Pero esto, a su vez, corta las raíces mismas de la absolutez y la autosuficiencia de Dios, y niega la plenitud de la vida divina dentro de Él. Vemos, por tanto, que tal afirmación conduce al absurdo y a la contradicción teológica de que el Dios autosuficiente crea el mundo en respuesta a una cierta necesidad de realización y, en el mundo, descubre algo nuevo para Sí mismo.

Evidentemente, entonces, es fundamental que aceptemos el punto de vista opuesto. Dios crea el mundo, por así decirlo, de Sí mismo, de la abundancia de sus propios recursos, aunque no de su esencia. La vida del mundo de las criaturas no introduce nada nuevo para Dios. Ese mundo sólo recibe, según el modo que le es propio, el principio divino de vida. Su ser es sólo un reflejo y un espejo del mundo de Dios. Encontramos esta línea de pensamiento en la enseñanza de algunos de los Padres de la Iglesia. Para ellos, Dios contenía dentro de Sí mismo, antes de la creación del mundo, los prototipos divinos (*παραδειγματα*), los destinos (*προωρισμοί*) de todas las criaturas, de modo que el mundo lleva en sí la imagen y, por así decirlo, el reflejo del prototipo divino. Encontramos tal enseñanza incluso en aquellos Padres de la Iglesia que, al tratar el tema de la *Sophía*, especialmente en su interpretación de *Pr* 8,22, permanecieron bajo la influencia de las dificultades planteadas por Arrio y, por lo tanto, pudieron identificar la *Sophía* simplemente con la Hipóstasis del Hijo. Sin embargo, a pesar de esto, en sus enseñanzas sobre la creación del mundo afirman la existencia de los prototipos divinos de la creación, en plena conformidad con el punto de vista sofiológico. Tal es, por ejemplo, la enseñanza de San Atanasio. El Pseudo-Dionisio habla bastante de tales

prototipos,⁹ como lo hacen San Juan Damasceno,¹⁰ San Máximo el Confesor y San Gregorio de Nisa, San Agustín y, quizás con mayor precisión y franqueza, San Gregorio Nacianceno.

¿Cuáles son entonces esos prototipos eternos de creación, que son reconocidos por los Padres de la Iglesia como su fundamento divino? Los Padres no los describen por el nombre de la divina Sophía, sin embargo, en esencia tenemos aquí el mundo divino considerado como el prototipo de la criatura.

En la Sophía, la plenitud de las formas ideales contenidas en la Palabra se refleja en la creación. Esto significa que las especies de seres creados no representan algún nuevo tipo de formas, ideadas por Dios, por así decirlo, *ad hoc*¹¹, sino que se basan en prototipos eternos y divinos.¹² Por esta razón, el mundo de las criaturas también lleva una “cierta huella” del mundo de Dios, en la medida en que comparte la plenitud de las formas o ideas divinas. Esto se desprende del hecho de que al realizar la obra de la creación, Dios “descansó de toda su obra” (cf. *Gn* 2,1-3). Esta semejanza implica la plenitud exhaustiva de la creación, cuyo doble aspecto como la creación del “cielo y la tierra”, el mundo de los ángeles y el mundo de los humanos, no afecta el postulado general de que el fundamento primario del mundo tiene sus raíces en la Divina Sophía.

Así, Dios creó el mundo por medio de su Verbo y por el Espíritu Santo, tal como se manifiestan en la Sophía. En este sentido, creó el mundo por la Sophía y según la imagen de la Sophía. Esa Sophía, que es una realidad eterna en Dios, también proporciona la base para la existencia del mundo de las criaturas. Una vez más, aquí podemos repetir la afirmación dogmática de que el mundo es creado a partir del “no ser” o de la “nada”. Sin embargo, su capacidad de existir y su realidad perdurable no carecen de fundamento. Esto lo encuentra precisamente en la Sophía divina. Admitir esto es afirmar, en cierto sentido, el carácter fundamentalmente divino del mundo, basado en esta identidad del principio de la Sophía divina en Dios y en la criatura. La Sophía creada es ontológicamente idéntica a su prototipo, la misma Sophía que existe en Dios. El mundo existe en Dios: “*Porque de Él, por Él y para Él existe todo*” (Rm 11,36). Existe por el

⁹ Cf. *Los nombres de Dios*, V, 8, en PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas*, T. H. Martín (Ed.), Madrid 2007, 65: “Existen antes arquetipos de todos los seres en una Unión supraesencial, por consiguiente, también produce las esencias como producto de Esencia. Por cierto, decimos que son arquetipos las razones esenciales de las cosas que preexisten en Dios simplemente, y a las que la teología denomina “Predeterminaciones”, voluntades divinas y buenas, definidoras y creadoras de las cosas, que sirvieron a la Supraesencia para predeterminar y producir todos los seres”.

¹⁰ Cf. *Sobre las imágenes sagradas*, III, 19, en JUAN DE DAMASCO, *Sobre las imágenes sagradas*, J. B. Torres Guerra (Ed.), Pamplona 2013, 189: “La segunda forma de la imagen es la noción que hay en Dios de las cosas que llegarán a ser por Él, o sea: su voluntad que existe desde la eternidad, que siempre se mantiene idéntica. Es que la divinidad es inmutable y su voluntad carece de principio, y por medio de ella, según quiso desde la eternidad, surgen las cosas que han sido determinadas, en el momento oportuno predeterminado por Él. Sucede que son imágenes y modelos de las cosas que llegarán a ser por su intervención las nociones que tiene acerca de cada una de ellas; estas también reciben el nombre de predeterminaciones en San Dionisio. Es que en Su voluntad se hallaban, antes de que nacieran, la impronta e imagen de las cosas que habían sido predeterminadas por Él e iban a ser de manera inalterable”.

¹¹ Adecuadas para un fin.

¹² Aquí, aunque pueda percibirse alguna similitud, no estamos hablando de la doctrina platónica de las ideas, la cual representa una forma filosófica de sofología que, sin embargo, no encuentra apoyo en la revelación del Dios tripersonal.

poder de su Deidad, a pesar de que existe fuera de Dios. Es aquí donde encontramos la frontera que separa al cristianismo de cualquier tipo de panteísmo. En este último, el mundo es idéntico a Dios y, por tanto, estrictamente hablando, no existe ni el mundo ni Dios, sino sólo un mundo que es un dios en proceso de devenir. En la concepción cristiana, en cambio, el mundo pertenece a Dios, porque es en Dios donde encuentra el fundamento de su realidad. Nada puede existir fuera de Dios, como ajeno o exterior a él. Sin embargo, el mundo, creado a partir de la “nada”, en esta “nada” encuentra su “lugar”. Dios confiere a un principio que tiene su origen en Él una existencia distinta a la Suya. Esto no es panteísmo, sino panenteísmo.

El mundo creado, entonces, no es otro que la Sophía creada, un principio de ser relativo, en proceso de devenir y en composición con el no ser de la “nada”; esto es lo que significa cuando decimos que el mundo fue creado por Dios de la nada. Aunque todo su ser depende del poder divino de la criatura Sophía dentro de él, el mundo, sin embargo, no es Dios, sino solo una criatura de Dios. La autosuficiencia del ser de Dios se realiza completamente en la vida trihipostática de la Deidad consustancial; nada puede agregarle ni darle mayor satisfacción. En este sentido, es decir, por su propio bien, Dios no necesita al mundo.

Ahora debemos dar el último paso en nuestro esfuerzo por definir la relación entre tipo y prototipo, entre la Sophía criatura y la divina. El mundo creado pertenece a la humanidad. La humanidad, creada en el sexto día para tener dominio sobre el mundo (cf. Gn 1,26-27), no es simplemente una entre otras criaturas; es la representante de toda la creación, que incluye en sí toda la plenitud, un microcosmos, un mundo en pequeño, según la expresión de los Padres. En este sentido podemos decir que el mundo es humanidad, pues esta encierra en sí la formalidad de todo lo demás. Y por eso también, la imagen de Dios en la creación es el hombre. Esto también concuerda con el hecho básico de que la humanidad fue creada a imagen de Dios (cf. Gn 1,27). Debemos aceptar esta revelación en toda su fuerza y significado. Esta “imagen” es el *ens realissimum* en la humanidad, establece una verdadera identidad entre la imagen y su prototipo, que involucra no sólo a la “divinidad” de la humanidad por razón de la imagen de Dios en ella, sino también cierta “humanidad” de Dios. Como dice San Pablo, “somos linaje de Dios” (Hch 17, 28).

En la visión de la Gloria contemplada por el profeta Ezequiel encontramos el siguiente pasaje significativo: “Y por encima de la bóveda, que estaba sobre sus cabezas, había una especie de zafiro en forma de trono; sobre esta especie de trono sobresalía una figura que **parecía un hombre**” (Ez 1,26). Ésta es precisamente la semejanza de la humanidad celestial. Nos encontramos con la misma imagen humana de Dios en la visión de Daniel (Dn 7,13): “vi venir una especie de Hijo de Hombre entre las nubes del cielo. Avanzó hacia el Anciano y llegó hasta su presencia”. El Nuevo Testamento también habla del ser humano celestial, principalmente en relación con Cristo: “Nadie ha subido al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre” (Jn 3,13). “El primer hombre, que proviene de la tierra, es terrenal; el segundo hombre es del cielo” (1Co 15,47). La Encarnación está estrechamente relacionada con esta humanidad celestial o eterna. Hay algo en los seres humanos que está directamente relacionado con la esencia de Dios. No es una cualidad natural, sino toda nuestra humanidad, que es la imagen de Dios.

La Divina Sophía como humanidad celestial arquetípica o, más bien, como principio de la humanidad, aún no es idéntica a la humanidad. La Sophía en sí misma todavía no expresa toda la humanidad, que necesariamente requiere una hipóstasis. Los seres humanos reciben esta hipóstasis en el momento de su creación, por el soplo del espíritu por parte de Dios. Con todo, la naturaleza humana ya posee la capacidad de recibir una hipóstasis, a semejanza de su prototipo, la divina Sophía, que nunca puede existir sin una Hipóstasis, sino que está eternamente hipostatizada. La Hipóstasis del Logos es (en el sentido especial antes mencionado) la propia Hipóstasis de la divina Sophía. Podemos decir del Logos que es el ser humano eterno, el prototipo humano, así como el Cordero inmolado “antes de la fundación del mundo”, (es decir, predestinado a convertirse en el ser humano representativo en la tierra). La Tercera Hipóstasis no constituye, de esta manera, un centro hipostático para la humanidad celestial, la Divino-Humanidad, como una realidad en Dios, para el Hijo y, por medio de Él, también para el Padre. En este sentido, podemos distinguir dentro de la eterna Divino-Humanidad al Logos como el Dios-Humano, y al Espíritu Santo, como su humanidad divina. En consecuencia, hay una diferencia en la relación que existe entre el Logos y la Divino-Humanidad, y la que existe entre el Espíritu Santo y la Divino-Humanidad. No obstante, el Hijo y el Espíritu Santo *juntos* constituyen la Divino-Humanidad, como la revelación del Padre en la Santísima Trinidad.

La naturaleza de esta relación entre la Segunda y la Tercera Hipóstasis con respecto a la Divino-Humanidad también puede considerarse como la de aquellos principios en la Deidad que, en la humanidad criatural, se reflejan en la relación entre la masculinidad y la femineidad. La imagen de Dios en la humanidad no se desarrolla plenamente sin la interrelación de estos dos principios (cf. Gn 1,27).

Esta misma relación, desde la Encarnación, se refleja en la que existe entre Cristo y María, y entre Cristo y la Iglesia. Las hipóstasis humanas son reflejos del Logos, el Humano Celestial, el “Nuevo Adán”. Pero el Espíritu Santo, puesto que habita en el Hijo, es también un prototipo de hipóstasis humanas. Así, los seres humanos, creados a imagen de Dios, han sido creados hombre y mujer. Hombre y mujer, aunque difieren como dos diferentes ejemplificaciones de la naturaleza humana, manifiestan en su unidad la plenitud de la humanidad y de la imagen de Dios consagrada en ella. Su unión está sellada por la díada del Hijo y del Espíritu Santo, que revela al Padre. Llevan en sí mismos el poder de la procreación, la imagen de la unidad del Dios tripersonal, que se debe rastrear en toda la humanidad como tal.

Finalmente, la imagen de Dios, consagrada en el ser humano, está inseparablemente ligada a su semejanza. Los dos están relacionados entre sí como algo dado, implantado por Dios, y algo impuesto a los humanos, la tarea que están llamados a cumplir en su libertad creativa. La realización de esta tarea es un proceso doloroso, lleno de tentaciones y exigente esfuerzo, pero al mismo tiempo es el camino real, un esfuerzo en el que el ser humano puede imitar a Dios. Sin embargo, para el ser limitado de las criaturas, la tentación siempre es posible. De ahí la caída de Adán y lo que se llama pecado original. Pero incluso en su caída, los seres humanos no pueden destruir la imagen de Dios dentro de ellos; sólo está oscurecida. El restablecimiento de la humanidad caída tiene lugar solo en la Divino-Humanidad, en la Encarnación del Verbo y el derramamiento del Espíritu Santo.

A tal efecto, parece natural que la Persona enviada por el Padre al mundo para encarnarse sea la del Hijo, pues el Verbo es el prototipo por excelencia de la humanidad. La Persona que realmente efectúa la Encarnación del Verbo, no obstante, parece ser el Espíritu Santo, enviado sobre la Virgen María.

Cristo, que existe como una Persona en dos naturalezas, vive en ambas y, por supuesto, con una sola vida. Además, la humanidad del Dios-Humano es, en el Verbo, “enhipostática”¹³ (ἐνυπόστατος)¹⁴ como lo expresaron los teólogos orientales Leoncio de Bizancio (485-543) y Gregorio Palamás (1296-1359). Es decir, la Persona divina del Verbo se convirtió también en la de una naturaleza humana. Pero, ¿cómo es esto posible? ¿Puede la naturaleza humana ser asumida por la Persona divina del Verbo en lugar de por una persona humana? ¿Qué implica esto?

La naturaleza humana se encuentra en otra parte sólo como una persona humana, y parece no admitir ningún otro propietario o sujeto individual subsistente. De esto debemos inferir que, dado que la Persona divina del Verbo eterno encontró posible vivir en la naturaleza humana así como en la Suya propia, es, por lo tanto, en Sí misma, en cierto sentido, también humana, pero sin perder su unicidad; es decir, sin desdoblarse en dos personas –una divina y otra humana–. Debe ser, de alguna manera, *co-natural* no sólo con Dios, sino también con lo humano. La unión de la naturaleza divina con la humana no parecerá entonces violentar a esta última, disolviéndola o aniquilándola, sino que corresponde a la relación original entre ambas. La humanidad, por su parte, debe ser naturalmente capaz de recibir y dar lugar para una Persona divina en vez de una humana. En otras palabras, el modo de ser original del ser humano es teándrico. Dado que, desde toda la eternidad la Persona del Verbo fue, de alguna manera, humana, le fue posible, al convertirse en la Persona de una naturaleza humana creada, elevar esa naturaleza sin destruirla.

La unión de las dos naturalezas, la divina y la humana, debe ser algo más que la mera conjunción mecánica de dos principios opuestos. Eso sería una imposibilidad metafísica. La base real de la unión de las dos naturalezas en Cristo parece residir en su relación mutua como dos formas variantes de la *Sophía* (divina y creada). Es concebible sólo porque la humanidad es la forma creada de la *Sophía* divina.

La distinción entre las dos naturalezas persistió durante todo el período de su ministerio terrenal. En este contexto, era necesario que su naturaleza humana se armonizara con lo divino, es decir, con la *Sophía* divina. Cristo nuestro Señor, en su ministerio, actualizó plena y enteramente toda la potencialidad de la *Sophía* divina incluso en su naturaleza humana. Cristo, nuestro Señor, ha elevado a la humanidad no sólo al grado de gloria que disfrutaba antes de la caída, sino a un estado de divinización total, *θέωσις*, por la cual “*Dios será todo en todos*” (1Co 15,28).

Aunque aquí, por supuesto, difícilmente podamos aplicar con todo rigor las distinciones terrenales entre los dos principios presentes en los seres humanos, tampoco

¹³ Se predica de una naturaleza que recibe hipóstasis de otra. Las naturalezas racionales no subsisten sino en hipóstasis. Cristo tiene dos naturalezas (humana y divina) pero una sola hipóstasis. La Hipóstasis del Hijo de Dios le da subsistencia a la naturaleza humana asumida por Cristo.

¹⁴ Cf. PG 151, 260.A: “Λέγει σχετικῶς ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς: Πατὴρ ἄσώματος καὶ κατὰ χρόνον καὶ τόπον ἄοριστος, ἐν ἀγίῳ καὶ αἰδίῳ Πνεύματι καὶ Υἱῷ καὶ Λόγῳ συνανάρχῳ, ὃς ἐστὶν ἡ ἐνυπόστατος τοῦ Πατρὸς ἀλήθεια”.

podemos despojar de su fuerza a la analogía entre tipo y prototipo. En particular, debemos considerar dos hechos complementarios. Por un lado, el Logos asumió la naturaleza humana precisamente en su forma masculina, no en su forma femenina, ni siquiera andrógina. Por otro lado, tenemos a la Virgen, simbolizada principalmente por figuras femeninas, como en el Cantar de los Cantares, el Apocalipsis y en Efesios¹⁵.

La díada sofíánica divina del Verbo y el Espíritu se corresponde, en la economía divina, con la díada sofíánica de Jesús y María. Esta distinción Verbo-Espíritu es paralela a la distinción masculino-femenino y, en la economía divina, corresponde, en la forma masculina, a la Encarnación de Cristo, y en la forma femenina, a la perfectísima manifestación del Espíritu Santo en la imagen de la *Pneumatófora*, la Virgen María. María es una teoforía hipostática¹⁶ del Espíritu Santo; es una hipóstasis criatural¹⁷ que se entrega por completo al Espíritu Santo, se sumerge en Él, y se ve inundada y colmada por Él.¹⁸ La imagen de la Teantropía perfecta en su plenitud celeste no es Jesucristo solo, sino Él y la *Pneumatófora*. La *Sophía*, en tanto que humanidad arquetípica, imagen celeste de la humanidad creada, es unidad perfectísima del Verbo y del Espíritu: ese Verbo que se encarna y ese Espíritu que mora en la *Pneumatófora*.

El fin de la creación ha sido alcanzado en la Virgen María, pues en Ella se da una perfecta y total correspondencia entre la imagen creada y la imagen prototípica, que en la díada de la *Sophía* divina corresponde con la Tercera Hipóstasis de la Trinidad. En Cristo y María, la *Sophía* divina se expresa de manera plena y perfecta, hasta llegar ambos a identificarse con la *Sophía*, Arquetipo de la humanidad. Por este motivo, María puede ser considerada *Archetypus* –Arquetipo– o Prototipo de Eva, así como Cristo Jesús es el *Archetypus* o Prototipo de Adán. Cuando Dios creaba a Adán, pensaba en Cristo; de la misma manera, cuando creaba a Eva, pensaba en María.

4. Conclusión

La reflexión teológica sobre la *Sophía divina*, que se desarrolla principalmente en la tradición oriental rusa a partir de figuras como Vladímir Soloviov y Serguéi Bulgákov, revela una profunda articulación entre el misterio trinitario, la creación y la economía salvífica. En esta tradición, la *Sophía* no es simplemente un atributo divino,

¹⁵ Aquí conviene hacer notar que, en los escritores sirios del siglo IV, v.gr. en San Afraates y en las viejas versiones siríacas, encontramos que de la Tercera Hipostasis se habla como femenina, puesto que el término sirio para “espíritu” es femenino.

¹⁶ *Teoforía*, del gr. de θεός *theós* ‘dios’ o ‘deidad’ y φέρειν *phérein* ‘portador’, ‘contenedor’. San Ignacio de Antioquía comienza sus siete cartas autodenominándose “el Teóforo”, el portador de Dios. *Hipostática*, adj. Relativo o perteneciente a la hipóstasis. *Teoforía hipostática* viene a significar “portación de una hipóstasis divina”.

¹⁷ *Hipóstasis criatural*: una hipóstasis que es criatura. El adj. criatural aquí es usado en oposición al adj. divina. “Criatural” es la adjetivación del sustantivo “criatura” que, unido al sufijo derivativo adjetivante “-al”, da origen a la adjetivación “criatural”, cuya carga semántica estará relacionada directamente con la idea de “relación” o “pertenencia”. Por lo que, con el término “hipóstasis criatural” estaríamos hablando de “una hipóstasis que pertenece a una criatura o es una criatura”, usando, en este caso, “criatura” en su acepción de “cosa creada por Dios”.

¹⁸ Cf. S. BULGÁKOV, *Il rovetto ardente. Aspetti della venerazione ortodossa della Madre di Dio*, Cinisello Balsamo 1998, 28-29, en S. DE FIORES, “La Santísima Trinidad”, 91.

sino la autorrevelación misma de la Trinidad, manifestada como Verdad en la Belleza, en una unidad inseparable pero distinta de las Hipóstasis divinas. Así, la *Sophía* se entiende como un puente ontológico entre lo increado y lo creado, entre Dios y el mundo, trascendiendo las meras nociones de atributo o principio metafísico, convirtiéndose en una realidad vivencial e intrínsecamente ligada a la vida trinitaria. Esta concepción, arraigada tanto en la exégesis bíblica de la Sabiduría (Σοφία) y la Gloria (Δόξα) como en la reflexión patrística y litúrgica, ilumina la relación intrínseca entre la vida intradivina y su proyección en la creación, particularmente en la humanidad, imagen y semejanza de Dios.

La *Sophía* se distingue, pero no se separa de la *Gloria* (Shekinah), pues ambas representan aspectos complementarios de la autorrevelación trinitaria: la primera como contenido (Verdad) y la segunda como manifestación (Belleza). Estas son dos realidades divinas no creadas que, aunque se complementan, difieren en su modo de presencia: la *Sophía* se presenta como la humanidad prototípica, mientras que la *Gloria* se presenta como la presencia teofánica.

En primer lugar, la *Sophía* divina se presenta como la *biunidad inseparable del Verbo y el Espíritu Santo*, quienes revelan al Padre en un acto eterno de amor kenótico. Esta díada no constituye una cuarta hipóstasis, sino una “*hipostasia*” o “*hipostabilidad*” (υποστάτητα), es decir, una realidad intradivina que participa de la naturaleza divina sin confundirse con las personas trinitarias. El Verbo, como Verdad objetiva, y el Espíritu, como Belleza vivida, se complementan en una unidad inconfusa e indivisible, reflejando la plenitud de la vida divina. Esta dinámica se expresa en la *kénosis* intratrinitaria: el Padre se vacía completamente en la generación del Hijo, mientras que el Espíritu, como Amor hipostático, actúa como el “*entre*” que unifica y transparenta la reciprocidad del Padre y el Hijo. Este movimiento circular de amor —del Padre al Hijo y del Hijo al Padre a través del Espíritu— fundamenta la Gloria divina, entendida como la perfección de la vida trinitaria.

En segundo lugar, la *Sophía* adquiere una dimensión *económica* al convertirse en el principio mediador entre Dios y la creación. La *Sophía* creada, ontológicamente idéntica en contenido a la increada pero distinta en su modo de ser, es el fundamento eterno del mundo y la humanidad. Aquí, la correlación entre el Verbo y el Espíritu se refleja en la distinción masculino-femenina de la humanidad creada, no como una mera división sexual, sino como dos modalidades complementarias de un mismo principio espiritual. Esta analogía alcanza su plenitud en la Encarnación: el Verbo asume la naturaleza humana en Cristo (Nuevo Adán), mientras que el Espíritu se manifiesta hipostáticamente en María (Nueva Eva), la *Pneumatófora*, que transparenta su presencia sin confusión de personas. Así, la díada sofianca divina (Verbo-Espíritu) se actualiza en la economía de la salvación como la díada Jesús-María, donde la unión hipostática en Cristo y la inhabitación del Espíritu en María realizan la teantropía perfecta.

La *Sophía*, por lo tanto, también se proyecta en el plano histórico y salvífico a través de la Encarnación y la Redención. En Cristo, el *Nuevo Adán*, y en María, la *Nueva Eva*, la *Sophía* divina se realiza plenamente. La Virgen María, en este contexto, emerge como la personificación más excelsa de la *Sophía* creada. En la Anunciación, se lleva a cabo una *kénosis* intratrinitaria, cuando el Verbo se encarna en el vientre de María y el Espíritu la cubre con su sombra, realizando así la unidad de los dos princi-

pios divinos, Verbo y Espíritu, en la historia de la salvación. Al ser la “Llena de Gracia” (Κεχαριτωμένη), recibe la plenitud del Espíritu Santo, no como una unión hipostática —pues María conserva su identidad humana—, sino como una transparencia única que la convierte en *Archetypus Evæ*. María, al igual que la *Sophía*, actúa como un puente entre lo divino y lo humano, revelando cómo lo divino se hace presente en lo creado, siendo el prototipo de la humanidad glorificada que responde perfectamente al designio divino.

La Sofiología esclarece el fin último de la creación: la deificación (θέωσις) del cosmos y de la humanidad en Cristo. La *Sophía*, como humanidad arquetípica, asegura que la creación no sea ajena a Dios, sino un reflejo de su Gloria: es el principio ontológico que asegura que la creación no esté separada de Dios, sino que sea un reflejo de su Gloria. La Encarnación y la Cruz —donde se unen el sacrificio (*kénosis*) y el triunfo (Gloria)— consuman esta unión, elevando la naturaleza humana a una participación real en la vida divina. La *Sophía* divina, que se encarna en la figura de Cristo, y la *Sophía* creada, personificada en María, encarnan esta kénosis y glorificación en el misterio de la *teantropía*, donde la humanidad y la divinidad se encuentran plenamente en la persona de Jesús.

En este contexto, la *Sophía* divina no solo se refiere a un principio de revelación o un arquetipo de la creación, sino que se convierte en el fundamento ontológico de la *deificación* (θέωσις), el fin último de la creación. La deificación, entendida en términos paulinos como “Dios será todo en todos” (1 Co 15,28), se concreta en la obra de Cristo y la manifestación del Espíritu en María, como parte de un proceso escatológico que culmina en la unión definitiva entre lo divino y lo humano. En este sentido, la *Sophía* ofrece una visión coherente de la economía salvífica, donde la salvación no es solo un acto de redención, sino una restauración de la creación hacia su destino último: la participación en la vida divina.

En conclusión, la *Sofiología* de Bulgákov y Soloviov, sustentada en la reflexión sobre la *Sophía* como autorrevelación de la Trinidad, ilumina el misterio cristiano a través de una profunda interrelación entre la Trinidad, la Cristología, la Pneumatología y la Mariología. La *Sophía* es, en este sentido, la revelación trinitaria de amor y belleza, un principio ontológico que permite la transfiguración de la creación y la humanidad en la gloria de Dios. Esta doctrina, lejos de ser una abstracción teórica, ofrece una profunda visión de la unidad entre el Creador y la creación, realizada en Cristo y transfigurada por el Espíritu en la figura de María, la *Archetypus Evæ*, como símbolo de la humanidad redimida y glorificada en la Belleza de la Verdad eterna.

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

BIBLIA Y TEOLOGÍA

AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, Ciudad Nueva, Madrid 2025, 554 pp., 39 €

Hay que felicitarse por la incorporación de la obra más representativa de San Agustín a la colección "Biblioteca de Patrística". Como siempre, nos encontramos con una cuidada edición, precedida de una oportuna introducción y notas, en esta ocasión de Primitivo Tineo Tineo, de la Universidad de Navarra. Las *Confesiones* constituyen un género nuevo, personal y autobiográfico. Nos permiten adentrarnos en la vida del santo en una etapa fundamental de ella. En el texto se distinguen dos partes bien diferenciadas. La primera, que ocupa los Libros I-IX, cuenta su vida de juventud hasta su conversión (386) y la muerte de su madre, santa Mónica, ocurrida un año después. La segunda parte, los Libros X-XIII, tiene un carácter muy diferente. Redactada más de una década después, comienza con una autopresentación personal (Libro X) y se continúa con cuatro libros en que Agustín reflexiona sobre Dios, el mundo, el tiempo y la eternidad, usando como base para ello la narración bíblica de la creación. Tanto por su capacidad de introspección como por su profunda experiencia religiosa la obra ha causado durante siglos la admiración de millones de lectores y es una invitación a dar gracias a Dios por la figura de Agustín de Hipona.- ILDEFONSO CAMACHO.

AMBROSIAS, *Cuestiones*, Ciudad Nueva, Madrid 2025, 572 pp., 44 €

De este autor poco conocido ha publicado ya la colección "Biblioteca de Patrística" los tres volúmenes que constituyen un comentario completo al *corpus paulinum*. De su edición se encargó Agustín López Kindler, que trabaja en la Universidad de Zurich alternando la docencia con tareas pastorales. Él mismo ha preparado este nuevo volumen, que acompaña de una breve introducción. Bajo ese título tan genérico (*Cuestiones*) se recogen en total de 127 cuestiones sobre temas variados. Las primeras 47 se refieren a distintos pasajes del Antiguo Testamento; las restantes se ocupan más bien

de temas del Nuevo Testamento. Suele datarse este libro en el último tercio del siglo IV y se piensa que debió escribirse en Roma, datos estos que pueden derivarse del análisis del texto. Las referencias a la doctrina trinitaria son frecuentes, y especialmente al Espíritu Santo. Como trasfondo se adivinan las controversias con el arrianismo y con el novacionismo. El autor no solo domina los temas teológicos, sino que es un buen conocedor del mundo civil de todo el imperio romano.- B. A. O.

AUGUSTIN, GEORGE – ETEROVIĆ, NIKOLA (EDS.), *La misión en la sociedad secular*, Sal Terrae, Santander 2025, 208 pp., 15 €

Son seis los estudios recogidos en este volumen, todos ellos de reconocidos teólogos del ámbito alemán: además de los dos editores, Walter Kasper, Kurt Koch, Thomas Krafft y Karl Wallner (este último, monje cisterciense). Todo ello se completa con una homilía de Walter Kasper, que comenta el texto del Éxodo "Mi fuerza y mi poder es el Señor". El tema de la misión fue recuperado por el Concilio Vaticano II hasta ponerlo en el centro mismo de la eclesiología. Y ese es el punto de partida de estos estudios. Pero la preocupación de los autores responde más a la problemática de la sociedad secular, donde tiende a prescindirse por completo del hecho religioso. Eso obliga a buscar nuevas estrategias de evangelización, entre las que se cuenta la propuesta de Juan Pablo II de la nueva evangelización. Aspectos como el diálogo y el ecumenismo alcanzan un relieve especial como retos propios de las sociedades pluralistas en que vivimos. Pero tampoco se olvidan las misiones exteriores, tema al que dedica su estudio Nikola Eterović desde su experiencia como nuncio y en puestos vaticanos relacionado con la evangelización de los pueblos.- B. A. O.

BONINO, SERGE-THOMAS, *Dios, «El que es». De Deo ut uno*, Ediciones Cor Iesu, Toledo 2024, 968 pp., 47 €

Desde que, primero, Karl Barth dijera que Dios es en sí mismo trinitario porque sea revela como Padre, Hijo y Espíritu Santo, y, luego,

Karl Rahner formalizara el axioma trinitario fundamental (la Trinidad “económica” es la Trinidad “inmanente”, y viceversa), la división de los tratados teológicos *De Deo Uno* y *De Deo Trino* cayó en completo desuso, salvo excepciones. Se pensaba que tal división asumía una especie de “cuaternidad divina”: por un lado, la esencia divina una, a la que se llega por la sola razón, y, por otro, la trinidad de personas, accesible por la revelación y la fe. La presente novedad editorial es, en este sentido, una *rara avis* en el panorama teológico sobre la doctrina de Dios: ¡un tratado acerca del Dios Uno! El autor explica que no se ha propuesto escribir una Teología natural, situada en los preámbulos filosóficos de la fe, sino que ha tenido como objeto desarrollar un auténtico “estudio teológico sobre Dios”, destacando el “tema de las perfecciones del ser y de la operación de Dios”, lo que, a su juicio, “no oscurece en absoluto la dimensión trinitaria del misterio de Dios, sino que contribuye en gran medida a hacérselo más inteligible” (p. 16). En realidad, Barth no dejó de preguntarse sobre temas clásicos desarrollados tradicionalmente en el tratado sobre el Dios uno, como el conocimiento de Dios y los “atributos divinos” (KD II/1, § 25-31). El problema era suponer que había un Dios cognoscible al margen de la iniciativa graciosa de su revelación. En todo caso, el distanciamiento de la perspectiva barthiana es manifiesto; dice Bonino: “el Dios de Jesucristo no es otro Dios que el Dios de la metafísica y de la religión, aunque la purifique de sus impurezas y revele profundidades insospechadas [...] porque un Dios tan ‘otro’ que ya no tuviera ningún vínculo con la realidad del ser y con la experiencia religiosa común tendría muchas posibilidades de no ser más que una ilusión” (p. 15). Pretendiendo seguir un método genuinamente teológico, el A. asume la metafísica del Aquinate, haciendo de este voluminoso tratado un comentario a las cuestiones 2-26 de la primera parte de la *Summa theologiae*.- TOMÁS J. MARÍN MENA.

BOT, JEAN-MARC, *Judas. El drama del duodécimo apóstol*, San Pablo, Madrid 2025, 136 pp., 16 €

La figura de Judas no pasa desapercibida en el Nuevo Testamento y su drama interesa, en

el sentido que toca muy de cerca la vida y la muerte de Jesús. Partiendo de cuatro presupuestos o postulados, a saber: los textos del NT son dignos de confianza al igual que la Tradición cristiana, la libertad humana escapa a condicionamientos de todo tipo y, por último, la Providencia divina, en el sentido de que Dios quiere actos libres. Todo ello, lleva al autor a realizar un análisis sobre los elementos que conforman el drama de Judas a través de aquellos textos en los que directa o indirectamente se habla de él y su comportamiento. Finaliza con las claves del drama que presenta la figura de este apóstol. A las preguntas ¿hasta qué punto es Judas responsable de del desarrollo de la pasión de Cristo? ¿desempeñó un papel necesario en un escenario escrito de antemano? ¿llegó a perder el alma para siempre? quiere el autor dar una respuesta para hoy.- CARMEN ROMÁN.

BUENO DE LA FUENTE, ELOY – SUSAETA MONTOYA, FERNANDO (COORD.), *Jesús, el Hijo eterno de Dios. Concilio de Nicea (325): hecho histórico y relevancia actual*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2024, 390 pp., 20 €

En la celebración de los 1700 años del primer concilio ecuménico en la historia del cristianismo la reflexión teológica sobre Nicea está alcanzando, como era de esperar, un significativo protagonismo. En relación a la publicación que presentamos, el mismo título indica su originalidad: conjugar, en una reflexión de voces plurales, el “entonces” del evento con el “hoy” de su actualización. De este modo, la obra tiene dos partes claramente diferenciadas. La primera de ellas lleva por título “Nicea entonces: contexto y aportación”. Las seis contribuciones de esta primera parte tratan de realizar un trabajo positivo de aproximación a los elementos determinantes del acontecimiento conciliar: historia, doctrina, Biblia, desafíos, actores y liturgia. La segunda de ellas, con el título “Nicea hoy: la recepción siempre necesaria”, se propone encontrar las mediaciones válidas para que el acontecimiento eclesial pueda seguir engendrando “logos” en un contexto culturalmente contrastante con el del siglo IV. También esta parte está compuesta por seis aportaciones, donde los temas alumbran la actualidad de la cristología, el anuncio, la metafísica, la moral y

la catequesis. Agradecemos a los colegas de la Facultad de Teología de Burgos su disposición para asumir la invitación a profundizar en el concilio de Nicea, que hacía el Papa Francisco a todos los teólogos en la bula de convocación del Jubileo *Spes non confundit*.- SERAFÍN BÉJAR.

CHAPA, JUAN (ED.), *Historias de los hombres y acciones de Dios. La historia de la salvación en la Biblia*, Ediciones Rialp, 4ª edición, Madrid 2024, 244 pp., 20 €

El origen de este libro se remonta a un curso organizado en la Universidad de Navarra que iba dirigido a todas aquellas personas, tanto profesores como alumnos, deseosas de una iniciación en lo que es el proyecto de Dios tal como es interpretado por la Biblia. El curso fue impartido en 1999 por profesores del Departamento de Sagrada Escritura de dicha Universidad. Desde su primera edición ha conocido hasta cuatro. Y en verdad estamos ante una presentación bien sistematizada de la historia de la salvación, para la que se ha optado por un enfoque no temático sino cronológico. Después de un capítulo introductorio con algunas nociones básicas, la obra se estructura como un tríptico: el tiempo de Israel (capítulos 2 a 6), el tiempo de Jesús (capítulos 7 a 9), el tiempo de la Iglesia (capítulos 10 a 12). Aunque cada capítulo tiene su propia autonomía y puede leerse independientemente de los otros, el conjunto constituye una visión muy bien sistematizada de los momentos fundamentales de la historia de la salvación, que, como indica el título, son para el creyente verdaderas “acciones de Dios”.- B. A. O.

DURAND, EMMANUEL, *El ser humano, llamada divina. Antropología y creación*, San Esteban Editorial, Salamanca 2024, 306 pp., 29 €

Dominico y profesor en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo (Suiza), el autor de esta obra no pretende ofrecer un tratado sino, más modestamente, un ensayo de antropología teológica. Y la pregunta que le mueve es: ¿dónde fundar la singularidad del ser humano ante la inmensidad del mundo? El itinerario que se propone seguir parte de una descripción de lo que es la condición humana, que se puede sintetizar en tres palabras: dependencia, autonomía, relación. Ahora bien, ese

itinerario que se propone el autor le conduce a buscar la iluminación de la revelación cristiana. Esta ofrece no solo los relatos de la creación en el Génesis, sino también algunos de los salmos, que se profundizan en estas páginas. La singularidad humana está fundada en una llamada divina, que exige de nosotros una respuesta desde la libertad y la relación. Pero en ella aparece la perspectiva de Cristo Salvador, el Verbo encarnado, que se presenta como horizonte de esperanza y que da el último sentido a nuestra singularidad humana.- ILDEFONSO CAMACHO.

EPICOCO, LUIGI MARIA, *Padre Nuestro que estás en el Cielo. La oración del cristiano*, San Pablo, Madrid 2025, 106 pp., 15 €

La oración del Padrenuestro es sin duda la mayor profesión de fe que podemos hacer como cristianos, porque no es una simple recitación de palabras, sino un programa que involucra toda la vida. Con estas palabras, el autor quiere recorrer el camino de la oración cristiana por excelencia, con un breve prólogo donde sitúa al lector en clave de oración para ir desgranando en cinco capítulos el Padrenuestro. Desde la experiencia de la paternidad de Dios, la santidad del Señor frente a nuestras debilidades, para caer en la cuenta de que somos criaturas necesitadas del pan de cada día y de la Eucaristía. La misericordia narrada por Jesús y el milagro del perdón son otra de las claves de lectura de nuestra oración, así como la experiencia de que el Padre no nos deja solos en la hora de la prueba. Libro sencillo y profundo que nos ayuda a hacer experiencia de nuestra oración cotidiana.- CARMEN ROMÁN.

KASPER, WALTER, *La Iglesia y sus ministerios. Escritos de eclesiología II. Obra Completa, 12*, Sal Terrae, Santander 2025, 684 pp., 30 €

Son 25 los capítulos recogidos en este segundo volumen de los *Escritos de eclesiología* del Cardenal Kasper. Fueron escritos en distintos momentos de su vida, entre 1962 y 2000. Son publicaciones revistas o en libros de colaboración, pero también ponencias y conferencias pronunciadas en distintas circunstancias. Aunque la actividad como profesor de Dogmática concluyó para Kasper en 1989, cuando fue nombrado obispo de la diócesis de Rottenburg-Stuttgart, no dejó de aprove-

char y actualizar su formación anterior en las posteriores etapas en la citada diócesis (hasta 1999) y el Roma. Por otra parte, la diversidad de origen de los escritos aquí recogidos no es óbice para que el resultado sea una excelente sistematización de una parte de la eclesiología, la que articula comunidad y ministerios. La obra está dividida en cuatro partes: una más general (“Comunidad y ministerio ordenado”); da paso a otras tres (“Ministerio presbiteral”, “Ministerio episcopal”, “Ministerio petrino”). Una idea de fondo sirve de inspiración común a todos estos textos: el espíritu de comunión, espíritu de participación común de los dones del Espíritu Santo y de la responsabilidad sobre la Iglesia. Es el espíritu que ha de servir como inspiración no solo a los que ejercen un ministerio en la Iglesia sino a todos los que son miembros de esta.-
ILDEFONSO CAMACHO.

LLAMEDO GONZÁLEZ, JUAN JOSÉ, *El Credo Niceno-constantinopolitano. Comentario al Símbolo de la fe 1700 años después del I Concilio de Nicea*, San Pablo, Madrid 2025, 424 pp., 23,50 €

El autor de este libro, además de ser profesor de Teología en la Universidad Católica de Valencia, es párroco. Este no es un detalle menor para entender el objetivo de la propuesta que nos hace: ofrecer un acercamiento al conocido como Credo largo, siguiendo la bula de convocación del Jubileo 2025 del papa Francisco, *Spes non confundit*, con el fin de reavivar la fe de los cristianos de nuestro tiempo. No en vano, una de las principales novedades de este libro es que ofrece apartados, llamados “complementos”, donde se aportan pistas para el trabajo personal o por grupo del contenido del mismo: textos bíblicos, textos doctrinales o de los Santos Padres, preguntas para profundizar, oraciones. La obra se divide en tres partes claramente diferenciadas, aunque un tanto descompensadas (la tercera de ellas es significativamente más breve). En la primera parte se nos ofrece una contextualización histórica de los dos concilios, Nicea (325) y Constantinopla I (381), para que se pueda entender cuáles fueron los aspectos de la fe que estaban en juego en aquellas controversias. La segunda parte, central y más extensa que las otras dos,

ofrece un comentario personal a dicho Credo. Tal como el autor apunta, no se pretende una profundización erudita del contenido de la fe, sino una apropiación personal y testimonial del instrumento que la Iglesia se dio a sí misma para discernir la verdad de la fe que nos une. La tercera parte ofrece unas perspectivas en clave de futuro donde el autor subraya aspectos que le parecen centrales en la comprensión del cristianismo. Dichos aspectos han ido apareciendo a lo largo de la reflexión y en esta última parte son retomados con ulteriores profundizaciones.

Aunque la obra parece ampulosa, más de cuatrocientas páginas, tanto el tamaño de la letra como los márgenes de composición de las páginas facilitan una lectura agradable y fácil de la misma.- SERAFÍN BÉJAR.

MARTÍNEZ CANO, SILVIA – WOZNA, ANTONINA MARIA (EDS.), *Hermenéuticas y metodologías teológicas feministas. Cartografías de una diversidad*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2025, 240 pp., 28 €

La Asociación de Teólogas de España ha dedicado buena parte de sus trabajos y seminarios a reflexionar sobre el trabajo hermenéutico y metodológico de la teología feminista. Este texto es un buen ejemplo de ello, puesto que recoge alguno de los textos del seminario que convocó a sus miembros en 2022. Así, estamos ante un texto coral con contribuciones de autoras tan reputadas como Nancy E. Bedford o Mercedes Navarro, y teólogas feministas “emergentes” como María Nely Vásquez. El subtítulo del libro ya nos habla del enfoque desde el que las editoras consideran el trabajo teológico feminista, una cartografía, un mapa que permite “con un golpe de vista” informarse de la diversa topografía de este terreno de la investigación; de hecho, “caleidoscopio” también es uno de los términos que se manejan en la obra para identificar este esfuerzo coral. Para los más legos en la materia, es muy recomendable leer el texto de Bedford; un trabajo claro, maduro, de fácil lectura y que asoma con precisión al enfoque feminista. Si el texto de Bedford cala en el lector, debería leer, entonces, el de Consuelo Vélez porque desvela realidades que están ahí, pero no es fácil reconocer. Mercedes Navarro

se atreven con hermenéuticas que provienen del paradigma científico y que, en su desafío, merecen atención. En conjunto, un libro que quienes hacen teología y pastoral incluso, deberían conocer, aunque solo sea en algunos de los capítulos que se anotan aquí. Felicitaciones merece la editorial que se arriesga a publicar un texto tan fronterizo.-JUNKAL GUEVARA.

MORENO, ÁNGEL, DE BUENAFUENTE, *Las perlas del tesoro. Parábolas en el Evangelio de san Lucas*, Narcea Ediciones, Madrid 2025, 204 pp., 12 €

Ángel Moreno, sacerdote secular y capellán del monasterio de Buenafuente del Sistol, tiene numerosas publicaciones, siempre buscando acercar el mensaje cristiano al mundo actual y a la cultura dominante. Ya sabemos que las parábolas fueron un recurso de Jesús al que recurrió como una forma de hacerse entender por sus contemporáneos, habituados al mundo rural. En este libro se propone un acercamiento a doce parábolas, que han sido seleccionadas el evangelio de Lucas. En ellas se expresa esa dimensión del mensaje de Jesús que tanto destaca el tercer evangelista como es el papel de la misericordia y el perdón. Los comentarios de las parábolas seleccionadas recurren a otros libros bíblicos y también a textos patrísticos e incluso a intervenciones más recientes, sobre todo del Papa Francisco. Pero nunca se pierde el sentido pastoral y el lenguaje espontáneo para hacer más cercanas las parábolas de Jesús.- B. A. O.

PELLITERO, RAMIRO, *Testigo de misericordia y esperanza. Las enseñanzas del Papa Francisco para el siglo XXI*, San Pablo, Madrid 2025, 392 pp., 23,90 €

“Este libro busca ayudar al lector a entender y vivir el mensaje de Francisco en la propia vida” (pág. 17). Efectivamente, Ramiro Pellitero, que es sacerdote y médico y trabaja como profesor en la Universidad de Navarra, ha sabido fijarse en un rasgo muy peculiar de Francisco: su carácter pastoral más que doctrinal, que explica cómo sus intervenciones tienden siempre a provocar una reacción de su auditorio el cual no puede limitarse solo a escuchar un discurso o una homilía. Esto concuerda bien con otro

rasgo del pontificado de Francisco: su preocupación de enseñar con gestos y con palabras. A las enseñanzas de Francisco cabe acercarse desde muchas perspectivas. Nuestro autor ha escogido una, que está muy en sintonía con el enfoque de su libro: tomar como fuente principal las catequesis de los miércoles, que luego completa con referencias a otros documentos pontificios. Con este criterio ha seleccionado algunos temas que son especialmente relevantes: las virtudes teologales, el misterio de la Iglesia, la belleza, la moral cristiana, la oración, la alegría de evangelizar, el ecumenismo, el diálogo y el cuidado, la fraternidad.- ILDEFONSO CAMACHO.

RADCLIFFE, TIMOTHY - POPKO, ŁUKASZ, *El Dios de las preguntas*, Sal Terrae, Santander 2025, 312 pp., 25 €

En este libro se parte de una convicción de mucho calado: a Dios no se le puede entender solo desde la revelación que nos viene de fuera y requiere de nosotros una aquiescencia pasiva, tampoco como mandamientos que se nos imponen. Dios se dirige al ser humano a través de preguntas, preguntas que suscitan un encuentro personal. Por eso los autores han elegido 18 preguntas: la mitad de ellas se encuentran en textos del Antiguo Testamento en boca de Dios; la otra mitad las formula Jesús a distintos interlocutores en los evangelios. Se pretende con ello mostrar que la relación de amistad no es unidireccional porque las palabras se dan y se reciben: y si en los textos bíblicos sirvieron para etablar una relación entre Dios o Jesús y algunas personas concretas, leídas hoy son una invitación para que esa conversación se actualice en nuestras vidas. Es todo una forma diferente de entender y vivir a Dios, que busca su inspiración última en la Biblia. Una característica original de esta obra es que es producto del diálogo de dos religiosos dominicos, para mostrar la riqueza de ese intercambio entre dos personas, que además son de distintas generaciones, uno es inglés y el otro polaco, uno es predicador y el otro biblista.- ILDEFONSO CAMACHO.

SUÁREZ MEDINA, GABRIEL ALFONSO (ED.), *Teología y nuevas antropologías*, Sal Terrae, Santander 2025, 184 pp., 19 €

Este libro es fruto del trabajo de un grupo de estudio de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá que durante seis años ha realizado un seminario sobre “Teología, interculturalidad y nuevas antropologías”. La preocupación inicial que motivó al grupo fue la de cómo enseñar Antropología Teológica ante la realidad de las nuevas antropologías. Y entre estas se presta una atención especial a las corrientes transhumanistas, así como a todo lo que tiene que ver con la influencia de las nuevas tecnologías en la concepción de la persona humana. Los seis estudios que componen este volumen tienen detrás la reflexión de este grupo de estudio en el que participaron personas de otras áreas científicas. Todos adoptan una actitud de diálogo con estas nuevas corrientes antropológicas que interpelan a la visión cristiana de la persona y que, al mismo tiempo, influyen decisivamente en las personas que acuden las aulas de una Facultad de Teología y a los creyentes en general.- B. A. O.

ÉTICA Y MORAL

LEACH ROS, LUIS IGNACIO, *Catolicismo y liberalismo económico. En recuerdo de Juan de Mariana S.J.*, Sibirana Ediciones, Zaragoza 2025, 156 pp., 17 €

Son frecuentes los intentos de conciliar el liberalismo con el catolicismo. Y Luis Ignacio Leach, que es notario en Zaragoza y que sigue la tradición de su padre Federico Leach en su conocida obra *Iniciación a la economía* (publicado en 1972), quiere abordar esa posible conciliación buscando defender el liberalismo desde principios éticos, y no desde principios utilitaristas e individualistas. Esto lo hace apoyándose en la rica tradición de la Escuela de Salamanca, y muy especialmente en la figura del jesuita Juan de Mariana, cuyo pensamiento está inspirado por la categoría de libertad, tal como aparece en los Ejercicios de San Ignacio como la herramienta fundamental para toda vida humana. Una segunda figura, ya contemporánea, le sirve para hacer la conexión entre Mariana y el liberalismo actual: Friedrich Hayek, principal representante de la Escuela de Viena. Para esta corriente de pensamiento económico el liberalismo es

capaz de crear riqueza y distribuirla por sí mismo gracias a la libertad creadora, que es una libertad dirigida en favor de los demás. Si esto es así, la sintonía de esta corriente con la justicia social y con la Doctrina Social de la Iglesia es fácil de comprender. Todavía la categoría de libertad creativa la relaciona el autor con la de obsolescencia, que definiría el comportamiento de aquellos empresarios que son expulsados del mercado por su resistencia a incorporar las últimas innovaciones. En el fondo el liberalismo tiene sus raíces más auténticas en el catolicismo, siempre que quede despojado de ciertas derivas que ha sufrido en su devenir histórico.- ILDEFONSO CAMACHO.

MARTÍN GÓMEZ, MARTA (ED.), *El pensamiento vivo de la Escuela de Salamanca. Filosofía y guerra*, Editorial Comares, Granada 2024, 212 pp., 22 €

En estos últimos años el tema de la guerra no ha perdido, desgraciadamente, ninguna actualidad. Los dramas que se están viviendo en varias partes del mundo motivaron a María Martín Gómez, que es profesora de Filosofía Española e Iberoamericana en la Universidad de Salamanca, organizar un seminario y más tarde un simposio, que se celebró en febrero de 2023. La mayor parte de los textos allí presentados se recogen ahora en este libro, que quiere desarrollar distintos aspectos de la misma tesis: el pensamiento de la Escuela de Salamanca sigue aportando elementos de valor para afrontar la cuestión de la guerra justa, aun cuando las circunstancias de la guerra se han modificado considerablemente desde el siglo XVI hasta hoy. Las contribuciones que se agrupan en el volumen se ocupan de distintos autores de esta Escuela en relación con la guerra: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Bartolomé de las Casas, Luis de Molina, Domingo Báñez, Francisco Suárez. Aunque ya Cicerón aportó algunas ideas sobre la guerra justa, fue Tomás de Aquino quien abordó el tema de una forma más sistemática en su *Summa theologiae*, como se explica en el primer capítulo de la obra. Pero luego no cabe duda que fueron los autores de la Escuela de Salamanca los que desarrollaron a fondo la teoría de la guerra justa, y lo hicieron con tal profundidad que

aún hoy día merece la pena adentrarse en sus reflexiones.- ILDEFONSO CAMACHO.

IGLESIA

BOO, JUAN VICENTE, *33 miradas del Papa Francisco. Los años decisivos*, San Pablo, Madrid 2025, 392 pp., 17,50 €

Ya en 2019 publicó el autor una obra con un título parecida: *33 claves del papa Francisco: los años duros*. Juan Vicente Boo ha sido corresponsal del diario *ABC* en el Vaticano durante 24 años, durante los cuales tuvo la oportunidad de acompañar acompañado a los tres últimos papas en muchos de sus viajes por el mundo. Lo que recoge en este volumen son las columnas que fue publicando en *Alfa y Omega* entre 2019 y 2024. Son como pinceladas (en número de 33, de acuerdo con lo indicado en el título), que nos acercan al pontificado de Francisco, ya cuando este había entrado en una fase de más consolidación. El estilo, ágil y expresivo, y la extensión estos capítulos son circunstancias que hacen especialmente fácil la lectura de estas páginas. El libro se cierra con una cronología de los doce años de pontificado, que alcanza hasta la muerte de Francisco el 21 de abril del presente año.- B. A. O.

FERNÁNDEZ DÍAZ, JORGE, *El tiempo de María. Apariciones marianas en Francia, España y Portugal*, Ediciones Nueva Eva, Madrid 2025, 572 pp., 25 €

En estas páginas puede comprobarse la preocupación del autor ante la evolución de una sociedad teocéntrica a una antropocéntrica, con la dificultad evidente, para los fieles, de recibir el mensaje cristiano adecuadamente. Ante esta embestida poderosa de las fuerzas del mal se constata que ha habido un total de 16 apariciones de la Virgen María en diversos países de Europa. Con todo ello llega a la conclusión de que este es *el tiempo de María*, de la que estaría echando mano Dios para contrarrestar las fuerzas del mal. Se aborda el problema de la Teología de la Historia y cómo escrutar los signos de los tiempos. La Teología de la Historia se aplica específicamente a las naciones de Francia, España y Portugal, como las más señaladas en apariciones marianas a partir del primer tercio del siglo XIX.- ANTONIO NAVAS.

GAETA, SAVERIO, *El Papa León XIV. La historia del nuevo Papa y los retos que deberá afrontar*, Duomo Ediciones, Barcelona 2025, 175 pp., 13,90 €

La parte central de este libro, que quiere aprovechar la oportunidad de editorial y adelantarse a otros libros parecidos, está constituida por los dos últimos capítulos de los cuatro que constituyen la obra. El capítulo tercero es una biografía de Robert Prevost, que ordena muy bien muchos datos dispersos que han ido apareciendo a partir de la elección del pontífice: lo titula "El Papa de la globalización". Y el capítulo cuarto recorre lo que el autor piensa que son los grandes desafíos a los que este papa va a tener que enfrentarse: doce en total. Muestra en ellos el autor un buen conocimiento de toda la problemática que se manifestó durante el pontificado de Francisco. Los dos primeros capítulos sirven como ambientación. El primero es una crónica de las circunstancias que rodearon a la elección del pontífice que hace el número 267 de la lista de los papas. El capítulo segundo reconstruye el camino hacia el cónclave desde los últimos momentos del Papa Francisco hasta la preparación del cónclave mismo (congregaciones de los cardenales y ambiente en Roma). En todo el texto aparece el periodista profesional que es Saverio Gaeta, y que ha ejercido esa función en *L'Osservatore Romano* y en algunas otras instituciones de la Iglesia.- ILDEFONSO CAMACHO.

GALLARDO RODRÍGUEZ, MIGUEL (DIRECTOR EDITORIAL), *Primer libro sobre León XIV. Diez crónicas de urgencia sobre el nuevo papa*, Sevilla Press, Sevilla 2025, 215 pp., 25 €

En estos primeros momentos del pontificado de León XIV será bien acogido un libro como este, que desea ofrecer unas primeras impresiones. Pero su contenido no se reduce, como parece derivarse del subtítulo, a esas "diez crónicas de urgencia", que están elaboradas no solo por periodistas, sino también por otras personas que se han interesado desde el primer momento por la figura del nuevo Papa (entre ellos, algunos catedráticos universitarios). Es un buen muestrario de expectativas en la Iglesia. El libro incluye también un muy buen álbum

fotográfico (págs. 123-160) que recorre toda la vida de Robert Prevost desde su infancia. Tampoco se olvida el pontificado del Papa Francisco: se reproduce la homilía del Cardenal Re en su funeral y algunos aspectos que se nos invita a recordar de él. Y todavía se completa la obra con algunos flashes sobre aspectos de la vida del Vaticano en relación con la figura del Papa.- ILDEFONSO CAMACHO.

GARCÍA HERNÁNDEZ, M., *Las raíces del clericalismo. Acerca de la herida narcisista*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2025, 120 pp., 13 €

Según el papa Francisco, uno de los mayores males que aquejan a la Iglesia es el del clericalismo. Así lo deja ver, una vez más, en su último libro *La esperanza no defrauda nunca* (p.18, 27). Un mal que, sorpresivamente, vemos al alza de las nuevas generaciones de clérigos. Los factores que juegan en este preocupante fenómeno son múltiples, sin duda. El peso de una tradición de siglos no suficientemente contrarrestada tras el Concilio Vaticano II, la pérdida de relevancia social de la institución eclesial en nuestras sociedades secularizadas y, de un modo muy decisivo, lo que Manuel García Hernández analiza en este pequeño gran libro: la herida narcisista. El autor, desde una honda experiencia personal como presbítero, párroco y acompañante espiritual, pero también desde una experiencia abierta a la cultura contemporánea por su labor como profesor titular universitario de Paleontología en la Universidad de Granada, se ha adentrado con una enorme perspicacia y sensibilidad humana y espiritual en lo que constituye ese factor de primer orden en el auge del clericalismo: la herida narcisista, tal como se especifica ya desde el mismo subtítulo de la obra. Con una fina inteligencia de los procesos psíquicos que fácilmente intervienen en los orígenes de la llamada al presbiterado realiza un diagnóstico certero sobre lo que esa herida narcisista infantil juega en lo que denomina “reclericalización” actual de la Iglesia. La obra, de un modo sintético, clarificador y valiente no se limita, por lo demás, a efectuar un diagnóstico del clericalismo y de su raíz en la herida narcisista, sino que nos ofrece también pistas iluminadoras sobre lo que podría ser su “tratamiento”: el discernimiento espiritual, la articulación de espiritualidad y compromiso y

la enseñanza de los místicos. Una obra, pues, de saludable lectura para todo clérigo, pero también para todo fiel que, de un modo u otro, se vea afectado por ese mal eclesial del clericalismo. No dudamos de que nos encontramos con un libro no solo conveniente, sino también necesario.- CARLOS DOMÍNGUEZ.

GORI, NICOLA, *Carlo Acutis. Un genio de la informática en el cielo*, Ciudad Nueva, Madrid 2024, 2ª edición revisada y ampliada, 190 pp., 19 €

Nació en Londres en 1991, donde sus padres se encontraban por razones laborales, pero vivió desde los pocos meses en Milán. Su vida fue muy breve porque murió de leucemia con solo 15 años. Y apenas 15 años después, en 2020, fue beatificado en Asís. Pero vivió su infancia y su adolescencia con una notable profundidad espiritual. De ello quiere dejar constancia este libro, que recorre los años de su vida para detenerse luego en las claves de su espiritualidad: ante todo, la devoción a la Eucaristía; ella le llevó a la confesión; y tuvo una especial devoción a la Virgen María y a los santos; todo ello, vivido no solo para él sino como un verdadero apostolado. Su ejemplo se extendió rápidamente en Italia y fuera de ella, y eso explica que pronto se iniciará su proceso de beatificación.- B. A. O.

SALZANO ACUTIS, ANTONIA CON PAOLO RODARI, *El secreto de Carlo Acutis. Por qué mi hijo es considerado un santo*, San Pablo, Madrid 2025, 387 pp., 21,90 €

Carlo Acutis es un santo adolescente de 15 años que ha tocado el corazón de muchos jóvenes en el mundo. Es un santo de pocos años, que surgió en medio de un ambiente descristianizado, con unos padres indiferentes a la fe. Padres que han vuelto a los caminos de la fe arrastrados por el ejemplo de su hijo. Esta semblanza está escrita por la propia madre de Carlo, que narra en estas páginas cómo su hijo puso a Jesucristo en el centro de su vida, con el deseo sincero de ocuparse de los últimos de la sociedad. Es fácil comprobar hasta dónde ha llegado el impacto la santidad que impregnó la vida de Carlo Acutis. Yo mismo he podido comprobar en Asís cómo la mayor parte de aquellos peregrinos no querían despedirse de la ciudad sin visitar su

tumba. La muerte del papa Francisco ha retrasado su canonización, que iba a ser proclamada el 27 de abril de 2025, durante el Jubileo de los Adolescentes.- ANTONIO NAVAS.

ESPIRITUALIDAD

ÁLVAREZ, CHEMA, *¿Y quién es mi prójimo? Teoría y práctica del amor fraterno según la parábola del buen samaritano*, San Pablo, Madrid 2025, 184 pp., 18 €

Son abundantes las publicaciones recientes de Chema Álvarez, misionero del Sagrado Corazón, y destacan siempre por su acentuada orientación pastoral. Ahora ha escogido la parábola del buen samaritano para hacer una reflexión sobre el amor, una reflexión que se proyecta no solo a lo que ha de vivir el creyente sino también como una propuesta de convivencia en la sociedad. Sigue así el enfoque del papa Francisco en su encíclica *Fratelli tutti*. Chema Álvarez propone un recorrido metódico que estructura en tres pasos: dentro de la parábola, alrededor de la parábola, más allá de la parábola. El libro se completa con una amplia guía didáctica, que recoge textos bíblicos, comentarios de los Padres de la Iglesia y del magisterio, y expresiones del amor en la cultura popular, en el cine o en otras publicaciones actuales.- B. A. O.

AUBIN, CATHERINE, *¿Morir de envidia o vivir de amor? Los celos, un obstáculo para nuestra vida espiritual*, Sal Terrae, Santander 2025, 104 pp., 12 €

Este de la envidia no es un tema agradable de tratar. Si se ha atrevido a ella Catherine Aubin, una religiosa dominica que enseña teología espiritual y sacramental en Roma y Montreal, es por la importancia que considera tiene en la vida de muchas personas. En el libro se parte de la definición que ofrece el clásico *Dictionnaire de spiritualité*: la persona envidiosa mira con malos ojos el bien del que goza su prójimo, siente tristeza al verlo triunfar y alegría al verlo fracasar. La envidia provoca celos, y es algo más que ambición: es deseo de apropiación. En el libro se busca, no solo las causas que llevan a esta situación, sino sobre todo las posibles salidas. La clave está en la palabra *abrirse*: abrirse a la admiración, abrirse a la gratitud, abrirse a la calma para entrar en su profundidad, abrirse

a la caridad y al amor. Estamos ante unas páginas que ayudan a profundizar en la propia existencia, un profundizar que no siempre va a resultar agradable, pero que conduce a eso que en el título se llama “vivir de amor”.- B. A. O.

BELDA SERRA, RAFAEL, *"Al paso de los niños" (Gen 13,14). Niños en la Biblia. Una aproximación desde la Teología Espiritual*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2025, 456 pp., 30 €

De este libro se habían publicado ya varias ediciones entre 2008 y 2014. Ahora se ofrece una nueva edición, revisada y actualizada, manteniendo como título la referencia a aquellas palabras del patriarca Jacob en el Génesis “al paso de los niños” (por cierto, la cita que aparece en portada está confundida: lo correcto sería Gen 33,14). El autor, que es sacerdote de la congregación Cooperadores Veritatis de la Madre de Dios, ha querido buscar en la figura bíblica de los niños pistas para entender la espiritualidad cristiana. Para eso ha comenzado haciendo una selección de personajes infantiles en el Antiguo Testamento (Moisés, Sansón, Samuel, David, etc.). Ya en el Nuevo Testamento, y después de referirse a Juan Bautista, ha centrado su atención en Jesús, sobre todo a partir de algunos pasajes de los evangelios de la infancia. En la última parte recorre distintas escenas de los evangelios en los que Jesús se relaciona con niños o habla de ellos. Los textos, cuidadosamente seleccionados, son estudiados en dos momentos: primero, analizando el contexto para comprender mejor el hecho; después, haciendo una lectura de este desde la perspectiva de la espiritualidad.- ILDEFONSO CAMACHO.

BORRAGÁN MATA, VICENTE, *La Eucaristía. El que coma de este pan vivirá para siempre*, San Pablo, Madrid 2025, 311 pp., 20 €

El hecho de que la vida espiritual depende en gran medida de la Eucaristía es el impulso que ha hecho posible la confección de este libro. El autor desea responder a todas las posibles preguntas que se le pueden presentar a un creyente: cómo es posible que Jesús esté en un trozo de pan y un poco de vino; ¿es la Eucaristía un sacrificio? ¿qué razones tenemos para ofrecerla al Padre?; ¿qué efectos produce?; ¿cómo celebrarla y vivirla? Es el sacramento en que se

realiza el encuentro más profundo y entrañable con Jesús durante esta vida. Todo lo que aquí se dice busca que recuperen la ilusión por participar de este sacramento los cristianos que han olvidado que es la principal fuente y la cumbre de la vida cristiana. Se da a conocer la historia entrañable de este sacramento desde los indicios que hay ya en el Antiguo Testamento, hasta la culminación de su institución en la Última Cena.- ANTONIO NAVAS.

BORRIELLO, LUIGI, *Decir lo indecible. El lenguaje de los místicos*, San Pablo, Madrid, 2024. 230 pp., 21 €

Se centra la presente obra en un aspecto particular de la experiencia mística que es el que ya William James señaló como una de las cuatro características fundamentales de dicho tipo de vivencia: su inefabilidad (junto a la transitoriedad, iluminación y pasividad). Pero el místico, desde la imposibilidad de expresar solo con palabras lo que ha vivenciado en su relación íntima con Dios, experimenta también la necesidad de decir, de comunicar y compartir lo que ha recibido como gracia. El místico habla. Y es en ese decir lo indecible donde se centra la presente obra, en un análisis de los recursos que el místico pone en juego para compartir su vivencia e invitarnos a un humilde silencio ante el misterio de Dios. De ese modo, el místico cumple una función fundamental para todo creyente: hacernos tomar conciencia de la imposibilidad de dar cuenta del misterio de Dios tan solo con el pensamiento racional y la palabra. Sólo la metáfora, la música, la poesía se presentan como recursos expresivos de un lenguaje que, finalmente, nos remiten a un silencio fundamental que es en el que acogemos el misterio amoroso de Dios. La voz del silencio de Dios y el silencio y la palabra en el lenguaje de los místicos son analizados y convenientemente ilustrados con los mejores textos de la mística de ayer y de hoy para concluir en el papel central del silencio en la experiencia contemplativa cristiana. La obra rezuma sabiduría y erudición, pero también sencillez y claridad expositiva. Se nos ofrece así como una buena oportunidad para adentrarnos en la vertiente mística que ha de estar necesariamente presente en toda experiencia de fe.- CARLOS DOMÍNGUEZ.

COCCO, FRANCESCO, *Una mirada que transforma. Itinerarios bíblicos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2025, 124 pp., 12 €

Estas páginas intentan ayudar al lector a descubrir el sentido de su vida, prestando atención a lo que supone en la vida la mirada de Dios sobre sus criaturas. Como soporte se utilizan narraciones y ejemplos de la Sagrada Escritura, en las que puede comprobarse el poder creador de esa mirada, capaz de desvelar aspectos insospechados del alma humana. En el Antiguo Testamento destaca la mirada de Dios como elemento transformador, mientras que en el Nuevo Testamento esa mirada es la mirada de Jesús, que refleja sobre todo amor y compasión. La mirada divina tiene un efecto transformador para quienes le prestan atención y se dejan transformar por ella. Se busca también que el lector se deje impactar por el ejemplo de los profetas y los personajes evangélicos, para que el Señor le muestre el sentido verdadero de su vida.- ANTONIO NAVAS.

CORTABARRÍA, FRANCISCO JAVIER – SAGÜÉS, JAVIER, *En busca de la Vida. Una experiencia de Dios. Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola en la vida diaria*, Ediciones Mensajero, Bilbao 2025, 271 pp., 16 €

Estos dos jesuitas tienen una amplia experiencia en acompañar a las personas que han deseado hacer los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola. En ellos no se trata de “mucho saber” sino de dejarse seducir por Dios en lo hondo del corazón, con vistas a orientar la propia vida siguiendo el impulso de esa seducción. Los Ejercicios completos los planteó san Ignacio para un mes “poco más o menos”. Al extenderlos en la vida corriente, se ofrece aquí material para cuarenta semanas. El efecto que pueden producir, sea en una de las modalidades o en la otra, es básicamente el mismo: o decidir qué estado de vida conviene abrazar (si se está en edad y situación como para plantearse eso) o bien adaptar la propia vida a lo que Dios pretende de cada uno en el momento presente.- ANTONIO NAVAS.

ETXEBERRIA MAULEON, XABIER, *Lo extraordinario y lo ordinario. Sobre la mística cristiana*, Sal Terrae, Santander, 2025. 232 pp., 20 €

La obra, desde su mismo título, nos quiere hacer ver, y lo logra, que la experiencia mística constituye un eje fundamental, necesario en todo tipo de experiencia creyente, pues no cabe una experiencia de fe en la que no se dé esa aspiración y vivencia de unión amorosa y gozosa con lo que se considera el origen y el fin de la existencia. “Lo extraordinario”, es decir, las experiencias ejemplares de los grandes místicos se presentan en la primera parte de la obra justamente para iluminar, en la densidad de su experiencia, lo que de un modo y otro ha de hacer acto de presencia también en “lo ordinario”, en la mística de la cotidianidad a la que está llamado todo creyente. Un capítulo dedicado a “La exhortación de Juan de la Cruz” cumple atinadamente esa función iluminadora de lo que debe ser la mística en general. Pero la obra está dirigida de modo muy explícito a iluminar la mística cristiana. De ahí que sea sumamente de agradecer que el primer capítulo se dedique a lo que es esta experiencia cristiana en el marco general de la mística, diferenciando muy atinadamente lo que la asemeja y enriquece, pero también lo que la diferencia nítidamente de otras espiritualidades que hoy pueden ofuscar aspectos importantes de la identidad espiritual cristiana. Es una oportuna alerta frente a determinados papanatismo que hoy podemos detectar respecto a espiritualidades orientales que fácilmente dan pie a un interiorismo descomprometido, dejando de lado esa necesaria conexión entre mística y ágape como autentificación de la espiritualidad cristiana. Unas páginas dedicadas a Oscar Romero y Dietrich Bonhoeffer muestran el arraigo que la genuina mística tiene con los compromisos sociales y políticos. Un epílogo dedicado a la obra de “Toki egin” de Eduardo Chillida resulta particularmente oportuno para dejar constancia de esa íntima conexión existente entre la experiencia mística y la experiencia estética, tan olvidada esta última en el campo de la teología y la espiritualidad.- CARLOS DOMÍNGUEZ.

GARCÍA, JOSÉ ANTONIO – REVILLA, FÉLIX, *El relato del peregrino. Lectura espiritual y pastoral de la Autobiografía de san Ignacio*, Ediciones Mensajero, Bilbao 2025, 120 pp., 17 €

La *Autobiografía* de Ignacio de Loyola es una obra fundamental para comprender lo que fue su experiencia religiosa y la huella que dejó en la Compañía de Jesús. Pero es un texto no fácil de leer. Y en ello radica el valor y la utilidad de este libro, que ha sido preparado por dos jesuitas buenos conocedores del texto y habituados a buscar cómo aplicar la experiencia de Ignacio en nuestro mundo. El libro está concebido como una guía para la lectura de la *Autobiografía*. Con este fin se divide lo que Ignacio narra en diez etapas, que corresponden al itinerario que él vivió como peregrino, siempre en camino y en busca. A cada etapa se le dedica un breve comentario, destacando lo que es más relevante en ella después de explicar el contexto en que se vivió. Este comentario a cada etapa concluye como algunas sugerencias para su aplicación hoy y, naturalmente, con la invitación a leer las correspondientes páginas del texto ignaciano, que se va ofreciendo además en un audio al que se accede a través del correspondiente código QR en cada una de las etapas.- ILDEFONSO CAMACHO.

GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, JOSÉ (ED.), *Oración ignaciana – Vol. 1: Maestros*, Mensajero, Bilbao – Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) – Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2025, 896 pp., 55 €

Esta obra sobre la oración ignaciana está concebida como una trilogía, de la que ahora ve la luz el primer volumen. Se trata, pues, de un proyecto ambicioso que tiene como trasfondo un panorama de una enorme complejidad: el constituido por todos aquellos autores que tuvieron alguna resonancia o presencia en la experiencia de Ignacio de Loyola. Este panorama es el que describe sintéticamente la Introducción del volumen para situar mejor su intención y su alcance. Los jesuitas no son una orden contemplativa, pero consideran la oración como la fuente inspiradora de todos sus ministerios. Y los estudios sobre la oración ignaciana han sido muy abundantes a lo largo de la historia. Este libro quiere ser una muestra de ello. No pretende ofrecernos textos de los grandes maestros, sino estudios sobre ellos. Previamente la obra se inicia con una Sección I para ambientar todo lo que sigue (“Un contexto para la espiritualidad ignaciana”), que sitúa a Ignacio en el tránsito de

la espiritualidad tardomedieval al Renacimiento espiritual. Las otras cuatro partes en que ha sido dividido el volumen ordenan cronológicamente el tratamiento que han dado a la oración autores relevantes: “La oración de Ignacio de Loyola”, “La oración de los primeros jesuitas”, “La oración en la tradición jesuítica”, “La oración ignaciana en nuestros tiempos”. Los 25 estudios que componen estas cuatro secciones se ocupan siempre de jesuitas (con excepción de dos, dedicados a la oración en las Congregaciones Generales). Citamos solo, a modo de ejemplo, los autores estudiados en la última sección: Teilhard de Chardin, Karl Rahner, Pedro Arrupe, Carlo Maria Martini.- ILDEFONSO CAMACHO.

GONZÁLEZ CHAVES, ALBERTO JOSÉ, *Un castillo encantado por Dios. El alma según Teresa de Jesús*, San Pablo, Madrid 2025, 363 pp., 23,50 €

Monseñor González Chaves se apoya en la obra de santa Teresa, *Castillo interior* o *Las Moradas* para ayudar a cualquiera que lo desee a adentrarse por los caminos de la mística cristiana. Haciéndose eco de la misma Teresa afirma con claridad que este camino no es para gente excepcional sino para cualquiera que desee identificarse profundamente con Jesucristo. También coincide con san Juan de la Cruz en que un poquito de este amor que se vive en el camino místico hace más bien a la Iglesia que muchas buenas obras. Amor que se manifiesta de una manera espontánea, natural y desinhibida, como puede verse en la forma en la que Teresa manifestó su amor a personas que estaban perdidas para Dios. De esta forma vino a ser madre en el Espíritu de un incontable número de personas, en su tiempo y mucho más después de él.- ANTONIO NAVAS.

MELLONI, JAVIER, *Somos su Secreto. Poemario en torno a nuestra condición teofánica*, Herder Editorial, Barcelona 2025, 148 pp., 12 €

“Lo Esencial no puede ser dicho y, sin embargo, todo lo que decimos va en su busca”: con estas palabras comienza el autor la Presentación de su libro. Y la poesía es forma propicia para expresarlo, porque siempre persistimos en expresarlo: y es que nos va la vida en ello. El título viene a recoger la misma convicción: nosotros somos el Secreto de Dios, una mani-

festación de Dios que no acaba de expresar de modo adecuado lo que somos ni lo que es Dios. Como queda dicho, Xavier Melloni recurre a la palabra poética. Su libro es un poemario que divide en siete ámbitos revelatorios expresados cada uno con una palabra: despliegue, reinos, edades, encarnaciones, diafonías, resonancias, desvelamientos. Todas ellas insinúan formas de expresar ese secreto de Dios que somos los seres humanos. Y cada revelatorio está constituido por cuatro epígrafes. Es un poemario cosmoteándrico que trata de dar espacio a las tres dimensiones de la realidad: lo divino, lo humano, lo cósmico.- ILDEFONSO CAMACHO.

OTAROLA, GABRIEL M^a, *Radiografía del amor. Y algunos ejemplos*, San Pablo, Madrid 2024, 206 pp., 18 €

Este ensayo tiene como autor a un laico casado de la diócesis de Bilbao que se propone reflexionar sobre el sentido más auténtico del amor humano en una sociedad donde este término está ya muchas veces degradado. En su primera parte recoge distintas aproximaciones al amor, desde la filosofía y la psicología, pero también desde la Biblia, la teología y el magisterio de la Iglesia. La perspectiva cristiana inspira todas estas reflexiones que se complementan en una segunda parte con una serie de ejemplos de personas que a lo largo de la historia han sido verdaderos testigos del amor: desde la madre de Nietzsche o Francisco de Asís hasta Concepción Arenal o Clara y Roberto Schumann. Cada uno de ellos puede servirnos de ejemplo en distintos ámbitos de la vida: en la familia, en el trabajo, en la política, en el medio ambiente o incluso en la guerra.- B. A. O.

RÍOS ROJAS, ANTONIO, *El oído de los cirios. Doce senderos musicales de espiritualidad cristiana*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2024, 270 pp., 18,50 €

Estamos ante un libro cuyo título no dejará de desconcertar. Pero tiene un profundo sentido: pretende unificar de un modo sacral el ver con el oír porque querer escuchar es esforzarse por buscar el calor que nos dispensa la llama de un cirio. El autor, que fue profesor de instituto pero que ahora se dedica a la investigación y a la escritura, quiere partir de la situación del hombre contemporáneo, tan disperso que acaba per-

diendo el contacto con lo más hondo de la existencia, con lo religioso y con lo espiritual. Pero a él personalmente la música le llevó a reencontrar el gusto por el cristianismo, del que se había apartado en su juventud. Desde esta trayectoria personal se ofrece en estas páginas un recorrido por doce composiciones musicales, que van desde el canto gregoriano, pasando por autores clásicos como Schubert, Beethoven o Bach, hasta algunos villancicos más populares. Aunque no es indispensable, el autor recomienda que los comentarios se lean oyendo también las piezas musicales que se comentan. Por eso no es un libro para una lectura corrida, sino más bien para degustar la música en profundidad como un camino para vivir la espiritualidad cristiana (como se indica en el subtítulo).- B. A. O.

SANDRIN, LUCIANO, *El estilo de Jesús. Compasión, cercanía, ternura*, Sal Terrae, Santander 2025, 200 pp., 20 €

Las tres palabras que figuran en el subtítulo (compasión, cercanía y ternura) no son del autor, sino que las ha tomado del Papa Francisco cuando definía así el estilo de Dios: es el estilo de un padre con corazón de madre. Luciano Sandrin, sacerdote camilo que ha trabajado en el Centro Camiliano de formación de Verona, las ha tomado como expresión del estilo de Jesús y las propone como lo que debería ser el estilo cristiano. Para ilustrarlo ha seleccionado 30 pasajes evangélicos que va comentando en los correspondientes capítulos de la obra que presentamos. En realidad, los capítulos pueden leerse independientemente unos de otros, de acuerdo con las necesidades de cada lector. El autor escribe en primera persona para subrayar lo que en estas páginas hay de experiencia personal en muchos años de actividad en el campo de la pastoral sanitaria. Pero su validez va más allá de este campo concreto.- ILDEFONSO CAMACHO.

VENDRELL, DOLORES, *¿Por qué me has abandonado? Canto a la esperanza*, San Pablo, Madrid 2025, 230 pp., 17,50 €

Este ensayo está estructurado a partir del Sutra 28 de Buda: "Vive en el amor, haz tu trabajo, pon fin a tus pesares". En torno a estas tres cuestiones ha querido ordenar la autora sus reflexiones a partir de sus encuentros con personas de diferentes ideologías y creencias,

pero también a partir de su propia experiencia. Son reflexiones que están dedicadas a quienes buscan un sentido a su vida, especialmente a los jóvenes, sobre todo cuando esta búsqueda está envuelta por un sentimiento de abandono y desesperanza. De desesperanza está lleno el siglo XXI, desesperanza de los hartos por un consumo insaciable, y desesperanza también de los hambrientos que van siendo arrojados a los márgenes. Nuestro mundo está marcado por avances indiscutibles, pero también por profundos vacíos existenciales: en ese contexto es posible encontrar un camino de esperanza de la mano de Jesús de Nazaret.- B. A. O.

VIDA RELIGIOSA

Hombres de Dios. Devocionario de la Compañía de Jesús, Ediciones Mensajero, Bilbao 2025, 280 pp., 20 €

Este libro se presenta como un *devocionario*. Esta autodenominación es importante para comprender su contenido. Si se va directamente al índice, lo que se encuentra es una lista de 75 jesuitas. De ellos se ofrecen unas breves pinceladas, que no alcanzan ni siquiera a sintetizar la biografía de cada uno (ilustrados con una sencilla viñeta, obra de Ignasi Flores Ballarín). Lo que se pretende más bien es mostrar cómo todos ellos han procurado vivir una misión, en circunstancias históricas muy distintas. Porque la lista se inicia en Ignacio de Loyola y algunos otros de los que fueron sus compañeros, pero termina en personas que han sido casi contemporáneos nuestros (Karl Rahner, Pedro Arrupe, Ignacio Ellacuría, Carlo Maria Martini, Rutilio Grande...). Quizá el rasgo común a todos ellos es lo que expresa el título: haber sido "hombres de Dios", en medio de las luces y sombras que son como constantes de toda vida humana. El devocionario quiere ser también una invitación para aquellos que puedan sentir una llamada de Dios a formar parte de la Compañía de Jesús.- B. A. O.

PASTORAL

MORENO LAIZ, ESTRELLA, *Identidades líquidas y conversión cristiana. La propuesta del Evangelio a la generación millennial*, Sal Terrae, Santander 2025, 264 pp., 25 €

Estrella Moreno, laica de la diócesis de Bilbao, tiene una experiencia de 25 años en tareas pastorales y es actualmente directora y profesora del Instituto Diocesano de Teología y Pastoral de Bilbao. En este rico contexto ha nacido la obra que presentamos y que tiene unos destinatarios muy precisos: la población nacida entre 1981 y 2000. La autora ha hecho un notable esfuerzo por situar su propuesta con dos capítulos: sobre la identidad del tiempo líquido y sobre la generación *millennial*. Solo después se plantea lo que puede ser la conversión cristiana, siguiendo las huellas del Papa Francisco. Su propuesta se articula en torno a cuatro categorías iluminadoras: experiencia, resonancia, transparencia, vulnerabilidad. Con ellas elabora sus propuestas pastorales que parten de una comprensión renovada de la evangelización, donde corresponde a toda la comunidad cristiana la tarea de evangelizar, la cual se asienta en el esfuerzo por crecer en humanidad como base para el primer anuncio.- ILDEFONSO CACHO.

VADILLO COSTA, PABLO, *Contigo caminamos todos. Pistas para una catequesis con personas con discapacidad en la comunidad cristiana*, Ciudad Nueva, Madrid 2022, 114 pp., 7 € Pablo Vadillo es un sacerdote de la diócesis de Zaragoza que se ha especializado en la pastoral con personas discapacitadas. Y lo que nos ofrece en este librito son algunos materiales para ayudar a quienes se ocupan de los procesos de iniciación cristiana con personas con discapacidad. Su punto de partida es eliminar la idea de que estas personas requieren caminos distintos para la catequesis, porque para él toda catequesis se tiene que desarrollar a base de itinerarios inclusivos y participativos. La discapacidad no incapacita: debe ser más bien entendida como una forma de ser. Esta concepción es la que propone la Organización Mundial de la Salud. Sobre este presupuesto se analiza cómo se sitúa la Sagrada Escritura y el magisterio de la Iglesia ante la discapacidad, ofreciendo luego pistas para un modelo de catequesis donde la persona en esas condiciones no seas solo destinatario sino también protagonista de un camino de fe.- B. A. O.

LITURGIA

PÉREZ NÚÑEZ, EMILIO, *El arte de celebrar*, Ciudad Nueva, Madrid 2024, 1ª reimpresión, 296 pp., 27 €

En su calidad de Coordinador de Liturgia de la Vicaría III de Madrid, Emilio Pérez Núñez nos ofrece aquí una guía para conocer la estructura propia de la celebración eucarística y favorecer una adecuada celebración que haga posible la participación plena de todos los fieles. Le ha movido a ello la carta apostólica *Desiderio desideravi*, que publicó el Papa Francisco en 2022, porque en ella se anima a la formación litúrgica, de modo que la celebración no se entienda solo desde el mero ritualismo. El libro sigue rigurosamente la tercera edición de la *Ordenación General del Misal Romano*, así como la *Ordenación de las Lecturas de la Misa*, que son los libros donde la Iglesia ha establecido las directrices fundamentales para la celebración eucarística. La parte fundamental del libro es una explicación de esta siguiendo ordenadamente todos sus momentos. Luego se añaden un total de nueve apéndices que profundizan en el significado de distintos aspectos de la celebración: el templo, los gestos y las posturas, el canto y la música, la voz humana y el silencio, los distintos oficios y ministerios o las vestiduras sagradas.- B. A. O.

RELIGIONES

NAVARRO CARMONA, ANTONIO, *Introducción al islam. Una perspectiva cristiana*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2024, 328 pp., 20 €

En un tema de tanta actualidad como presencia del islam entre nosotros resulta muy oportuno este libro, que tiene una finalidad esencialmente divulgativa. Su autor, que es sacerdote de la diócesis de Córdoba, se especializó en el Pontificio Instituto de Estudios Árabes e Islámicos y es delegado de Ecumenismo y Diálogo Interreligioso en su diócesis. En estas páginas quiere acercar ante todo a los cristianos a este mundo del islam y hacerlo desde una actitud de diálogo y desde el deseo de conocerlo mejor, porque ese es el camino más eficaz para evitar prejuicios y ciertas imágenes negativas construidas de experiencias puntuales y sin ninguna profundidad.

De los diez capítulos que componen el libro los ocho primeros se acercan al islam desde una perspectiva histórica: Mahoma y sus sucesores, el Corán, las tradiciones proféticas, el derecho islámico, las distintas corrientes islámicas (con especial atención al sufismo). Los dos últimos capítulos estudian las relaciones entre islam y cristianismo: primero, cómo se han mirado el uno al otro a lo largo de la historia; luego cuál es la posición oficial de la Iglesia católica frente al mundo musulmán y las condiciones para un diálogo islamo-cristiano.- ILDEFONSO CAMACHO.

PSICOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

GO, JOHNNY C. – CUYEGKENG, MARIA ASSUNTA C., *Liderar con profundidad. Una guía práctica para el liderazgo ignaciano en el siglo XXI*, Ediciones Mensajero, Bilbao 2025, 248 pp., 24 €

Los autores de esta obra son profesores en la Universidad Ateneo de Manila (Filipinas) y tienen una larga experiencia en la formación de líderes, buscando para ello su inspiración en la tradición ignaciana. Lo que ofrecen en este libro es más bien una guía práctica que ayuda a avanzar en el ejercicio de un liderazgo en profundidad: lo presentan como “una galería de *temas de conversación* para animar a pensar y hablar sobre el liderazgo ignaciano” (pág. 5). Después de dedicar los dos primeros capítulos a clarificar lo que es un liderazgo en profundidad y lo que es el discernimiento como el corazón del liderazgo ignaciano, se desarrollan las cuatro dimensiones que se proponen: la reflexión (capacidad de autoconciencia), la escucha (el cuidado de las personas), el discernimiento (sensibilidad a las mociones del Espíritu) y la orientación a la misión (discernimiento apostólico en común: El libro abunda en casos prácticos y otras dinámicas que ayudarán al lector a profundizar en el liderazgo con un enfoque eminentemente práctico.- B. A. O.

GRÜN, ANSELM, *Crecer en el cambio. Caminos de transformación*, Sal Terrae, Santander 2025, 192 pp., 18 €

Anselm Grün, monje benedictino alemán, es bien conocido por su abundante producción literaria, en la que busca siempre combinar la

espiritualidad cristiana con la psicología moderna. En esta obra se ocupa de algo tan esencial en la existencia humana como el cambio. Al cambio nos resistimos muchas veces, pero el cambio es ley de vida y hay que asumirlo como una oportunidad de crecimiento. Precisamente a adoptar esta actitud se orientan las reflexiones y propuestas de este libro, que incluye la consideración de momentos concretos de la vida donde el cambio es inevitable pero no fácil: por ejemplo, el asumir la paternidad, el final de la vida laboral o el envejecer. Ya en la última parte de la obra se ofrece sugerencias para que todos esos cambios permitan crecer interiormente y no se vivan con reacciones defensivas y de rechazo.- B. A. O.

MOLINA RUIZ, ROSA, *Tus microtraumas. Cómo identificar tus heridas emocionales para que tu pasado no condicione tu futuro*, Ediciones Paidós (Grupo Planeta), Barcelona 2023, 286 p., 19,90 €

Los estantes de las librerías de los grandes almacenes están atiborrados de libros de auto-ayuda. En una sociedad banal, mucha gente se encuentra perdida y busca orientación para su vida con recetas de éxito inmediato. No nos encontramos aquí con un libro de este tipo. La doctora Rosa Molina Ruiz es médico psiquiatra en el Hospital Universitario Clínico San Carlos de Madrid. Tiene un master en Neurociencias y es doctora en Medicina por la Universidad Complutense. Y ha coordinado la sección de Neurociencia Clínica de la Asociación Española de Neuropsiquiatría. Este curriculum nos garantiza que estamos ante un libro de contenido científico, aunque narrado con un lenguaje asequible para una cultura media. De la mano de la doctora y psiquiatra Rosa Molina Ruiz descubrimos qué factores nos hacen más vulnerables ante el sufrimiento y el dolor emocional y qué caminos nos pueden llevar a ser personalidades resilientes. Una extensa bibliografía especializada puede orientar a seguir el camino de reflexión científica e intelectual.- LEANDRO SEQUEIROS.

URRA, JAVIER, *Hijos: prevención de riesgos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2024, 242 pp., 16 €
Javier Urra es psicólogo forense en la Fiscalía del Tribunal Superior de Justicia y en los Juz-

gados de Menores de Madrid. Tiene, por consiguiente, una larga experiencia en toda la problemática relacionada con el menor. Y en este libro pone esa experiencia al servicio del lector. Su contenido es un recorrido por situaciones de riesgo: Y asombra ver la cantidad que de hecho se pueden presentar con solo recorrer los títulos que encabezan los 28 capítulos en que se divide la obra y que están ordenados alfabéticamente: desde las adicciones con o sin sustancia hasta la violencia en sus diferentes modalidades. Estos riesgos no solo se describen: se ofrecen también sugerencias para prevenirlos. Aunque el título de la obra se refiere a los hijos, los contenidos de la misma van mucho más allá: son destinatarios de ella todos aquellos que tienen cuidado sobre menores porque la prevención no solo hay que encomendarla a los padres, Es aplicable también en todos los ambientes donde los niños y adolescentes desarrollan su vida.- B. A. O.

FILOSOFÍA

Boulnois, Olivier, *San Pablo y la filosofía. Una introducción a la esencia del cristianismo*, San Pablo, Madrid 2025, 304 pp., 21,90 €

La figura de Pablo de Tarso es fundamental para el desarrollo del cristianismo y, por ende, de la cultura occidental. A lo largo del tiempo, ha habido muchas interpretaciones de sus cartas, siendo la primera documentada la del teólogo cristiano Orígenes en el siglo III d. C. Además de la continua atracción que Pablo ha generado en lo teológico y espiritual, desde finales del siglo XIX, especialmente en los años 20, su figura comenzó a ser analizada desde una perspectiva filosófica y legal. Este nuevo interés en Pablo de Tarso tuvo importantes exponentes como Martin Heidegger, el jurista y politólogo Carl Schmitt, los intelectuales marxistas Walter Benjamin y Ernst Bloch, así como el teólogo Karl Barth. Desde finales del siglo XX y los inicios del XXI ha sido un período en el que han emergido nuevas interpretaciones de las cartas de Pablo. Figuras como Alain Badiou, Giorgio Agamben, Jacob Taubes y Franz Hinkelammert han señalado a Pablo como un punto de referencia indispensable en su búsqueda por deconstruir y examinar de manera crítica los

fundamentos categoriales del pensamiento occidental. Surge así la necesidad de volver a Pablo, reinterpretarlo y entablar un diálogo con sus ideas. Este es el punto de partida de esta obra, fruto de una serie de conferencias en el marco de la Cátedra Étienne Gilson en 2021, de la que es director su autor, Olivier Boulnois, profesor del Instituto Católico de París. Logos, cosmos y ethos, en su interpretación paulina, son algunos de los principales temas que articulan un texto lleno de indicaciones valiosas y unas reflexiones finales en extremo sugerentes.- FRANCISCO J. GARCÍA LOZANO.

Braidotti, Rosi, *Lo posthumano*, Herder, Barcelona 2025, 279 pp., 22 €

Tras siglos de humanismo es hoy el posthumanismo el que centra la reflexión científica y filosófica. La doble perspectiva vinculada entre naturaleza y cultura se encuentra hoy en una encrucijada nueva, sobre todo por el avance de la ciencia. ¿Qué es hoy lo posthumano y cuáles son los itinerarios que nos llevan a él? A lo cual se añade también de qué modo se produce hoy lo inhumano y se torna problemática la historicidad y la continuidad entre ambas. Lo posthumano y sus cargas de inhumanidad es hoy una perspectiva hermenéutica y globalizante. Tras una breve introducción el autor aborda en el capítulo primero la vida más allá del individuo, desde perspectivas negativas como el antihumanismo, la deconstrucción del segundo sexo y la muerte del hombre, el más allá de la laicidad y la excepcionalidad de Europa y de la cultura occidental. La vida más allá de la especie, capítulo segundo, se analiza en el contexto del postantropocentrismo: lo posthumano y el devenir animal, el de la máquina y el de la tierra y el humanismo compensatorio que toma en cuenta la diferencia como principio del no-uno. El capítulo tercero se centra en la vida más allá de la muerte: los distintos modos de morir, la biopolítica y la necropolítica, la teoría y la ética posthumana de la muerte. El capítulo cuarto analiza las ciencias posthumanas más allá de la teoría. El hombre ha dejado de ser el verdadero sujeto de las ciencias en el siglo XXI, con una nueva teoría crítica y distintos modelos institucionales de disonancia. En la conclusión final se sintetiza la subjetividad y la ética posthumana, y la política afirmativa desde

la que se valora lo posthumano. Una amplia bibliografía, en su mayoría en inglés, cierra el estudio. Se lee con facilidad y se ofrecen abundantes ejemplos con los que se concretiza las posiciones ideológicas que se sustentan.- JUAN A. ESTRADA.

COMTE-SPONVILLE, ANDRÉ, *Sobre el cuerpo. Apuntes para una filosofía de la fragilidad*, Paidós, Barcelona 2024, 298 pp., 25 €

La presente obra es una recopilación de textos que el autor, con apenas 26 años, comenzó a escribir en los años 1978-1980. Acababa de aprobar sus oposiciones para enseñante de filosofía en la secundaria, había abandonado París y, en una suerte de nuevo comienzo solitario y alejado, empezó a retomar la lectura de obras de grandes filósofos. Así, con una cierta influencia formal de los "aforismos", propia por ejemplo de Nietzsche, o de los conocidos como "pensamientos", a la manera de Pascal, escribió este manejo de reflexiones. Unos treinta años más tarde, su editor le pide publicarlos y le encarga al propio autor que realice una introducción a los mismos. Dicha introducción es de lo mejor del libro porque se puede leer, en primera persona, una especie de descripción de las etapas por donde ha transitado su pensamiento. El libro está articulado en doce de esos pensamientos o aforismos, donde pueden reconocerse las trazas fundamentales del pensamiento del filósofo, ya en germen en aquellos años de juventud: el materialismo y racionalismo (tomado de autores como Epicuro, Spinoza, Marx o Freud); una cierta querencia por la ética, en un tiempo donde toda apelación moral parecía extemporánea; la huida del nihilismo; y la búsqueda de una sabiduría propicia para nuestra época. El lector encontrará en esos doce aforismos temas tan dispares como: la creación o admiración; lo bello y el arte; la religión y el ateísmo; la sociedad, política y democracia; el yo y el alma; la libertad... A mi juicio, no acaba de quedar claro de dónde sale la elección del título con su apelación al cuerpo.- SERAFÍN BÉJAR.

FOUCAULT, MICHEL, *La cuestión antropológica. Una historia de la pregunta por el hombre. Curso de 1954-1955, Siglo XXI*. Buenos Aires 2024, 320 pp., 24,90 €

El año 2018 las editoriales francesas Seuil y Gallimard iniciaron la publicación de una serie de escritos inéditos de Michel Foucault dentro de una colección titulada "Cours et travaux de Michel Foucault avant le Collège de France". Estos materiales están siendo traducidos y publicados al español desde 2021 en la editorial Siglo XXI bajo la dirección de Edgardo Castro dentro de la colección "Fragmentos foucaultianos". Este texto publicado en 2022 en francés, corresponde a un curso que el pensador francés dictó entre 1954 y 1955 en la École Normale Supérieure (ENS). En esta obra se presenta la problemática acerca del discurso que fundamenta el ser del hombre a partir de una indagación sobre cómo la crítica kantiana ha podido dar paso a una antropología. Foucault examina las condiciones históricas que han hecho posible el discurso antropológico o, lo que es lo mismo, historiza el singular vínculo que el hombre ha llegado a establecer con la verdad dentro de la modernidad. La publicación del material del curso de 1954-1955 aporta nuevos y relevantes elementos de juicio sobre todo en lo concerniente a tres ejes, a saber, la incidencia del pensamiento kantiano en la conformación del destino de la filosofía decimonónica, la configuración que, en virtud de la recepción de ese legado, adoptaron los planteamientos de algunos de los referentes de esa filosofía y las estrategias teóricas a las que recurrieron otros pensadores para poner fin a esa configuración del pensar. Si el surgimiento y la muerte del hombre fueron los temas que ubicaron a Foucault en el centro de la escena con la publicación de *Las palabras y las cosas*, este curso nos muestra el camino filosófico que lo condujo hasta ahí. Pero *La cuestión antropológica* abre también nuevas posibilidades de lectura de su proyecto intelectual, que muy tempranamente buscó una fórmula para salir de la antropología y hacer del pensamiento un ejercicio crítico de la libertad, ya no atado a ninguna esencia humana predefinida. Un significativo enriquecimiento de la mirada con la que hoy leemos a Foucault.- FRANCISCO J. GARCÍA LOZANO.

GRANDE SÁNCHEZ, Pedro José, *Ortega y Gasset. Razón y perspectiva vital*, Ciudad Nueva. Madrid, 2025, 304 pp., 28 €

Pedro José Grande Sánchez, profesor e investigador de la Universidad Complutense de Madrid, nos ofrece un riguroso y ambicioso acercamiento a uno de los filósofos más influyentes y apasionantes del siglo XX. Esta obra se presenta como una magnífica introducción para quienes desean adentrarse en la complejidad y profundidad del pensamiento de Ortega. El libro se estructura en diez capítulos que trazan un recorrido detallado por las diversas etapas de la vida y el pensamiento de Ortega, desde sus primeros años hasta su madurez filosófica. El autor explora los orígenes de sus ideas filosóficas, destacando una sensibilidad histórica única y una profunda preocupación por la modernidad y la política de su tiempo. A lo largo de sus páginas, se analiza la articulación de la “razón vital histórica” en su filosofía, abordando temas cruciales como la vitalidad de la nación y la importancia de las minorías en la construcción histórica. En definitiva, esta obra es esencial tanto para aquellos que buscan una introducción al pensamiento de Ortega, como para los que desean profundizar en su vasta producción filosófica. El legado de Ortega y Gasset sigue siendo una fuente inagotable de conocimiento y reflexión sobre nuestra propia realidad contemporánea. Como el mismo Ortega afirmó: “la historia puede salvar al hombre de hoy porque la conciencia histórica ha llegado a ser, por primera vez, una radical necesidad de nuestra vida”.- FRANCISCO J. GARCÍA LOZANO.

HISTORIA GENERAL

GARCÍA HIDALGO, PALMIRA, *Mujeres en la travesía. La emigración española a América en el siglo XVII*, Universidad de Huelva, 2024, 292 pp., 25 €

El fenómeno de las migraciones es una constante histórica con un significado que muchas veces pasa desapercibido. Porque no basta con atenerse a los datos cuantitativos prescindiendo de las motivaciones y de las condiciones con que los migrantes abandonan un país y se instalan en otro. He ahí la perspectiva que impulsó a Palmira García Hidalgo para dedicar a este tema su tesis doctoral. Y la aplica en un escenario muy concreto: Huelva y el siglo XVII. Y más concreto todavía, incluso prácticamente inexplorado: el papel y las circunstancias de las

mujeres emigrantes. Para ello ha realizado una investigación cuantitativa basándose en la rica documentación del Archivo de Indias de Sevilla: ofrece así una información muy detallada que traduce en tablas y gráficas. A ello se añade luego la investigación cualitativa, para la que se ha servido como fuentes de las cartas privadas que se conservan en el mismo Archivo. Eso le ha permitido adentrarse en todo lo que rodea las migraciones femeninas: las emociones, las circunstancias concretas de las personas o el papel específico que pudieron desempeñar en cuanto mujeres. La motivación principal para emigrar fue, sin duda, el mejorar las condiciones de vida. Pero hubo otras: solventar ciertos problemas personales o reencontrarse con personas que habían emigrado previamente. La autora ha sabido, además, complementar el estudio de la documentación archivística con el manejo de una extensa bibliografía (págs. 235-276).- ILDEFONSO CAMACHO.

GIL, JUAN (ED.), *Conquistas prohibidas: Españoles en Borneo y Camboya durante el siglo XVI. Relaciones de viaje, memoriales y "Breve y verdadera relación de los sucesos del reino de Camboya" de fray Gabriel de San Antonio*, Biblioteca Castro – Fundación José Antonio de Castro, Madrid 2024, CCCXXII + 633 pp., 52 €

Ha sido Juan Gil, que fue catedrático de Filología Latina en la Universidad de Sevilla y reconocido medievalista, quien ha reunido esta rica colección de documentos, a los que antepone una extensísima y bien documentada introducción (de más de 300 páginas). Todos ellos giran en torno al ímpetu conquistador del imperio español cuando no quería que en sus dominios se pusiese el sol. Concretamente nos situamos en el último tercio del siglo XVI en las tierras más lejanas del imperio español, Filipinas, desde donde se pretendía avanzar en la conquista de Borneo y Camboya. Las dos primeras partes de esta colección reúnen 84 documentos sobre las relaciones de Filipinas con Borneo, Camboya y Siam. El resto del volumen se refiere a las expediciones enviadas desde Filipinas a Camboya cuando era gobernador de aquellas islas don Luis Pérez das Mariñas. Fueron tres expediciones que terminaron en el fracaso, pero sobre las que Juan Gil ha rescatado una colección de

importantes documentos (más de 50), a los que hay que unir la *Breve y verdadera relación de los sucesos del reino de Camboya*, un texto escrito por el dominico Fray Gabriel de San Antonio, que no participó en dichas expediciones pero reunió una suficiente información para elaborar este texto. Tal *Relación*, publicada en 1604, ocupa las últimas 80 páginas de este volumen. Estamos pues ante la más amplia colección de documentos reunida hasta hoy sobre la expansión española desde Filipinas.- ILDEFONSO CAMACHO

GUEVARA, ANTONIO DE, *Aviso de privados y doctrina de cortesanos*. Estudio y edición de Emilio Blanco. Editorial Universidad de Jaén, Jaén 2024, 296 pp., 30 €

El autor de esta obra tan curiosa perteneció a la orden de los Frailes Menores de Observancia, pero concluyó su vida como obispo, primero de Guadix y finalmente de Mondoñedo. Nacido en torno al año 1480, creció en la corte de Felipe el Hermoso. La muerte de este alejó a la familia Guevara del ambiente cortesano. Pero ya en tiempos de Carlos I encontramos de nuevo Antonio de Guevara, a partir de 1521, en una estrecha relación con el ambiente cortesano. Esta experiencia es la que se recoge en la obra que ahora ve la luz gracias al esfuerzo de Emilio Blanco, catedrático de Literatura Española en la Universidad Complutense. En el primer capítulo el autor enuncia su tesis de un profundo menosprecio hacia la corte. Los restantes 19 capítulos recogen de una forma más bien desordenada una multitud de temas relacionados con la vida cortesana y cómo proceder en ella. No se cuenta esta obra entre las más conocidas del autor, quizá porque se carecía de una edición solvente de la misma. El autor se esfuerza por ilustrar su texto con innumerables referencias a la Antigüedad, pero no cabe duda que su propia experiencia en esos ambientes le ha ayudado especialmente para elaborar este conjunto práctico de avisos.- B. A. O.

NICOLÁS, ENCARNA, *Breve historia de la dictadura de Franco*, Los libros de la Catarata, Madrid 2025, 109 pp., 14 €

Como indica la autora, este estudio está destinado a los lectores poco familiarizados con la historia de la época franquista. La dictadura de Franco duró casi cuarenta años, en los que

no hubo en España la separación de poderes, esencial en cualquier democracia. La jerarquía eclesiástica apoyó al régimen, sobre todo en sus comienzos, considerando que formaba parte de una “cruzada por la religión”. Algo inaceptable, pero explicable si se tiene en cuenta la extraordinaria masacre de católicos de cualquier rango y condición durante el régimen de la Segunda República. Se narran los acuerdos firmados con Estados Unidos, la evolución de la economía (autarquía y racionamiento, desarrollismo, emigración), así como la evolución social y política que fue forjando una disidencia cada vez más evidente para con el régimen.- ANTONIO NAVAS.

SORIA MOLINA, DAVID, *Trajano. El mejor emperador*, Desperta Ferro Ediciones, Madrid 2024, 736 pp., 28,95 €

El género biográfico ofrece grandes posibilidades, sobre todo cuando está en manos de buenos especialistas, como es el caso de David Soria Molina, Doctor en Historia Antigua que trabaja en el Departamento de Historia Antigua de la UNED. Él ya ha publicado otros estudios más parciales sobre aspectos de la época del emperador Trajano. Ahora quiere ofrecer una visión de conjunto, que es más que una simple biografía. Porque las grandes figuras históricas no construyen por sí solos y aisladamente, sino en un marco concreto y con otra serie de personas, unas que le sirven de apoyo y otras que se le oponen. El libro no solo pretende dar a conocer al estadista y el emperador, nacido en España en el año 53, sino los acontecimientos que vivió o que protagonizó. En este sentido, la biografía está muy bien ambientada en el contexto del Imperio Romano y de los emperadores que le precedieron, Domiciano y Nerva. El recorrido histórico por la vida de Trajano y todos los acontecimientos que vivió concluye con una detallada cronología, con una extensa bibliografía y con un abundante índice analítico.- ILDEFONSO CAMACHO.

HISTORIA DE LA IGLESIA

ESPINOSA, JOSÉ-MIGUEL, *Los canónigos de la catedral de Segovia desde el siglo XVI. Elenco biográfico*, Ideas y Libros Ediciones, Madrid 2023, 320 pp., 19 €

La diócesis de Segovia fue refundada en el siglo XII, pero su nueva catedral solo se comenzó a construir en 1525. Y esa es la fecha que ha tomado nuestro autor, que ha estado seis años al frente del archivo de esta catedral, como punto de partida de este elenco biográfico de todos los canónigos que pertenecieron a aquel cabildo y que ya han muerto. Evidentemente detrás de este volumen hay una ardua tarea de consulta del archivo de la catedral de Segovia, pero también de otros archivos eclesíásticos, para poder reconstruir la biografía de muchos de los canónigos que llegaron de fuera de ella. En total se recogen cerca de un millar de nombres, de los que se ofrece la fecha de nacimiento y de muerte, el lugar en que nacieron, los estudios realizados, la fecha en que fueron nombrados canónigos, así como algunas otras circunstancias. La disponibilidad de datos en los archivos justifica el que las biografías tengan una dimensión diferente y no siempre reúnan los mismos datos. Pero el conjunto constituye una valiosa aportación a la historia de la diócesis segoviana.- B. A. O.

GARCÍA CUADRADO, MANUELA ÁGUEDA, *Los confines de Dios. Mártires agustinos en Japón. El relato de fray Martín Claver, 1638*, Universidad de Huelva, Huelva 2024, 260 pp., 20 €

Cuando Francisco Javier desembarcaba en tierras niponas en 1549 se abría, no solo para la Compañía de Jesús, sino para el cristianismo universal, un capítulo de la historia de las misiones de singular importancia. Se trató del encuentro del cristianismo de Occidente con la cultura del Japón, puerta del Asia para el evangelio. En este caso, la autora del título que ahora reseñamos nos presenta un capítulo de la historia de las misiones de la Orden de San Agustín en Japón, especialmente a partir de un texto atribuido a Fray Martín Claver OSA (1638). Se trata del estudio de un escrito que ha recibido escasa atención por parte de los investigadores de las misiones en Japón. Allí destaca la relación entre contexto histórico, religioso y cultural, por un lado, y la “retórica del martirio”, por el otro. Cabe destacar que lo hace contando con un conocimiento notable de las últimas referencias bibliográficas existentes en el área de la historia y las ciencias sociales

y con una comprensión no menor de la historia de la Iglesia y de las misiones en Asia durante la Edad Moderna. Sin duda, se trata de un aporte significativo a la historia de las misiones de las órdenes mendicantes y, de alguna manera, a la recepción de muchos de sus elementos en la actualidad.- BRUNO N. D'ANDREA.

NÚÑEZ BARGUEÑO, NATALIA, *Fe, modernidad y política. Los congresos Eucarísticos Internacionales (Madrid, 1911 - Barcelona, 1952)*, Editorial Comares, Granada 2024, 432 pp., 36 €

Los congresos eucarísticos internacionales son un fenómeno de masas religioso. Que hay que interpretar en el marco de las difíciles relaciones de la Iglesia con el mundo moderno. El primero de ellos se celebró en Lille en 1881. Pero estos congresos católicos internacionales tuvieron otras manifestaciones: congresos marianos, semanas sociales; siempre como una forma de manifestación y afirmación de la Iglesia en un mundo más bien hostil, la autora que es investigadora postdoctoral en la Universidad de Castilla la Mancha, ha hecho un esfuerzo encomiable cómo por asomarse a la realidad de la Iglesia en esos momentos distintos (1911 y 1952), siempre en ese contexto complejo de la modernidad. El Congreso Eucarístico Internacional de Madrid fue el 22 de la serie; el de Barcelona, el 35. La autora analiza con finura el diferente contexto en que se celebró cada uno: el de Madrid en un contexto de efervescencia católica internacional, que en España coincide con la Restauración; el de Barcelona, en pleno auge del franquismo cuando están en marcha las negociaciones para el nuevo concordato con la Santa Sede, aunque no falten las tensiones entre Pío XII y el régimen político español. La presencia multitudinaria de fieles sirve de marco para el tratamiento de temas que no siempre encontraron un ambiente adecuado para ser profundizados con sosiego y objetividad. Todavía se celebró otro Congreso Eucarístico Internacional más en España (Sevilla, 1993), pero la autora ha optado metodológicamente por excluirlo, dado que el con texto nuevo, el postconcilio, modifica radicalmente un evento de este estilo. Precisamente por esa razón, hubiera sido interesante abordarlo. Ojalá se anime a hacerlo en otro momento.- ILDEFONSO CAMACHO.

VÁZQUEZ DE PRADA, ANDRÉS, *El fundador del Opus Dei. Vida de Josemaría Escrivá – Vol I: “¡Señor, que vea!”*, Ediciones Rialp, 10ª edición, Madrid 2024, 646 pp., 25 €

Esta obra fue ya publicada en 1983, todavía en un solo volumen. En 1997 apareció la nueva versión, ya en tres volúmenes, cuya décima edición ve la luz ahora. Este dato revela que estamos ante una obra de referencia. Su autor, Andrés Vázquez de Prada (1924-2005) fue profesor de Derecho Político y trabajó como agregado cultural en la embajada española en Londres. En este primer volumen se estudia la primera parte de la vida de Josemaría Escrivá de Balaguer. Los capítulos 1 a 4 narran las primeras etapas, desde su nacimiento en Barbastro (1902) hasta que se establece en Madrid, ya ordenado sacerdote. Los restantes cuatro capítulos de este volumen se ocupan de la fundación del Opus Dei y de sus primeros pasos hasta el comienzo de la guerra civil española. Un valor destacable de esta biografía es el recurso continuo a las fuentes de la institución y más concretamente, a los apuntes personales y cartas de san Josemaría. Esto permite al lector adentrarse en su rica espiritualidad.- B. A. O.

CIENCIAS SOCIALES

GARCÍA COLLADO, FRANCIS, *Phobiopolítica. Democracia, psicología y ética en la era neoliberal*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2024, 254 pp., 19 €

En un tiempo en que abunda la desconfianza en la democracia y no faltan los síntomas de la crisis de esta el libro que presentamos suscitará el interés de muchos. Ahora bien, el autor no se hace eco solo de esta crisis; va más allá porque está convencido de que “va siendo hora de empezar a repensar la falsa dicotomía entre Estado o caos” (pág. 13). Su análisis de la democracia se hace desde una triple perspectiva: desde la política, desde la psicología, desde la ética. Desde la filosofía se estudia en qué consiste la democracia, para mostrar luego los mecanismos con los que se impide en nombre de la democracia misma que esta llegue a existir; por eso rechaza el concepto tantas veces empleado de democracia imperfecta. Desde la psicología se exponen los mecanismos psicológicos y neu-

rológicos que han moldeado a los ciudadanos como una masa acrítica, es decir, lo más radicalmente opuesto a ciudadanos deliberativos y reflexivos. Desde la ética se analiza cómo se ha llegado en las últimas décadas a convertir a los ciudadanos en personalidades frágiles y manipulables, obstaculizando así el camino hacia una verdadera democracia. La pregunta última que el autor se hace es si, a pesar de todo, aún queremos emprender el camino que conduce a la justicia y a la igualdad, y no de forma individual y aislada sino colectivamente: lo opuesto a lo que el autor llama pho-bio-política, término con el que se refiere esa estrategia que tanto utiliza el poder establecido de controlar la vida mediante el miedo y sus derivados.- ILDEFONSO CAMACHO.

LÓPEZ NADAL, JUAN MANUEL, *Indopacífico. Eje de la geopolítica global*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2025, 360 pp., 24,50 €

El autor, que es europeo, ha pasado gran parte de su vida profesional como diplomático en Asia o en relación con los asuntos asiáticos. Esto explica su interés y su conocimiento de aquel continente, de su reciente evolución y de su futuro previsible. El concepto de geopolítica es esencial en su libro, y sirve para el articular los tres elementos de espacio, tiempo y poder que ayuda a entender las relaciones entre los pueblos. Indopacífico es esa categoría geopolítica que ha sustituido, no solo a la ya obsoleta de Extremo Oriente, sino también a la más reciente de Asia-Pacífico. Indopacífico engloba todos los espacios marítimos y terrestres de los océanos Índico y Pacífico, pero en él hay que distinguir un centro y una periferia. En el libro se estudia cómo se ha ido conformando este nuevo eje geopolítico, proceso en el que tiene un papel importante la evolución reciente de China y también de India. Y se estudian también las estrategias que se van produciendo en el mundo para situarse en este nuevo escenario donde la rivalidad entre China y Estados Unidos es tan relevante. Por último, como europeo que es, el autor no se olvida de Europa y de la Unión Europea, ofreciendo sugerencias de interés sobre cómo habría de situarse nuestro continente en este nuevo escenario geopolítico.- ILDEFONSO CAMACHO.

PEZZIMENTI, ROCCO, *Superestructura y estructura. Ensayo sobre el origen del desarrollo económico*, Ciudad Nueva, Madrid 2025, 360 pp., 29 €

El término *capitalismo* siempre suscita reacciones encontradas. Por eso Rocco Pezzimenti, que es profesor de Filosofía Política en la Universidad LUMSA (un centro privado de Roma), ha preferido referirse a *desarrollo económico*. Porque el desarrollo económico suele identificarse con el capitalismo, pero es más que este: se refiere a esa aspiración tan antigua del género humano de conseguir la satisfacción de sus necesidades y el bienestar. Esto significa que los procesos económicos no tienen su razón de ser en sí mismos, sino que remiten a otro mundo que está por encima de ellos pero que les da su último sentido. En la época moderna esto se ha enfocado desde la contraposición entre un modelo liberal y otro centralista, pero la historia ha mostrado que hay que ir a un modelo mixto en el que la economía se compagine con la política. Con estos presupuestos el autor emprende un largo recorrido que se remonta al mundo antiguo para mostrar que eso que recientemente se ha llamado desarrollo económico tiene raíces mucho más lejanas en la humanidad. Hoy funcionamos en sociedades de libre mercado, pero también estas tienen sus peligros. El autor hace gala de un amplio conocimiento del pensamiento económico, que llega hasta el estudio de las peculiaridades del sistema económico chino intentando descubrir sus fortalezas y sus debilidades.- ILDEFONSO CAMACHO.

RAMIÓ, CARLES, *La privatización de la universidad en España*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2025, 208 pp., 18 €

El autor posee una extensa experiencia universitaria, tanto en puestos académicos como en funcionales y en tres distintas universidades españolas. Conoce bien la problemática, y además confiesa que no se sitúa ante ella desde la neutralidad, sino que está radicalmente situado. Su ensayo, que ese es el calificativo que da a esta obra, parte de la velocidad de los cambios que se están produciendo en el mundo universitario en España, donde “las universidades públicas han iniciado la senda de una notable decadencia y las universidades privadas el ca-

mino de un potente esplendor” (pág. 21). Su apuesta es decididamente por la universidad pública, porque está convencido de que es lo que puede contribuir a la mejora social de los sectores más desfavorecidos en un mundo donde siguen aumentando las desigualdades sociales. La mayor parte de los capítulos del libro se detienen a analizar los problemas que afectan a la universidad pública, que el autor conoce bien e indaga en detalle: las críticas de la sociedad hacia ella, la intensidad en la dedicación profesional de profesorado y personal administrativo, el carácter desprofesionalizado de su gobierno, el clima laboral, las políticas neoliberales de apoyo a las universidades privadas. El libro concluye con un capítulo donde se enumeran propuestas para revertir el proceso en que la universidad pública española está inmersa.- ILDEFONSO CAMACHO.

VARIA

ESPINAR, José María, *Lázaro y Jesús. El evangelio de la amistad*, Mensajero, Bilbao 2024, 256 pp., 18 €

El recorrido de José María Espinar como novelista está jalonado con diferentes premios. Ahora vuelve a trabajar este género con una novela que se apoya en la amistad entre Lázaro y Jesús. A partir de ese dato, que recoge el evangelio de Juan, crea una historia que se remonta a la niñez de ambos, cuando Lázaro se trasladó desde Betania a Nazaret con su madre, abandonada por su esposo, y sus dos hermanas, Marta y María, personajes que nos son familiares también por los evangelios. La novela se extiende a toda la vida oculta de Jesús y a los años de su actividad pública. Concluye exactamente en vísperas de la pasión. El relato se pone en boca de Lázaro. Aunque muchas de las escenas son fruto de la creación literaria, hay un trasfondo que hace llegar al lector los aspectos más relevantes del mensaje de Jesús.- B. A. O.

MIGUEL, AMANDO DE, *Dios de tejas abajo. Trazas de Dios en las novelas de la edad de plata de la literatura española (1874-1936)*, Ediciones 19, Madrid 2023, 190 pp., 10,45 €

La novela es un género literario orientado al entretenimiento, pero no por ello carece de contenidos. Este ha sido el presupuesto que

movió a Amando de Miguel para adentrarse en la novelística española comprendida entre el final del sexenio revolucionario (1874) y el comienzo de la guerra civil (1936). Es cierto que entre los autores que ha estudiado domina una postura poco favorable a la religión. Pero en las páginas de sus novelas se puede encontrar también una fuente valiosa de información sobre la sociedad española de aquellos

años, a la que los autores estudiados conocían muy bien. Es más, estos novelistas eran también unos buenos conocedores de la naturaleza humana. De todos modos, Amando de Miguel no pretende un estudio exhaustivo sobre las ideas religiosas en la España de esa época: se contenta más bien con ofrecer un muestrario variado y atractivo de una realidad más compleja.- F. L..

LIBROS RECIBIDOS¹**Ciudad Nueva**

EGUIARTE, ENRIQUE A., *La ecología en san Agustín. Leer y cuidar el "Libro de las criaturas"*, 2025, 462 pp.

AMBROSIO DE MILÁN, *Isaac o el alma / El bien de la muerte*, 2025, 144 pp.

FRANCISCO, PAPA, *Los vicios y las virtudes. Catequesis del papa Francisco*, 2025, 144 pp.

VERA, JUAN CARLOS, *Infancia y filiación en la vida cristiana*, 2025, 138 pp.

Centre de Pastoral Litúrgica

GOÑI, JOSÉ ANTONIO, *La inculturación en la liturgia romana. Estudio de la Instrucción Varietates Legitimae*, 2025, 200 pp.

LIDON, JOSEP (COORD.), *Nosotros creemos. Comentario interconfesional al "Credo" del Concilio de Nicea*, 2025, 232 pp.

Comentarios a "Desiderio Desideravi", 2025, 148 pp.

Edibesa

GONZÁLEZ DE LEÓN, ALEXIS, *El diálogo como categoría teológica. Un amor que desciende*, 2024, 164 pp.

Encuentro

WEILER, JOSEPH, *¿Una Europa todavía cristiana? Y otros ensayos sobre Estado e Iglesia*, 2025, 310 pp.

Iberoamericana Verwuert

JÁUREGUI, CARLOS A. - SOLODKOW, DAVID MAURICIO ADRIANO, *Bartolomé de las Casas y el paradigma biopolítico de la modernidad colonial*, 2025, 452 pp.

PERAMÁS, JOSÉ MANUEL, *Diario del destierro o La expulsión de los jesuitas de América en tiempos de Carlos III*, 2025, 268 pp.

Los Libros de la Catarata

DERCON, STEFAN, *Apostar por el desarrollo. Por qué unos países ganan y otros pierden*, 2025, 336 pp.

DÍAZ BURILLO, VICENTE JESÚS - MAURO, DIEGO ALEJANDRO MAURO, *La invención del papado contemporáneo. De Pío IX a Francisco*, 2025, 208 pp.

FISAS, VICENÇ, *Negociar la paz en tiempos de guerra*, 2025, 152 pp.

RIECHMANN, JORGE, *Gente que no quiere viajar a Marte. Ensayos sobre ecología, ética y autolimitación*, 2025, 304 pp.

RÍO GONZÁLEZ, PABLO DEL - KIEFER, CHRISTOPH P. - GUERRERO BUSTOS, ANA M. - LÓPEZ GÓMEZ, FÉLIX A., *La economía circular*, 2025, 144 pp.

TURBERVILLE, ARTHUR STANLEY, *La Inquisición española*, 2025, 160 pp.

Ediciones Mensajero

BASTERO MONSERRAT, JUAN JESÚS, *Comienzos de la Compañía de Jesús en Zaragoza*, 2025, 152 pp.

GARCÍA INDA, ANDRÉS - BASTERO MONSERRAT, JUAN JESÚS, *El Diario de Reverter. La fundación del Colegio del Salvador de Zaragoza*, 2025, 160 pp.

MARTIN, JAMES, *Sal fuera. La resurrección de Lázaro y la promesa de una nueva vida*, 2025, 408 pp.

MCMANUS, BRENDA, *Compañeros de camino. De Loyola a Manresa*, 2025, 136 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.

Narcea Ediciones

- AMILBURU, MARÍA G. (COORD.), *Ética y deontología profesional para maestros y educadores*, 2025, 162 pp.
- ARRIETA OLMEDO, LOLA - ESTÉVEZ LÓPEZ, ELISA, *Construir el nosotros acompañándonos*, 2025, 304 pp.
- FLECHA ANDRÉS, JOSÉ-ROMÁN, *Anclados en la esperanza*, 2025, 122 pp.
- GÁRATE RIVERA, ALBERTO, *Narrativas sobre la identidad docente. Trayectorias vitales del profesorado universitario*, 2025, 152 pp.
- SANTOS REGO, MIGUEL Á. – LORENZO MOLEDO, MAR – SÁEZ GAMBÍN, DANIEL, *La universidad y el aprendizaje-servicio. Lo que importa es la calidad*, 2025, 238 pp.

Editorial Sal Terrae

- GONZÁLEZ ENCISO, AGUSTÍN – FERNÁNDEZ LOMBERA, JOSÉ ANTONIO, *Los orígenes de la Experiencia Cooperativa de Mondragón. Aportaciones testimoniales*, 2025, 232 pp.
- JOAS, HANS, *La sacralidad de la persona. Una nueva genealogía de los derechos humanos*, 2025, 320 pp.
- KASPER, WALTER, *Tras el rastro de la verdad. Mi itinerario en la Iglesia y en la teología*, 2025, 200 pp.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, JULIO LUIS, *El diálogo en las entrañas de la moral*, 2025, 384 pp.
- MARTINS, FRANCISCO, *¿Tenía realmente razón la Biblia? Las historias de Israel y el Israel de la historia*, 2025, 392 pp.
- MILLÁN ASÍN, MIGUEL ÁNGEL, *Humanización y gestión por valores*, 2025, 216 pp.
- TÜCK, JAN-HEINER, *Crux. El escándalo de la cruz*, 2025, 408 pp.
- URIARTE, JUAN MARÍA, *Palabra de pastor*, 2025, 296 pp.

Editorial San Pablo

- ALFONSO MARÍA DE LIGORIO, *Práctica de amar a Jesucristo*, 2025, 292 pp.
- ARANA, MARÍA JOSÉ, *La espiritualidad de María Magdalena vivida por las mujeres*, 2025, 232 pp.
- COMINA, FRANCESCO, *La espada y la cruz. Historias de católicos que se opusieron a Hitler*, 2025, 204 pp.
- FERNÁNDEZ LUCIO, JOSÉ MARÍA, *San José. Instrumento de Dios*, 2025, 108 pp.
- FERNÁNDEZ LUCIO, JOSÉ MARÍA, *Las siete palabras de Jesús y los siete dolores de María*, 2025, 74 pp.
- GÓMEZ-ACEBO, ISABEL, *Las mujeres en la vida de Moisés*, 2025, 68 pp.
- LÓPEZ GUZMÁN, M^a DOLORES, *Memorias de perdón. Figuras bíblicas y modernas que inspiran*, 2025, 278 pp.
- MARTÍNEZ DÍEZ, FELICÍSIMO, *Meditaciones sobre la verdad*, 2025, 272 pp.
- MARTÍNEZ FRESNEDA, FRANCISCO, *Jesús de Nazaret y Francisco de Asís*, 2025, 332 pp.
- PAVÍA MARTÍN-AMBROSIO, ANTONIO, *Abrahán. Nuestro padre en la fe*, 2025, 198 pp.
- PAZ TOLDRÁ, MONTSE DE, *Dejad que crezcan juntos. El misterio del mal en la parábola del trigo y la cizaña*, 2025, 268 pp.
- VIDOT, ALEXIA, *Elogio espiritual de la imperfección*, 2025, 156 pp.

Editorial Trotta

- PIÑERO, ANTONIO, *Gnosis. Conocimiento de lo oculto. La gnosis judía y cristiana explicada por sus textos*, 2025, 456 pp.
- VILLALOBOS MENDOZA, MANUEL, *Jesús, cuerpo sin órganos en el evangelio de Marcos. Estructuras y Procesos. Religión*, 2025, 224 pp.

ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE

Filósofas medievales de la Europa cristiana: contexto de la época, influencia de San Agustín y repercusión en la actualidad

Mandas testamentarias (1503) y muerte de la fundadora (1505) del Hospital de las Cinco Llagas de Sevilla

Análisis de la mujer en el judaísmo, a la luz de la Misná, y en el islam, a la luz del Corán

¿Enseñar ética aplicada en la universidad? Algunas sugerencias tomadas de la experiencia

El sistema de economía social de mercado en el Pensamiento social cristiano

Vivirnos como Iglesia sinodal: un paso más en este proceso. La corresponsabilidad de los laicos en una Iglesia en salida en diálogo con el mundo

Libertad y eso ¿qué es? (Comentario al libro de Lea Ypi: Libre)

El ser humano en proceso: entre la muerte y la promesa de salud. Necesidad de una renovada teología de la salud

Madre Teresa de Calcuta y Jürgen Moltmann, una experiencia compartida de amor y dolor

Tientos teológicos al estudio del sufrimiento y el mal en la España tardoantigua y altomedieval

El principio de subsidiariedad de la Doctrina Social de la Iglesia en la Constitución Política de Chile de 1980

Pensar la teología europea desde el reverso de la historia

Minorías étnicas religiosas en Europa: grupos, protección y derechos

Las escuelas, los nuevos monasterios

Interdisciplinariedad para la superación del conflicto de racionalidades

El Antiguo Testamento de Zurbarán en América

Notas sobre la idea de filosofía en Kierkegaard

Análisis socio-teológico del momento actual (Razones para el pesimismo y brotes de esperanza)

El clericalismo y las heridas de los sacerdotes

Memoria de una búsqueda perpleja: Lo “escatológico” y su relación con la historia de la teología reciente

Teilhard de Chardin inspiración para el diálogo entre la ciencia y la fe

Una mística comunitaria como respuesta teológica a la realidad europea

Los límites del consenso

La inteligencia artificial: realidad, ensañaciones y conflictos morales ante la necesidad de nuevos derechos

La espiritualidad como posibilidad frente a los límites del método científico en Marcelo Gleiser

La teología sistemática de Joseph Moingt. Un intento de sensatez e inculturación

La religiosidad en el siglo XXI: confluencias entre el cardenal Ratzinger y el profesor Maffesoli

Un cambio de época, ¿también el cristianismo?

¿Qué hemos aprendido después de 70 años de estudio científico de la religión?

Pero ellas dijeron. 70 años de Teología feminista en España

70 años de Doctrina Social de la Iglesia: síntesis panorámica

70 años de lecturas liberadoras de Pablo de Tarso en América Latina

70 años de libertad religiosa. Del derecho fundamental a la relación Iglesia-sociedad

Ciencia, religión y teología en España (1954-2024): evolución de un debate interdisciplinar

70 años en mi itinerario teológico

Toda la realidad es relación: de San Agustín y San Buenaventura a Edgar Morin y Raimon Panikkar

De Llull a Panikkar: bases para una propuesta de diálogo interreligioso desde la filosofía

Turín-Granada: coordinadas pedagógicas para una escuela “en salida” y el encuentro con el oprimido. El sistema preventivo de Don Bosco y las escuelas del Ave María del Padre Manjón

Del Pantócrator al Panagapetós (Todopoderoso y Todoamoroso)

Desafíos comunes a la ética cívica y religiosa ante la evolución de la comprensión y vivencia de la sexualidad

La ecuación del compromiso por el bien común

La singularidad de la Virgen María desde una perspectiva antropológica sofianica

El pensamiento de Teilhard de Chardin. Una reflexión interdisciplinar abierta al futuro

Para más información, escriba a:

Apartado 2002

18080 Granada (España)

proyeccion@uloyola.es

Tel.: +34 958 18 52 52

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 eclesial, 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 entrecorillado; 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 entrecorillado; precedidos por una coma y “en”, inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor/editor del diccionario en VERSALITA; título del diccionario en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) o columna(s) citada(s). 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 remitirá 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



Universidad
LOYOLA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Profesor Vicente Callao, 15 • 18011 GRANADA
(Campus Universitario de Cartuja)



958 185 252 (Centralita)
958 162 486 (Secretaría)

proyeccion@uloyola.es
www.uloyola.es

ISSN digital 3020-1810
ISSN 0478-6378

