

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XLII
Enero-Junio 2026
Número 81

SUMARIO

Bernardo Pérez Andreo

Presentación: memoria, existencia y compromiso.....

1-3

ARTÍCULOS

José Carlos Carvalho †

The biblical expansion of justice: memory and supererogation in our Common Home

5-34

José Pedro Lopes Angélico

Sobre la ecotopía como (e)utopía de un ecosistema espiritual

35-52

Vicente Llamas Roig

Die Kehre: Ontología Bauhaus o re-creación utilitarista del mundo en Ser y Tiempo

53-87

Ethel Junco y Claudio César Calabrese

Filosofía, poesía y religión: María Zambrano

89-112

Leopoldo Prieto López

Burnet, Kant y la teología física. A propósito de un libro de S. J. Gould sobre ciencia y religión

113-135

José Luis Lucas Sánchez

El papel de la irrealidad en la adquisición del conocimiento: un estudio desde la teoría del objeto puro de Antonio Millán-Puelles

137-160

M. Concepción Alonso Romero

Un nuevo modo de afrontar los problemas morales: El discernimiento de los factores atenuantes

161-182

Santiago García-Jalón de la Lama

Referencias en Vitoria y Soto a un debate medieval sobre los sentidos de la Escritura

183-201

Ángel Damián Román Ortiz, José María Álvarez Martínez-Iglesias, Jesús Molina Saorín y Yonatan Díaz Santa María

Didáctica de los valores. La filosofía de san Agustín de Hipona y de Max Scheler como substrato teórico para una adecuada orientación pedagógica en la enseñanza de los valores

203-225

Jorge Molina Cerdá

Cavidades rupestres, laurae en la provincia Carthaginensis de Hispania en la Antigüedad Tardía: Les Covetes dels Moros (Bocairent, Valencia)

227-259

José Antonio Calvo Gómez

La arquitectura intelectual de la monarquía católica. Felipe II (1556-1598) y la Archicofradía de la Resurrección en Roma

261-282

José María Salvador-González

Matteo d'Acquasparta's refusal of the belief in Mary's Immaculate Conception.....

283-298

BIBLIOGRAFÍA.....

299-316

LIBROS RECIBIDOS

317-318

CARTHAGINENSIA

ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012
<http://www.revistacarthaginensis.com>
carthaginensis@itmfranciscano.org



Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3
E-30001 MURCIA

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

Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España) carthaginensis@itmfranciscano.org

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España) carthaginensis@itmfranciscano.org

Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

Consejo Editorial / Editorial Board

Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Cristina Inogés Sanz (Facultad de Teología SEUT Madrid, España), Iván Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie, Universität Innsbruck, Deutschland), Rafael Luciani (Boston College, Boston, Massachusetts, USA), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Mary Melone (Pontificia Università Antonianu, Roma, Italia), Simona Paolini (Pontificia Università Antonianu, Roma, Italia), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dortmund, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal), Manuel A. Serra Pérez (ISEN, Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia), Antonina María Wozna (Universidad de Graz, Austria).

Comité Científico / Scientific Committee

Nancy E. Bedford (Evangelical Theological Seminary, Evanston, USA); Jaime Laurence Bonilla Morales (Universidad Javeriana, bogotá, Colombia); David B. Couturier (St. Bonaventure University, NY, USA); Mauricio Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile); Mary E. Hunt (Women's Alliance for Theology Ethics and Ritual, USA); Lisa Isherwood (University of Winchester, UK); Francisco José García Lozano (Universidad Loyola, Granada, España); Hans Josef Klauck (Facultad de Teología, Universidad de Chicago, USA); Mary J. Rees (San Francisco Theological School, USA); Cristina Simonelli (Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, Milano, Italia); Susana Vilas Boas (Université Catholique de Lyon, France).

Secretaría y Administración

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

La suscripción de la revista impresa para 2026 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Price for the printed magazine: Single or back issues : 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

Antiguos directores

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

D.L.: MU-17/1986

Impresión: Compobell, S.L.

SOBRE LA ECOTOPÍA COMO (E)UTOPIA DE UN ECOSISTEMA ESPIRITUAL

ON ECOTOPIA AS AN (E)UTOPIA OF A SPIRITUAL ECOSYSTEM

JOSÉ PEDRO LOPES ANGÉLICO

Faculdade de Teologia
Universidade Católica Portuguesa
jangelico@ucp.pt
Orcid: 0000-0003-0170-8054

Recibido 4 de noviembre de 2024 / Aprobado 28 de febrero de 2025

Resumen: El presente artículo pretende reflexionar sobre la utopía, la distopía y la ecotopía en perspectiva teológica. La noción de utopía puede ser entendida como una búsqueda de una vida mejor, mientras que la distopía o bien significa la distorsión de aquella o su misma negación. Por su parte, la ecotopía puede ser entendida como una visión de una sociedad y de un futuro ecológicamente sostenibles. El artículo subraya la importancia de no despreciar la utopía, una vez que la esperanza y el deseo de un futuro mejor son lo más propio de lo humano. En cambio, defiende que lo que hay que combatir son las distopías. Por fin, defiende que la noción moltmanniana de “ecosistema espiritual” y la categoría escatológica de la esperanza son los fundamentos éticos de una praxis ecológica verdaderamente cristiana.

Palabras clave: Utopía; Distopía; Ecotopía; Eutopía; Ecosistema Espiritual.

Abstract: This article aims to reflect on utopia, dystopia and ecotopia in a theological perspective. The notion of utopia could be understood as a search for a better life, while dystopia either means the distortion of utopia or its negation. Ecotopia, on the other hand, could be understood as a vision of an ecologically sustainable society and future. This article stresses the importance of not despising utopia, once that hope and yearning for a better future are what is most human. Instead, it argues that it is dystopias that must be fought. Finally, it argues that the Moltmannian notion of the “spiritual ecosystem” as well as the eschatological category of hope are the ethical foundations of a truly Christian ecological praxis.

Keywords: Utopia; Dystopia; Ecotopia; Eutopia; Spiritual Ecosystem.

Introducción

Serán vecinos el lobo y el cordero,
y el leopardo se echará con el cabrito;
el novillo y el cachorro pacerán juntos,
y un niño pequeño será su pastor (Is 11, 6)

Sabemos bien que no siempre las palabras resuenan de la mejor forma. Problemas de acústica, podríamos decirlo. La calidad de la madera y de las cuerdas, pero también la exacta tensión que las tiende entre el puente y el clavijero son condiciones necesarias para la nitidez sonora de una guitarra. Será aún necesario tener en cuenta las uñas, la maestría de la técnica y el arte, que ya no es mera *techné*, para que nazca música. Factores ambientales, como el calor, el frío o la humedad también condicionarán la potenciabilidad de los materiales, que, por su parte, limitarán o potenciarán la buena ejecución del intérprete. Así con un instrumento musical, así también con las palabras.

La utopía, igual que todo su campo semántico, se encuentra permanentemente amenazada por la distorsión, bien sea a causa de la baja calidad de los materiales en los que resuena, bien sea por las condiciones ambientales que pueden empequeñecer aún más la hipotética baja calidad de los materiales. Ahora bien, en cuanto palabra, es decir, instrumento de lenguaje y comunicación, la utopía reclama una caja de resonancia que la pueda decir nítida, sin distorsión. Y una tal caja de resonancia solo puede ser la crítica, que permite la distinción y la salvaguarda de su transustanciación ideológica peligrosa.

Esa “literatura repugnante [que] es rica en enseñanzas”, diría Emil Cioran, es aun así expresión de la posibilidad de un no “estancamiento total”¹:

Desde el principio se distingue el papel (fecundo o funesto, no importa) que desempeña, en el origen de los acontecimientos, no la felicidad, sino la idea de felicidad, idea que explica por qué, ya que la edad de hierro es coextensiva de la historia, cada época se dedica a divagar sobre la edad de oro. Si se pusiera fin a tales divagaciones, sobrevendría un estancamiento total. Sólo actuamos bajo la fascinación de lo imposible: esto significa que una sociedad incapaz de dar a luz una utopía y de abocarse a ella, está amenazada de escler-

¹ Emil Cioran, *História e Utopia* (Lisboa: Letras Livre, 2014), 99.

rosis y de ruina. La sensatez, a la que nada fascina, recomienda la felicidad dada, existente; el hombre la rechaza, y ese mero rechazo hace de él un animal histórico, es decir, un aficionado a la felicidad imaginada.²

El papel fecundo o desastroso de la utopía se concretaría en el mantenimiento de la tensión que suscita o, por el contrario, en la colonización de la realidad por la idea, es decir, en su ideologización. Tal operación, común a distintas coordenadas políticas del siglo pasado, al forzar la realidad, no sólo convertía la utopía en su contrario, sino que a menudo significaba hipotecar su resurrección. Pronto se volvió peligrosa. Los sistemas de lenguaje tanto verbal como simbólico en los que tomó cuerpo, a fuerza de la voluntad, e ignorando la entropía de lo real, siempre, o casi siempre, la convirtieron en su propia negación. Forzar la localización de lo que no tiene lugar (*u-topía*) es la estrategia más eficaz para su distorsión. Así suele nacer la distopía, o la anti-utopía, casi siempre tomada por utopía, algo que puede convertirla en un concepto vacío o en un *flatus vocis*.

Ahora bien, para que su significado pueda reverberar con claridad, creamos que es necesario ubicarla en un marco crítico que evite la distorsión. Este artículo se propone reflexionar sobre la ecotopía como un horizonte de futuro, basada en una comprensión teológica de la esperanza, pero también de las relaciones entre el Dios cristiano y su creación. En este contexto, la noción moltmanniana de “ecosistema espiritual” ocupa un lugar central. Jürgen Moltmann, en *Dios en la creación*, introduce esta noción para describir la interconexión cosmoteándrica – para utilizar una expresión de Raimon Panikkar³. En la visión del teólogo alemán, el Espíritu de Dios es el principio originario y transformador de la realidad creada, premisa fundamental para una ecología teológica de horizonte escatológico.

1. Utopía(s)

Desde la Antigüedad, la utopía se ha traducido de diferentes formas, pero ha sido fundamentalmente una expresión del deseo, profundamente humano, de un mundo mejor.

² Cioran, *Historia e Utopia*, 99.

³ Cf. Raimon Panikkar, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad* (Madrid: Editorial Trotta, 1999).

Las utopías no nacieron, como sabemos, con Tomás Moro⁴, aunque fue él quien sacó a la luz la palabra que vino a nombrar desde entonces – “La *Utopia* de Thomas More no es el primer texto utópico en la historia literaria de Europa, sin embargo es el primero con este nombre”⁵ – no sólo un género literario, que a su manera inauguró, sino también para renombrar una forma de pensar el mundo. No entraremos en los pormenores del análisis de una obra que ha dado lugar a tantas traducciones cuantas hermenéuticas. No estamos obligados a hacerlo, ni tenemos la competencia académica para ello. Nos interesa, sin embargo, el modo como termina, y que determina de alguna manera su lectura: “muchísimas cosas hay en la terra de la utopía que yo gustaría de ver implementadas en nuestras ciudades, en toda su verdad y no solamente en expectativa”⁶.

El comentario de Aires Nascimento sobre este último párrafo, responsable de esta edición crítica y traducción, es precioso: “El sentido es evidente: ya implementadas y no solamente en deseo. La insatisfacción es una característica de la Utopía como realización humana.”⁷. Bajo esta luz, debemos afirmar, con Juan José Tamayo, que la utopía comenzó mucho antes:

Los viajes literarios y filosóficos por tierras utópicas comenzaron hace aproximadamente tres mil años. A través de ellos, la humanidad ha intentado expresar su conciencia emancipatoria, sus aspiraciones, muchas veces reprimidas por el sistema, a una vida mejor, tanto personal como colectiva, y sus luchas por liberarse de las múltiples esclavitudes – religiosas, políticas, económicas, culturales, morales, educativas – que han generado un plus de sufrimiento e infelicidad en muchos seres humanos a lo largo de la historia. Hegel comparaba la historia con el banco de carníbero, donde se han sacrificado millones de vidas humanas. Y llevaba razón. Pero no es menos cierto que muchas de esas vidas sacrificadas lo han sido de personas que se rebelaron contra las condiciones inhumanas impuestas por el orden establecido y no aceptaron que se frenaran los anhelos de libertad ínsitos en la estructura interna de todos los seres humanos.⁸

⁴ Cf. Thomas Morus, *Utopia*, trad. de A. A. Nascimento (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016).

⁵ José V. de Pina Martins, “Estudo Introdutório à Utopia Moriana”, introducción a *Utopia*, de Morus, 52.

⁶ Morus, *Utopia*, 673.

⁷ Morus, *Utopia*, 673, n. 253.

⁸ Juan José Tamayo, *Invitación a la utopía. Estudio histórico para tiempos de crisis* (Madrid: Editorial Trotta, 2012), 15.

Tamayo opera un largo viaje *in terram utopicam*, convocando, en dos epígrafes, el núcleo fundamental de lo que puede entenderse por utopía(s). El primero, de María Luisa Berneri, es una especie de diagnóstico:

La nuestra es época de concesiones, de medidas a medias, del mal menor. Los visionarios son objeto de mofa o de desprecio, y los hombres «prácticos» rigen nuestras vidas. Ya no buscamos soluciones radicales, sino meras reformas, los males de la sociedad; ya no tratamos de eliminar la guerra, sino de evitarla durante algunos años; ya no tratamos de eliminar el delito, sino que nos contentamos con reformas judiciales; ya no tratamos de extirpar el hambre crónica, sino de crear instituciones mundiales de caridad. En una época en que el ser humano está tan preocupado por lo práctico, lo posible de realización inmediata, constituiría sonable ejercicio volver la mirada hacia quienes soñaron utopía y realizaron su idea de perfección.⁹

Hay que recordar que este texto fue escrito probablemente en algún momento entre los años treinta y finales de los cuarenta, aunque se publicó póstumamente (1962). María Luisa Berneri murió en 1949. El segundo epígrafe, de Oscar Wilde, nos sitúa en el centro de la inscripción antropológica del tema que nos ocupa: “Un mapa del mundo que no incluya Utopía no merece que se le eche un vistazo, una vez que deja fuera el único país en el que la Humanidad está siempre desembarcando. Y cuando la Humanidad desembarca allí y ve un país mejor, vuelve a navegar”¹⁰. A partir de ahí, Tamayo reflexiona sobre la utopía a lo largo de la historia, desde la Antigüedad Clásica hasta nuestros días, para, en un segundo momento, pensarla en una perspectiva filosófica, pero también teológica¹¹.

A partir de la reflexión de Paul Tillich¹² sobre la utopía y el pensamiento utópico, Tamayo Acosta señala cuatro tensiones estructurales: (1) su verdad y no-verdad, pues anuncia un horizonte de sentido, pero puede olvidar el carácter contingente de la insuficiencia ontológica de lo humano; (2) su fecundidad y esterilidad, pues abre nuevas posibilidades en el centro exacto de

⁹ María Luisa Berneri, *Viaje a través de la utopía* (Buenos Aires: Editorial Proyección, 1962), 9.

¹⁰ Oscar Wilde, *The Complete Works of Oscar Wilde. Criticism: Historical Criticism, Intentions, The Soul of Man*, Vol. 4 (Oxford: Oxford University Press, 2007), 247.

¹¹ Tamayo, *Invitación a la utopía*, 22-236.

¹² Cf. Paul Tillich, “Crítica y justificación de la utopía”, en *Utopías y pensamiento utópico*, ed. por F. E. Manuel (Madrid: Espasa-Calpe, 1982).

las imposibilidades, pero puede dejarse engañar por la seductora persuasión de la ilusión; (3) su poder e impotencia, pues alimenta la capacidad transformadora de la realidad, pero puede conducir al desencanto; y, también por ello, (4) la utopía es simultáneamente lugar y no-lugar, real e irreal. Sin embargo, Tamayo Acosta considera que la paradoja de mayor alcance reside en la relación de la utopía con el tiempo y la historia:

¿La utopía es prisionera de un pasado mítico o, más bien, huye hacia un futuro intemporal? En cualquiera de los dos casos pasaría por el tiempo como por encima de las brasas, sin apenas tocarlo o esquivándolo. En otras palabras, ¿no tiene la impresión de que la utopía se comporta como el tiempo y la historia como si no existieran? Eso parece a primera vista, pero no. La utopía tiene la mirada puesta en la meta, que desea hacer realidad en la historia; pero no ciegamente, sino atendiendo a los ritmos de los procesos históricos. Ritmos que intenta acelerar no voluntaristamente, sino contando con las posibilidades inexploradas del mundo y de la historia. La utopía, por ende, no debe confundirse con la *ucronía*. Como afirma W. Benjamin, la utopía forma parte de la historia.¹³

2. Distopía(s)

Si bien la utopía proyecta en el horizonte un futuro mejor, lo cierto es que la historia ha demostrado que las utopías pueden degenerar en distopías. Desde una perspectiva teológica, creemos que es fundamental distinguir entre esperanza genuina y manipulación ideológica.

En un interesante texto, titulado *En defensa de la utopía*, Lyman Tower Sargent comienza afirmando que, “a pesar de que la utopía pueda ser peligrosa, las visiones utópicas son absolutamente esenciales, por lo que tenemos que elegir la utopía”¹⁴. Con su pesimismo crónico, incluso irónico, Emil Cioran diría: “En una época en la que la humanidad, poco desarrollada, intentaba la desgracia, nadie hubiera creído que algún día sería capaz de producirla en serie”¹⁵. Pero no nos centremos en Cioran ni en su pesimismo.

¹³ Tamayo, *Invitación a la utopía*, 181.

¹⁴ Lyman Tower Sargent, «Em Defesa da Utopia», *Via Panorâmica. Revista de Estudos Anglo-Americanos/An Anglo-American Studies Journal*, 2^a Serie, 1 (2008): 3.

¹⁵ Emil Cioran, *Syllogismes de l'Amerture* (Paris: Gallimard, 1987), 124.

De hecho, nadie habría creído que la utopía pudiera convertirse también en su contrario. Y el problema comienza precisamente con la banalidad que acompaña al proceso de deterioro de su comprensión; en esencia, es la caja de resonancia a la que nos referíamos al principio. Tamayo describe este proceso:

La actual situación de destierro de la utopía no debe sorprender, porque ese es su estado natural [...]. Ese es precisamente el significado etimológico de utopía: *ou-topos*, no-lugar. [...] El no-lugar es, sin duda, la verdadera identidad de la utopía.

La utopía ha sufrido un proceso de deterioro, reflejado en la propia definición de algunos diccionarios, que acentúan su carácter ingenuo, irreal, químérico, fantasmagórico y su imposibilidad de realización. [...]

Tales desviaciones nada tienen que ver con el sentido que se le da a la utopía en la literatura y el pensamiento utópicos. Lo que se ha impuesto en el lenguaje ordinario y en la vida social es una caricatura de la propia palabra y de su verdadero significado. Así, a las personas utópicas se las considera carentes de sentido de la realidad, de estar en la nubes, de moverse por impulsos primarios, de actuar sentimentalmente y no de manera racional.¹⁶

La incomprendición de la utopía es la primera puerta de entrada a la distopía.

En 1967, en la Universidad Libre de Berlín, Herbert Marcuse pronunció una conferencia que denominó “la fin de l’utopie”. En 1969, apareció en el contexto editorial portugués, el mismo espacio cultural, político, religioso y social¹⁷ de los vencidos del catolicismo¹⁸, como acertadamente denominó Ruy Belo a una generación – o quizás más bien a una inquietud generacional – encadenada por la distopía y agujoneada por la utopía.

En la apertura de la conferencia de Marcuse, el discurso no estaba lejos de Cioran:

Partiremos de una banalidad : hoy en día, toda la forma del mundo (*Lebenswelt*), toda la transformación del medio técnico y del medio natural es una posibilidad real que tiene su lugar, su *Topos*, en la historia. Nosotros podemos hoy transformar el mundo en un infierno, y ya lo hemos empezado,

¹⁶ Tamayo, *Invitación a la Utopía*, 146-147.

¹⁷ Cf. Teresa Tamen, coord., *A aventura da Moraes* (Alfragide: Centro Nacional de Cultura, 2006).

¹⁸ Cf. Herbert Marcuse, *O Fim da Utopia* (Lisboa: Moraes Editores, 1969), 107-121.

como sabéis. Pero también lo podemos transformar en la dirección contraria. Este fin de la Utopía, es decir, este rechazo de las ideas y teorías que, en la historia, han utilizado la utopía para denunciar ciertas posibilidades históricas y sociales, puede entenderse también como “fin de la historia”, en este sentido muy preciso [...] que las nuevas posibilidades de una sociedad humana y de su entorno ya no pueden concebirse como la extensión de las antiguas, como su continuación dentro de la misma continuidad histórica: por el contrario, estas nuevas posibilidades presuponen una ruptura de la continuidad histórica, es decir, una diferencia *cualitativa* entre la sociedad libre y las sociedades esclavizadas, diferencia que, según Marx, permite considerar toda la historia que ha sucedido hasta nuestros días como prehistoria de la humanidad.¹⁹

Debemos volver a Eduardo Lourenço, cuyo centenario hemos celebrado en 2023, y a su *Poética Política*:

Quizás la Política, al final, no relieve de la *ciencia* (y sobre todo de la bien nebulosa «ciencia política»), sino de una especie de *poética* capaz de integrar aquella parte de *imaginario* que nunca ha merecido consideración por parte de los analistas «positivos» y «científicos» de la aventura humana.²⁰

No es difícil que una utopía, incluso bien entendida o contada, degenera en distopía. Basta con no tolerar la idea de que la utopía es fundamentalmente una tensión, y nunca, jamás, una distensión. La tendencia natural nunca es pasar del sedentarismo al nomadismo, sino del nomadismo al sedentarismo. La primera opción, que es casi siempre de tensión y libertad²¹, a diferencia de la segunda que es siempre de distensión y fatalidad, nunca será un acto propio de la naturaleza humana, ni de la bestialidad inscrita en ella. Dicha bestialidad está determinada por las reglas de la supervivencia, cuya tensión sólo se justifica por la distensión deseada. Es ahí, en la comodidad de quien ni siquiera admite la posibilidad de perderla, donde

¹⁹ Herbert Marcuse, *La fin de l'utopie* (Neuchâtel/Paris: Delachaux et Niestlé Éditeurs/Éditions du Seuil, 1968), 7.

²⁰ Eduardo Lourenço, *O Complexo de Marx* (Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1979), 71.

²¹ Habría que aclarar que la libertad de la vida nómada sólo lo es realmente cuando se ejerce con absoluta independencia de las coacciones. Sin embargo, la historia nos enseña que los movimientos nómadas lo son por necesidad y casi nunca por elección, lo cual limita la afirmación absoluta de la libertad nómada.

se juega la disputa de la justificación de la tensión como necesaria para la distensión prometida o imaginada.

No se trata de un problema moderno, ni siquiera posmoderno. Es un problema muy antiguo: “Si vis pacem, para bellum”²². Traducción al español: “Si quieras la paz, prepárate para la guerra”. Lo que estaba en juego era la *pax romana*. Y esa paz era a menudo la causa de su propia negación. Nunca fue necesario justificar el odio personal para que el adagio fuera coreado. Bastaba la sospecha de insurrección. Que la tensión ahogara la distensión era algo insoportable. Para la *Pax Romana*, habría sido preferible que la tensión se encadenara a la distensión. Sin embargo, el escándalo y la locura de Nazaret entonaron un himno insoportable: “No penséis que he venido a traer la paz a la tierra” (Mt 10,34). Pero peor era el eco de la tensión: “¡Ha resucitado!”. Ese eco inquietaba a los tranquilos y aquietaba a los inquietos. Quietud e inquietud de distinto tipo, por supuesto.

En otro registro, pero éticamente no muy alejado de éste, traduzco al latín lo que nunca ha necesitado traducción, porque nunca ha sido (con)sagrado en lengua vernácula, por vergüenza, falso pudor o simplemente pudor evangélico: “Si vis felicitatem, para pecuniam”. Traduzco al español lo que creo que nunca se ha dicho en latín: “Si quieres felicidad, prepara el dinero”. Es mejor decirlo en lengua vernácula, porque así podemos repudiarlo más conscientemente, como ritualmente se hace en renuncias bautismales.

Afortunadamente, ya hay quienes están denunciando los *Prosperity Gospels* contemporáneos, desde los más desvergonzados hasta los más avergonzados, desde los más desvergonzados hasta los más disimulados. En el mejor de los mundos posibles, la acumulación de riqueza nunca tendría una finalidad intencionadamente depredadora. Pensemos que sólo tendría, y tan inocentemente, la salvaguarda del futuro, la ansiada jubilación, el paraíso antes de la muerte, la tan merecida degustación del fruto del trabajo de la viña – por supuesto, con los cestos lavados. Pero ¿qué nos dice la parábola del rico insensato (Lc 12,13-21)? En realidad, el miedo a la muerte y a su posible no-lugar es la segunda puerta de entrada a la distopía. Se ordena todo para que la muerte no tenga lugar. Y se mata, para que la muerte no llegue sin avisar. La tercera puerta a la distopía es la distopía misma como proyecto. Una vez más, Tamayo:

²² O entonces: “Portanto, quem desejar a paz, que prepare a guerra”. Vegécio, *Compêndio da Arte Militar* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009), 256.

El siglo XX es el siglo de la formulación más agresiva de la contrautopía bajo tres modalidades: la utopía *real-socialista*, con su intento de realizar el comunismo, buscando la maximización del crecimiento económico; la utopía *fascista*, que aboga por la aproximación a un mundo sin utopías a través de una guerra eterna; y la utopía *capitalista*, que busca el interés general a través del mercado total y globalizado, y desemboca en un «totalitarismo emergente», cuyas principales características son: antiestatalismo neoliberal, cautiverio de las utopías a través de la utopización de la sociedad dada («vivimos en el mejor de los mundos», afirma el capitalismo total) y eliminación de cualquier alternativa al capitalismo.²³

Y así explicita su denominador común:

Las tres contrautopías tienen rasgos comunes: se desarrollan apelando a las ciencias empíricas; hacen una llamada al realismo y critican a las otras de «utópicas»; son conservadoras; no admiten la crítica «destructiva» – sí la «constructiva», dicen – del ideal social que cada una ofrece; se presentan como única alternativa.²⁴

A pesar de ello, y a pesar de la posibilidad de que una utopía se convierta en una distopía, como decíamos antes, creo que es importante volver a Lyman Tower Sargent y a la síntesis de su tesis fundamental:

- [1]. La esperanza-deseo de una vida mejor en la vida terrenal es un aspecto central de la experiencia humana.
- [2]. Esta esperanza-deseo es a menudo distorsionada por la ideología y por la religión.
- [3]. Esta esperanza-deseo es frecuentemente manipulada para servir los intereses económicos y políticos de los más poderosos.
- [4]. Cuando esta esperanza-deseo es distorsionada o manipulada puede volverse peligrosa.
- [5]. Este peligro surge normalmente porque la esperanza-deseo es subvertida de forma que una vida mejor se destine a unos pocos elegidos o grupo *in*, creando así un grupo *out*, un Otro, que puede ser olvidado, dañado, o incluso muerto para alcanzar los objetivos. Tales

²³ Tamayo, *Invitación a la Utopía*, 133-134.

²⁴ Tamayo, *Invitación a la Utopía*, 134.

grupos incluyen, por ejemplo, miembros de otras religiones, pueblos indígenas, diferentes grupos étnicos e ideologías diversas. Los límites del Otro son frecuentemente modificados de modo a incluir algunos miembros que pertenecían anteriormente al grupo *in*.

[6]. A pesar de esta realidad, la esperanza-deseo de una vida mejor es el único medio de que disponemos para ultrapasar esta distorsión-manipulación.²⁵

3. Ecotopía(s)

Entender lo que puede significar la ecotopía en el contexto en el que nos movemos implica una referencia, aunque sea breve, a Ernst Callenbach, que en 1974 publicó una obra de ficción ambientada en 1999²⁶. La narración nos presenta a William Weston, un periodista que viaja a Ecotopía, un nuevo país formado por el Estado de Washington, Oregón y el norte de California, tras una escisión de los Estados Unidos de América. Enviado allí con la misión especial de comprender lo que allí sucede, pero también de restablecer los lazos diplomáticos rotos entretanto, a lo largo de sus 24 artículos para el *Times-Post*, vemos a Weston tomar conciencia de una realidad completamente nueva: el modo de vida comunitario²⁷, la armonía entre trabajo y ocio²⁸, la descentralización del poder²⁹ y la reutilización de los residuos³⁰.

²⁵ Sargent, «Em Defesa da Utopia», 3.

²⁶ Cf. Ernst Callenbach, *Ecotopia. The Notebooks and Reports of William Weston* (New York: Bantam Books, 1990).

²⁷ “Americans would find Ecopian population alarming in that, along with Ecotopia’s decline in population, the nuclear family as we know it is rapidly disappearing. Ecopians still speak of «families», but they mean by that term a group of between five and 20 peoples, some of them actually related and some not, who live together”. Callenbach, *Ecotopia*, 70.

²⁸ “Gilroy Hot Springs, June 22. The more I have discovered about Ecopian work habits, the more amazed I am that their system functions at all. It is not only that they have adopted a 20-hour week; you can’t even tell when an Ecopian is working, and when he is at leisure”, Callenbach, *Ecotopia*, 172.

²⁹ “The second stage, more gradual in effect, was linked to the radical decentralization of the country’s economic life, and thus was more political in nature. During this period the Ecopians largely dismantled their national tax and spending system, and local communities regained control over all basic life system, and enabled people to deliberately think about how they now wished to arrange their collective lives, and what this meant for population levels and distribution”. Callenbach, *Ecotopia*, 67.

³⁰ “No survey of Ecopian energy developments would be complete without mention of an extremely daring project which will be truly revolutionary – if it works. The photo-

En la sociedad ecotopiana reinan la igualdad regulada y la sostenibilidad³¹. En *una vida sin coches en las nuevas ciudades ecotopianas*, se define así el ethos de la ecotopía:

Pero lo que más importa es el anhelo por vivir en equilibrio con la naturaleza, “caminar en la tierra”, cuidar de la tierra como se cuida de una madre. No sorprende que, para una tal moral, muchos procesos industriales, horarios laborales y productos son sospechosos. ¿Quién usaría una excavadora en su propia madre?³²

El llamado de la(s) ecotopía(s) va un poco más allá del mero intento de frenar los efectos nocivos de la violencia sobre el medio ambiente, y en línea con la ecología profunda definida por Arne Naess en 1973³³, introduciendo un tono sapiencial en el discurso ecológico³⁴. En un interesante proyecto, publicado por primera vez en la Universidad de Porto en 2016, se dibuja así su horizonte:

Implícita en este proyecto se encuentra la convicción de que un futuro responsable reposa en el compromiso compartido de moldear la percepción pública de los cambios climáticos y de la sostenibilidad. Como han subrayado muchos de nuestros colaboradores, la educación pública es quizás una de las formas más eficientes de fomentar la conciencia sobre la ecología profunda y la sostenibilidad. La ecología profunda, iniciada por el filósofo Arne Naess, implica un estado de armonía y equilibrio ecológico entre todas las entida-

synthetic chemistry of a green growing plant, as is well known, enables the plant to capture solar energy and use it in the plant's own growth. Ecotopian scientists believe they have now worked out a process whereby, in specially bred plants, this process could be electrically tapped directly. Such an unbelievably elegant system would be nearly perfect from an Ecotopian point of view: your garden could then recycle your sewage and garbage, provide your food, and also light your house!”. Callenbach, *Ecotopia*, 115.

³¹ Cf. Anna Fedak y Svitlana Linda, «The concept of sustainability of the urban realm and community as the key future of the utopia», *IOP Conf. Ser.: Earth Environ. Sci.* 1049 (2022), 012081, doi: 10.1088/1755-1315/1049/1/012081.

³² Callenbach, *Ecotopia*, 32.

³³ Cf. Arne Naess, «Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi», en *Etičhe della Terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, ed. por Mariachiara Tallacchini (Milano: Vita e Pensiero, 1998).

³⁴ Cf. Alexis Racionero Ragué, *Ecotopía. Una utopía de la Tierra* (Barcelona: Anagrama, 2022).

des vivientes de nuestro planeta, cada una de las cuales es parte igual de un ecosistema global. Para Naess, los humanos sólo pueden alcanzar la “realización de sí mismos” como parte de una ecosfera completa, una vez que la supervivencia de los humanos depende de ecosistemas globales saludables. En última instancia, para avanzar hacia la Ecotopía necesitaremos abrazar plenamente la Ecosofía, es decir, la interrelación entre la ecología social, la ecología mental y la ecología ambiental. Sólo entonces podremos abrazar plenamente un futuro sostenible para nuestra sociedad y nuestro planeta.³⁵

En el plano teológico, la ecotopía puede ser pensada desde la visión moltmanniana del “ecosistema espiritual”, donde la creación es un lugar de interrelación dinámica entre Dios, los seres humanos y la restante realidad creada.

Conclusión

¿(E)utopía(s) de un Ecosistema Espiritual?

Eutopía significa fundamentalmente un lugar de felicidad y perfección ideales. Comparte con la utopía un cierto contraste con la realidad presente, pero añade la nota de la perfección absoluta. Sin embargo, ni la eutopía ni la utopía tienen posibilidad de realización inmanente, aunque algunas narraciones utópicas nos advierten de su posible realización parcial al cabo de cierto tiempo; pero es precisamente esta parcialidad la que nos hace conscientes de su imposibilidad inmanente. Sin embargo, el mero hecho de que el deseo-esperanza encierre la posibilidad de su realización, en latencia y en potencia, es razón suficiente para afirmar la consistencia de lo deseado.

El principio-esperanza, tal como lo esboza Ernst Bloch, lo afirma claramente: “el mundo es propensión completa hacia el algo, tendencia hacia algo, latencia de algo, y este algo intencionado significa el cumplimiento de la intencionalidad”³⁶. Pensar en un mundo sin mal y perfecto, diría Andrés Torres Queiruga, es un concepto vacío³⁷. Por eso, las imágenes bíblicas que

³⁵ Nuno Coelho et al., *Ecotopia. A sustainable vision for a better future* (Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2016), 13.

³⁶ Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, Vol. I (Cambridge, MA: The MIT Press, 1996), 18). Cf. Ernst Bloch, *Tendenz – Latenz – Utopie* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1978).

³⁷ Cf. Andrés Torres Queiruga, *Repensar o Mal. Da Poneroloxía á Teodiceia* (Vigo: Editorial Galaxia, 2010), 93-101.

nos sirven de epígrafe y lema sólo pueden ser tomadas como un aguijón en la conciencia de lo que no debería suceder – *ningún mal, ninguna destrucción en el monte del Señor* (cf. Is 11, 9) – pero lo que es seguro es que nunca veremos, salvo por un extraño milagro de la naturaleza o fruto de la mera casualidad, “al leopardo echarse junto al cabrío” (cf. Is 11, 6) sin querer comérselo. Tampoco hay que pensar que ese mal, que se justifica como un bien en la lógica de la cadena alimentaria, no lo sea en realidad. Con cierto humor, Pedro Castelao escribe sobre este tema:

Son males físicos la enfermedad del neonato o la catástrofe natural. El mal físico es la manifestación de lo que no debería ser en dimensiones de lo real en las que no impera la libertad humana. El dolor, el sufrimiento y la muerte que producen los males físicos repugnan a un sano entendimiento y a una sana sensibilidad. Todas las descripciones míticas de un paraíso primordial lo excluyen de forma clara y tajante. Las formas de vida orgánica no humanas también experimentan el dolor, el sufrimiento y la muerte. No son, claro está, experiencias humanas del mal físico, pero sí son experiencias reales, en su nivel y dimensión, de dolor, sufrimiento y muerte. Que se pueda pensar que la agonía de la gacela en las fauces del león no es un mal, sólo puede comprenderse desde el punto de vista del león.³⁸

La imposibilidad de un mundo perfecto no debe, sin embargo, patrocinar la lógica del fatalismo, que suele extenderse a toda la realidad: de la naturaleza al espíritu, de la economía a la política. Que la gacela debe morir para que el león siga viviendo está fuera de toda duda. Pero, en verdad, el mensaje contenido en estas imágenes bíblicas es para los humanos, no para los animales que aparecen en escena: *ni daño ni destrucción en el monte del Señor*. Quizá la eutopía allí presente sólo tenga salida en el *eschaton*. Sin embargo, si Jürgen Moltmann tiene razón – y creo que la tiene – cuando dice que “la escatología cristiana significa la doctrina de la esperanza cristiana, que abarca tanto lo esperado como la esperanza misma vivificada por ella”³⁹, que “a través del espíritu estamos conectados con el ambiente natural”, asociación que él denomina “ecosistema espiritual”, y que por tanto somos “participantes y subsistemas del sistema cósmico de

³⁸ Pedro Fernández Castelao, «Antropología Teológica», en *La Lógica de la Fe. Manual de Teología Dogmática*, ed. por Á. Cordovilla (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013), 221.

³⁹ Jürgen Moltmann, *Teología de la Esperanza* (Salamanca: Ediciones Sigueme, 2006), 2.0

la vida, y del Espíritu divino que lo habita”⁴⁰, tiene cierto sentido perseguir los “cielos nuevos y la tierra nueva” (Ap 21:1-27) ya aquí:

[...] la fe, cuando se dilata hasta llegar a la esperanza, no aquiega sino que inquieta, no pacifica sino que impacienta. La fe no aplaca el *cor inquietum*, sino que ella misma es ese *cor inquietum* en el hombre. El que espera en Cristo no puede conformarse ya con la realidad dada, sino que comienza a sufrir a causa de ella, a contradecirla. Paz con Dios significa discordia con el mundo, pues el aguijón del futuro prometido punza implacablemente en la carne de todo presente no cumplido.⁴¹

O como escribió Bruno Forte:

Todo el compromiso para que aumente la calidad de vida de la persona humana y del ambiente en que vive es participación en el poder victorioso del Resucitado y ha de sostenerse entonces en una ética pascual, que capte en el servicio histórico de la promoción humana y en la responsabilidad ecológica hacia todas las criaturas unas formas auténticas del seguimiento de Cristo y por tanto caminos regios de realización del cumplimiento en la santidad. La esperanza escatológica se convierte así en praxis liberadora, en acción de transformación del presente para hacerlo menos alejado del futuro de la promesa de Dios, anticipación militante del «éschaton»; esa esperanza «no es una evasión de la historia, sino que tiene una clara y enérgica incidencia en lo político y en la praxis social... La esperanza que vence la muerte debe echar sus raíces en el corazón de la praxis histórica: si no toma cuerpo en el presente para llevarlo más adelante, no sería sino una evasión, un ‘futurismo’... Proclamar que ‘la victoria que ha vencido a la muerte es nuestra fe’ será vivir esta proclamación sin escapatoria, en el corazón mismo de la historia, en el seno de un único proceso de liberación que lleva esa historia a su plenitud: el encuentro definitivo con Dios. Esperar en Cristo es al mismo tiempo creer en la aventura histórica, lo que abre un campo infinito de posibilidades al amor y a la acción del cristiano».⁴²

⁴⁰ Jürgen Moltmann, *God in Creation. An ecological doctrine of Creation* (London: SCM Press, 1985), 19.

⁴¹ Moltmann, *Teología de la Esperanza*, 27.

⁴² Bruno Forte, *Teología de la Historia. Ensayo sobre revelación, protología y escatología* (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1995), 383-384.

En esta lógica, no creo que haya que temer las utopías, despreciar las eutopías o ridiculizar las ecotopías, sino combatir sin tregua las distopías. De hecho, Jürgen Moltmann afirma que la esperanza cristiana, vivificada por el Espíritu, nos vincula a la creación y nos hace corresponsables de su futuro, y su noción de “ecosistema espiritual” subraya la interdependencia de los seres humanos con el cosmos y con Dios, ubicando la responsabilidad ecológica en el centro de la praxis cristiana.

Referencias bibliográficas

- Belo, Ruy. *Homem de Palavra[s]*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2016.
- Berner, Maria Luisa. *Viaje a través de la utopía*. Buenos Aires: Editorial Proyección, 1962.
- Bloch, Ernst. *Tendenz – Latenz – Utopie*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1978.
- Bloch, Ernst. *The Principle of Hope*. Vol. I. Cambridge, MA: The MIT Press, 1996.
- Callenbach, Ernst. *Ecotopia. The Notebooks and Reports of William Weston*. New York: Bantam Books, 1990.
- Cioran, Emil. *História e Utopia*. Lisboa: Letra Livre, 2014.
- Cioran, Emil. *Syllogismes de l'Amertume*. Paris: Gallimard, 1987.
- Coelho, Nuno et al. *Ecotopia. A sustainable vision for a better future*. Porto: FLUP, 2016.
- Fedak, Anna. & Linda, Svitlana. «The concept of sustainability of the urban realm and community as the key feature of the utopia». *IOP Conf. Ser.: Earth Environ. Sci.*, 1049 (2022), 012081, doi: 10.1088/1755-1315/1049/1/012081.
- Fernández Castelao, Pedro. «Antropología Teológica». En *La Lógica de la Fe. Manual de Teología Dogmática*, editado por Á. Cordovilla, 171-274. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- Forte, Bruno. *Teología de la Historia. Ensayo sobre revelación, protoología y escatología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995.
- Lourenço, Eduardo. *O Complexo de Marx*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1979.

- Marcuse, Herbert. *La fin de l'utopie*. Neuchâtel/Paris: Delachaux et Niestlé Éditeurs/Éditions du Seuil, 1968.
- Marcuse, Herbert. *O Fim da Utopia*. Lisboa: Moraes Editores, 1969.
- Martins, José V. de Pina. «Estudo Introdutório à Utopia Moriana». Introducción a *Utopia*, de Thomas Morus, trad. de A. A. Nascimento, 9-121. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016.
- Moltmann, Jürgen. *God in Creation. An ecological doctrine of Creation*. London: SCM Press, 1985.
- Moltmann, Jürgen. *Teología de la Esperanza*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.
- Morus, Thomas. *Utopia*. Trad. de A. A. Nascimento. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016.
- Naess, Arne. «Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi». En *Etiche della Terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, editado por Mariachiara Tallacchini, 143-149. Milano: Vita e Pensiero, 1998.
- Panikkar, Raimon. *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.
- Racionero Ragué, Alexis. *Ecotopía. Una utopía de la tierra*. Barcelona: Anagrama, 2022.
- Sargent, Lyman Tower «Em Defesa da Utopia». *Via Panorâmica. Revista de Estudos Anglo-Americanos/An Anglo-American Studies Journal*, 2ª Série, 1 (2008): 3-13.
- Tamayo, Juan José, *Invitación a la utopía. Estudio histórico para tiempos de crisis*. Madrid: Editorial Trotta, 2012.
- Tamen, Teresa, coord. *A Aventura da Moraes*. Lisboa: Centro Nacional de Cultura, 2006.
- Tillich, Paul. «Crítica y justificación de la utopía». En *Utopías y pensamiento utópico*, editado por F. E. Manuel, 351-366. Madrid: Espasa-Calpe, 1982.
- Torres Queiruga, Andrés. *Repensar o Mal. Da Poneroloxía á Teodicea*. Vigo: Editorial Galaxia, 2010.
- Vaz, Armindo dos Santos. «Casas da Nova Aliança: chaves antropológicas, apelos ecológicos». *Ephata. Revista Portuguesa de Teologia* 4 (2022): 79-98, doi: 10.34632/ephata.2022.10877.

Vegécio. *Compêndio da Arte Militar*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.

Vilas Boas, Susana. «Implementing an ecoculture: living beyond fear». *Carthaginensis. Revista de Estudios e Investigación* 77 (2024): 51-65, doi: 10.62217/carth.505.

Wilde, Oscar. *The Complete Works of Oscar Wilde. Criticism: Historical Criticism, Intentions, The Soul of Man*. Vol. 4. Oxford: Oxford University Press, 2007.

RESEÑAS

Boo, Juan Vicente, *33 miradas del papa Francisco. Los años decisivos* (MAEA) 311; **Casas, Eduardo**, *Teología de la experiencia de Dios* (RSV) 302-303; **Díaz, Carlos - Grande Sánchez, Pedro José**, *Antropología filosófica. El personalismo comunitario* (BPA) 309-310; **Gamble, Harry Y.**, *Libros y lectores en la Iglesia Antigua. Una historia de los primeros textos cristianos* (RSV) 299-300; **Khalaf, Elena**, *La Chiesa scomparsa di Santa Chiara a Venezia* (MAEA) 312-313; **Martínez Fresneda, Francisco**, *Jesús de Nazaret y Francisco de Asís* (RSV) 303-304; **Morla Asensio, Víctor**, *Los Salmos del Antiguo Testamento. Nueva traducción con notas filológicas* (RSV) 300-301; **Pérez Fernández, Miguel**, *Traducciones arameas de la Biblia. Los targumim del Pentateuco. V. Deuteronomio* (RSV) 301; **Santa Catalina de Bolonia, Clarisa**, *Las siete armas espirituales. Iluminada Bembo. Espejo de Iluminación* (RSV) 313-314; **Vilas Boas, Susana y Marín Mena, Tomás** (coords.), *Teología Europea. Memoria, sentido, futuro* (BPA) 304-306; **Wozna, Antonina**, *Mary Daly's (1928-2010) Theological Method of Ontolinguistic Hermeneutics* (BPA) 306-307; **Wozna, Antonina y Martínez Cano, Silvia** (Eds.), *Hermenéuticas y metodologías teológicas feministas. Cartografías de una diversidad* (BPA) 314-316; **Zizioulas, Ioannis**, *Teología en perspectiva escatológica. El futuro siempre presente* (RSV) 308-309.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones

