

***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 Παλαμάς: Πατήρ ἀσώματος 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 sofiánica divina del Verbo y el Espíritu se corresponde, en la economía divina, con la díada sofiánica 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.