

Isidorianum



**Revista de la Facultad de Teología
San Isidoro de Sevilla**

VOLUMEN 29/2 (2020)

**SEVILLA
2020**



Isidorianum

Revista de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

Dirección de contacto postal:

Facultad de Teología de Sevilla

Avda. Cardenal Bueno Monreal 43,

Apartado de correos 1180. 41013, Sevilla (España). Tfno. +34 954 23 13 13

Correo-e: <isidorianum@sanisidoro.net> web: <<https://www.sanisidoro.net/isidorianum/>>

EQUIPO EDITORIAL

Consejo de Redacción

Director

Álvaro Pereira Delgado (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla)

Secretaría

Eva Ramírez Ordóñez (ISCR San Isidoro y San Leandro. Sevilla)

Lourdes Gavira Ruiz (ISCR San Isidoro y San Leandro. Sevilla)

Vocales

José Antonio García Benjumea (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla, España)

Pedro Cabello Morales (Estudio Teológico San Pelagio, Córdoba)

Francisco Castro Pérez (Centro de Estudios Teológicos San Pablo de Málaga, España)

Alessandro Clemenzia (Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Italia)

Eduardo Ferrer Albelda (Universidad de Sevilla, España)

Aurora López Medina (Universidad de Huelva, España)

Manuel Sánchez Sánchez (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla, España)

Consejo Científico Asesor

Antonio Bueno Ávila (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla, España)

Juan Manuel Granados Rojas (Pontificio Istituto Biblico, Roma, Ciudad del Vaticano)

Lourdes García Ureña (Universidad San Pablo CEU, Madrid)

Paul Gilbert (Pontificia Università Gregoriana, Roma, Italia)

David Orique (Providence College, Providence, RI, EE.UU.)

Manuel Palma Ramírez (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla, España)

Santiago Pons Doménech (Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia, España)

María Cristina Ríos (Universidad del Claustro de Sor Juana, México)

Rafael Sánchez Saus (Universidad de Cádiz, España)

Ramón Valdivia Giménez (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla, España)

Carmen Yebra Rovira (Pontificia Universidad de Salamanca, España)

Derechos de autor (Copyright). Los trabajos publicados de forma impresa o electrónica en la revista *Isidorianum* son propiedad de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla. Será necesario citar explícitamente la procedencia para cualquier reproducción parcial o total de los trabajos publicados en ella.



Los trabajos de la edición electrónica de *Isidorianum* son editados bajo una licencia **Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0** (texto legal). Asimismo, la revista *Isidorianum* autoriza y anima a los autores a difundir electrónicamente la versión post-print (forma final, revisada, aceptada y maquetada) de los trabajos publicados en sus páginas webs o en cualquier repositorio de acceso abierto (Open Access), siempre que se incluya la mención de la revista y el enlace a la publicación original. Seguimos la política de auto-archivo Sherpa-RoMEO color azul.



Maquetación e impresión. Imprenta Sand. Polígono PISA, C/ Brújula, 20, Mairena del Aljarafe (Sevilla, España); Tfno. +34 954 39 35 58; correo-e: <sand@imprentasand.com>.

Distribución y venta. La revista *Isidorianum* se intercambia con cualquier publicación académica sobre teología, filosofía, historia de la Iglesia y disciplinas afines de cualquier país y lengua. La aportación económica por la revista impresa es de 20 € (2 fascículos al año), desde Europa; y de 45 \$ US, desde fuera de Europa. El precio por un solo fascículo es de 10 €, desde Europa; y de 25 \$ US, desde fuera de Europa. Los intercambios, suscripciones y adquisiciones en papel se realizarán mediante petición a la Secretaría de la revista.

Identificación. ISSN: 1131-7027 • ISSN-e: 2660-7743 • <https://doi.org/10.46543/ISID>

Depósito Legal. SE-16-1968

Título clave. Isidorianum. Revista de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla.

Título abreviado. Isidorianum.

Identidad. La revista *Isidorianum* honra con su nombre a san Isidoro de Sevilla, sabio polígrafo que supo transmitir gran parte del saber antiguo a la posteridad. San Isidoro fue considerado el último Padre de la Iglesia Latina, designado *Doctor Egregius* en el contexto del VIII Concilio de Toledo, y reconocido como patrono de la Archidiócesis Hispalense.

La revista *Isidorianum* inició su andadura en 1967, con la intención de desarrollar las propuestas del Concilio Vaticano II. Por aquel entonces era publicada por el Instituto de Pastoral del Arzobispado de Sevilla. Según la propuesta fundacional, la revista tenía como objetivo “ir abriendo camino en las diversas disciplinas que forman el acervo cultural de la Iglesia” para seguir la “tarea de reconstruir un pensar religioso adecuado a nuestro tiempo”. Sin embargo, *Isidorianum* solo pudo ver la luz en su primer número (nº 0). Nuestra publicación académica fue refundada en 1992, año desde el cual se ha publicado ininterrumpidamente. Actualmente lanza una tirada de 400 ejemplares y posee intercambios con 350 revistas de ámbito nacional e internacional.

Cobertura temática. Teología, Filosofía e Historia de la Iglesia; también Humanidades, siempre que las investigaciones guarden relación con la presencia cultural del cristianismo o el fenómeno religioso en el sur de España.

Números publicados. 58 (1992-2020).

Frecuencia de publicación. Periodicidad semestral (julio-diciembre).

Secciones. La revista puede iniciarse con una *editorial* o un *documento conmemorativo* por razones institucionales. Siempre deberá poseer *artículos* de investigación, que deberán ser originales y no estar pendientes de su publicación en otro medio. Los estudios podrán ser remitidos en castellano, inglés, francés, alemán, italiano o portugués. Los artículos no deberán exceder las 15.000 palabras. La revista también podrá publicar *notas*, artículos específicos de no más de 7.500 palabras, *conferencias* inéditas y *boletines bibliográficos*. Finalmente, cada número podrá ser cerrado con *recensiones* de no más de 2.000 palabras.

Sistema de evaluación. Los artículos serán revisados por, al menos, dos evaluadores expertos en la materia de forma anónima. Siempre que sea posible, se incluirán en el proceso de revisión especialistas que no formen parte del claustro de profesores de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla. Los evaluadores no solo darán su veredicto positivo o negativo, sino que también ofrecerán propuestas de mejora, en caso de que el artículo sea aceptado. En el supuesto de que los evaluadores discrepen en su juicio, el manuscrito se enviará a un tercer evaluador. La respuesta será enviada al autor en un plazo inferior a tres meses desde la fecha de la recepción del artículo.

Compromiso ético de la revista. La revista *Isidorianum* publica ordinariamente trabajos inéditos y de calidad científica contrastada por nuestros evaluadores. Los autores se comprometen a garantizar que sus trabajos son originales, no incurrir en malas prácticas editoriales (deformación o invención de datos, plagio, duplicidad, etc.), poseen los permisos necesarios (reproducción de imágenes, etc.) y cumplen con la legalidad vigente. Excepcionalmente, el consejo editorial podrá publicar trabajos no inéditos por razones de interés, siempre que se reciba el consentimiento de la edición original. Asimismo, el equipo editorial de la revista velará, en cuanto sea posible, por evitar el plagio, a través de la herramienta Turnitin (iThenticate). Las afirmaciones y evidencias expuestas en cada trabajo son de exclusiva responsabilidad de sus autores. La revista no asume los puntos de vista expuestos por sus colaboradores. *Isidorianum* se adhiere e intenta cumplir los criterios éticos del *Committee on Publication Ethics* (Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journals Editors, COPE). Por último, la publicación escrita es editada en papel ecológico libre de cloro, como medida de respeto al medio ambiente.

Declaración de privacidad. Los nombres, direcciones de correo-e y cualquier otro dato de índole personal que aparecen en la revista impresa y/o en la web serán usados exclusivamente para los fines de la revista y no serán utilizados para ningún otro propósito.

Isidorianum

Revista de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

VOLUMEN 29/2 (2020)

Sevilla (España) 2020

ISSN: 1131-7027 • ISSN-e: 2660-7743 • <https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1051>

Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

Sumario / Contents

Editorial.....	9
https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1052).	

ARTÍCULOS / ARTICLES

<i>Parábolas, altruismo espontáneo y coherencia cognitiva. Analizando la eficaz construcción de algunas parábolas.....</i>	13-36
<i>Parables, Spontaneous Altruism and Cognitive Coherence.</i>	
<i>Analyzing the effective construction of some parables</i>	
TERESA BEJARANO FERNÁNDEZ (https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1053).	
 <i>“Battle is over, raise we the cry of victory”. Study of Revelation 19:11-21</i>	37-60
<i>“La batalla ha terminado, alcemos el grito de la victoria”.</i>	
<i>Estudio de Apocalipsis 19,11-21</i>	
FRANCISCO JAVIER RUIZ-ORTIZ (https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1054).	
 <i>La relación trinitaria en santo Tomás de Aquino según los escritos Scriptum super libros Sententiarum, Summa contra gentiles, Compendium Theologiae y De potentia Dei.....</i>	61-102
<i>The Trinitarian Relationship in Saint Thomas Aquinas, according to the writings Scriptum super libros Sententiarum, Summa contra gentiles, Compendium Theologiae, and De potentia Dei</i>	
GABRIEL SÁNCHEZ GARCÍA (https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1055).	
 <i>Técnicas de envilecimiento: Una reflexión desde el pensamiento de Gabriel Marcel</i>	103-126
<i>Debasement Techniques: Reflecting from Gabriel Marcel's Thought</i>	
JOSÉ JOAQUÍN CASTELLÓN-MARTÍN (https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1056).	
 <i>Lavoro minorile in agricoltura. Comunità internazionale e Santa Sede in favore dello slancio gioioso della speranza</i>	127-144
<i>Child Labour in Agriculture. International Community and the Holy See in favor of the joyful impulse of hope</i>	
FERNANDO CHICA ARELLANO (https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1057).	

RECENSIONES / BOOK REVIEWS

ANSELMO DE CANTERBURY, *De veritate* 147-153
Jesús Francisco De Garay Suárez-Llanos (<https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1058>).

EMMANUEL FALQUE, *Triduum Philosophique. Le Passeur de Gethsémani, Métamorphose de la finitude, Les Noces de l'Agneau* 153-158
Manuel Palma Ramírez (<https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1059>).

PAOLO MERLO, *Re. Introduzione, traduzione e commento* 158-159
Pablo Díez Herrera (<https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1060>).

NURIA CALDUCH-BENAGES, *Pan de sensatez y agua de sabiduría. Estudios sobre el libro de Ben Sira* 160-161
Antonio José Guerra Martínez (<https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1061>).

BEN HOLLAND, *Self and City in the thought of Saint Augustine* 161-163
Pablo Antonio Morillo Rey (<https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1062>).

CARLO M. MARENGHI (ED.), *1919-2019. A Common Journey for Social Justice*.....163-167
Fernando Chica Arellano (<https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1063>).

SAN ÓSCAR A. ROMERO, *Homilías de denuncia y compasión. Ciclo A (1977-1978)*...167-173
Fernando Chica Arellano (<https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1064>).

SAN ÓSCAR A. ROMERO, *Homilías de justicia y paz. Ciclo A/II (1978)*.....173-178
Fernando Chica Arellano (<https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1065>).

MANUEL RUIZ JURADO, S.J., *Donde el bajar es subir. Biografía espiritual de santa Ángela de la Cruz* 179-184
Fernando Chica Arellano (<https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1066>).

NORMAS DE PUBLICACIÓN 185-189

Editorial

La revista *Isidorianum* continúa dando pasos en aras de difundir el conocimiento científico que los autores de sus artículos y reseñas generan. A tal fin, hemos incorporado la publicación al *Directory of Open Access Journal* (<https://doaj.org>) y a MIAR (Matriz de Información para el Análisis de Revistas. Universitat de Barcelona: <http://miar.ub.edu/idioma/es>) y estamos dando los pasos oportunos para indexar la revista en *Atla Religion Database* (<https://www.atla.com>), en *European Reference Index for the Humanities and Social Sciences*, denominado Erih Plus y elaborado por *Norwegian Centre for Research* (<https://dbh.nsd.uib.no/publiseringsskanaler/erihplus/>), y Latindex (<https://dbh.nsd.uib.no/publiseringsskanaler/erihplus/>); esto es, el Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal.

Por otro lado, hemos contratado los servicios de iThenticate (<https://www.ithenticate.com>), una potente herramienta anti-plagio para cumplir nuestro compromiso de publicar documentos originales que concuerden con los criterios éticos requeridos en este tipo de publicaciones académicas.

**ARTÍCULOS /
ARTICLES**

Parábolas, altruismo espontáneo y coherencia cognitiva. Analizando la eficaz construcción de algunas parábolas

Parables, Spontaneous Altruism and Cognitive Coherence.
Analyzing the effective construction of some parables

Teresa Bejarano Fernández*

Universidad de Sevilla.

Sevilla. España

tebefer@us.es

ID ORCID 0000-0002-0037-549

Resumen: Varios recursos empleados en la construcción de un grupo de parábolas coinciden con puntos que la ciencia actual enfoca. 1) El hecho de que la situación ajena es percibida de un modo más objetivo, con menos sesgos, que la situación propia. 2) El “altruismo espontáneo”, que empuja a conductas automáticas de ayuda. 3) La enorme influencia que el lenguaje puede ejercer para modular la atención, tanto la ajena como la propia. 4) La coherencia cognitiva, que interviene en el autocontrol, tanto el autocontrol moral como el que está al servicio de los propios intereses del sujeto. Al analizar el efecto de esos puntos en las parábolas en cuestión, intento mostrar que las capacidades comunicativas humanas están allí funcionando al máximo para facilitar la decisión del oyente, y que esa facilitación o ayuda es diferente por completo a las manipulaciones de cualquier tipo.

Palabras clave: parábolas; altruismo espontáneo; castigo altruista ; coherencia cognitiva; decisión moral.

Abstract: Several resources used in the construction of a group of parables coincide with points that current science focuses on. 1) The fact that the situation of others is perceived in a more objective way, with fewer biases, than one's own situation. 2) The “spontaneous altruism”, which pushes towards automatic helpful behaviors. 3) The strong influence that language can have in modulating attention, both that of others and one's own. 4) Cognitive coherence, which intervenes in self-control, both moral self-control and that which is at the service of the subject's own interests. In analyzing the effect of these points on the parables at issue, I try to show that human communicative skills are there at their best to facilitate the hearer's decision, and that this facilitation process is completely different from manipulations of any kind.

Keywords: parables; spontaneous altruism; altruistic punishment; cognitive coherence; moral decision.

* Doy las gracias a los dos revisores anónimos porque su labor ha sido sumamente beneficiosa para este artículo.

1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo no pretende ayudar a leer un conjunto de parábolas. Esa tarea viene haciéndose desde hace muchos siglos, y yo soy incapaz de aportar ahí mejoras. Mi objetivo es más modesto y, sobre todo, muchísimo menos importante. Intentaré explicar por qué son tan eficientes esas parábolas. ¿Cómo intentan empujar a sus receptores hacia una decisión moral? Entre las muchas causas que sin duda habrá, yo detecto en su construcción varios puntos que están hoy muy presentes en teorías e investigaciones. Por supuesto, hace dos mil años nadie mencionaba ni analizaba esos puntos. Sin embargo, podían ya entonces ser usados —y a veces, de un modo magistral— para acrecentar la eficiencia comunicativa de un discurso.

¿Cuáles son esos puntos? En las secciones posteriores nos dedicaremos a analizar cada uno de ellos, y a intentar mostrar cómo intervienen —de una manera o de otra, en la primera parte o en el final— en la construcción de las parábolas. Aquí, en cambio, solo los mencionaré. 1) La representación de una situación ajena es más objetiva que la de la situación propia. Esto fue puesto de relieve en una controversia interna de la llamada “teoría de la mente”. 2) El “altruismo espontáneo”, que es un concepto que ha sido perfilado a partir de estudios experimentales en el niño y en los primates no humanos. Algunos autores quieren ver ya ahí el origen de la capacidad de decisión moral. Yo no participo en absoluto de esa opinión. Pero la eficiencia de algunas parábolas no habría sido posible si en sus primeros compases no activaran el altruismo espontáneo del receptor. 3) La “adicción humana a las narraciones”, y, más en general, el poder del lenguaje para moldear a un nivel muy fino la atención del receptor. 4) La disposición a juzgar las acciones ajenas que no nos conciernen y a indignarnos o sentir admiración ante ellas. Este rasgo, si bien podría estar relacionado con el altruismo espontáneo, lo trataré por separado. Acerca de él se tiene claro hoy día que constituye una tendencia humana universal que en determinadas circunstancias (abajo intentaré precisar en cierta medida todo esto) se activa de modo automático. 5) La coherencia cognitiva, que es en último término a lo que esas parábolas apelan, ha sido (durante los últimos cuarenta años sobre todo) estudiada en sus muy variados usos y en su origen.

Las parábolas a las que se refiere el presente trabajo incluye, sin ánimo alguno de exhaustividad, la de Natán a David (2 Sam 12,1-15), el Buen Samaritano (Lc 10,25-37), y el Hijo Pródigo (Lc 15,11-32). Intentaré mostrar que en ellas se emplean estratégicamente todos esos puntos que hoy la investigación científica ha explicitado. Asimismo, en estrecha relación con lo anterior, voy a comparar dos tipos de decisión

moral, aquella que se toma directamente ante las necesidades e intereses ajenos, y aquella otra que el receptor de esas parábolas es instado a tomar. A este respecto defenderé que la decisión moral ante las parábolas, aunque en el nivel cognitivo envuelve una dificultad mayor que el otro tipo, en el nivel moral mismo, en cambio, es facilitada por la estratégica y eficiente construcción de las parábolas. Pero también propondré que, a diferencia de lo que sucede en las manipulaciones de cualquier tipo, tal facilitación no significa en absoluto que la decisión resulte más atractiva o menos dura. Como se ve, el presente artículo no va a tratar sino de explicitar y detallar algo que todos hemos experimentado.

1.1. Un paréntesis: la “teoría de la mente”

La corriente de investigación llamada “teoría de la mente”, mientras que no corresponde a ninguno de aquellos cinco puntos arriba mencionados, es sin embargo el área general en la que se ubica hoy el estudio de, al menos, tres de ellos. Por eso, daré aquí alguna referencia sobre esa corriente. Pero los lectores deben considerar este apartado como meramente optativo: La comprensión de las propuestas puede darse aunque se prescinda de él.

En 1978 —o sea, casi veinte años después del choque entre Chomsky y Skinner, y cuando el tabú contra el término “mente” y afines que había regido el estudio de los animales había perdido ya toda vigencia— se lanza la pregunta de si los chimpancés tendrán la capacidad de captar o inferir contenidos mentales ajenos.¹ Y, como una consecuencia inesperada, se descubre pronto que los niños hasta los 4 años son incapaces de responder acertadamente en los tests de “falsa creencia”. Se les muestra un video en el que un niño (Maxi) guarda su canica en un florero y se va; después, su madre mueve la canica a la caja de los juguetes, y se va. En ese momento, vuelve Maxi, y entonces el experimentador pregunta a los niños que han visto el video: “¿Dónde irá Maxi a buscar su juguete?”. Las respuestas de los niños menores de 4 años (a pesar de que se comprobó que ellos retenían bien la primera escena del video) no reflejan la falsa creencia que ha de tener Maxi (o sea, no reflejan el contenido mental ajeno), sino el conocimiento que ellos, los sujetos del test, tienen de la realidad.² Durante los últimos años del siglo XX, a la vez que se refinaban

¹ Cf. David PREMACK – Guy WOODRUFF, “Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind?”, *Behavioral and Brain Sciences* 1 (1978) 515-526.

² Cf. Heinz WIMMER – Josef PERNER, “Beliefs about Beliefs: Representation and Constraining Function of Wrong Beliefs in Young Children’s Understanding of Deception”, *Cognition* 13 (1993) 103-128.

cada vez más los experimentos y se descartaban algunas explicaciones de tipo —digamos— periférico del fallo de los niños, surgieron varias controversias internas en los estudios de “la teoría de la mente”, que es como más habitualmente se designa la captación de los estados y contenidos mentales ajenos.³

Entre esas controversias, hay que destacar la que se refiere al punto de vista de la primera persona, y tiene como su episodio inicial más notable la publicación conjunta en 1993 de dos artículos contrapuestos.⁴ Alvin Goldman, cercano a la fenomenología, defendió el carácter básico de las experiencias de primera persona y propuso que la simulación mental (un concepto con antiguas raíces en la historia de la filosofía) es el procedimiento que permite al sujeto predecir los estados mentales de otro individuo: “En la predicción de los estados mentales de otra persona, nosotros intentamos simular o reproducir el mismo estado, o secuencia de estados, en que esa persona está. Nos colocamos en su posición, en su pellejo, y vemos qué es lo que nosotros llegaríamos entonces a creer, sentir o hacer.” Alison Gopnik, en cambio, aprovechando el énfasis que los nuevos estudios habían puesto en la tarea de captar los estados mentales ajenos, propuso derivar de tal tarea el conocimiento de la mente propia de uno mismo, y combatir así el punto de vista de la primera persona, y la fenomenología en general. Esa idea conectaba en último término con el conductismo filosófico (y más particularmente, con Wilfrid Sellars y su “mito de Jones”⁵). Pero Gopnik la desarrolló de un modo nuevo: El niño, como un científico, iría infringiendo las reglas de la “teoría de la mente” hasta llegar a obtener una “teoría —general, o sea, tanto para los demás como para él mismo— de la teoría de la mente”. O, en las propias palabras de Gopnik: “Nuestra comprensión de la mente envuelve, al menos en gran parte, el aprendizaje de estructuras causales abstractas, que se lleva a cabo a partir de la evidencia — principalmente de la evidencia de las conductas

³ A la “teoría de la mente” —Theory-of-Mind, o ToM— se la conoce también por otros nombres, como “mind-reading”, “mentalizing”, o “meta-representational capacity”. Sin embargo, el de “teoría de la mente”, que ha sido usado por autores con posturas muy diferentes, es el más consolidado.

⁴ Alvin GOLDMAN, “The Psychology of Folk Psychology”, *Behavioral and Brain Science* 16 (1993) 15-28; y Alison GOPNIK, “How We Know Our Minds: The Illusion of First-Person Knowledge of Intentionality”, *Behavioral and Brain Sciences* 16 (1993) 1-15 y 90-101.

⁵ Cf. Wilfrid SELLARS, “Empiricism and the Philosophy of Mind”, in Herbert FEIGL – Michael SCRIVEN (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Volume I: The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis Minnesota, University of Minnesota Press, 1956. Edición española en *Ciencia, percepción y realidad*, Madrid, Tecnos, 1971.

observadas: De aquí la analogía entre el aprendizaje que llevan a cabo los niños y el cambio de teoría en la ciencia”.

Poco después, en 1996, se descubrieron en el cerebro de los macacos las “neuronas de espejo” (unas neuronas que se activaban exactamente del mismo modo cuando el macaco veía a alguien agarrando algún objeto y cuando él mismo, el macaco, agarraba el objeto, y que incluso diferenciaban con toda precisión si se estaba agarrando con los dedos un objeto pequeño, o por el contrario, se usaba la mano entera para coger un objeto grande), y Goldman y los demás defensores de la simulación celebraron en seguida triunfalmente tal descubrimiento.⁶ Pero “la primacía de la lectura de la mente ajena” (o sea, el núcleo de la postura de Gopnik) reaparece más tarde en una versión muy diferente, la de Peter Carruthers.⁷ Este autor también niega que haya introspección alguna para las actitudes proposicionales (“Our knowledge of our own attitudes results from turning our mindreading capacities upon ourselves”), pero defiende una propuesta basada en una modularidad extrema (donde los módulos mentales son innatos y están en principio completamente desconectados unos de otros). De ese modo explica los *qualia* de la fenomenología como consecuencia del lenguaje (del lenguaje social y aprendido, no del supuesto “lenguaje del pensamiento” de Fodor), el cual lograría acabar con el aislamiento y la desconexión inicial de las sensaciones. Tras tal explicación, Carruthers ha de proponer, claro está, que los animales no sienten realmente sus percepciones, aunque saquen de ellas las consecuencias conductuales adecuadas. Pero en respuesta a Bernard Baars, que recurre al ejemplo del dolor para sostener que ahí “accurate self-knowledge is firmly established”, Carruthers matiza su postura quitándole algo de su rotundidad y claridad inicial.⁸ Intentemos resumir la línea general de toda esta sucesión de episodios.

A mi juicio, esta primera controversia debe llevar a los futuros investigadores a estudiar cada vez más cuidadosamente y con todos los tipos de recursos disponibles la diferencia entre, por un lado, el percibir o creer incluso de modo pleno, o sea, con riqueza de matices tanto informativos como también de experiencia y afectivos, y, por otro lado, el pensar (como en los llamados “estados de segundo orden” o “metarrepresentaciones”) que uno mismo está percibiendo o creyendo algo. Es, por ejemplo, muy

⁶ Cf. por ejemplo, Vittorio GALLESE – Alvin GOLDMAN, “Mirror Neurons and the Simulation Theory of Mind-reading”, *Trends in Cognitive Sciences* 2 (1998) 493-501.

⁷ Cf. Peter CARRUTHERS, “How We Know Our Own Minds: The Relationship Between Mindreading and Metacognition”, *Behavioral and brain sciences* 32 (2009) 1-62.

⁸ Bernard BAARS, “Is Feeling Pain Just Mindreading? Our Mind-brain Constructs Realistic Knowledge of Ourselves”, *Behavioral and brain sciences* 32 (2009) 19-20.

verosímil que los conceptos “creer” o “percibir” aparecieran en un principio solo y exclusivamente para hablar acerca de la creencia de otra persona o acerca del pasado propio de uno mismo (para decir, por ejemplo, “Él cree que su madre está aquí” o “Entonces vi el manantial”).

Otra discusión es la que versa sobre la importancia que en la captación de la mente tienen, ya el cuerpo, ya el lenguaje y la cultura. El papel del cuerpo era muy destacado por el simulacionismo de Goldman, pero también por Gopnik y su propuesta de que el aprendiz de “la teoría de la teoría” ha de partir de la observación de las conductas y pautas motoras ajenas (algunas de las cuales, según ella, serían imitadas automáticamente ya por los niños recién nacidos⁹). Respecto al papel del lenguaje (cuya importancia ya vimos subrayada de modo extremo por Carruthers), hay que señalar que es Daniel Hutto quien dio un papel protagonista a la propuesta de que es concretamente la recepción de narraciones la que instaura en el niño la “teoría de la mente”.¹⁰ Esta idea, a la que en relación con el origen de los conceptos “percibir” y “creer” he aludido líneas atrás, encaja bien con ese indiscutible “universal humano” que el gusto por las narraciones, ficticias o no ficticias, supone. Una propuesta nueva, aunque emparentada con la anterior, es el constructivismo radical de Marco Fenici y Tadeusz Wiesław Zawidzki: “Mental states are constituted by our cultural practices of attributing them. (...) Mindreading and mindshaping are entirely co-dependent.”¹¹ Este último artículo se preocupa también de asignar a esas prácticas culturales unas ventajas adaptativas que consistirían en expresar compromisos con planes conjuntos y apuntalar así el estilo de vida cooperativo que tuvieron que adoptar los humanos.

Sin embargo, yo subrayaría como de importancia máxima el estudio acerca de los llamados dos modos, el primitivo y el avanzado, de la teoría de la mente. De hecho (quizá el lector lo habrá notado) estoy convencida

⁹ El asumir esa propuesta de la imitación automática por los bebés recién nacidos era —nótese— un paso obligado para Gopnik, o, más concretamente, para su objetivo de rechazar la tesis simulacionista de que los movimientos ajenos se comprenden e interpretan a partir del conocimiento de los movimientos parecidos de uno mismo. Conviene añadir que hoy día, gracias sobre todo a las múltiples investigaciones de un extenso grupo ligado a Thomas Suddendorf, esa presunta imitación de los recién nacidos se considera cada vez más infundada. Recordemos además que las neuronas de espejo de los primates tienen que ver con movimientos (los de la mano) cuya visibilidad en el propio cuerpo —única entre todos los animales— ofrece un inicio ideal para llegar a comprender los movimientos ajenos.

¹⁰ Cf. Daniel Hutto, “Folk Psychology as Narrative Practice”, *Journal of Consciousness Studies* 16 (2009) 9-39.

¹¹ Marco Fenici – Tadeusz Wiesław Zawidzki, “The Origins of Mindreading: How Interpretive Socio-cognitive Practices Get Off the Ground”, *Synthese* (2020): <https://doi.org/10.1007/s11229-020-02577-4>.

de que ese estudio será útil en las dos controversias anteriores. Además, y mucho más importante, creo que es atendiendo a la diferencia entre los dos modos como habría que dilucidar el posible vínculo entre la “teoría de la mente” y la peculiaridad mental únicamente humana. Pero la distinción entre el modo primitivo y el modo avanzado se ha enturbiado desde el 2005. Antes de esa fecha, en cambio, ambos se describían sin grandes problemas. Por un lado, la estimación de lo que otro individuo puede ver o no ver es una capacidad indiscutiblemente poseída por los niños de bastante menos de cuatro años y por los chimpancés, y así se identificaba esa capacidad con el modo primitivo de la teoría de la mente.¹² Por otro lado, el éxito en los tests de falsa creencia se identificaba con el modo avanzado. Pero después, con el diseño de tests de falsa creencia no verbales, se ha venido proponiendo que, no solo los niños a la edad de 2 años (o, como se diría más tarde, de 18 o 15 meses), sino también los chimpancés, comprenden la creencia falsa de otro individuo.¹³ ¿Habrá entonces que renunciar a la existencia de dos modos de la teoría de la mente que sean intrínseca y cualitativamente distintos uno de otro? ¿O conviene más bien redesccribir el modo primitivo? Hay lógicamente estudiosos que se muestran reacios a aceptar aquellos nuevos datos. Pero ese negacionismo resulta cada vez más difícil de sostener (sobre todo porque también los adultos humanos mostramos en ciertos momentos rasgos del nuevo modo primitivo). Los principales autores que se han esforzado en redesccribir el modo primitivo son Ian Apperly, Stephen Butterfill, Michael Tomasello, Victoria Southgate, y Bence Nanay.¹⁴ Pero mis preferencias van por una hipótesis —por una redescrición del modo primitivo— un poco distinta a las que acabo de mencionar. Esa hipótesis

¹² Cf. Michael TOMASELLO – Josep CALL – Brian HARE, “Chimpanzees Understand Psychological States – the Question is Which Ones and to What Extent”, *Trends in Cognitive Sciences* 7 (2003) 153-156.

¹³ Cf. Kristine ONISHI – Renée BAILLARGEON, “Do 15-Month-Old Infants Understand False Beliefs?”, *Science* 308 (2005) 255-258; Christopher KRUPENYE – Kano FUMIHIRO – Satoshi HIRATA – Josep CALL – Michael TOMASELLO, “Great Apes Anticipate that Other Individuals Will Act according to False Beliefs”, *Science* 354 (2016) 110-114; Kano FUMIHIRO – Christopher KRUPENYE – Satoshi HIRATA – Masaki TOMONAGA – Josep CALL, “Great Apes Use Self-experience to Anticipate an Agent’s Action in a False-belief Test”, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 116 (2019).

¹⁴ Cf. Ian APPERLY – Stephen BUTTERFILL, “Do Humans Have Two Systems to Track Beliefs and Belief-Like States?”, *Psychological Review* 116 (2009) 953-970. Michael TOMASELLO, “How Children Come to Understand False Beliefs: A Shared Intentionality Account”, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 115 (2018) 8491-8498; Victoria SOUTHGATE, “Are Infants Altercentric? The Other and the Self in Early Social Cognition”, *Psychological Review* 127 (2020) 505-523; y Bence NANAY, “Vicarious Representation: A New Theory of Social Cognition”, *Cognition* 205 (2020) 104-451.

me permite proponer y defender con, al menos algunos argumentos, la asociación entre el modo primitivo y el altruismo espontáneo y no demandante, y entre el modo avanzado y la capacidad moral máximamente demandante.¹⁵

¿Se me pide escoger una característica general de los estudios de la “teoría de la mente”? Yo subrayaría que, con ellos, la psicología experimental está dedicando algunos de sus esfuerzos a estudiar qué es a la vez exclusivamente humano y universalmente humano. Quizá eso podría hacer estos estudios muy interesantes para la Antropología Filosófica y para la Filosofía en el sentido más clásico.

2. UN PUNTO QUE LOS SIMULACIONISTAS INVOCARON EN SU CONTROVERSIA CON LOS PARTIDARIOS DE LA “TEORÍA DE TEORÍA”

En los primeros años 90 había una fuerte discusión entre dos posturas que pertenecían ambas al área de “la teoría (o captación) de la mente ajena”. Una de ellas, el llamado “simulacionismo”, sostenía que el sujeto simula estar —él, el sujeto— en las circunstancias del otro individuo, y que basta esa simulación —ese ponerse en el pellejo del otro individuo— para que fluyan sin más los pensamientos que son adecuados a aquellas circunstancias. La otra, llamada “teoría de la teoría”, defendía sin embargo que el sujeto aplica unas ciertas reglas para comprender tanto las mentes de los otros como su propia mente.

En un momento dado de esa discusión, los partidarios de la “teoría de la teoría” realizaron experimentos que mostraron que en la atribución a otro individuo no estaban incluidos muchos sesgos que desde hacía tiempo se sabía que afectan a la conducta humana. Por ejemplo, todos tenemos la experiencia de que cuando perdemos, por ejemplo, un tren por solo un minuto, nos disgustamos y enfadamos más que cuando lo perdemos por una hora. Sin embargo, los resultados de aquellos experimentos indicaban que ese —claramente irracional— plus de enfado no se atribuía, o se atribuía en mucha menor medida, al individuo cuyos pensamientos el sujeto tenía que inferir. De ahí se concluye —afirmaban los autores de esos estudios— que el simulacionismo no es realmente el procedimiento seguido en las tareas de atribución.¹⁶

¹⁵ Cf. Teresa BEJARANO, “The Most Demanding Moral Capacity: Could its Base Evolutionarily Arise?” (submitted).

¹⁶ Este pequeño episodio dentro de la controversia entre las dos posturas es descrito años después por Rebecca SAXE, “Against simulation: the argument from error”, *Trends in Cognitive Sciences* 9 (2005) 174-179.

Pero entonces los simulacionistas propusieron una matización. Citemos a Jane Heal, quien fue la primera que sostuvo que aquella diferencia mostrada en los resultados experimentales no minaba el simulacionismo. Tal diferencia, explicaba Heal, se debe solo a que *en las escenas que están lejos de la situación propia de uno, las cosas se pueden ver con más objetividad y claridad*.¹⁷ Este hecho que Heal invoca es lo que nos interesa.

3. LA COMPARACIÓN DE SITUACIONES, UNA AJENA Y OTRA PROPIA, EN ALGUNAS PARÁBOLAS

Tal hecho había sido utilizado desde milenios atrás. Más en concreto, fue puesto en práctica en la construcción de un conjunto de parábolas bíblicas. Como ejemplo inicial, detengámonos en la que emplea Natán ante David (2 Sam 12,1-7).

Ahí la comparación de las dos situaciones está —ése es el motivo de que la haya escogido como primer ejemplo— particularmente desplegada. Esa particularidad probablemente tiene que ver, primero, con el hecho de que esa parábola es la más antigua —el modelo textual, podríamos decir— del que será nuestro conjunto, y, segundo y más importante, con que es la única que se dirige a un destinatario particular cuya historia nos ha sido contada en el mismo libro páginas atrás.

Donde esta parábola sí que coincide con las demás del conjunto es que, en todas ellas, la diferencia entre la representación de la situación propia y la de la situación ajena (o sea, el hecho invocado por Jane Heal) juega un papel clave. Pero no podemos pasar de inmediato a estudiar ese recurso. Hay que dedicar previamente unas líneas a un asunto más general.

4. ¿POR QUÉ UNA SITUACIÓN NARRADA ES AHÍ MÁS EFICAZ QUE UNA SITUACIÓN PERCIBIDA?

Prestemos pues atención al hecho obvio de que las parábolas son narraciones lingüísticas, y preguntémonos si la observación de una situación real podría sustituir sin merma de eficacia a la primera parte de ese tipo de parábolas. Es verdad que, a veces, basta con que una escena que no

¹⁷ Cf. Jane HEAL, "Simulation and cognitive penetrability", *Mind and language* 11 (1996), 44-67. Justo en la misma línea, Timothy SHORT, – Kevin RIGGS, "Defending Simulation Theory against the argument from error", *Mind and language* 31 (2016) 248-262: "The relevant biases are not triggered in the subject or used as part of the simulation because the subject is not actually in the other individual's situation with its affective import".

nos concierne sea visible desde nuestra posición para que pueda activar nuestro altruismo espontáneo. Pero eso solo sucederá —insisto— raras veces, pues el que realmente miremos y atendamos específicamente a una tal escena no tendrá lugar a menos que en ese momento estemos inactivos y sin meta alguna activada; a menos que estemos, en definitiva, dispuestos a la actitud de espectador curioso. Aparte de eso, ante una escena en la que intervienen varios individuos desconocidos y de la que desconocemos el contexto, no tiene necesariamente que estar claro con cuál de esos individuos nos identificaremos, a cuál simularemos. Así, bastante a menudo, los individuos cuando observan el maltrato de un desconocido por parte de otro desconocido no llegan realmente a enfadarse a menos que la empatía sea manipulada de antemano. Dicho de otra forma, el llamado “castigo altruista” —o sea, el castigo que una tercera persona no relacionada con la víctima inflige al autor de un maltrato— es mucho menos común de lo que en un primer momento (y a la vista de los resultados obtenidos en experimentos basados en juegos, como el del Dictador, por ejemplo) se llegó a creer.¹⁸ En resumen, las reacciones del altruismo espontáneo ante una escena observada solo se producirán si logran superar varios obstáculos de diferentes tipos.

Eso no sucede, en cambio, ante la narración. Está claro que un mensaje lingüístico que nos están dirigiendo es más difícil de desatender que aquel tipo de escena. Ante ese mensaje, la atención por parte del receptor no requiere ya en absoluto que éste estuviera de antemano desocupado y dispuesto a la actitud de espectador.

Pero, más allá de eso y más profundamente, está el hecho de que el lenguaje, aún siendo tan pobre en relación con la percepción, es sin embargo capaz de moldear de un modo muy preciso cuáles son los aspectos a los que el receptor debe prestar atención.¹⁹ Esa capacidad puede volverse portentosa en los usos artísticos o particularmente creativos del lenguaje, pero lo importante es que no deja de estar presente en ninguna conversación ordinaria. Por supuesto, ahí intervendrá la elección entre

¹⁸ Esa rectificación se la debemos a C. Daniel BATSON et al., “Anger at Unfairness: Is it moral outrage?”, *European Journal of Social Psychology*, 37 (2007) 1272-1285, o a Eric J. PEDERSEN – William H. B. McAULIFFE – Michael E. MCCULLOUGH, “The Unresponsive Avenger: More evidence that disinterested third parties do not punish altruistically”, *Journal of Experimental Psychology: General* 147 (2018) 514-544.

¹⁹ En realidad, el origen de esa capacidad está en el origen de la comunicación peculiarmente humana, o sea, en el gesto de apuntar. Ahí ya hay, por más tosca que sea, una modulación de la atención del receptor. Pero ahora sólo nos interesa atender al lenguaje.

las muchas posibles maneras (recordemos el *Sinn* de Frege)²⁰ de designar una misma referencia; pero, más allá del nivel léxico, habrá también muchas elecciones de tipo gramatical (del tipo “A después de B” frente a “B antes de A”, o voz pasiva frente a activa) y muchísimas más, que tienen lugar en todos los otros niveles envueltos en una comunicación lingüística. Véase, por ejemplo, cómo la narración de Natán busca subrayar la interioridad del hombre pobre, señalando primero sus acciones respecto a su oveja, e indicando después explícitamente el cariño que le tenía.²¹ En definitiva, podemos dar por sentado que la primera parte de una buena parábola —al modular, o moldear muy finamente, como cualquier buen texto, la atención del receptor— sabe despertar en él aquellas reacciones que su productor deseaba despertar.

5. LAS DOS PARTES DE ESE TIPO DE PARÁBOLAS Y LA APELACIÓN A LA COHERENCIA COGNITIVA

En la primera parte de la parábola de Natán no había nada que se opusiera a ese deseo del profeta. La situación ahí descrita no envolvía en absoluto a su destinatario, y, por tanto (como decía Heal) los sesgos que, de haber estado él envuelto, le habrían podido afectar, no le han afectado en absoluto. Así, lo que Natán le ha narrado lleva a David a responder con la fuerte reprobación e indignación que eran adecuadas, y asimismo con las amenazas que su status regio en ese momento y su temperamento de guerrero hacían previsibles. Esas reacciones —tanto las emociones que le embargan como igualmente el juicio moral que él emite— son espontáneas y no han requerido esfuerzo subjetivo alguno.

²⁰ Cf. Gottlob FREGE, “Über Sinn und Bedeutung”, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100 (1892) 25-50. Traducción española: IDEM, *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, Madrid, Tecnos, 1998.

²¹ André WENIN, “David et l’histoire de Natan (2 Samuel 12,1-7), ou: le lecteur et la fiction prophétique du récit biblique”, en Daniel MARGUERAT (ed.), *La Bible en récits. L’exégèse biblique à l’heure du lecteur*, Genève, Labor et fides, 2003, 160: “En qualifiant la brebis de «petite» et en précisant que le pauvre a dû l’acheter —à l’inverse du riche qui possède ses biens comme par nature—, Natan souligne déjà discrètement un investissement particulier de l’homme envers son unique bête. La suite va dans la même direction, mais en crescendo. Natan s’y emploie à décrire avec force de détails comment cette agnelle en vient à être traitée comme une fille. Une véritable intimité se noue entre l’homme et cette brebis qu’il a fait vivre pour que, avec lui et ses fils, elle grandisse, mangeant de sa nourriture, buvant à sa coupe et dormant sur son sein. Tous ces détails ont pour effet de charger d’une forte émotion la description de ce pauvre qui, démuné de tout, semble vouloir compenser son manqué d’avoir par un surplus d’investissement relationnel et affectif, qui confère à son agnelle une valeur inestimable, sans aucune commune mesure avec sa valeur marchande.”

En cambio, cuando se pasa a la *segunda parte de este tipo de parábolas* —al “¡Tú eres ese hombre!” (2 Sam 12,7) con que Natán acusa a David, o al “Haz tú lo mismo” (Lc 10,37) con el que acaba la parábola del Buen Samaritano—, entonces ya sí que surgen las protestas y los “peros” en el interior del receptor. David tendría la tentación de replicar que su caso no era equiparable al del hombre rico de la narración: “Yo era rey, y además, por eso, tenía la obligación de defender mi prestigio”. Y nosotros, que ante la narración del samaritano y el herido, nos habíamos llenado de compasión y admiración, también querríamos buscar un escape cuando oímos que se nos interpela: “Es estupendo lo que hizo el samaritano, pero yo me debo a mis compromisos profesionales, y no puedo perder el tiempo. Yo, con preocuparme de quienes me son más cercanos, ya tengo más que de sobra”. Eso, y mucho más de ese tenor, es lo que los receptores querrán argüir. Pero, a pesar de todo, a cada receptor su propia capacidad para la coherencia cognitiva le insta a aceptar la semejanza entre las dos situaciones.

La apelación a la coherencia cognitiva es lo que en último término aportan estas parábolas. La decisión moral del receptor ante esas parábolas estriba en obedecer a la coherencia cognitiva, y reconocer así la semejanza entre la situación narrada y la propia de uno. Esa es, desde luego, una decisión moral, pero de un tipo diferente al de aquellas decisiones morales que tomamos directamente ante los intereses y necesidades que captamos en otros. Tenemos que concretar qué es lo que esos dos tipos tienen en común, y también qué es lo que distingue a uno de otro.

6. UNA OBLIGADA DIGRESIÓN: BUSCANDO CARACTERIZAR, AUNQUE SEA DE MODO SOMERO E INCOMPLETO, QUÉ ENTIENDO POR DECISIÓN MORAL

Para intentar comparar esos dos tipos de decisiones morales, conviene que antes aclare qué estoy entendiendo por una decisión moral. Ya arriba dije que el juzgar moralmente las acciones ajenas que no nos conciernen —o sea, el sentir indignación cuando se ve una maldad, o admiración cuando se ha asistido a una buena acción— no requeriría decisión moral alguna. Ahora añadiré que el ayudar a alguien de modo automático —el lanzarse a la conducta de ayuda sin que ello nos exija un esfuerzo duro y penoso— no sería tampoco una decisión moral, no sería un acto realmente libre, por más que pueda ser una conducta útil para el receptor de la ayuda.

Este último asunto está bajo los focos desde hace unos pocos años. Más concretamente, lo está desde que se empezó a estudiar el altruismo que es observable en los niños muy pequeños y quizá también en los

chimpancés o los grandes monos en general, o sea, el que hoy viene llamándose altruismo espontáneo. Tomasello lo caracterizó en el título de un artículo: "Why Be Nice? Better Not Think About It".²²

Ese altruismo ha sido a veces propuesto como el origen de la moral humana en la evolución.²³ Yo, sin embargo, he propuesto que esos dos rasgos son sostenidos por dos bases distintas, que serían respectivamente el modo primitivo y el modo avanzado de la teoría de la mente.²⁴ Pero, más allá de la hipótesis acerca de las respectivas bases, hay datos que sugieren que el altruismo espontáneo y la decisión realmente moral no se pueden considerar etapas en el desarrollo de una misma capacidad. El altruismo espontáneo aparece en el niño muchísimo antes, no ya de las decisiones altruistas realmente costosas (o sea las que yo llamo genuinamente morales), sino incluso del tipo más simple de autocontrol no moral (el autocontrol que lleva, por ejemplo, a preferir, entre dos golosinas, la que es mejor pero un poco más tardía).

En definitiva, yo formularía mi postura del modo siguiente: Las decisiones morales, a diferencia de las reacciones del altruismo espontáneo, tendrían lugar cuando el sujeto capta intereses y necesidades de otro individuo que chocan con alguna motivación que él, el sujeto, tenga entonces fuertemente activada. Por supuesto, con esta digresión no he mostrado nada —me apresuro de nuevo a reconocerlo— ni he dado argumento alguno: Todo se ha reducido a desplegar y explicitar la postura que ya de antemano yo había adoptado. Pero, al menos, podemos ahora seguir con la cuestión que arriba se planteó.

7. LA MAYOR DIFICULTAD COGNITIVA DE LA DECISIÓN MORAL QUE TIENE LUGAR ANTE LAS PARÁBOLAS

Comparemos ya los dos tipos de decisión moral. *¿Cuál es el más difícil de los dos tipos? Eso depende, claro, de cuál sea el sentido de dificultad que enfoquemos. Así pues, veremos, primero, la dificultad cognitiva, y después, la propiamente moral.*

²² Michael TOMASELLO, "Why Be Nice? Better Not Think About It", *Trends in Cognitive Science* 16 (2012) 580-581. Algún tipo de altruismo sería también atribuible con pleno fundamento a los Neandertales: Algunos de los ejemplares adultos conservados presentan señales inequívocas de haber sobrevivido años a lesiones o enfermedades que los incapacitaban por completo para conseguir alimento. Cf. Penny SPIKINS et al., "Living to Fight Another Day: The Ecological and Evolutionary Significance of Neanderthal Healthcare", *Quaternary Science Reviews* 217 (2019) 98-118.

²³ Cf. Frans de WAAL, *The Age of Empathy: Nature's lessons for a kinder society*, New York, Three Rivers Press, 2009; y SPIKINS et al., "Living to Fight Another Day", 98-118.

²⁴ Cf. BEJARANO, "The Most demanding Moral Capacity" (submitted).

En la decisión ante las parábolas, hay una mayor dificultad cognitiva que en las decisiones morales primarias. Allí hay al principio una narración que hay que comprender, y que tendrá que ser comparada después con una situación del tipo de las que suscitan las decisiones morales de tipo primario, de modo que al final se pueda activar la coherencia cognitiva del sujeto. En resumen, este tipo —el no primario— de decisiones le añade a la dificultad cognitiva propia del otro tipo tres nuevas fuentes de dificultad: en primer lugar, la comprensión lingüística de la narración (que es sin duda mucho más difícil que la comprensión de una petición o una llamada, las cuales son formas de habla que podrían darse sin necesidad de sintaxis, ni de desplazamiento respecto al aquí y ahora), en segundo lugar, la comparación entre las dos estructuras, o, dicho de otro modo, las dos situaciones que el sujeto tiene que analizar, y, finalmente, la activación de la coherencia cognitiva.

La dificultad de la narración no es relevante salvo que quisiéramos enfocar los primeros tiempos del *Sapiens*. La comparación de estructuras, en cambio, sí debe ser tenida en cuenta. Esa es una tarea que ha sido muy estudiada por los autores que investigan la resolución de problemas,²⁵ la creatividad literaria (véase el *blending* de Turner)²⁶ o el aprendizaje por los niños del pensamiento relacional (Christie & Gentner).²⁷ En cualquier caso, está claro que esa comparación es demandante desde el punto de vista cognitivo. Ahí, pues, reside muy probablemente una importante fuente del plus de dificultad que presentan las “decisiones morales ante parábolas” sobre las “decisiones morales primarias”.

Respecto a la coherencia cognitiva, podemos decir que, como tendencia al menos, está indudablemente presente en los seres humanos. ¿En qué consiste? Empecemos por señalar que la tendencia a tratar de modo similar los objetos similares se cumple en la conducta animal: es un rasgo claramente adaptativo. Después, cuando el ser humano llega a ser capaz de comparar relaciones, aquella tendencia puede “reusarse” en el nivel de relaciones, y no ya de objetos, y de ahí procede lo que estamos llamando coherencia cognitiva.²⁸

²⁵ Cf. Mary L. GICK – Keith J. HOLYOAK, “Schema induction and analogical transfer”, *Cognitive Psychology* 15 (1983) 1-38.

²⁶ Cf. Gilles FAUCONNIER – Mark TURNER, “Rethinking Metaphor”, in Ray W. GIBBS (ed.), *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 53-66.

²⁷ Cf. Stella CHRISTIE – Dedre GENTNER, “Where Hypotheses Come From: Learning New Relations by Structural Alignment”, *Journal of Cognition and Development* 11 (2010) 356-373: <https://doi.org/10.1080/15248371003700015>.

²⁸ Como uno de los revisores advierte, la verdad es que “coherencia cognitiva” es un término poco adecuado, que no conecta con la base real del fenómeno. ¿Qué podemos

Esta capacidad puede intervenir en tareas de autocontrol complejo, de un autocontrol que no tiene por qué ser necesariamente moral. Así es explicado por Schwartz de un modo muy pedagógico con el siguiente ejemplo:

Ralph reasons to himself: "If I don't floss tonight, I won't lose my teeth or damage my gums as a result of just this one non-flossing. Flossing or not flossing tonight can make no discernible difference to my dental health". So Ralph neglects to floss and proceeds happily off to bed. (...) What Ralph thinks is correct. Nevertheless, we should seek for some way to undermine these claims. (...) You are making a non-justified exception. This is a violation of the principle of equality, which is a basic and fundamental principle of rationality. "Treat like things like".²⁹

O sea, si yo aplico una "amnistía" al día de hoy, ¿por qué no voy a aplicarla también a cada día, si todos los días son iguales en relación con aquella de mis metas que está en juego aquí? O, a la inversa, si yo creo que para los demás días será necesario el cepillado de dientes, ¿por qué no lo juzgo así para el día de hoy? La semejanza que aquí se invoca es la que hay entre mi situación de hoy y mi situación de otros *días*.

En las tareas de autocontrol complejo, se cumplen dos "leyes psicológicas" que tienen ambas que ver con el tiempo, y que probablemente están en cierto modo relacionadas una con otra.³⁰ En los casos en que el autocontrol nos urge hacia una conducta fastidiosa para alcanzar una meta lejana en el tiempo, esa meta (por ejemplo, la de conservar la dentadura cuando avancemos en edad) tiende a devaluarse tanto más cuanto más alejado en el futuro se prevea su disfrute. Los casos, en cambio, en los que el autocontrol exige inhibición influyen sobre la "duración

decir de esa base? La retención de unos episodios —su retención en la memoria a corto plazo— es necesaria, claro está, pero no basta a menos que vaya acompañada de la capacidad de comprenderlos todos conjuntamente (¿equivale esa capacidad a lo que se viene llamando "memoria de trabajo"?). Para decirlo de otro modo, unas premisas no son en realidad premisas hasta que no se las moviliza hacia una conclusión. Seguramente el origen de esta capacidad humana tiene que ver con la recepción del mensaje de varias palabras. (En el inicio mismo, antes de que se creara el "pegamento" gramatical, habría ayudado ahí la pauta entonatoria única en la que se ensartan las palabras). Conviene además aclarar aquí —como en otras partes de este artículo también lo he hecho— que el calificativo de cognitiva debe entenderse en un sentido amplio, para que incluya lo informativo, lo experiencial y las emociones.

²⁹ Stephen SCHWARTZ, "Soritic thinking, vagueness, and weakness of will", *New Ideas in Psychology* 27 (2008) 18-31: <https://doi.org/10.1016/j.newideapsych.2007.12.001>.

³⁰ Se las llama habitualmente "leyes", porque, especialmente la primera, han sido elaboradas matemáticamente.

subjetiva”, de modo que la duración del tiempo de espera nos pareciera tanto mayor cuanto mayor sea nuestra motivación hacia la meta.³¹

En otras ocasiones, en cambio, la semejanza que se invoca en el autocontrol complejo no es la que hay entre distintos puntos temporales, sino entre una situación que me es narrada y una situación que me envuelve a mí. Tal semejanza puede usarse igualmente —igual que en el ejemplo del cepillado de dientes— para muchos fines que no tienen que ver con la moral. Pero en algunas ocasiones, su uso estará encaminado hacia una decisión moral. Así es como la tendencia a la coherencia cognitiva puede acabar jugando un papel clave en la construcción de un tipo de parábolas bíblicas, aun cuando en sí misma esa tendencia —repito— no tenga por qué estar ligada a la moral.

Pero aquí aparece un problema. La coherencia cognitiva obedece a la verdad —al hecho de una semejanza—, y yo acepto que el núcleo de la decisión moral es la obediencia a la verdad. ¿Por qué entonces la coherencia cognitiva puede a veces estar desligada de la moral? ¿Por qué puede respaldar cualquier meta del sujeto, incluso si es un capricho banal o incluso si es nuclearmente injusta?³² Está claro que, para replicar a esa objeción, tenemos que diferenciar el tipo de verdad que es respetado en cualquier tipo de coherencia cognitiva y el tipo de verdad que es respetado en la decisión moral. Las decisiones morales, al menos en su mayoría (¿o sería mejor decir que al menos en su última instancia?), se asientan sobre la captación de los intereses del otro. Por tanto, es la semejanza esencial entre uno mismo y el otro —esa muy especial

³¹ Este párrafo sobre las dos “leyes” responde a la recomendación de un revisor anónimo que me sugería tener en cuenta los estudios sobre la conciencia del tiempo. Pero, como en esa recomendación yo veo que se me brinda una atractiva apertura hacia horizontes más amplios, voy a añadir algo más. Ciertamente debemos admirarnos de la capacidad humana de pensar el pasado (ya el que recordamos personalmente, ya el de las narraciones familiares o históricas o científicas que nos han transmitido) y de pensar también futuros más o menos lejanos. El viaje mental en el tiempo es un universal humano que es constantemente ejercido. Sin embargo, nuestra conciencia del tiempo está quizá, como otros varios rasgos humanos, conformada por nuestra condición de hijos de Poros y Penia. Nótese que, aunque somos capaces de viajar mentalmente a través de los milenios, estamos siempre atados a un solo punto en el tiempo, y ello no solo cuando estamos afanándonos en nuestro aquí y ahora, sino también en esos vuelos de nuestra imaginación. En otras palabras, acerca de la posibilidad de vivir simultáneamente en todos los puntos del tiempo, solo captamos que es imposible para nosotros.

³² Esta pregunta, huelga decirlo, es diferente de la que nos hacíamos arriba. Allí comparábamos la decisión moral primaria y la decisión moral ante las parábolas. Ahora, en cambio, estamos comparando la coherencia cognitiva a la que se apela en las parábolas y la coherencia cognitiva que es usada en tareas de autocontrol no moral.

semejanza— la que tiene que ser obedecida en las decisiones morales, sean primarias o no primarias. En cambio, para el autocontrol no moral que se necesitaría, por ejemplo, en el caso descrito por Schwartz, la coherencia cognitiva nunca se aplica a esa especial semejanza, sino a otras que son muy distintas de esa. En otras palabras, lo que en este contraste estaría en juego es que la fuerza de voluntad no tiene que identificarse necesariamente con las decisiones morales, sino que opera en un campo mucho más amplio. Precisamente fue en sus modalidades no morales (y adaptativamente ventajosas) donde, casi con toda probabilidad, el autocontrol complejo surgiría originariamente en la evolución.

De cualquier modo, podemos ya volver a nuestro punto. La dificultad cognitiva es mayor en las decisiones morales no primarias (o sea, en las que se toman ante las mencionadas parábolas) que en aquellas que hemos llamado primarias, o sea, las que se toman directamente ante los intereses y necesidades de otros individuos. Pero ¿qué hay de la dificultad moral de la decisión?

8. LA DECISIÓN MORAL ES FACILITADA EN LA PARÁBOLA

En las parábolas el recurso de apelar a la coherencia cognitiva facilitaría la demandante decisión moral. Ciertamente, esta decisión sigue pareciéndole al sujeto tan dura después de oír la parábola como antes. Sin embargo, la parábola le habría urgido hacia ella. Esa facilitación tiene en nuestro grupo de parábolas un primer requisito, un primer gran aliado con el que cuenta el productor de la parábola. Para enfocarlo, conviene que volvamos a un punto que ya tocamos arriba: Es un hecho que a todos nos gusta evaluar y juzgar las acciones ajenas, y que lo hacemos de un modo automático y sin el menor esfuerzo. Intentemos ahora ver este punto con más detalle.

El castigo de injusticias por parte, no de la víctima, sino de una tercera persona no vinculada a la víctima —o sea, el llamado *third-party* (or *altruistic*) *punishment*— es una tendencia que ha sido recientemente estudiada y de la que parece que se puede ya afirmar que es exclusivamente humana.³³ Por supuesto, como vimos arriba cuando citamos a

³³ Parecen haber ganado la partida los argumentos de Marco F. G. SCHMIDT – Michael TOMASELLO, “How Chimpanzees Cooperate: If Dominance is Artificially Constrained”, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA* 113 (2016) E6728-E6729. Esos autores critican la postura de quienes admiten la presencia de esa conducta en los primates no humanos, como, por ejemplo, Malini SUCHAK et al. “How Chimpanzees Cooperate in a Competitive World”, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA* 113 (2016) 10215-10220.

Pedersen et al.,³⁴ esa tendencia deja muy frecuentemente de manifestarse: por ejemplo, no se cumple cuando la escena es observada sin conocer el contexto que sería necesario para su interpretación, o, cuando el observador, al encontrarse en medio de la realización de una conducta no automatizada, no le puede prestar la atención que de otro modo le habría prestado. Pero, en cambio, cuando al observador le han señalado la escena mediante una narración, esa tendencia al castigo altruista o, al menos, a la indignación que le precede, se hace siempre presente. Y eso es lo que a nosotros aquí nos interesa. Además de esa reacción ante las maldades que uno ha observado como mero espectador, hay que tener en cuenta también la admiración que se nos puede despertar ante el espectáculo de unas acciones ajenas. “Witnessing another’s altruistic behavior elicits elevation, a discrete emotion that, in turn, leads to tangible increases in altruism.”³⁵

¿Cuál pudo ser el origen de esa atención y esas reacciones a las acciones ajenas? Algunos trabajos³⁶ han propuesto que serían causadas por la competición³⁷ que en una sociedad como la humana, donde la cooperación es imprescindible, surgirá entre los individuos con vistas a conseguir ser elegidos para una interesante tarea conjunta. Se trataría de vigilar a nuestros competidores, y ofrecer nosotros un mayor altruismo si el listón del altruismo ha sido puesto muy alto por ellos, y rebajar, por el contrario, nuestros ofrecimientos si el listón ha bajado.³⁸ Pero es posible que haya otras causas igualmente importantes, o quizá más. El chismorreo o *gossip* que tanto se invoca en los estudios de evolución del lenguaje y del cual se afirma que actúa como un verdadero pegamento para la formación del grupo —esa actividad conversacional omnipresente— necesita alimentarse con la observación de hechos. Y, dado que, como Dessalles puntualiza, “the selection of reportable events is based on

³⁴ Cf. PEDERSEN – McAULIFFE – MCCULLOUGH, “The Unresponsive Avenger”, 514-544.

³⁵ Simone SCHNALL – Jean ROPER – Daniel M.T. FESSLER, “Elevation Leads to Altruistic Behavior”, *Psychological Science* 21 (2010) 315-320.

³⁶ Cf. Daniel M. T. FESSLER – Colin HOLBROOK, “Baumard et al.’s Moral Markets Lack Market Dynamics” *Behavioral and Brain Sciences* 36 (2012) 89-90.

³⁷ Cf. Nicolas BAUMARD – Jean-Baptiste ANDRÉ – Dan SPERBER, “A Mutualistic Approach to Morality: The Evolution of Fairness by Partner Choice”, *Behavioral and Brain Sciences* 36 (2012) 59-122.

³⁸ FESSLER – HOLBROOK, “Baumard et al.’s Moral Markets”, 89: “When the supply of prospective cooperators is greater than the number of open slots in cooperative ventures, the prospective cooperators can be expected to advertise that they have lowered their expected wages by displaying a willingness to engage in more costly prosocial behavior. Conversely, when the supply of prospective cooperators is lower than the number of open slots in cooperative ventures, the prospective cooperators can be expected to display a reduced willingness to engage in costly prosociality.”

unexpectedness and emotion”,³⁹ la atención a las malas o buenas acciones que podamos observar se seguiría imparablemente, aunque esas acciones no hayan tenido que ver nada con nosotros.

Pero, más allá de esas posibles causas de su surgimiento en la evolución, volvamos a lo que importa: La tendencia a evaluar automáticamente las acciones ajenas está profundamente arraigada en nosotros. La indignación de David ante la narración de Natán o la admiración de todos nosotros hacia el buen samaritano surgen de modo imparale. Así, ya tenemos el primer requisito que es necesario para conseguir el efecto facilitador de la parábola sobre la decisión moral. Ese requisito es un magnífico aliado que nunca deja de presentarse y viene siempre cargado de motivación emocional hacia la bondad.⁴⁰

Por supuesto, antes de que el sujeto tome su decisión moral, tendrán que intervenir la comparación de estructuras y la coherencia cognitiva. Pero aquel magnífico aliado, gracias a su carga emocional, puede facilitar la decisión final del receptor de la parábola. La clave estriba obviamente en lo que ya vimos arriba tras revisar la disputa entre el simulacionismo y la “teoría de teoría”: Ante una situación lejana a nosotros nos es siempre más fácil dar una respuesta objetiva y racional.⁴¹ Aquí debemos puntualizar —por cierto, muy en línea con la actual tendencia a difuminar cada vez más la frontera entre cognición y emoción— que esa respuesta no pierde en absoluto su objetividad y racionalidad por incluir una carga

³⁹ Jean-Louis, DESSALLES, “Spontaneous narrative behaviour in *homo sapiens*: how does it benefit to speakers?” *Proceedings of the 7th Evolution of Language Conference – Barcelona* (2018) 91-98: DOI: 10.1142/9789812776129_0012.

⁴⁰ En relación con esto, nos surge siempre una pregunta cuando atendemos al Antiguo Testamento, y también a épocas mucho más recientes. Concretemos esa pregunta ante la persona de David. Mientras que él llegó a sentir de modo abrumador su culpabilidad en relación con Urías, o sea, con alguien de su entorno, nunca se cuestiona, en cambio, sus campañas guerreras, en las que aniquiló aldeas enteras (2 Sam 27, 8-9). O sea, estamos ante el famoso asunto de las dos etapas de la moral: la de las relaciones diádicas dentro del grupo y la de las reglas de aplicación universal. Para entender (o digerir) todo esto, lo mejor quizá sea enfocar los más de 150.000 años de nuestra especie. Durante casi todo ese tiempo, la supervivencia de cada clan —o, más tarde, de cada tribu— estaba realmente en peligro a menos que lograra mostrarse más fuerte que los grupos vecinos.

⁴¹ WENIN, “David et l’histoire de Natan”, 162: “Lorsqu’il s’agit d’amener un être à sa vérité cachée, la fiction fait donc preuve d’une efficacité redoutable. En effet, elle a le pouvoir d’assumer le réel sans lui être asservie, de sorte qu’elle peut le remodeler de façon à déchirer le voile des apparences, à traverser le refus ou l’incapacité de voir les choses en face, et à faire venir au jour cette vérité enfouie. D’autant plus que ce qui vaut pour David à l’intérieur du récit pourrait également valoir pour le lecteur de son histoire”.

emocional. En otras palabras, una carga emocional no tiene por qué ser necesariamente un “sesgo” de aquellos a los que Heal se refería.

9. LA PARÁBOLA DEL HIJO PRÓDIGO, Y SUS RASGOS PECULIARES

Miremos ahora a la parábola del Hijo Pródigo, y podremos señalar una vuelta de tuerca a la estrategia ya descrita. Esta parábola aparece precedida por las de la oveja perdida y la dracma perdida, y, aún antes por las siguientes líneas: “Se acercaban a Él todos los publicanos y publicanos para oírle, y los fariseos y escribas murmuraban, diciendo: «Este acoge a los pecadores y come con ellos»” (Lc 15,1-2). Las parábolas de la oveja y la dracma oponen a la acusación emitida por los fariseos la alegría que hay en el cielo por cada pecador que hace penitencia, y se paran ahí. Pero la del hijo pródigo añade *más elementos*.

El primero es una pintura detallada de las dificultades que llegó a sufrir. Esta pintura provoca en el receptor una reacción automática de altruismo respecto al personaje. El altruismo hacia los personajes de ficción se prolonga siempre en una actitud de alegría ante la prosperidad que les pueda venir.⁴² Pero Jesús, en esta parábola, está hablando ante todo a los fariseos, y sabe que estos frenarán su reacción de alegría. No importa que esa reacción sea automática: Una fuerte motivación en contra que esté justo entonces recién activada (recuérdese el contexto que precede a la parábola) logrará frenarla en seco. Así, acabar justo tras el recibimiento amoroso por parte del padre no habría logrado facilitar la decisión moral en esos destinatarios. En este caso, el aliado emocional que habitualmente la escena del recibimiento habría suscitado no ha podido hacerse presente. Por eso, añadiendo un segundo elemento, Jesús introduce las protestas del receptor de actitud farisea en la parábola. De esa forma este receptor no podrá sino identificarse con el hermano mayor y hacer suyas todas las quejas del personaje.

En las otras parábolas no aparece nada parecido. Nosotros hemos supuesto cuáles pudieron ser las protestas que David tendría la tentación de oponer a la afirmación final de Natán, o las que pueden asomar en el receptor de la parábola del Buen Samaritano. Pero en ninguno de esos casos, las protestas aparecen explícitas en el texto. En realidad, tenemos

⁴² Esto, por cierto, marca una abrupta diferencia entre el altruismo ante la ficción y el altruismo espontáneo que sentimos ante nuestros vecinos reales, el cual no aparece ante la prosperidad, sino solo ante el sufrimiento y necesidad de ayuda que hayamos detectado en ellos. Las causas de esta diferencia se tratan en el ya citado BEJARANO, “The Most Demanding Moral Capacity”.

aquí un recurso textual muy sofisticado. Por supuesto, desde que hubo lenguaje, tuvo que haber momentos en los que se sucederían mensajes de diferentes hablantes, cada uno con un punto de vista diferente. Asimismo, muchísimos textos literarios de la Antigüedad —y también, huelga decirlo, algunos filosóficos— incluían diálogos entre personajes muy diferentes. Sin embargo, lo que encontramos aquí es diferente de todo eso. Aquí tenemos un texto a la vez muy breve y completamente unitario que, no obstante, intenta conseguir que el receptor se identifique primero con un personaje y, a continuación, con otro personaje de ideas muy diferentes. Esta estrategia es compleja y poco frecuente.⁴³

La introducción del hermano mayor contribuye de seguro a facilitar la decisión moral de los receptores fariseos. Pero, ¿cómo tiene lugar esa contribución? La respuesta del Padre a las protestas de su hijo mayor está en la misma línea de amor incondicional que ya se había visto en su acogida al pródigo. Así se intenta, por supuesto, anular la envidia que asoma en las protestas. Pero hay algo más. Al hermano mayor no se le ofrece sólo el amor y la alegre reconciliación con su padre, sino también el poder participar en la fiesta conjunta del padre con todos sus hijos. Lo de la fiesta conjunta es sin duda un elemento clave, que ha sido posibilitado por las dos “voces” que se han sucedido en el texto. Quizá podríamos decir que, dado que la acogida al hijo pródigo ya había dejado claro (incluso para los receptores que frenaran la reacción espontánea ante ella) que el padre nos comprende y nos ama a todos como si estuviera dentro de cada uno, ahora los que se identifiquen con el hermano mayor podrían ver en esa fiesta, primero, la satisfacción del anhelo que todos tenemos de ser de ese modo comprendidos y amados, y, segundo, la posibilidad de que ese amor desbordante que todos los hijos recibimos acabe saltando desde cada uno hacia los demás.

Pero, volviendo a nuestra propuesta, subrayemos ante todo que el receptor fariseo, para valorar la fiesta conjunta, tendrá que tomar la decisión, que para él sigue siendo muy dura, de aceptar la semejanza esencial,

⁴³ En la parábola de los trabajadores de la hora undécima (Mt 20,1-16), el esquema argumental es ciertamente parecido. Pero en ella no hay en absoluto protagonismo para esos trabajadores y su golpe de buena suerte. Esa parábola no hace esfuerzo alguno para que nos identifiquemos con ellos. Aquí, frente a lo que sucede en la del hijo pródigo, la única “voz” que está presente es la de los trabajadores que aguantaron el peso del día y el calor. (Estoy utilizando la palabra “voz” en un sentido al estilo de Bachtin, y de su “verdadera polifonía de las voces”. Mijaíl BAJTÍN, *Problemas de la poética de Dostoevski*, México: FCE, 1986, p.15. Ver también p. 11: “El discurso del autor real, en el caso de que exista, es de un tipo fundamentalmente especial que no puede tener un mismo estatuto que el de los personajes. Precisamente es este discurso el que determina la última unidad de la obra y su última instancia de sentido.”).

en el fondo bien conocida por él, entre la situación de su hermano ante el padre —esa situación de culpa y súplica— y la situación en la que él mismo se halla, o, dicho de otro modo, tendrá que rechazar la tentación de zafarse de las demandas de la coherencia cognitiva. Podemos ya resumir tanto los rasgos distintivos de esta parábola como la presencia en ella del esquema que es común a todas las de su grupo. Su primera parte viene a ser una versión extendida y elaborada —y, sobre todo, más centrada en la interioridad del pecador— del mensaje de las parábolas de la oveja o la moneda perdida. O sea, lo que podría ser un mensaje completo pasa aquí a ser la primera de las dos situaciones que hay que comparar: este es un rasgo distintivo. La segunda situación es, claro, la propia del destinatario (el típico fariseo, en este caso): en ello, aunque es verdad que aquí se le ha dado voz al destinatario, no hay demasiada novedad frente a las otras parábolas. Pero ambas situaciones consisten aquí en la relación de un individuo con el padre: este es otro rasgo distintivo de esta parábola. No obstante, a pesar de esas peculiaridades únicas, la decisión moral que puede suscitarse ante esta parábola es semejante a la que hemos de tomar ante las demás parábolas: ¿Acepto de verdad que las dos situaciones son esencialmente iguales? ¿Moldeo mi propia atención para que se dirija a esa igualdad esencial, y a las consiguientes demandas por parte de la coherencia cognitiva?

10. SÍNTESIS Y COMENTARIO FINAL

El resumen mínimo del artículo podría ser que esas parábolas emplean variados y bien escogidos recursos para intentar así facilitar la decisión moral de sus oyentes. Ahora podemos añadir algún comentario. De hecho, la misma estructura del resumen sugiere dos bastante diferentes.

Un primer punto que se podría comentar es el de la esmerada y bien planificada construcción de las parábolas. En ellas, inteligencia, cultura, astucia, trabajo, sentido de la oportunidad, todo eso, está funcionando al máximo. Así, las pequeñas sugerencias que ofrece este artículo se enmarcarían en un asunto siempre actual, a saber, el de que la Palabra de Dios se haya expresado en la dinámica y los recursos —en las entrete-las, podríamos decir— de unas palabras humanas. Recordemos lo que Benedicto XVI llamó “el estilo divino”: “Dios, en vez de arrollarnos con su poder, llama con suavidad a las puertas de nuestro corazón”.⁴⁴ Por eso prefiere servirse de lo que es la mejor especialidad de los seres humanos,

⁴⁴ Joseph RATZINGER, *Jesús de Nazaret. II: Desde la entrada en Jerusalén hasta su resurrección*, Madrid, Encuentro, 2011, 321.

a saber, la de comunicarnos unos con otros y llegar a captar la mente del hermano. O, como se lee en la *Dei Verbum* 13, “Dios, en su infinita condescendencia, ha usado nuestras palabras y experiencias” para poder así hacer con nosotros una alianza que sea —por decirlo de forma escandalosa— de igual a igual.⁴⁵

Pero hay otro punto que también podríamos comentar. Las parábolas buscan facilitar la decisión moral de los oyentes. Ese intento de influir en las decisiones ajenas, que es patente no solo en las parábolas sino en cualquier educación moral, ha sido a veces denunciado como manipulación. Ahora, tras haber subrayado de modo explícito la eficiencia de los recursos empleados en las parábolas, sería quizá oportuno afrontar, por breve y desmañadamente que sea, ese clásico asunto.

¿Cómo llega la manipulación a conseguir que un proyecto resulte atrayente? Cualquier manipulación, no importa a qué nivel opere, lo consigue conectando ese proyecto a alguna meta previamente activa en el sujeto. Así, la atracción y la fuerza biológica de esa meta revisten el proyecto en cuestión y hacen deseable la opción por él. En cambio, como hemos comentado varias veces a lo largo del artículo, al oyente de las parábolas la exigente decisión moral le sigue pareciendo igual de dura y exigente cuando ha acabado de oír la parábola que antes de oírla. Para este sujeto no hay conexión con ninguna meta previa suya, no hay fuerza biológica alguna que lo lleve en volandas hacia la decisión en cuestión. Todo lo que la parábola ha despertado —la coherencia cognitiva y todos los demás afectos— lo orienta, sí, y le facilita la decisión moral, pero no lo empuja para que la tome. Por eso, ante las parábolas lo mismo que ante las decisiones morales primarias, el propio sujeto habrá de empujarse a sí mismo. Lo tendrá que hacer a base de repintar y reforzar en su propia atención el punto relevante, utilizando para ello el habla interna dirigida a sí mismo, o, dicho de otro modo, la intrapersonalización del enorme poder del lenguaje.⁴⁶ Ese procedimiento ciertamente se da también en cualquier autocontrol complejo, aunque no sea moral. Pero, mientras que en el autocontrol no moral el punto que ha de ser repintado y reforzado es una meta del sujeto —lejana en el futuro, desde luego, pero con fuerza biológica—, en la decisión moral, en cambio, el punto que el sujeto ha de reforzar es solo un hecho que él ha percibido y que a él le consta que es verdadero —la semejanza entre las dos situaciones, en las parábolas, o la

⁴⁵ Una hermosa exposición de este asunto puede encontrarse en Álvaro PEREIRA-DELGADO, “Verdad, carne y salvación. Consideraciones a propósito del enigma teológico de la verdad bíblica”, *Isidorianum* 51-52 (2017) 27-36.

⁴⁶ Cf. Teresa BEJARANO, *Inner Speech, Self-control and True Moral Freedom* (trabajo en proceso).

semejanza entre las necesidades del prójimo y las suyas propias, en las decisiones morales primarias. En definitiva, la libertad —el pequeño núcleo de verdadera libertad— que nos corresponde a los seres humanos no es impedida por esas parábolas; sino que, justo al contrario, puede ser puesta en acción por ellas.

“Battle is over, raise we the cry of victory”. Study of Revelation 19:11-21

**“La batalla ha terminado, alcemos el grito de la victoria”.
Estudio de Apocalipsis 19,11-21**

Francisco Javier Ruiz-Ortiz

*Mater Ecclesiae College, St Mary's University
Twickenham, UK*

fjavierruizortiz@gmail.com

ID ORCID 0000-0001-6251-0506

Abstract: Using some of the tools of narrative criticism, this article studies the final battle and victory which is achieved by God's envoy. By unpacking the network of relationship in the text the envoy is identified with the Christ of God, who has been present in the book from the beginning. The article shows how the Rider on the white horse summarises what the book of Revelation has said about Jesus.

Keywords: Revelation, Christology, Rev 19, final judgment

Resumen: Usando elementos del análisis narrativo, este artículo examina la batalla final y la victoria que se consigue a través del enviado de Dios, un jinete en un caballo blanco. Desenredando la red de relaciones en el texto, el jinete en el caballo blanco se identifica con el Cristo de Dios, que ha estado presente en el libro desde el inicio. El artículo muestra como el Jinete en el caballo blanco resume en sí mismo todo lo que el Apocalipsis dice sobre Jesús.

Palabras claves: Apocalipsis, cristología, Ap 19, juicio final

1. INTRODUCTION

In a world dominated by an earth-bound perspective, John¹ opens for his readers another view of reality, a cosmic dimension is added to the

¹ Not much is known about the author of Revelation, other than his name, John (1:1). Unlike other Jewish apocalyptic writings, the Revelation of John is a non pseudo-epigraphical work. Cf. Richard BAUCKHAM, *The Theology of the Book of Revelation* (New Testament Theology), CUP, Cambridge, 1993, 11. For the sake of simplicity, John will be used in this article when referring to the author of the book of Revelation.

struggles of daily life. The readers of Revelation² down the centuries might have thought that evil conquers but John demonstrates that this is not true. It might seem that Christians are assailed by all-powerful enemies who defeat them no matter what, however, the followers of the Lamb have not lost the battle because, as John proclaims, Christ is victorious.

This article reviews the last Christological image offered by John in the Apocalypse and connects it with all the previous occurrences of descriptions of the Christ. John builds up the image and concept of the victorious Christ all along the book of Revelation but also bases his description on well known Old Testament passages. In this way, this article uses the tools of narrative criticism in order to highlight the complexity of the book of Revelation and of its intertextual connections.

1.1. General structure of Revelation

One of the commentators of Revelation writes that there are as many proposed structures for the book of Revelation as there are commentators.³ We could say that, in a broad sense, all the approaches to Revelation can be divided into two: those which argue for a linear structure⁴ and those which propose a non-linear one.⁵ Among the non-linear structures, some authors would propose that Revelation has a chiastic structure.⁶ Such a view, however, fails to acknowledge the natural progression of the book.

Despite a break in chapter 4, Revelation should be considered a single unit⁷ which is created by John in different ways. The most relevant one is repetition of the numbers which underpin the plot and the structure of

² Revelation in this article refers to the book of Revelation. This book will be also called Apocalypse.

³ Cf. Adele YARBRO COLLINS, *The Combat Myth in the Book of Revelation* (Harvard Theological Review Series, 9), Missoula, Scholars Press, 1976, 8.

⁴ Cf. Ugo VANNI, *La struttura letteraria dell'Apocalisse* (Aloi 8), Brescia, Morcelliana, 1980.

⁵ Cf. Frederik David MAZZAFERRI, *The Genre of the Book of Revelation from a Source-Critical Perspective* (BZNW 54), de Gruyter, Berlin, 1986, 331-363, offers a helpful summary of four theories about the structure of the book of Revelation (W.R. Kempson, E.S. Fiorenza, A. Yarbro Collins and J. Lambrecht).

⁶ Cf. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Revelation. Vision of a Just World* (Proclamation Commentaries), Minneapolis, Augsburg Fortress, 1991, 34-37.

⁷ Cf. Giancarlo BIGUZZI, *Apocalisse. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Nuovo Testamento 20), Paoline, Milano, 2005, 47. Cf. D. Barr who considers the overall narrative of Revelation as three different stories which are artificially united: David L. BARR, "The Story John Told: Reading Revelation for its Plot", in David L. BARR (ed.), *Reading the Book of Revelation. A Resource for Students* (SBL Resources for Biblical studies 44), SBL, Atlanta, 2003, 11-23.

the book.⁸ John applies a sevenfold structure to the book of Revelation. There are four septets in the book:⁹ the septet of the letter (2,1–3,22); the septet of the seals (6,1–8,1); the septet of the trumpets (8,7–11,15) and the septet of the bowls (16,2–17).¹⁰ The chapters in between these septets prepare for them or develop them. The last chapters of Revelation (17–22) recount what will happen at the end of times, by way of presenting the judgment of God’s enemies (17–20) and the descent of the New Jerusalem (21–22).

1.2. Rev 19,11-21 in relation to the rest of the book of Revelation

Rev 19,11-21 is inserted into the last part of Revelation in which John shows God’s intention for humanity, namely, God wants everyone to be saved and arrive at the heavenly city. In order to achieve this goal, God has to do away with the instigators of sin (the Dragon and the two Beasts) and with those who have followed their lead (the kings of the earth). Thus, the episode of 19,11-21 can be related to the battles which are promised in 16,12-16 and 17,12-14.

The last section of the book of the Apocalypse (17,1–21,8) relates a series of visions which present the judgment of the four enemies of God and the descent of the New Jerusalem. These judgments are associated with the preceding chapters in which the enemies of God are presented: Babylon (14,8); the Beast from the sea (13,1-4); the Beast from the land (13,11-18); the Dragon (12,3-18); Hades and Death (6,8). The negative judgments are executed in reverse order of the appearance of these characters.¹¹ However, Death and Hades are different from the other characters. They appear so far away from these final chapters, that one should not consider them as part of the reverse order of appearance of God’s enemies. Their judgment functions as a way of universalising God’s power to decide over all.¹² In this way, the song of Rev 11,18 is fulfilled: the time has come to judge the dead, to reward God’s servants and to destroy those who destroyed the earth. The rewarding of God’s servants

⁸ Cf. James L. RESSEGUIE, *The Revelation of John. A Narrative Commentary*, Grand Rapids, Baker Academic, 2009, 28-32.

⁹ Cf. Giancarlo BIGUZZI, *I settenari nella struttura dell’Apocalisse. Analisi, storia della ricerca, interpretazione* (Supplementi alla Rivista Biblica 31), Bologna, EDB, 1996.

¹⁰ This septet is based on Wisd 11–19. Cf. BIGUZZI, *Apocalisse*, 304; IDEM, *I settenari*, 152-153.

¹¹ Cf. BIGUZZI, *I settenari*, 301.

¹² Cf. BIGUZZI, *I settenari*, 304.

takes place during the millennium (20,4-6) and the final judgment of the dead takes place in 20,11-15.

John relates these judgments to each other by means of the characters and of the vocabulary.¹³ Some of characters from one judgement appear in the next. The kings of the earth who gather to fight against the Rider (19,19) are the same kings who had committed fornication with Babylon (18,3.9) and who mourn her ruin (18,10). The Beast and the False Prophet (19,19-20) appear together with Satan (20,10) whereas the dead (20,4.5) feature again in the final judgment (20,12). Furthermore, John's repetition of the vocabulary of judgment ("to judge" in 18,8.20; 19,2.11; 20,12.13; "judgement" [κρίσις] in 18,10; 19,2 and "judgment" [κρίμα] in 18,20; 20,4) creates a unity within this section.

God brings about judgment, either himself (cf. 18,2.8.20; 19,20; 20,10.14) or by the hand of an agent (17,1; 18,6; 19,11; 20,10). However, Rev 19,11-21 is the clearest instance of God's intervention in human history through a mediator. He is brought into the scene because the Beast and the False Prophet are so dangerous that they need a direct involvement of Christ. When John describes Satan besieging "the beloved city" (20,9) military language is employed, but God conquers Satan and his armies by merely sending fire from heaven without any other aid. Hence, by setting the image of the Rider in this context, John underscores not only God's action through the mediation of the Rider but also the danger of the Beast and the False Prophet.

They are sentenced by God who does not judge and condemn arbitrarily. Therefore, John gives the reason for their sentence when describing those who are judged. In this part of the book of Revelation, the main reason for receiving a sentence is deceit and idolatry. Moreover not everyone is punished in the same way, whereas the human enemies of God are killed (19,21; 20,9), those who instigated the rebellion against God are given a more severe sentence. This verdict against God's enemies should be read as the result of retributive justice. In the same way, as those who are invited to take revenge on Babylon are asked to apply the *lex talionis* on her (18,6), the most serious crimes are punished more severely. The promoters of deceit and idolatry are sentenced to the definitive punishment of the lake of fire which is "the second Death" (20,14) and they are thrown there alive (19,20). Therefore, the second Death must be interpreted as a continuous punishment suffered as if one was alive. The second Death is not the end of life as experienced on earth, this would be the "first death", but the beginning of what has been called

¹³ Cf. BIGUZZI, *I settenari*, 311-312.

in later tradition hell. This view is also supported by the description of the "blessed" as those who were faithful and did not worship the Beast. They reign with God and share in the first resurrection (20,4), which must follow the first death.¹⁴

Chapter 19 of Revelation begins with a description of the rejoicing in heaven because the wedding feast of the Lamb has come (19,1-10). In so doing, John quotes four times the Hebrew word Halleluiah. This word is a clear reference to Psalms 113-118 which were recited regularly by the Jews as they celebrated Passover.¹⁵ In this way, John is setting chapter 19 in the context of that feast. The rejoicing in heaven comes because God has delivered his people from Babylon. The end of wickedness has begun, and the fulfilment of Passover is on its way, aided by the arrival of God's messenger.

In this section, not all the judgments are described at the same length. The judgments grow in intensity as John shortens their description. Moreover, the quick succession of events in the judgments reveals that everything happened rapidly. After a battle has been won (19,20-21), John recounts the preparation for another battle which is not even fought (20,9-10). Hence the Rider's victory is highlighted because, once military victory has been won in Rev 19,11-21, no other battle is needed. John leaves many details unspecified because he wants to present the final result of the battle and in this way, show that God is in control of history.

Hence the context in which Rev 19,11-21 is set helps the reader to underline the role of the Rider and of his actions. Another important facet of salvation is that the Christ is not on his own, he is accompanied by the armies of those who are faithful and that subsequently will reign and judge with God (20,4). In the description of Rev 19,11-21, John reassures his audience that God's sphere is the cosmos and his intervention is not outside the realms of history. God sends his messenger to meet his people in their oppression.

Salvation therefore follows the pattern of divine involvement followed by celebration. The contemplation of the grotesque image at 19,21 leaves the reader in need of another image. John, who is a master of imagery, moves the reader to contemplate the joyful period of the millennium (20,1-6). This is the pattern of this section up to the moment when all the enemies of God are destroyed. The overall scene of destruction is replaced by the vision of the New Jerusalem which comes down from heaven (21,1-8).

¹⁴ Cf. BIGUZZI, *Apocalisse*, 344-345.

¹⁵ Cf. David J. MACLEOD, "Heaven's Hallelujah Chorus: An Introduction to the Seven «Last Things» (Rev 19:1-10)", *Bibliotheca Sacra* 156 (1999) 74.

2. STUDY OF REV 19,11-21

2.1. Verbal Sequence

Most of the narration in 19,11-21 is in the aorist, indicating the actions as a whole. The constant nature of the Rider and his armies are described with the present or the imperfect pointing to the on-going nature of the description (κρίνει, πολεμεῖ, ἠκολούθει, πατεῖ, ἔχει), while the way in which the Rider is “King of kings” appears in the future tense and the subjective mood (ποιμανεῖ, πατάξει). In this way, John involves the whole history and expresses that God reaches all time.

2.2. Structure

Some commentators tend to treat Rev 19,11-21 as two separate units,¹⁶ the first one in which the Rider is described (19,11-16) and the second in which the end of the enemies of the Rider is announced and brought about (19,17-21). On the other hand, some scholars treat 19,11-21 as a unity.¹⁷ I agree with the latter view because there is enough evidence in the text to make 19,11-21 a single unit, which nonetheless consists of three related visions (19,11-16; 17-18; 19-21) separated one from the other by καὶ εἶδον but related to the whole by the plot.

Rev 19,11 begins a new section of the text in which a series of new characters is introduced. This is done by using the expression καὶ εἶδον... καὶ ἰδοῦ, which is used elsewhere by John when introducing new characters (6,2.5.8;12,3;14,14) or when he wants to draw attention to a new subject (4,1;7,9;14,1). A new action starts and subsequently concludes. The first pair of actions which are described in 19,11 “he judges and he wages war” (κρίνει καὶ πολεμεῖ) should be considered the Rider’s main characteristics and the plan of action for what follows. Once those actions have been fulfilled in 19,21 the mission of the Rider is achieved, he disappears from the scene and the unit is brought to a close.

¹⁶ Cf. John SWEET, *Revelation*, (SCM Commentaries), London, SCM Press, 1979, 281. 285; Robert H. MOUNCE, *The Book of Revelation* (NICNT 25), Grand Rapids, Eerdmans, 1998, 351; M. Eugene BORING, *Revelation* (Interpretation 25), Louisville, Westminster John Knox Press, 1989, 194-200. Moreover, in the view of one commentator 20,1-3 is part of this unit, G.R. BEASLEY-MURRAY, *The Book of Revelation* (NCBC 41), Grand Rapids, Harpercollins – STL, 1978, 277-278. I disagree with this view if one looks at the literary composition of the text.

¹⁷ Cf. George K. BEALE, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC 19), Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing, 1999, 949; Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean* (Commentaire du Nouveau Testament 140), Genève, Labor et Fides, 2000, 412; BIGUZZI, *Apocalisse*, 338; RESSEGUIE, *Revelation*, 236.

In two moments, the flow of the account is stopped, one is in verse 14, when the armies of the Rider are described and another one is verses 17-19 when the scene changes. In both cases, John is exercising his narrative technique of creating suspense (cf. 5,4-5; 8,1) in order to draw attention to a main point.¹⁸ In Rev 19,11-16, John introduces the Rider and then, he draws attention away from him. Afterwards, he focuses the reader on the Rider again. At this point, two aspects of the Rider, the sword with which he conquers and his title of absolute political power, "King of kings and Lord of lords", are highlighted. In this way, John prepares the reader for the importance of the sword which will confirm the Rider as King of kings and Lord of lords.

In a similar way, verses 17-18 cease the flow of the narration and focus the reader's attention on something which seems to be completely dissociated with what has preceded. John creates a tension in the plot by a command addressed to the birds of mid-heaven leaving the reader wonder what the great banquet of God is going to look like. All these questions are answered in the third vision. Thus, John builds the plot of this scene.

2.3. Commentary of the text

The unity of the book of Revelation is confirmed by the use of similar images and words in the whole narrative.¹⁹ This is the reason why the different words and images of Rev 19,11-21 will be related to the whole book of Revelation in order to have a better understanding of this scene. In John's use of Scripture, there is not a word-to-word correspondence between Revelation and the Old Testament. The correspondence is often reduced to a few words. I propose that five texts influenced John in his composition of Rev 19,11-21. Three of them (Is 63,1-3;²⁰ Is 11,1-4; Psa 2²¹) are commonly agreed and are quoted by John elsewhere in Revelation,

¹⁸ Mathias Rissi defends that, in the case of Rev 19,14, John uses the break in order to distribute the attributes of the Rider in two sections, which finish with two names of the Rider. Cf. Mathias Rissi, *The Future of the World. An Exegetical study of Revelation 19.11-22.15* (Studies in Biblical Theology, Second Series 23), London, SCM-Canterbury Press, 1972, 19-20. Cf. Charles H. GIBLIN, *The Book of Revelation. The Open Book of Prophecy* (Good News Studies 34), Collegeville, Liturgical Press, 1991, 181.

¹⁹ Cf. VANNI, *Struttura* 206-235. Especially, pp. 209-218. 227-233.

²⁰ There is another reference to Is 63 in the book of Revelation (14,19-20). These two passages are related and refer to related actions taken by the Messiah.

²¹ The reference to Psa 2 is a Messianic one. In this way, John inserts himself in the Jewish and Christian traditions of his time; cf. David E. AUNE, *Revelation 17-22* (Word Biblical Commentary 52C), Nashville, Thomas Nelson, 1998, 1060.

whereas two others (Wis 18,14-16²² and Ezk 39,4.17-20²³) are alluded here for the first time.

2.3.1. Rev 19,11-16

After a series of auditions (18,4; 19,1.6), John is introduced to a series of visions (19,11.17.19; 20,1.4.11; 21,1). John sees heaven opened²⁴ so that God's salvific judgment can be revealed through the action of the Rider and his armies.²⁵ Then John sees a white horse. As on other occasions, John sees first an object and then a person,²⁶ pointing in this way to the person by his/her relation to the object. Because white is the colour of radiance pointing out to victory and resurrection in the book of Revelation,²⁷ then the Rider is associated with those characteristics.

The reader recalls that a Rider on a white horse (6,2) has been part of the set of four riders (6,1-8). Much has been said and discussed about the relation between the two riders on white horses,²⁸ with the conclusion

²² The relationship between these two texts has been highlighted by several commentators, cf. J. Massyngberde FORD, *Revelation: Introduction, Translation and Commentary* (Anchor Bible), Garden City, Doubleday, 1975, 319; SWEET, *Revelation*, 283; AUNE, *Revelation*, 17-22, 1049; MOUNCE, *Revelation*, 353; PRIGENT, *L'Apocalypse*, 420.

²³ The prophecy of Ezekiel is one of the Old Testament books which influenced John the most. The influence can be individuated not only upon individual passages but also upon the structure of the book: for example, in the last vision of the New Jerusalem (Rev 21-22 cf. Ezk 40-47). Cf. Albert VANHOYE, "L'utilisation du livre d'Ézéchiél dans l'Apocalypse", *Bib* 43 (1962) 436-476.

²⁴ This is set in contrast with other images of an opening in heaven which present a communication between heaven and earth (Rev 4,1; 11,19; 15,5 cf. Ezk 1,1; Mk 1,10; Jn 1,51; Act 7,56).

²⁵ Cf. S. BØE, *Gog and Magog. Ezekiel 38-39 as Pre-Text for Revelation 19,17-21 and 20,7-10* (WUNT 135), Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, 246.

²⁶ For example, he sees the lamp-stands and then the one like a Son of Man (1,12-13) and in several instances, he sees the place where the character is seated and then he sees the character himself. John sees the throne first (4,2a) and then he who sits on the throne (4,2b-3). John sees the different horses connected with the opening of the seals (6,2a.4a.5a.8a) and then those who ride on them (6,2b.4b.5b.8b). Again John sees a white cloud (14,14a) and then he who sits on it (14,14b); cf. Lourdes GARCÍA UREÑA, *Narrative and Drama in the Book of Revelation: A Literary Approach* (SNTS.MS 175), Cambridge, CUP, 2019, 72.

²⁷ Cf. Rev 1,14; 2,17; 3,4.5.18; 4,4; 6,2.11; 7,9.13; 14,14; 20,11. Cf. Ugo VANNI, "Il Simbolismo nell'Apocalisse", *Gregorianum* 61 (1980) 487-489; GARCÍA UREÑA, *Narrative and Drama*, 40.

²⁸ Cf. Luis M. GUERRA SUÁREZ, *El caballo blanco en el Apocalipsis (Ap 6,1-2 / 19,11-16) y la presencia de Cristo Resucitado en la Historia: Investigación teológico-bíblica*, Gran Canaria, Instituto Superior de Teología Islas Canarias, 2004. This thesis offers a comprehensive

that both riders recall the same positive character²⁹ who, despite the differences, is armed, crowned and whose main task is to conquer.³⁰

This task is expressed in the description of the Rider in Rev 19 as a just judge and a man of war. Hence the reader expects the subsequent account to elaborate those characteristics. The nature of the Rider is "faithful and truthful",³¹ qualities relating him to the "one like the son of man" who addresses the Church of Laodicea (3,14); to Jesus Christ (1,5) and to God, who is "truthful" (6,10), acts this way (15,3) and judges in this manner (16,7; 19,2). John has carefully organised his material to make the reader reach the conclusion that the Rider is an image of Christ while at the same time possessing divine qualities.³²

John further explores these concepts with the description of the Rider as he who "judges and wages war". The Rider judges, which in the book of Revelation, is God's prerogative (Rev 6,10; 16,5; 18,8.20; 19,2; cf. 11,18; 20,12.13)³³ and he administers justice in the manner proper to God in the Old Testament (cf. LXX Psalms 9,9; 10,7; 71,2; 95,13; Isaiah 11,4). By way of the verb "to wage war" the Rider is described in the same way as "the one like the son of Man" in chapter 2 (2,16) and the Lamb (17,14). In our text, each verb of the sequence "judges and wages war" explains the other and hence the way in which the Rider judges is the war which is waged and the victory which follows. Judging and making war are two sides of the same coin; the former recalls the judicial decision-making process while the latter points to the punitive action taken on the basis of the decision.

study of the relation between both Riders and concludes that they refer to the same character, Christ, who acts in history with the strength of his resurrection.

²⁹ For references to ancient sources which defend this view, see BIGUZZI, *Apocalisse*, 166, n. 7. Against this view see George B. CAIRD, *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine* (BNTC), London, Black, 1984, 240; James RESSEGUIE, *Revelation Unsealed. A Narrative Critical Approach to John's Apocalypse*, Leiden, Brill, 145, n. 74; RESSEGUIE, *Revelation of John*, 127; M. RISSI, "The Rider on the White Horse. A study of Revelation 6:1-8", *Interpretation* 18 (1964) 407-418. Rissi argues that whereas the Rider in Rev 19 is a clear image of Christ, the one in Rev 6 is an image of the Antichrist.

³⁰ The differences can be explained by the metamorphosis that images experience in Revelation. Cf. BIGUZZI, *I settenari*, 128. The actions described in 19,19-21 confirm that the Rider of chapter 19 fulfils the conquering mission that the Rider of chapter 6 came out for. Cf. VANNI, *La struttura*, 209-210.

³¹ Cf. Stephen S. SMALLEY, *Revelation to John: A Commentary to the Greek text*, Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 2005, 488.

³² Cf. Edmondo LUPIERI, *L'Apocalisse di Giovanni* (Scrittori greci e latini), Milano, Mondadori, 1999, 301.

³³ The passive voice implies that the subject of the verb is God. Cf. Maximilian ZERWICK, *Biblical Greek*, Rome, PIB, 2005, § 236; RESSEGUIE, *Revelation Unsealed*, 47.

Having presented the Rider through his actions, John complements his reflections on the nature of the Rider by an external description.³⁴ John describes first the eyes of the Rider as “fiery flames”, which recalls the description of the “one like the son of man” (1,14; 2,18) and which refers to the quality the Rider has as judge because he sees clearly.³⁵ The fiery eyes connote the purity and powers of perception for judgement that Christ possesses (cf Dan 10,21–12,13, especially 10,6). In our book, Christ sees beneath and has deep knowledge of what’s happening in the Church (2,18–26) and in the world (19,11–21).

The description continues with the head attire, namely, the many diadems he wears presenting him as conqueror of many kingdoms and as having eternal power and kingship (cf. 1,5; 17,14; 19,16; cf. 1 Macc 11,13). Thus, the Rider is set in contrast with the Dragon (12,3) and the Beast from the sea (13,1) which, by their possession of diadems, mimic the true kingship of God.³⁶ However, the Rider’s superiority over his enemies is underlined, by the way in which the Rider is described even before they appear, or they enter into battle. Hence with these two traits of the Rider’s description, his eyes and the many diadems, John underlines the role of the Rider as the one who “judges and wages war”.

Having described the Rider by his actions and his physical appearance, John now provides the names by which the Rider is known. The first name is public as it is written on the diadems worn by the Rider. The position of the name is set in contrast with the “blasphemous names” of the Beast also written on his diadems (13,1; cf. 17,3,5).³⁷ The name given in verse 12 seems to be no name at all, since “no one knows except him”.³⁸ However, this name must be put in relation with the other names which appear in the description (19,13,16)³⁹ if we want to fully understand it. All the names are related to God and, since they also are

³⁴ Some other examples of this kind of description are the “One like the Son of man” (1,12–16) the Four Living creatures (4,6–8), the Lamb (5,6), the locusts (9,7–10), the strong angel (10,1), the Woman (12,1–2) and the Dragon (12,3), the Beast from the Sea (13,1–4) and that from the Earth (13,11), the Great Prostitute (17,3–5) and the New Jerusalem (21,2). Cf GARCÍA UREÑA, *Narrative and Drama*, 79.

³⁵ Cf. RESSEGUE, *Revelation Unsealed*, 237.

³⁶ Cf. SWEET, *Revelation*, 282.

³⁷ Cf. BEALE, *Revelation*, 955; SMALLEY, *Revelation*, 489.

³⁸ Robert H. CHARLES, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John* (ICC 14), Edinburgh, Continuum, 1920, vol. 2, 132, defends that this title is a later interpolation resulting from the work of an editor.

³⁹ Cf. PRIGENT, *L’Apocalypse*, 418.

applied to the Rider, they put him and God in close relation revealing the high Christology of this passage.⁴⁰

From the head we are taken to the mantle that covers the Rider. The mantle tells us something of the person under it and is sprinkled with the blood of his enemies.⁴¹ This interpretation is based on Is 63,1-6, which inspired this text. Some commentators, however, argue that this cannot be the case since there has not been a battle yet. John shows in the Apocalypse that he is not bound by a strict chronological order. The blood of God's enemies on the Rider's clothes states that their fate is due to him, and their suffering is his judgment on them, restating that he is the just judge and the man of war.

Then the Rider is also called "the word of God" highlighting his role as a judge because his very nature is that of judging as God's word. All other occurrences of "the word of God" in the Apocalypse refer to the testimony of the apostles (Rev 1,2,9; 6,9; 17,17; 19,13; 20,4). Subsequently the word of God is presented in 19,13 as the agent of God's punishment encouraging Christians to be faithful to the word of their testimony.⁴²

This title has roots in the book of Wisdom. "The Word of God" appears with a threefold connotation in the book of Wisdom: as part of the merciful healing love of God (Wisd 16,12); as the creative power of God (Wisd 9,1-2); and as the instrument with which deals out punishment (Wisd 18,14-16). Notwithstanding these three aspects, the Word of God is the principal channel whereby God reveals himself to humans.⁴³

The Word of God in our text distributes justice, in the same manner as Wisd 18. The main character in both texts is the personified Word of God, which comes out of heaven in order to fulfil a task entrusted to him

⁴⁰ For other interpretations see: 1) the name of YHWH, cf. MOUNCE, *Revelation*, 353; BEALE, *Revelation*, 954; SMALLEY, *Revelation*, 490. 2) This name expresses the mystery of Christ's being which finite minds cannot grasp, cf. BEASLEY-MURRAY, *Revelation*, 279-280; RESSEGUIE, *Revelation Unsealed*, 115.

⁴¹ CAIRD, *Revelation*, 242-243, defends that the blood is that of the martyrs. He bases this choice on his previous exegesis of Rev 14,18-20, in which he thinks that the allusion to Is 63 involves the martyrs as well. Among those who hold that the blood is Christ's: BEALE, *Revelation*, 959; PRIGENT, *L'Apocalypse*, 418; LUPIERI, *L'Apocalisse*, 303; AUNE, *Revelation* 17-22, 1057; BORING, *Revelation*, 196. On the other hand, Mounce defends in his commentary that the blood belongs to the enemies of the Rider, cf. MOUNCE, *Revelation* 353; Ben WITHERINGTON, *Revelation* (The New Cambridge Bible commentary), Cambridge, CUP, 2003, 243.

⁴² This idea of "the Word of God" is different from other instances in the New Testament, in which "the Word of God" refers to God's creative action and the way he reveals his glory (Jn 1,14) as well as to the discerning power of God (Heb 4,12).

⁴³ Cf. Michelangelo PRIOTTO, *La prima Pasqua in Sap 18,5-25. Rilettura e attualizzazione* (Supplementi alla Rivista Biblica 15), Bologna, EDB, 1987, 129.

by God. Wis 18 and Rev 19 share a similar context.⁴⁴ Wisdom, in chapters 11–19, deals with the idolatry that both Egypt and Israel experienced and how God, through the plagues, tried to convert them. For the book of Revelation, the theme of the Exodus is very important. There are direct references to Moses (Rev 15,3), plagues (cf. 8,6-21; 16,1-21) and some other references which are more subtle, such as the references in chapter 12 to the desert (12,6) and to the eagle's wings (12,14, cf. Exo 19,4).

Both in Wisdom and the book of Revelation, the image of the sword is integral to the description of what is happening. The sword represents the Word of God which comes to carry out the command of God in the silence of the night whereas the Rider deals out destruction with a sword which is a metaphor for the power of his speech.

After focusing on the Rider, attention is drawn to the “the armies of heaven” (19,14). Like the description of the Rider, his armies are depicted positively by their actions and their outward appearance. They always follow the Rider, in the same way as the 144,000 follow the Lamb wherever he goes (14,4). The emphasis on the purity of the garments worn by the army makes evident that these garments symbolise the holiness of the heavenly army (cf. 19,8). The members of this army are the elect who went to battle with the Lamb (17,14).⁴⁵ The Lamb wages war against the kings of the earth and some faithful elect go out with him to conquer. The armies which follow the Rider (19,14) are conquerors as their white garments symbolise (cf. 3,4.5.18; 4,4; 6,11; 7,9.13). Hence the Rider, as the Lamb, leads the army forth to destroy the enemies of God and in this way he fulfils Psalms 2,9 which is alluded to in 19,16. Once they have participated in the Rider's victory, they will be associated with his judgment and his kingship (cf. 20,4).⁴⁶

John resumes the description of the Rider on the white horse, as the one who judges in righteousness and who wages war by pointing to the sword that comes out of the Rider's mouth, just as the one which came out of the mouth of the one “like the Son of Man” (1,14). However, whereas in chapter 1 the sword was not given any specific purpose,

⁴⁴ Jan FEKKES, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation*. Visionary Antecedents and their Developments (JNSTSup 93), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, 121 n. 50, says that even though there are close parallels in language and thought between Wis 18,15-16 and Rev 19, the context is not the same.

⁴⁵ Cf. SWEET, *Revelation*, 283; MOUNCE, *Revelation*, 254; BEALE, *Revelation*, 960; CAIRD, *Revelation*, 244; LUPIERI, *L'Apocalisse*, 303-304; WITHERINGTON, *Revelation*, 243.

⁴⁶ Against this view, see CHARLES, *Revelation*, II, 134; BEASLEY-MURRAY, *Revelation*, 281; AUNE, *Revelation 17-22*, 1059; GIBLIN, *Revelation*, 181. They defend that the armies are angelic as in other New Testament descriptions of the coming of Christ (cf. Mt 13,40-42; 16,27; 24,30-31; 25,21-23; Mk 8,38; Lk 9,26; 2 Th 1,7; Jude 14-15).

here the emphasis is on the punishing tasks of the Rider.⁴⁷ The sword is the instrument used to smite the nations and so the reader expects that this action would be described. Moreover, comparison with the Old Testament background of this text (cf. Is 11,4; 49,2) brings the reader to expect that the sword must be understood metaphorically.

The sword is a messianic military motif.⁴⁸ Isa 49,2 presents the image of the servant of God whose mouth has been made a sharp sword.⁴⁹ So the sword in this context is interpreted in a metaphorical manner. At the same time, this motif assures the original readers of the condemnation of their opponents, while guaranteeing their salvation as faithful followers of God and his Christ.

Further John is inspired by yet another passage from the prophet Isaiah when describing the wine of God's anger (cf Isa 63,1-6)⁵⁰ and by the idea earlier in the book of Revelation of judgment as the vintage of the nations (14,10.17-20). God made the idolaters drink the wine of his fury, poured out in the cup of his wrath (14,10). The wine of God's anger is in sharp contrast with the wine of the prostitution of Babylon (17,2): whereas the former is a representation of God's punishment, the latter is a sign of corruption. Moreover, those who drink one cup will drink the other one as well.

The subject of Isa 63 is God, whereas the subject of Rev 19 is the Rider, who has to be identified with the Christ by the references to Isa

⁴⁷ FORD, *Revelation*, 397-398, relates to the Roman idea of the *ius gladii*. The Roman authority was given a sword as a symbol of the highest authority. With this sword, he could exercise power over life and death.

⁴⁸ Cf. Richard BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1993, 210-237; BAUCKHAM, *Theology*, 67-70; 76-80; 88-92.

⁴⁹ This text is related to Isa 11,4, in which the Messiah judges with a scepter (11,4) and not a sword. This change could have been made under some other influences such as LXX which interprets "the rod of his mouth" in Isa 11,4 as "the word of his mouth".

⁵⁰ In later Jewish exegesis this text refers to the punishment of the foreign nations, cf. AUNE, *Revelation*, 17-22 1061. This text was also used to refer to God's judgment of Rome, cf. See references in BEALE, *Revelation*, 959. Further, there was a tradition in first century Judaism of comparing Isa 63 to Gen 49,11-12 as documented in the Targumim, cf Pierre GRELOT, "L'Exégèse Messianique d'Isaie LXIII, 1-6", *RB* 70 (1963) 371-380. "How beautiful is the King Messiah who is to arise from among those of the house of Judah. He girds his loins and goes forth to battle against those that hate him; and he kills kings with rulers, and makes the mountains red from the blood of their slain and makes the valleys white from the fat of their warriors. His garments are rolled in blood; he is like a presser of grapes. How beautiful are the eyes of King Messiah; more than pure wine, lest he see with them the revealing of nakedness or the shedding of innocent blood": Martin McNAMARA, *Targum Neofiti 1: Genesis. Translated, with Apparatus and Notes* (The Aramaic Bible 1A), Edinburgh, T. & T. Clark, 1992, 220.

11⁵¹ and Psalm 2,9.⁵² So John uses this reference to Isa 63 to connect the Rider with God; the Rider behaves as God and reveals himself as the one who “judges and wages war”. The change to the future denotes a prophecy as the Rider will accomplish all the messianic tasks ascribed to him. He acts on behalf of God and as his Christ, because he is the ultimate expression of God’s wrath, of his judgement and his vindication.

The Rider is then given a third name, “King of kings and Lord of lords” which is a claim to absolute power. The title is also the logical progression of Jesus’ own title in 1,5 “the ruler of the kings of the earth”. This title is shared by the Lamb. This is a title that in the Old Testament was given only to God as a recognition of his supreme sovereignty over the world. In the book of Revelation, the title signifies that Christ, represented by the Lamb and the Rider, possesses victory and sovereignty over all worldly powers. This title is not self-ascribed but, like in the case of Dan 4, it is given him by those who see his actions.

When comparing the Lamb and the Rider, there are no striking similarities between the physical description of the Lamb (5,6) and that of the Rider (19,11-16). However, they are related by their actions. The Lamb is involved in a war which he will win (17,14) since victory belongs to him as an agent of God (cf. 7,10). The victory of the Lamb is due to his suffering and death (5,9) which he endured for the good of Christians (5,10). The Rider however is not the subject of the verb “to conquer” but he is described as victorious (19,19-21). His victory is the result of his fight against the forces of evil. Associated with both the Lamb and the Rider are groups of followers who will fight at their command.⁵³

⁵¹ John has already referred to this passage in connection with the Lamb (5,5). Fekkes, in his study of the Old Testament allusions and analogues, argues that John was consistent in his Old Testament allusions. Hence he divides these allusions into different clusters. When discussing the Christological titles and descriptions which appear in Rev 19,11-16, Fekkes argues that the main source is Is 11,4 and Is 63,1-3 (also Is 49,2 is alluded when discussing the image of the sword which comes from the mouth of the Rider). These descriptions, which are interpreted in a messianic way, are taken further by the reference to Psalm 2. Cf. FEKKES, *Isaiah and Prophetic Traditions in Revelation*, 75.

⁵² Psalm 2 is the most quoted messianic psalm in the whole of the New Testament (Acts 2,26-27; 4,25-26; 13,33; 19,15; Heb 1,5; 5,5). Revelation alludes to some verses of Psalm 2: Psa 2,1 in Rev 11,18; Ps 2,2 in Rev 6,15; 11,15; 17,18; 19,19; Psa 2,5 in Rev 11,18; Psa 2,8 in Rev 2,26; Psa 2,12 in Rev 11,18. Moreover, what is notable is that Psa 2,9 is only referred to in Revelation within the canonical Scriptures. However, in other Jewish source (Pss. Sol. 17,21-24) Psa 2,9 has a messianic interpretation. Cf. AUNE, *Revelation*, 17-22 1061.

⁵³ Rev 14,4 describes those who follow the Lamb as an army which is ready to enter into battle. Cf. Thomas SLATER, *Christ and Community. A Socio-Historical Study of*

This name is written on that part of the garment which fell open across the thigh.⁵⁴ In this way, it would contrast the blasphemous names that the harlot has written all over her (17,3). The Rider has been given supreme authority because of his actions of judging with righteousness and waging war. "King of kings and Lord of lords" is a title expressing the idea of ultimate ruling over all kings which is taken from Dan 4,37 LXX,⁵⁵ where King Nebuchadnezzar utters this title for God. This title is applied to the Lamb in Rev 17,14 and thus the Rider is to be identified with the Lamb. In that instance, the Lamb is assured victory because he is 'Lord of lords and King of kings' whereas by giving this title to the Rider, John is letting the reader know that the Rider will also conquer once the imminent battle begins.

Both the Lamb and the Rider are the subjects of the verb "to wage war". The Lamb will rule over those who died for the faith and will give them rest (7,17) in the same manner as God does (21,6). John makes the association that the Lamb acts as God's divine agent. The Rider will shepherd the nations with a rod of iron (19,15)⁵⁶ in the same way as the son of the woman in chapter 12,5. Whereas the action is the same, its object and meaning are different. The Lamb rules as a way of looking after the Christians, whereas the Rider conquers God's enemies.

The Rider is he who "judges and wages war" and John relates him to the other Christological images of the Apocalypse in order to underline this description. Like the "one similar to the Son of Man", the Rider judges while similar to the Lamb, he wages war and conquers. The Rider acts as God's agent fulfilling God's plan for the Church and for the world. Once his mission is accomplished, he disappears from the scene and gives way to the Lamb who will be forever in Jerusalem (21,22-23).

the Christology of Revelation, (JSNTSup 178); Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, 193.

⁵⁴ Cf. MOUNCE, *Revelation* 356. Alternatively, some commentators see the inspiration for the position of this writing in the Roman equestrian statues of conquerors. Cf. CHARLES, *Revelation*, II, 137; FORD, *Revelation*, 323.

⁵⁵ Cf. Thomas B. SLATER, "«King of Kings and Lord of Lords» Revisited", *NTS* 39 (1993) 159-160; Gregory K. BEALE, "The Origin of the Title «King of Kings and Lord of Lords» in Revelation 17.14", *NTS* 31 (1985) 618-620.

⁵⁶ Rev 19,15 is a citation from LXX Ps 2,9. The rod of iron is no longer a symbol of destruction for the ungodly nations, but a sign of protection for Israel. The rod is associated with the royal role of administering justice (Is 11,4; Ps 45,7) and often carries the connotation of punishment (Is 10,5; 30,31; Ps 110,2). In Rev 12,5 the judicial authority of the Messiah is emphasised (cf. AUNE, *Revelation* 6-16, 688). The shepherd employs a rod in order to guide his flock but also in order to defend it from any possible enemies. Hence, the Rider appears as the judge who is strong and unyielding in his mission of judgement.

None of the names by which the Rider is described are self ascribed, they are given to him and hence they are all referred in the passive (19,12.13.16). Looking at the names, there is a progressive revelation from the name which no one knows till his full revelation as the cosmic ruler.

Subsequently the description of the Rider takes a two-form pattern: he is described by his outward appearance and by his names.⁵⁷ The description begins in a dynamic manner with the verbs which describe the Rider (judges and wages war) then becomes static and in the final verse turns dynamic. John uses the verbs in order to make this scene move: from the completed actions described by the aorist to the on-going actions described by the present to the ones yet to come described in the future. All the descriptions focus on the judgment which Christ will execute in the future. In all the descriptions, John identifies the Rider with Jesus Christ, the Lamb and God, so that the Rider is the Christ whose actions are the eschatological assault against God's enemies.

2.3.2. Rev 19,17-19

The reader's attention is drawn away from the Rider and his armies to another heavenly image: an angel who stands at the sun and the birds that fly at mid-heaven. The flow of the narrative is discontinued, and the reader is left with the question of what is going to become of the Rider and how the birds in heaven are related to the Rider and his armies. John creates suspense in the narrative, highlighting even more the moment of the final battle.⁵⁸

John inspired his composition at this time on Ezekiel 39, which becomes a pre-text our passage.⁵⁹ From a quantitative point of view Ezekiel describes the invitation to the birds with twice as many words as Revelation. God is the one who prepares the banquet (Ezk 39,17; Rev 19,17: "the great banquet of God"), but he gathers the guests by means of different messengers. In Ezekiel the prophet is commissioned to extend the invitation whereas in Revelation an angel makes the call; only birds are invited in Revelation whereas in Ezekiel, there are also other beasts; while the invitation in Ezekiel is to gather upon the mountains of Israel, there is no local indication in Revelation; whereas in Ezekiel the meal is

⁵⁷ Cf. VANNI, *La struttura*, 202, n. 40.

⁵⁸ Cf. MOUNCE, *Revelation*, 357.

⁵⁹ Cf. BØE, *Gog and Magog*, 299.

called a sacrifice, in Revelation is a banquet. Ezekiel speaks of eating and drinking, whereas Revelation speaks only of eating.⁶⁰

Angels are a common occurrence in apocalyptic literature in general and in the book of Revelation in particular.⁶¹ The task of the angel of Rev 19,17 is to act on behalf of God as his mouthpiece inviting the birds of heaven to come to the great banquet of God. There is a similar image of an angel who makes a proclamation in a loud voice in Rev 18,1-2. In this way, John links the visions of chapters 18 and 19: as the fate of Babylon, which is the first enemy of God, is announced so is the fate of some other enemies of God also proclaimed. Therefore, the reader expects that, as Babylon fell following the proclamation of the angel, so those involved in this proclamation will fall as well.

The reference to the birds that fly in the mid-heaven and the proclamation associated with them, brings the reader of Revelation to recall the proclamation made in 8,13 by the eagle which flies the mid-heaven. It proclaimed the last three woes and the fulfilment of the seventh trumpet. Furthermore, the reader remembers the image of the angels flying in mid-heaven demanding submission to God, announcing the fall of Babylon and predicting the torment of the followers of the Beast (14,6-11). Hence the images of salvation and punishment are brought to the mind of those who read Apocalypse.

The angel invites the birds which fly in mid-heaven to gather for "the great banquet of God",⁶² that is, the banquet prepared by God in which the guests become the menu.⁶³ This mention of a banquet recalls the Lamb's supper to which the blessed are invited (19,9).⁶⁴ Once John explains what sort of banquet the angel is inviting the birds to, the reader realises that this banquet is a parody of the Lamb's banquet. The reader is left to make the connections between both festivities seeing

⁶⁰ The change from "eating and drinking" to "eating" might have happened in order to avoid associations with the Christian communion, cf BØE, *Gog and Magog*, 283.

⁶¹ Cf. RESSEGUIE, *Revelation Unsealed*, 154-159. Angels in the book of Revelation have different roles: they represent the different Churches (2,1.8.12.18; 3,1.5.7.14); they take part in the heavenly liturgies (5,2.11); they bring about divine judgment (8,1-9,15); they fight against the enemies of God (12,7-9); they make proclamations (14,6); they show and guide through vision (17,1; 18,1-2; 22,6) and they interpret some of the visions (22,8).

⁶² According to Albert Vanhoye, John would have been influenced by Isa 25,6 when making the change of vocabulary to Ezk 39, with the result that Rev 19,17 is a combination of both prophecies. Cf. VANHOYE, "L'utilisation", 474-476.

⁶³ Cf. BORING, *Revelation*, 200.

⁶⁴ In this way, John also makes an antithesis of the messianic banquet, which was a feast of joy in the Old Testament (cf. Is 55,1-2; 65,13-14), cf. AUNE, *Revelation 17-22*, 1063.

that judgment, proclaimed in Rev 19,17, is the other side of the coin of salvation as described in 19,9.⁶⁵ In this way the reader is presented with a choice and asked to take a decision as to what banquet he wants to attend.

The idea of such a peculiar menu as the one described in 19,17-18 is common in contemporary apocalyptic literature (4 Ez 6,49-52; 2 Bar 29,4).⁶⁶ John's constant repetition of the word "corpses" might be intended to impress on the reader the goriness of the meal whereas the repetition of καί emphasises the sum total of the thing listed.⁶⁷ John describes God's judgement of Babylon in a similar way, when the city of Babylon is represented as a harlot, whose flesh is eaten by the beast (17,16). In 19,17-19, John's description of the different types of men whose corpses are eaten comes close to his earlier descriptions of the enemies of God who had pleaded to be hidden from the great day of the wrath of God and of the Lamb (6,15; cf. 13,16).⁶⁸ In John's view, no one is going to escape the punishing judgment of God. The universality of God's judgment is thus described by πᾶς and the merisms whereas the certainty of the judgement is proclaimed by the used of the aorist.

2.3.3. Rev 19,19-21

John moves the reader's attention from the banquet to another vision in which he introduces a cast of characters, namely, the beast; the kings of the earth and they army, which the reader has met before. The Beast from the sea is described in Rev 13,1-4 as a parody of God and the Messiah: no one is like it (13,4), people worship it (13,12,14; 14,9; cf. 17,8), it has the signs of death but is still alive (13,3) and it wears ten diadems (13,1). The Beast was then instrumental in bringing about the judgment of

⁶⁵ Cf. BEALE, *Revelation*, 966.

⁶⁶ "And Behemoth shall be revealed from his place and Leviathan shall ascend from the sea, those two great monsters which I created on the fifth day of creation, and shall have kept until that time; and then they shall be for food for all that are left" (2 Bar 29,4). "And thou didst give Behemont one of the parts which had been dried up on the third day to dwell in, (that namely) where are a thousand hills; but unto Leviathan thou gavest the seventh part, namely the moist; and thou hast reserved them to be devoured by whom thou wilt and when" (4 Ez 6,52).

⁶⁷ Repetitions of this kind are not unusual in Revelation as a narrative technique cf. 18,2.

⁶⁸ The lists in 6,15 and 19,18 are not identical but John repeats traditions in different forms and orders, without changing the main meaning. Cf. FEKKES, *Isaiah and Prophetic Traditions in Revelation*, 79 n. 39. Moreover, in relating 6,15 and 19,17, there is an example of a linear development of images in the Revelation, cf. VANNI, *La struttura*, 211.

Babylon (17,16-17). On the other hand, the kings of the earth are those who are allied with Babylon (17,2.18; 18,3.9) and hence they are also under the influence of the Beast. The kings have been summoned for a battle (16,14) by the enemies of God,⁶⁹ a battle which is connected with the scene of Rev 19,19, even though while in chapter 16 the battle is against God the one in chapter 19 is against Christ and his armies (19,19).

A further enemy of God is introduced as the False prophet, who is an associate of the Beast (16,13) and who, elsewhere in Revelation, is called the Beast of the land (only in 13,11) and makes people worship the other Beast (13,12-14). John gives a long description of the False Prophet, using a participial form, which is common in the descriptions of the book of the Apocalypse (cf. 11,7; 12,9.17; 17,1; 18,9.15; 21,9.15). This long digression is not one which recalls the physical appearance of the False Prophet but rather his moral actions. Those who are deceived are described by way of a two-step progression, "those who had received the mark of the beast and those who had worshiped its image". In this description, the second part elaborates on the meaning of receiving the mark of the Beast.⁷⁰ John also writes that the False Prophet performs these actions on behalf of the Beast.⁷¹

Through this description, the basis for the judgment on the Beast and the False Prophet is given, the Beast made divine claims and the False Prophet supported those claims by influencing others to pay heed lest they be persecuted.⁷² The False Prophet is thus put in direct contrast with the Rider, who from the beginning, is the agent of truth and righteousness.

The warlike theme is common to our text and Ezekiel 39 which happens to be a recapitulation of the battle narrated in Ezekiel 38. In the same manner, John applies that structure in order to organise his material. He does so in 19,17-21 and in 20,7-10.⁷³ Additionally, John follows a similar structure to that of Ezekiel in as much as he presents the different judgments of the enemies of God before the New Jerusalem coming from heaven can appear (Ezk 36-37; Rev 20,1-6).⁷⁴ Furthermore, John presents the description of the battle in such a way that God shows his glory and at the same time demonstrates his judgments to be true and just (cf. Rev 15,3). The twin theme of judgment and restoration found in

⁶⁹ Cf. BEALE, *Revelation*, 967.

⁷⁰ As one of the characteristics of the book of Revelation. Cf. RESSEGUIE, *Revelation*, 23-25.

⁷¹ Cf. SMALLEY, *Revelation*, 499.

⁷² Cf. BEALE, *Revelation*, 968.

⁷³ Cf. BEALE, *Revelation*, 979.

⁷⁴ Cf. MOUNCE, *Revelation*, 371.

Ezekiel is also present in Rev 19–21. The reference to the destruction of God's enemies in Rev 19,17-21 is the means whereby Christ will reveal God's name in the deliverance of his people and the judgment of their oppressors. In this way, John shows that the Rider is the instrument that God has chosen to judge and wage war against his enemies.

The end of God's enemies comes rather abruptly and is only described by two verbs in the passive (ἐπιάσθη... ἐβλήθησαν) pointing out that God is in control of what is happening and that victory is his.⁷⁵ There is no further description of what happened because John is interested only in giving the end result: the vindication and the conquest won by the Rider on behalf of God. It is typical of the Apocalypse that the scenes of conflict are described in the briefest possible way.⁷⁶ Thus, the focus of this battle is on the fate of the Beast, of the False Prophet and of their armies. In the destruction of evil, there is no place for real armed violence, but there is space for imagery of armed violence.⁷⁷

The Beast and the False Prophet are thrown alive into the lake of fire which burns with sulphur. The lake of fire combines the elements of punishment by fire and confinement of a rebellious foe in the imagination of the time,⁷⁸ which is intensified in this text by the addition of the adverbial participle ζῶντες. Once the Beast and the False Prophet are confined to the lake of fire, the rest of the enemies are destroyed. The Rider utters his word, which is the sword that comes out of his mouth to bring about God's justice. The rest are to be identified not only with the kings of the earth, already mentioned (19,19) but also with all those who were deceived by the False Prophet and received the mark of the Beast and worshiped his image.⁷⁹ In this battle, the armies of the Rider have no military function and their role is to witness to God's action in history.⁸⁰

⁷⁵ With the passive voice, God remains ever present yet a "hidden actor" in the drama. Cf. BORING, *Revelation*, 154. However, some authors would say that the intended subject of these verbs is the Rider. Cf. AUNE, *Revelation 17-22*, 1065.

⁷⁶ David AUNE, "Apocalypse Renewed: Intertextuality Reading of the Apocalypse of John", in D. L. BARR (ed.), *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation* (SBL Symposium Series 39), Atlanta, SBL, 2006, 64.

⁷⁷ Cf. BAUCKHAM, *Climax*, 233.

⁷⁸ Cf. Adela YARBRO COLLINS, *The Apocalypse* (New Testament Message, 22), Wilmington, Michael Glazier, 1979, 137. Cf. Num 16,31-33.

⁷⁹ Christopher Rowland notes that the description of those who carry the mark of the Beast is different in 19,20 from that of 13,16 where people are given the mark. Here they receive it and thus implies some sort of agreement and acceptance of the message of the False Prophet whereas in 13,16 the False Prophet gives it to them, cf. Christopher ROWLAND, "The Book of Revelation", *NIB*, XII, 700.

⁸⁰ Cf. LUPIERI, *L'Apocalisse*, 308. Unlike in other Jewish apocalypses, the armies of the Rider have no part in the battle, cf. BAUCKHAM, *Climax*, 210-212.

2.4. Purpose

In my view there are two main intentions in the writing of this episode, one is to portray God as one who intervenes in history and the other to present what is the end of the enemies of God.

God's intervention is mediated by the Rider on the white horse. John describes the Rider so that the reader of the book of Revelation may identify him with the Christ. Even more, John attributes divine characteristics to the Rider. I will argue that this vision is about the coming of Christ to deliver his people from oppression, to vindicate the saints and to give them a share in his kingship. Christ is presented in terms reminiscent of Old Testament theophanies and the whole of Revelation serves to create an image of him as the one who acts on behalf of God for the salvation of the Church.

Then the community is addressed and exhorted to side with God. Those addressed by this passage were tempted to follow the lead of God's enemies. By presenting the tensions between God and his enemies in the military language of Rev 19,11-21, John wanted to exhort the reader/hearer to take a decision, either to side with God or with his enemies. Hence John presents the consequences derived from either choice in a narration which is full of images and symbolism.

The reader/hearer has been prepared from the beginning for a judgement by the description of the Rider as the one who "judges and wages war". This judgement occurs in two moments: the passive verbs which refer to God and the verb which are applied to the Rider. In both cases the verbs are in the aorist tense, with the meaning that the action is totally finished. John continues to describe the Rider as Jesus Christ, the Messiah, who possesses divine characteristics and acts on behalf of God as judge and warrior.

The Beast and his allies, on the other hand, were instrumental in fulfilling God's plan by bringing judgment on Babylon (17,16-17), are now destroyed with the advent of the Rider so that God's sovereignty over the earth is reasserted. The victory is however, not by force of arms but by means of the power of God's Word. The reader/hearer is left pondering over the grotesque picture of birds gorging on the flesh of God's enemies. This image shows the absolute sovereignty of God and the end of those who oppose him. In this way, John proclaims the final victory of God over the forces of evil. The reader/hearer is invited to foster an attitude of trust in God and his messenger, heeding the underlining call to align oneself and one's efforts with the forces of good.

3. CONCLUSIONS

3.1. The Word of God

In describing the Word of God as carrying human activities, the author of the book of Wisdom prepares for the description in the book of Revelation which would add the messianic features and apocalyptic dimensions to the concept of *logos*. Revelation modifies the sapiential concept to a Christian perspective. The *logos* appears in human form as the Rider who, behaving this way, comes as the eschatological Judge. The people John addresses are thus invited to see Jesus as the word of God and the agent who would bring about the fulfilment of God's promise of deliverance from the enemy.

In the context of the Apocalypse, the Word of God goes forth to destroy the enemies of God who have always persecuted the saints; the Word of God gives to the persecutors their taste of God's wrath and slays them with the sword, which comes out of his mouth. This constitutes the last act of the redemption of the faithful, who join in the great banquet prepared by God and witness the feasting on the bodies of their enemies who have been slain. The Word of God acts as the redeemer, bringing about God's judgment on his behalf. In this way, the Christian community is encouraged to persevere and to trust in God who will come to vindicate his people. Chapter 19 is set in the context of the Exodus and while John uses the Exodus imagery, building on the sapiential interpretation, he presents the Messiah as he who "judges and wages war".

3.2. Function

The scene described in Rev 19,11-21 portrays the meeting between heaven and earth in a dramatic way in which truth dispels falsehood and casts it into the lake of fire. Christ appears as the conqueror against the forces of evil whose main power is deceit and trickery. His battle for truth is fought with the weapon of his word. John wants to make sure that there is a communication between heaven and earth and that such a channel is open for people to contemplate and participate in.

The judgment of the Beast and the False Prophet is described vividly as a battle. In it, the figure of the Rider as the agent of God's justice is most prominent. This judgment prepares the way for the other battles and judgements at the end of time. John highlights that God's punitive intervention is done through his Christ, without taking away God's importance. He is in the background of the scene, directing the Rider on his task as the one who judges and wages war.

3.3. Christology

Nowhere in Rev 19,11-21 is the Rider called Christ or Jesus or the Messiah. However, John depicts the Rider in the same manner he has previously portrayed the Christ, Jesus. John uses external description (nouns and adjectives) and the description of the actions of the Rider (verbs) in order to make his point. The images of the Christ describe to the reader the past, present and future perspective of history. The Lamb is an image of the paschal mystery and the most developed in the Christology of the Apocalypse;⁸¹ the figure of the "one like the son of man" is an image of the present work of Christ in the Churches; and the Rider on the white horse represents Christ coming to vindicate the saints.

The power of the Rider derives from his connection with the other Christological images of Revelation. The Rider can conquer because he was dead but now he lives forever (1,18), Christ's victory on the cross makes possible all other victories. In this way, Rev 19,11-21 encourages Christians in their struggle against evil by proclaiming that the battle conquered in the past needs to be fought in the present in the expectancy that the future coming of Christ will complete the victory. John encourages his readers with the image of the Exodus. In the same way as God acted then, in the middle of the night, through his powerful word which dealt death and destruction everywhere, he will do it again at the end of time through the action of his word.

Christ is therefore judge and warrior. The various Old Testament allusions and connections with previous descriptions in Revelation enrich the picture of Christ as the sole agent of the divine judgement. John focuses on Christ's confrontation with his opponents. The Rider, who is the Christ and "the Word of God" is presented carefully as the one who has absolute power to open and close (3,7), and as the holy sovereign (6,10).

Rev 19,11-21 is the fulfilment of Christ's promise: "Behold, he is coming with the clouds, and every eye will see him" (1,7). John describes the Rider in such a way that there is no doubt about his identity and his arrival raises the expectations in the reader that the end is nigh. The emphasis of Christ's coming is judicial; Christ arrives to establish God's kingdom on earth by defeating all the enemies of God before the community of the redeemed can established themselves upon the earth. Thus, he fulfils his task as the one who "judges and wages war".

⁸¹ Slater does not agree. For him, the most developed image is that of the Rider, cf. SLATER, *Christ and Community*, 61. However, the Lamb gives a fuller imagery (conqueror, judge, light, shepherd...) than the Rider, who appears only as conqueror.

3.4. Theology

The Rider, who is an image of the Christ, is closely linked with God. The Rider comes from heaven, which is the place of God, and then he is described with the same attributes of God. The Word God is mentioned three times (19,13.15.18) but never as the subject of a verb or an action. However, God is present in the different visions which make up the scene, and He oversees the overall scene. God sends the Rider and the angel to gather the birds that fly in the mid-heaven. God destroys the main instigators of the rebellion against him. Even the grotesque image of the birds gorging on the flesh of "the rest" has a theological implication because the birds of heaven are accomplishing God's judgment on the rebels.

John does not describe the rebellion of a few rulers against God neither does he give an account of how God suppresses dissent. Rather the cosmic battle which described in Rev 19,11-21 is a symbol of worldly humanity as a whole, which gathers against the justice and truth of God. While portraying God's sovereign power over human history, John presents the image of the birds of heaven gorging on the flesh of "the rest" as a rhetorical account which communicates an urgent warning to the readers not to side with the Beast in the ongoing struggles of his days.

John tells his readers that God is active in history and brings about his judgment on all. God, however, acts by means of an emissary, his Christ, who is described in different ways and acquires more and more relevance as the narrative progresses. Christ brings judgment and punishment on all those who refuse to convert, whether they belong to the Church (2,16) or not (19,21). God's judgment on his enemies is described with violent images which disturb modern readership of the book of Revelation such as the vintage picture and the feast at which the birds of heaven gorge of the defeated armies. Behind these images there is an intention to call people to come to God. Moreover, Christ is instrumental in bringing about this judgment because he rules as King of kings and he conquers, he acquires not only many crowns but many diadems and thus God's glory is manifested among the nations.

Therefore, these visions show God's justice as executed by his messenger who comes to judge and wage war against God's enemies, against those who are deceivers and who do not show themselves as they really are. In the daily struggle, Christians are called to persevere and pray: "Come" (Rev 22,17) so that the victory which has been won can be lived out in their lives.

La relación trinitaria en santo Tomás de Aquino según los escritos *Scriptum super libros Sententiarum*, *Summa contra gentiles*, *Compendium Theologiae* y *De potentia Dei*

The Trinitarian Relationship in Saint Thomas Aquinas, according to the writings *Scriptum super libros Sententiarum*, *Summa contra gentiles*, *Compendium Theologiae*, and *De potentia Dei*

Gabriel Sánchez García

Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

Sevilla. España

gabrieldeletorredelareina@yahoo.es

ID ORCID 0000-0002-3911-3091

Resumen: Las relaciones distinguen a las personas divinas; así pues, la inteligencia teológica de las personas está basada en la propia relación, puesto que la “*veritas fidei*” implica que la única distinción que hay en Dios se toma de las relaciones reales de oposición, a saber: paternidad, filiación, espiración y procesión. Hemos querido realizar un acercamiento propio a partir de las obras de santo Tomás de Aquino propuestas en el título.

Palabras clave: Santo Tomás de Aquino, Trinidad, relación

Abstract: The relations distinguish divine persons; therefore, the theological intelligence of persons is based on the relationship itself since the “*veritas fidei*” implies that the only distinction that exists in God is taken from the real relations of opposition: paternity, filiation, spiration and procession. We wanted to make our own approach from the works of St. Thomas Aquinas proposed in the title.

Keywords: St. Thomas Aquinas, Trinity, relation

Dios, que es uno en cuanto esencia divina, es comprendido como el *subsistens distinctum simpliciter*. Propiamente así es entendido por santo Tomás de Aquino (1225-1274). Con el fin de guardar coherencia con la insoslayable, por revelada, existencia en Dios de una pluralidad de personas, coloca en el centro de su reflexión teológica las relaciones trinitarias. Estas entran de lleno en el significado de persona divina en cuanto que las define como *relationem ut subsistentem*. Retoma y supera el Aquinate las

enseñanzas de san Agustín, puesto que para el Hiponate la relación es lo que diferencia a una persona divina de la otra y la constituye como tal en su distinción. Precisamente será este nuestro objeto de estudio: las relaciones trinitarias según la presentación que realiza nuestro Angélico a lo largo de sus escritos. Hemos acotado el campo de nuestro estudio a cuatro obras tan geniales como diferentes: *Scriptum super libros Sententiarum* o *Scriptum super Sententiis*, *Summa contra gentiles*, *Compendium Theologiae* y *De potentia Dei*.¹ Hemos excluido la *Summa Theologiae*, “manual de teología” para estudiantes por excelencia. También excluimos el hermoso y profundo comentario *Super Evangelium S. Ioannis*, donde expone santo Tomás el concepto de relación trinitaria partiendo del texto evangélico. Hemos creído conveniente adentrarnos en escritos menos conocidos y estudiados. A partir de las obras elegidas trataremos de precisar lo que el Aquinate entiende por relaciones, es decir, las propiedades que distinguen a las personas y nos permiten discernir lo que es propio de cada uno en la Trinidad.

Partamos de una premisa metodológica: no podemos compartir la opinión que se inclina a pensar que lo realizado por el Aquinate es simplemente un excepcional trabajo de lógica aplicada a la teología. No es ni mucho menos la finalidad del Doctor, sino que trata, más bien, de dar respuesta a las “arenas movedizas” en las que se movía la reflexión de algunos teólogos de su momento o de poco tiempo antes. Así, por ejemplo, veremos cómo afirma que las relaciones son cuatro, de las cuales tres dicen oposición. Responde así a las diversas corrientes o maestros escolásticos que, o bien negaban la existencia de relaciones reales en Dios, o bien las multiplicaban hasta el infinito. Por ejemplo, Prepositino de Cremona (1150-1210) llegó a afirmar que cuando decimos que el Padre se diferencia del Hijo por la paternidad, viene a significar solo que el Padre es el padre. Como es obvio, esta forma de discurrir no es más que un modalismo larvado, en cuanto que si decimos paternidad, filiación o procesión, tan solo indicamos modos de hablar. Solo hay una esencia divina y personas ya diferenciadas, luego no hay ni relaciones ni nociones en Dios. Santo Tomás nos ayuda a entender que la paternidad y el

¹ Los textos latinos que en este trabajo aparecen de los diversos escritos de Santo Tomás son tomados de *Opera Omnia* en <<http://www.corpusthomisticum.org>> [acceso: 28 de agosto de 2020]. Los textos y referencias de estos escritos en castellano son *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*, vol. I/1: *El misterio de la Trinidad* (Colección de pensamiento medieval y renacentista 35), Pamplona, Eunsa, 2002; “Compendio de Teología”, en *Opúsculos y cuestiones selectas*, vol. V, Madrid, BAC, 2008, 19-328; “Cuestiones disputadas sobre la Trinidad”, en *Opúsculos y cuestiones selectas*, vol. III, Madrid, BAC, 2005, 623-810; *Suma contra los gentiles*, vol. II, Madrid, BAC, 2007².

Padre es lo mismo realmente, pero nuestra percepción nos obliga a hablar como “desdoblando” el ser de Dios. La síntesis del Angélico tiene, a mi parecer, dos puntales importantes. Uno es la metafísica de Aristóteles y su concepción de la relación como una de las categorías con las que puede ser expresada el “ser”. Otra será el camino abierto por san Agustín en Occidente donde, en contraposición con las dos grandes corrientes heréticas —arrianismo y sabelianismo— cantará las bondades de las procesiones y las relaciones divinas, elementos insoslayables en el conocimiento de la vida intradivina. Aunque no están ausentes en la reflexión del Aquinate teólogos insignes como Boecio, Anselmo de Aosta, Pedro Abelardo, Ricardo de San Víctor, etc.

La división indica la dedicación de un epígrafe a cada una de las obras señaladas. En cada uno de ellos introducimos, a modo de “cuestiones introductorias”, algunos aspectos importantes de la obra que nos ayudarán a conocer mejor lo que allí se afirma sobre la relación. En el *Scriptum super Sententiis*, primera gran obra de síntesis, vemos cómo la estructura del tratado viene dada por la propia obra del Lombardo, el comentario que realiza el Aquinate tiene como idea central que la procesión de las personas divinas en la unidad de la esencia es la causa de la procesión en las criaturas. En la *Summa contra Gentiles* constatamos cómo el tratado trinitario —Libro IV— se articula sobre las dos procesiones: generación del Hijo y procesión del Espíritu Santo. Es en esta obra donde aparece por primera vez, en la teología tomasiana, la doctrina del Verbo y del Amor, propia del Hiponate. Con respecto al *Compendium Theologiae*, podemos indicar que presenta la doctrina de la relación vinculada a la doctrina del Verbo y del Amor, que poco antes ha desarrollado. El *De potentia Dei*, fiel a la estructura de las cuestiones disputadas, es sin duda el más analítico y difícil de entender. Veremos cómo en esta obra aparece una doctrina muy desarrollada sobre las relaciones, como es lógico también sobre las procesiones y personas. El camino teológico recorrido por santo Tomás pasa por la profundización del concepto mismo de relación; profundización que tiene su punto de partida en la afirmación de la existencia de relaciones reales en Dios y cuyo punto de llegada no será otro que las propias personas divinas en cuanto que vienen definidas por las relaciones.

De la fuente de san Agustín bebe santo Tomás, para quien la fe católica exige el reconocimiento explícito de relaciones reales en Dios. Para demostrar la existencia de dichas relaciones reales no recurre tan solo a los argumentos de autoridad de la Tradición (especialmente el Hiponate) sino que busca razones de verdad. Estas razones se fundan en el análisis detallado de la “relación”. Lo “relativo” es la cosa misma que se encuentra

referida a otra realidad. Por su parte la “relación” es el accidente que, en la cosa relativa, consiste en la vinculación a otra cosa. Los “relativos” que estudia la teología trinitaria como Padre, Hijo y Verbo, Amor y Don son relativos “según el ser”, es decir, que significan formalmente la relación en cuanto referencia a otro. Para santo Tomás, en Dios hay relaciones y esto es para todos los cristianos: “*quod apud omnes Catholicos certum est relationes esse in divinis*”.² La *veritas fidei* implica que la única distinción en Dios viene de las relaciones opuestas, pues en Dios, dada su plena simplicidad, solo puede haber esencia divina o relaciones opuestas.³ Es necesario para santo Tomás responder a la comprensión de la Unidad y Trinidad en Dios en respuesta a las antiguas herejías del arrianismo y del sabelianismo.⁴

La unidad y distinción de las personas aparece especialmente en las manifestaciones de la Trinidad. El Padre y el Hijo pueden ser diferenciados por nuestro intelecto gracias a las relaciones de paternidad y filiación que implican distinción según el “orden de origen”, que indican distinción real de las diversas personas. Paternidad y filiación son relaciones reales ya que, bajo tal aspecto en orden a la naturaleza, orden por el que el Padre dona al Hijo todo lo que tiene, incluso el ser principio del Espíritu Santo. Todo lo dona excepto el ser padre, que es opuesto, en cuanto distinción formal, de ser hijo. Habla santo Tomás de eterna generación, orden “según la verdad”.⁵

² *Scriptum super Sententiis* I, d. 26, q. 2, a. 1.

³ “Respondeo dicendum, quod veritas fidei habet quod in divinis solum est distinctio quae est secundum relationes oppositas; relatio autem, sicut et quaelibet forma, habet esse ex comparatione ad illud cui inest”: *Quodlibet* XII, q. 1, *proem*.

⁴ “Haec autem distinctio non potest esse secundum aliquod absolutum: quia quidquid absolute in divinis praedicatur, Dei essentiam significat; unde sequeretur quod personae divinae per essentiam distinguerentur, quod est haeresis Arii. Relinquitur ergo quod per sola relativa distinctio in divinis personis attenditur. Haec tamen distinctio non potest esse rationis tantum: quia ea quae sunt sola ratione distincta, nihil prohibet de se invicem praedicari, sicut dicimus principium esse finem, quia punctum unum secundum rem est principium et finis, licet ratione differat; et ita sequeretur quod pater est filius et filius pater, quia, cum nomina imponantur ad significandum rationes nominum, sequeretur quod personae in divinis non distinguerentur nisi secundum nomina: quod est haeresis Sabelliana”: *De potentia Dei*, q. 8, a. 1.

⁵ “Haec autem oppositio non potest nisi ex hoc esse quod unus eorum refertur ad alterum. Nam diversae relationes duorum ad aliquod tertium, non directe sibi opponuntur, nisi forte ex consequenti per accidens. Unde relinquitur quod ad hoc quod distinguatur Spiritus sanctus a Filio, oportet attribui eis oppositas relationes, quibus ad invicem opponantur. Nec possunt aliae inveniri nisi relationes originis, secundum quod unus est ab alio”. *In Ioan.*, c.16, l. 4.

En orden a la metodología usada diremos que en cada epígrafe trataremos ciertos temas introductorios y posteriormente analizaremos los textos que, a nuestro parecer, son esenciales para una correcta clarificación del tema que queremos desarrollar.

1. LA RELACIÓN TRINITARIA EN EL *SCRIPTUM SUPER LIBROS SENTENTIARUM*

Santo Tomás llega a París como bachiller sentenciario en 1252. Inicia su labor docente bajo la responsabilidad del Maestro Elías Brunet de Bergerac dedicándose a la actividad de comentador de las Sentencias de Pedro Lombardo. Fruto de dicha actividad académica surge el *Scriptum super libros Sententiarum*, cuya redacción completa viene datada en el 1257. Esta obra a pesar de ser ciertamente genial no representa el pensamiento definitivo de santo Tomás que llegará con obras como *Summa contra Gentiles*, las *Quaestiones Disputatae* o la propia *Summa Theologiae*. Podemos decir que, en *Super Sent.*, el pensamiento especulativo del Aquinate no ha llegado al *summum*, a su plena capacidad.

1.1. La estructura del *Scriptum super libros Sententiarum: exitus-reditus*

En el proemio de *Super Sent.*, santo Tomás proyecta el contenido de toda la obra partiendo de la Sagrada Escritura —exergo— basado en Sir 24,40 donde interpela la propia Sabiduría. Apunta el Aquinate que una certera definición de la sabiduría es aquella de san Pablo quien nos dice que “*Christum Dei virtutem et Dei sapientiam, qui etiam nobis a Deo factus est sapientia*” (1 Cor 1,24.30). La sabiduría indicada en el exergo viene a ser considerada el Hijo por modo de apropiación, es decir, apropiada por el Hijo —*quodam speciali modo Filio*— en cuanto que las obras de la sabiduría parece que convienen más a las propiedades de este. No se dice que el Padre no sea sabiduría, sino que Padre, Hijo y Espíritu Santo son una sabiduría como son una esencia. Son cuatro las apropiaciones que convienen sobremanera a las propiedades de dicha Sabiduría: la obra de la revelación trinitaria; la creación del universo; su restauración y su perfeccionamiento que debe entenderse como la conducción al fin. Las cuatro obras de la Sabiduría constituyen la estructura de los cuatro libros de *Super Sent.* Con esta cuádruple subdivisión, santo Tomás interpreta y ofrece el contenido de la obra de *Las Sentencias* de Pedro Lombardo. En nuestro estudio nos referiremos al primer libro el cual versa sobre la revelación de la vida trinitaria, esto es, de las

procesiones eternas por las que el Hijo procede del Padre y el Espíritu del Padre y del Hijo.

La materia del *Primer Libro de las Sentencias* y del comentario de santo Tomás es la manifestación de la Trinidad mediante el Verbo Encarnado. Dios conoce perfecta y plenamente mediante su Sabiduría. Podemos leer: “ninguno conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar” (Mt 11,27) o “a Dios nadie lo ha visto, sino el Unigénito que está en el seno del Padre” (Jn 1,18). Es por esto por lo que en el exergo se dice en persona del Hijo: “Yo, la sabiduría, vertí los ríos”. Estos ríos de los que nos habla la Escritura son para santo Tomás *fluxus aeternae processionis*, que se encontraban ocultos y, en cierto modo, confusos, sea en la semejanza de las criaturas o en los enigmas de la Escritura hasta que vino el Hijo de Dios y vertió los ríos encerrados haciendo que fuese público el nombre de la Trinidad. La *divisio textus* de I *Super Sent.* presenta la idea vehicular de todo este libro en cuanto que podemos hablar de *exitus*, una salida desde el principio que permanece inmanente a la misma esencia divina. La reflexión sobre la Trinidad parte de considerar que la salida de una persona de la otra, en la unidad de esencia, es la causa de la salida de las criaturas en la diversidad de esencia. Mediante lo indicado podemos decir que el Aquinate no antepone la Unidad de Dios a la Trinidad sino solo en aras de una mejor comprensión y clarificación; más bien articula estrechamente, incluso hasta entrelazar completa y constantemente, Unidad y Trinidad en Dios. Santo Tomás habla sin más dilaciones de “Trinidad de las personas en la unidad de esencia”,⁶ conexión clara de Unidad y Trinidad en Dios. Para una mejor comprensión de nuestro objeto de estudio, tendremos que acercarnos al texto programático de I *Super Sent.*, d. 2, q. 1. Podemos ver cómo santo Tomás parte de la unidad de la esencia divina preguntándose si Dios es solamente uno (*art.1*), hace suyo el pensamiento de Dionisio el Areopagita —*De divinis nominibus*, 15— por el cual afirmamos que la multitud de la totalidad viene reconducida a un primer principio de los entes que es Dios (*oportet universitatis multitudinem ad unum principium entium primum reduci, quod est Deus*). Esencia y existencia es lo mismo en Dios y esto implica que es imposible que la divinidad se multiplique y divida, hay un solo Dios. Dando por demostrada la unicidad, comienza santo Tomás el estudio de la pluralidad en Dios. En el *art. 2* se cuestiona si se puede afirmar la existencia de varios atributos en Dios. Responde al respecto que lo que existe de perfección en lo creado viene del creador. Las perfecciones de los seres creados como sabiduría o bondad se encuentran en Dios de modo perfecto, pues en Dios se

⁶ *Super Sent.* I, d. 2, q. 1, a. 5.

identifican la única esencia divina con dichas perfecciones a causa de su infinita simplicidad. Esta idea viene más profundamente desarrollada en la *solutio* del *art.* 3. Efectivamente, en la explicación de si la pluralidad de las nociones en Dios —según los cuales se diferencian los atributos— se encuentra solo en el intelecto o también en Dios. Explica en qué consiste dicha diferenciación y en qué modo los atributos son *ex proprietate rei*, y para tal fin propone un itinerario en cuatro etapas: aclarar en qué consiste la *ratio*; en qué sentido la *ratio* se encuentra en una cosa; si las *rationes* de los diversos atributos se encuentran en Dios o no; y finalmente si la pluralidad de las *rationes* se encuentra solo en nuestro intelecto o *aliquo modo* se encuentra *ex parte rei*.

Podemos decir que nuestro autor trata de dar respuesta al dilema con el que se habían encontrado los teólogos desde la Antigüedad, a saber: cómo poder hablar al mismo tiempo de unidad y de pluralidad en Dios sin menoscabar la unidad de esencia ni la trinidad de personas. El itinerario marcado lleva irremediablemente a afirmar que lo que es uno en Dios viene multiplicado en el intelecto humano pues no puede captar con un solo concepto los diversos modos de perfección de Dios. El alma humana no puede tener una visión de la esencia divina y debe comprender a Dios mediante una pluralidad de conceptos para representar la única realidad divina. Pero esto no significa que las *rationes* se encuentren tan solo en el intelecto humano, puesto que a la pluralidad de las nociones corresponde algo en la realidad que es Dios. Al respecto es interesantísima la respuesta que ofrece santo Tomás a la dificultad sexta del *art.* 3 donde nos dice que “en Dios todo es una misma cosa excepto la ingeneración, la generación y la procesión, que constituyen personas realmente distintas; pero no es necesario que todo aquello que se dice de Dios además de estas cosas sea una única realidad según la razón”.⁷ De este modo son distinta *re* entre ellas, los atributos se diferencian *ratione*, a pesar de identificarse *re* con la esencia. Pero aún más nos dice el Aquinate —tomando el pensamiento de Boecio— que solo la relación multiplica la Trinidad, entendiéndose como una pluralidad real. Efectivamente nuestro autor hace suya esta reflexión central de la heredad boeciana en cuanto que la relación se considera punto de convergencia de la Unidad y Trinidad en Dios. Al respecto nos ha dicho en el mismo artículo que se debe distinguir entre las relaciones personales y los atributos esenciales y ambas nociones no se encuentran solo en el intelecto. Dios verdaderamente es Padre como es verdaderamente sabio, aunque ambas nociones son diversas entre sí. A la base de lo dicho se encuentra la afirmación de

⁷ *Super Sent.* I, d. 2, q. 1, a. 3.

que en Dios solo se encuentran dos predicamentos como son la esencia divina y la relación. Sabiduría, bondad o poder hacen referencia a la esencia mientras que paternidad, filiación y procesión son relaciones. En cuanto a esta noción —incide el Aquinate— debe tenerse en cuenta que podemos hablar de una doble comparación, a saber, una con respecto a su correlativo, por la que se relaciona con alguna otra realidad, y la otra con respecto a la esencia, identificándose realmente con ella, es decir, que la esencia en Dios se identifica con la propia relación. Hemos ya expresado que la multiplicidad en Dios, es decir, la pluralidad de personas en la unidad de esencia divina pertenece al dominio de la *veritas fidei* (art. 4), pero a la vez debemos decir que la esencia divina y las personas se identifican (*essentia et suppositum sunt in Deo idem re*), aunque difieren según *ratio*. En el art. 5 se nos propone una cuestión bastante interesante para nuestro planteamiento como es la real diferenciación de las personas divinas. Se afirma que las personas se distinguen realmente entre ellas y no solo según *ratione*, esto se debe a que la real diferenciación de las personas es consecuencia de la existencia de dichas relaciones. La razón de relación se entiende como “referencia al otro” y se puede establecer una doble comparación en cuanto que puede considerarse tanto con la propia esencia —a modo de cualquier otro atributo o término esencial (*idem re, differunt ratione*)— o puede venir comparado con el relativo en virtud de la propia razón de relación, existiendo entre ambos términos relacionales una distinción *in re*. Es de vital importancia para la salvaguarda de la fe revelada que las personas se distingan realmente y no solo *ratione*. Las personas divinas se distinguen realmente porque la comparación de la relación viene referida al propio correlativo y no a la esencia. La no distinción real de las personas lleva directamente, según santo Tomás, al sabelianismo.⁸

En este primer acercamiento, en la *d. 2*, hemos tratado de presentar el papel central que juega la relación en la articulación de la Unidad

⁸ Como aparece en la *d. 26*, es argumento de fe la existencia de relaciones reales en Dios: “*Apud omnes catholicos certum est relationes esse in divinis*”. Es importante esta afirmación porque señala santo Tomás los dos grandes errores teológicos existentes al respecto de la relación divina como son los de Sabelio y el Porretano. Al primer error, tan conocido por nosotros, se llega fácilmente si no afirmamos la existencia de relaciones reales en Dios. A las relaciones divinas se les atribuye —como hemos visto desde Boecio— la tarea de distinguir realmente las personas de la Trinidad salvaguardando la unidad de esencia divina. De otro lado la herejía del Porretano consiste en la doctrina llamada de las “relaciones asistentes”, la cual niega en Dios la identidad de esencia y relación. Cf. Giovanni VENTIMIGLIA, “Le relazioni divine secondo S. Tommaso d’Aquino. Riproposizione di un problema e prospettive di indagine”, *Rivista di filosofia neoscolastica* 82 (1990) 287-299.

y Trinidad divinas. Para ello nos hemos valido de la distinción *res/ratio* como instrumento usado por santo Tomás en aras de una mejor comprensión. Pero hemos de retener como claro que esta distinción *res/ratio* adquiere dos modulaciones distintas según se use para los atributos esenciales o para la relación divina en cuanto punto de partida en la diferenciación real de las personas divinas. Con respecto a lo que atañe al ligamen entre las relaciones y la esencia divina, la distinción *re/ratione* nos ayuda a diferenciar los “varios” en la Unidad divina. Así, por ejemplo, la relación de paternidad no difiere de la esencia divina según *re*, sino que ambas se identifican; también en comparación con la filiación constituye la razón formal de la distinta realidad de las dos personas divinas.

1.2 Análisis de la relación trinitaria en el *Scriptum super libros Sententiarum*

Llegados a este punto cabe realizar un breve repaso sobre lo que santo Tomás entiende por la relación en Dios para introducirnos posteriormente en el estudio de la *distinctio* 26, que se nos antoja clave en el comentario a la obra del Lombardo. Santo Tomás —tomando la autoridad de Boecio— afirma que el nombre de Trinidad pertenece a la relación y no a la esencia divina. Se introduce la pluralidad en Dios debido a las relaciones en cuanto que subsisten en la esencia divina. Cuando decimos Trinidad decimos un solo Dios, pero al mismo tiempo que Dios es trino, con otras palabras: cuando decimos Trinidad decimos al mismo tiempo unidad de esencia y distinción real de personas.⁹ La autoridad de Agustín afirma que todo lo que se puede decir de Dios o se dice según la substancia o según la relación, no cabe otro predicamento. Pero ¿acaso no es la relación un accidente? ¿cómo, entonces, puede aplicarse a Dios? Contesta el Aquinate a dicha cuestión diciendo que la relación conviene a la simplicidad divina, puesto que al ser su *ratio* “pura referencia a otra cosa”, puede ser aplicada directamente a Dios, ya que está vacía de cualquier tipo de contenido. No añade nada a la substancia pues de suyo no se inhiere en ella. La relación ocupa un lugar único, puesto que su *ratio* no va en consonancia con el resto de accidentes —no toma como referencia un sujeto al cual inherirse—, sino que atañe a una referencia a alguna otra cosa. Es este el “privilegio” por el que puede aplicarse a Dios; al no añadir nada a la substancia no contradice la infinita simplicidad de la esencia divina.¹⁰ Todos los géneros de accidente comportan una

⁹ Cf. *Super Sent.* I, d. 24, q. 1, a. 2.

¹⁰ Cf. *Super Sent.* I, d. 8, q. 4, a. 3.

imperfección, por ejemplo, la cantidad o la cualidad implican disposición en una substancia; no pueden aplicarse a Dios.¹¹ Efectivamente la razón formal propia de la relación no se toma de su referencia al sujeto en que está, sino por referencia a algo que se encuentra fuera de él (*ad aliquid extra*).

Una vez que hemos tratado de enmarcar la relación intratrinitaria en la articulación de la Unidad y Trinidad en Dios salvaguardando la ortodoxa fe católica analizaremos la relación en el marco de las propiedades personales tal como aparece en la *distinctio* 26. El punto de partida es la hipóstasis en la divinidad, efectivamente, en la articulación tomasiana solo puede hablarse de la distinción en la divinidad si a la base existen “verdaderas” hipóstasis en Dios. Tenemos que recordar que la hipóstasis señala el individuo de la substancia (*individuum substantiae*), lo que se conoce como substancia primera, es decir, aquello que es distinto, subsistente e incommunicable. Por lo que santo Tomás afirma que la hipóstasis divina es “aquello que es *per se* subsistente, distinto e incommunicable” (*hypostasis divina erit illud quod est per se subsistens, distinctum et incommunicabile*).¹² La hipóstasis en Dios, como en las demás hipóstasis, es lo que hace “distinto” al individuo. En el ser humano, podemos decir que la materia individualiza al “humano concreto”, pero ¿y en Dios? Nos es conocido que no cabe ningún tipo de accidente en la divinidad, por lo que solo tenemos esencia y relación. La esencia divina no puede distinguir, en cuanto que es propiamente lo común en los Tres. Solo cabe la distinción en lo relativo y la hipóstasis está íntimamente unida a la relación. Pero no cabe olvidar que según *re*, la relación es lo mismo que la esencia, así la distinción es según *ratione*. La hipóstasis se identifica según *re* con la esencia y en Dios es considerada como “la distinta relación en cuanto subsistente en la naturaleza divina”.¹³ Nos encontramos con un aspecto importante de la hipóstasis debido a que su definición no coincide del todo con la de persona. Santo Tomás, como es sabido, toma la definición boeciana ya en esta obra: “substancia individual de naturaleza racional”,¹⁴ pero no desecha otras definiciones como aquella de Ricardo de San Víctor¹⁵ y una tercera conocida como “la de los

¹¹ Especialmente clarificadoras encontramos estas palabras del Aquinate en *Super Sent.* I, d. 8, q. 4, a. 3.

¹² *Super Sent.* I, d. 26, q. 1, a. 1.

¹³ “Hypostasis in divinis significat relationem ut distinctam per modum subsistentis in natura divina”: *ibid.*

¹⁴ Véase al respecto *Super Sent.* I, d. 25, q. 1, a. 1.

¹⁵ Ricardo de San Víctor define la persona como “*divinae naturae incommunicabilis existentia*”, el de San Víctor expresa una definición concerniente solo a la persona divina mientras que aquella de Boecio tiene un componente más general. La primera trata

maestros”: “la persona es una hipóstasis distinta con una propiedad que pertenece a lo perfecto (*hypostasis distincta proprietate ad nobilitatem pertinente*)”. Tomando esta definición, santo Tomás viene a decir que la persona incluye de por sí la razón de “dignidad” como razón especial de distinción en la medida que expresa algo subsistente en una naturaleza noble como es la naturaleza intelectual.¹⁶ La especial definición que ofrece santo Tomás de la hipóstasis divina como la “relación en cuanto subsistente en la naturaleza divina” hace imposible desechar —mediante el intelecto— la relación intratrinitaria si se quiere conservar la alteridad real de las hipóstasis divinas. Dicho de otra forma: si se quita, o no se entiende bien, la relación en Dios —lectura sabeliana o del Porretano— no hay forma de distinguir realmente la pluralidad divina en la unidad de esencia. No hay pues diferenciación en las personas divinas, es más, si se abstrae la relación no permanece nada: ni absoluto, ni relacionado, ni hipóstasis, ni esencia.¹⁷

Santo Tomás entiende la relación en el marco aristotélico del propio concepto, son dos los términos en correlación. Señala al respecto una diferencia clave para poder entender las relaciones en Dios como son las relaciones “reales” (*habent fundamentum in re*) y “de razón” (*relationes rationis*). Las primeras tienen algo en la realidad sobre las que se funda su ser (*habent aliquid in re*) —como es el caso de la igualdad, que se funda sobre la cantidad—, estas son realmente algo en la realidad. Las segundas, sin embargo, no tienen fundamento en la realidad de la que se predicán —como derecha e izquierda. Esta división es muy importante en lo que respecta a la Trinidad en cuanto que solo las relaciones reales distinguen las personas divinas, ya que las relaciones son el único principio de relación en Dios. Llegamos a una máxima en el pensamiento del Aquinate, ya que las relaciones de paternidad y filiación no solo son reales (*habent fundamentum in re*) —algo ya propio del *logos* católico—, sino que debido a la suma simplicidad divina son idénticas a las personas en las que están las relaciones.¹⁸ Si en Dios solo hubiese relaciones de razón caeríamos en la herejía sabeliana y no se distinguirían las distintas hipóstasis. La relación implica distinción en Dios, puesto que ofrece “oposición relativa”. La virtualidad que ofrece la relación es que en las cosas relativas no existe oposición en cuanto que la relación esté en algo, sino en cuanto que es respectivo a otra cosa. Solo la oposición

de corregir a la segunda, en cuanto que encuentra que los términos “racional”, “individuo” y “substancia” no pueden ser aplicados a Dios.

¹⁶ Cf. *Super Sent.* I, d. 26, q. 2, a. 1.

¹⁷ Véase al respecto *Super Sent.* I, d. 26, q. 2, a. 2.

¹⁸ Cf. *Super Sent.* I, d. 26, q. 2, a. 1.

de relación puede introducir distinción en las personas al no introducir una comparación entre algo perfecto y algo imperfecto como puede ser el caso de otros tipos de oposición, como lo perfecto o imperfecto. Pedro Lombardo expresa en su escrito —tomando como base lo expresado por el Hiponate en el *De Trinitate* VI— la regla general por la que hay cosas que pueden decirse de modo absoluto y cosas que se dicen de modo relativo. Esto mismo viene aplicado a Dios en cuanto que de modo absoluto se atribuye a las distintas personas a la vez: hacemos referencia a lo que se dice de la substancia divina. Pero en cuanto el modo relativo nos afirma que en Dios solo puede hablarse de diferenciación real en la oposición de relación puesto que nos da a entender que solo hay tres *res* si existe tal oposición. Importante afirmación esta, ya que, aunque hablamos de cinco nociones en Dios —innascibilidad, paternidad, filiación, espiración común y procesión—, solo son tres “realidades”: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Estas tres realidades solo se diferencian por la oposición de relación, de esta manera, el Padre se diferencia del Hijo, por la paternidad y por la filiación. Pero la paternidad o la filiación no expresan oposición con la espiración común, por lo que no podemos decir que haya dos realidades —si hablamos de paternidad-espiración común o filiación-espiración común— sino una sola *res* y dos relaciones, comprendidas estas como dos “nociones” por las que se entiende el Padre.¹⁹ La existencia de tres *res* en Dios que vienen determinadas por la oposición de relación implica que no son varias las propiedades que convienen a cada una de las personas, sino a cada persona le corresponde una propiedad, entendida esta *stricto sensu*, siempre teniendo en cuenta que al Padre también le corresponde la innascibilidad. Podemos decir que la *res* “Padre” puede venir expresada por tres nombres: Padre, paternidad y generación. Las tres expresan una misma realidad y solo se diferencian según razón, es decir, difiere el modo de significar. Padre expresa dicha *res* a modo de persona, paternidad a modo de propiedad y generación a modo de operación personal.²⁰ Mas también añade el Aquinate que la relación (propiedad) en cuanto constituye y distingue a la persona es anterior a tal persona e incluso anterior al concepto de operación personal. Por lo que la paternidad es anterior —no en cuanto *res* sino en cuanto modo de significar— a Padre y a la propia generación. Tal aseveración solo tiene razón de ser si se comprende la relación como constitutiva de la propia persona divina, es más, considerándola como la propia persona

¹⁹ Véase *Super Sent.* I, d. 27, q. 1, a. 1.

²⁰ Véase *Super Sent.* I, d. 27, q. 1, a. 1, ad. 5. Es interesante constatar cómo el Angélico no utiliza la doctrina del Verbo y del Amor. Esta vendrá desarrollada a partir de la *Summa contra gentiles*.

subsistente.²¹ Ha indicado el Aquinate la “anterioridad” de las relaciones con respecto a las personas en correlación a lo afirmado en el *d. 26, q. 2, a. 2* donde afirma que las hipóstasis no permanecen si son quitadas las relaciones mediante el entendimiento. Las relaciones son las personas divinas, pero aún más: son la propia esencia divina. Así de contundente lo afirma el Angélico²² y para ello tiene que basarse, como no podía ser menos, en la consideración de la existencia de relaciones reales en Dios. El desarrollo teológico parte de que las relaciones en Dios, en cuanto reales, están fundadas sobre algo verdaderamente existente como es la comunicación de la naturaleza. Pero en la absoluta simplicidad divina no cabe distinción entre *esse, quod est* y *quo est*. De manera que la paternidad no puede ser otra cosa que la esencia divina. Según *re* la paternidad no puede formar un compuesto con la esencia, sino que ambas son la misma cosa. La diferenciación solo concierne al concepto.²³ Un apunte importante que debemos de tener en cuenta es que si bien las relaciones, según realidad, son la esencia, no podemos decir que las relaciones entre ellas sean la misma cosa también según la realidad, puesto que es precisamente la distinción real por la oposición de relación lo que permite la multitud real en Dios. La perfecta sistematización de esta idea vendrá con la *Summa Theologiae*. Vemos, pues, cómo, encorsetado por los moldes que le brinda la estructura de la obra del Lombardo, el Aquinate expresa la importancia de las relaciones, en cuanto que solo desde estas pueden distinguirse las personas en la única esencia divina.

2. LA RELACIÓN EN LA *SUMMA CONTRA GENTILES*

A continuación, vamos a abordar la cuestión de la relación trinitaria en la *Summa contra Gentiles* tratando de subrayar la novedad metodológica que presenta dicho texto con respecto a otros de corte más escolástico, como puede ser el *De Potentia Dei*, o la propia *Summa Theologiae*. Nos encontramos ante la obra que, según los especialistas, mayores problemas presenta cuando se quiere determinar la intención del autor, el método teológico seguido, la fecha de su composición o sus destinatarios. Un

²¹ Véase *Super Sent. I, d. 27, q. 1, a. 2*. El ejercicio de profundización realizado por el Aquinate busca la clarificación y el asiento de la importancia de los diversos conceptos en uso. La relación no puede ser considerada, en Dios, como asistente o extrínseca —como la entiende el Porretano—, sino que constituye a la propia persona divina siendo también la misma persona divina.

²² “Simpliciter confitendum est proprietates esse divinam essentiam”: *Super Sent. I, d. 33, a. 1*.

²³ Cf. *ibidem*.

estudio de todos estos elementos no es por supuesto el objetivo de nuestro estudio, pero se nos hace necesario fijarnos especialmente en dos de estos como son la intención y el método seguido por el Aquinate.

2.1. Elementos introductorios de la *Summa contra Gentiles*

Podemos afirmar con respecto a la datación de la obra, con esto nos bastará, aunque no es todavía posible fijar con precisión y certeza absoluta el lugar y la fecha de composición, que la *Summa contra Gentiles* —en adelante, SCG— terminó de ser redactada en 1264. La SCG es sin duda una obra de teología —diremos de “teología pura” — como puede ser la propia *Summa Theologiae*, aunque si tomamos la definición de *summa* de Roberto de Melún como “*singulorum compendiosa collectio*”, deberíamos decir que propiamente la SCG no es una *summa* porque no es una ni suma ni sumario ni resumen. Ciertamente esta obra tiene como finalidad instruir al creyente dándole a conocer la verdad de la fe católica que profesa, haciéndole ver que nuestra fe es verdadera. La intención del Aquinate en la obra es responder a la cuestión “*an sit verum id quod fides catholica credit*”. A poco que nos acerquemos a sus páginas constatamos cómo son sometidos a duro examen toda suerte de paganos, musulmanes, hebreos, herejes. Encontramos trazas de una teología apologética, no en vano dio en llamarse esta obra “*Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*”.²⁴ Gran interés tiene para nuestro estudio el método teológico que presenta la obra, puesto que nos ayudará a obtener claves de lectura y comprensión del discurso sobre la Trinidad en general y de la relación en particular. En SCG I, 1 podemos leer cómo el Aquinate acepta el papel de “sabio” como “buscador de la verdad”, más aún, “buscador de la Verdad suprema”, pues se presenta como quien “considera las causas más altas”, quien considera las causas supremas. La Verdad que permanece detrás de cada verdad: sabio era Aristóteles, pues era “buscador de las causas supremas”. Pero se puede considerar aún más sabio quien busca la Verdad como la más suprema de las causas. El trabajo del sabio buscador de la Verdad es doble: exponer la Verdad divina como verdad por antonomasia e impugnar el error contrario a la Verdad, que no es solo un error de tipo gnoseológico, sino que es verdadera impiedad puesto que lo contrario a la Verdad no es la falacia sino la mencionada

²⁴ No podemos olvidar el empeño de santo Tomás en la controversia con los cristianos cismáticos de oriente por lo que se hacía necesaria una clarificación doctrinal en lo que corresponde al pensamiento sobre la Trinidad y la Encarnación. Cf. Marie Dominique CHENU, *Introduzione allo studio di S. Tommaso d'Aquino*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1953, 252-253.

impiedad.²⁵ Teniendo en cuenta lo dicho encontramos más sentido en la comprensión de aquello que se nos dice en SCG I, 2 a modo de “texto programático”: “Nos proponemos manifestar, en cuanto nos sea posible, la verdad que profesa la fe católica, eliminando los errores contrarios”. Es imposible, pues, expresar la verdadera fe católica sin eliminar los errores contrarios. Queda configurada la metodología seguida: exponer impugnando con la finalidad de que la Verdad aparezca más resplandeciente. Santo Tomás presenta, para después impugnar, los errores contrarios a la verdad católica, pues la aceptación de una verdad lleva pareja el rechazo del error que le es contrario.²⁶ En el plano de la obra —que se divide en cuatro libros— se encuentra como elemento vehicular un doble orden de verdades: de un lado encontramos verdades de Dios que sobrepasan toda razón, como que Dios es Uno y Trino, otras sin embargo, son alcanzadas por la propia razón humana.²⁷ Hubo filósofos que hablaron de la unidad de Dios, que es creador, causa primera de todo lo existente. Filósofos guiados por la luz natural de la razón.²⁸ La doble condición de verdad en Dios funda una doble aplicación de la sabiduría ya que hace referencia a la “sabiduría filosófica” y la “sabiduría teológica”. La primera introduce a la segunda, y es así como lo presenta el Aquinate a lo largo de su obra; así, los tres primeros libros (Dios, la creación y la vida moral) tienen como objeto verdades accesibles a la razón. No podemos olvidar por un momento que la SCG es un libro de teología, todo entero. No debe decirse que los tres primeros libros constituyen, por así decirlo, una suma filosófica, reservando la categoría de teológica solo al Libro IV. Las verdades de razón se presentan como pertenecientes de pleno derecho al depósito de la fe y como tales deben ser demostradas y defendidas.²⁹

²⁵ Cf. SCG I, 1.

²⁶ Cf. Quintín TURIEL GARCÍA, “La intención de Santo Tomás en la *Summa contra Gentiles*”, *Studium. Revista de Filosofía y Teología* 14 (1974) 395. Al respecto nos dice el propio Aquinate: “Eiusdem autem est unum contrariorum prosequi et aliud refutare sicut medicina, quae sanitatem operatur, aegritudinem excludit. Unde sicut sapientis est veritatem praecipue de primo principio meditari et aliis disserere, ita eius est falsitatem contrariam impugnare”: SCG I, 1.

²⁷ Especialmente clarificadora se presenta la lectura de los primeros capítulos del Libro I. En el c. 3 podemos percatarnos de la doble condición de verdad en Dios; en el c. 5 se nos dice que el conocimiento de las “verdades no demostrables” y su revelación son del todo necesarias para el hombre; en el c. 6, que asentir a ellas no puede ser tildado de ligereza; en el c. 7 que la verdad de la fe cristiana no puede estar en oposición con las verdades de la razón natural; en el c. 8 que dichas verdades de fe no pueden ser demostradas; en el c. 9 se nos dice el orden y modo con el que va a proceder en la obra teniendo en cuenta dichas verdades.

²⁸ Cf. SCG I, 3.

²⁹ Cf. CHENU, *Introduzione allo studio di S. Tommaso d’Aquino*, 254.

Más problemas plantean las verdades de fe, aquellas que no pueden ser demostradas sino simplemente creídas, inaccesibles por la razón, pero que no por ello son irracionales. En el SCG I, 9 nos muestra el Aquinate el proceder ante el doble tipo de verdad en Dios: ante aquellas verdades accesibles a la razón natural se ha de proceder *per rationes demonstrativas*; ante las verdades inaccesibles a la razón natural no cabe demostración alguna, no cabe convencer al adversario con el apoyo en argumentos de razón, los únicos argumentos válidos y eficaces son los de la autoridad de la Escritura.³⁰ Repetimos diciendo que las verdades de fe inaccesibles a la razón no pueden ser demostradas, pero sí se puede responder a las razones que el adversario aduzca contra ellas. Así vemos cómo el método seguido determina el orden de la obra y el modo con el que procede: primero trata sobre las verdades de fe accesibles a la razón, dando pie a la primera parte de la obra, que consta de los tres primeros libros. En un segundo momento trata sobre las verdades inaccesibles a la razón y lo hace respondiendo a las objeciones que los adversarios esgrimen en contra y declarando la verdad de la fe mediante argumentos de autoridad, es el modo de proceder en el Libro IV.³¹ Hemos tratado de presentar ciertos trazos de la metodología desarrollada por el Aquinate en la obra que traemos entre manos, teniendo en cuenta tal metodología, ¿cómo poder acercarnos al misterio inefable de la Trinidad? Dicho de otra manera, ¿cómo conocer al Dios que es Uno y Trino a la vez? El conocimiento del Dios Trino es tan imposible como imposible es conocer la esencia divina en sí misma. Entonces, ¿solo podremos conocer de Dios desde las huellas dejadas en la creación? ¿Conocer solo aquello que los filósofos perfilaron, que es uno, eterno, todopoderoso, absolutamente simple e inmaterial, vértice supremo de la perfección, causa primera de lo existente? De gran profundidad es lo expresado por el propio Aquinate en el prólogo del Libro IV. El camino gnoseológico de conocer a Dios desde las huellas de la creación se presenta inadecuado e insuficiente, ya que la unidad de la operación divina *ad extra* nos hace imposible ver huellas de la Trinidad en la propia creación. En el Salmo 27 podemos leer cómo es propio del hombre y en especial del creyente la búsqueda del rostro de Dios, un rostro que es Trino. Por ello propone el santo la existencia de verdades, como es la Trinidad, que sobrepasan toda razón y se presentan para que sean creídas y no entendidas, ya que sobrepasan toda experiencia sensible que constituye, según la gnoseología tomasiana, la única fuente del conocimiento. Puede parecer una contradicción que para

³⁰ Cf. SCG I, 9.

³¹ Cf. TURIEL GARCÍA, "La intención de Santo Tomás en la *Summa contra Gentiles*", 398-399.

tener un conocimiento más cierto de Dios sea necesario acoger desde la fe aquello que sobrepasa de lleno la capacidad racional del hombre y por ello no puede ser objeto de demostración, esto no presupone que lo revelado sea contrario a la razón. Dios no puede ser nunca *a-lógico* y también cualquier conocimiento cierto de Dios proviene de Dios mismo que ha querido mostrarse, bien por revelación o bien por ser vértice de toda perfección.³² La revelación del Dios Trino como tal revelación se vierte en moldes a la medida del entendimiento humano, en conformidad con la naturaleza del hombre. Dicho entendimiento es susceptible de orden y perfeccionamiento, por lo que la revelación de las verdades de fe guarda cierto orden y camina por la senda de la perfección —esto no quiere decir que la perfección sea “imperfecta” en sí, sino que es “captada” por el hombre imperfectamente— pues no olvidemos que todo conocimiento en el hombre parte de los sentidos. Cuando el entendimiento humano se vea libre de tal dependencia por la sublimación de la “luz de la gloria”, nos encontraremos ante el tercer y más elevado modo de conocimiento de lo divino, modo “angelical”, no basado en los sentidos, sino que parte de poder ver a Dios “cara a cara”, consiste en poder ver el rostro Trino del Dios único, pues ahora lo vemos *per speculum et in aenigmate*.³³

Como anteriormente hemos indicado solo podemos conocer la Trinidad por el camino revelado, no podemos seguir el camino gnoseológico criatura-creador buscando huellas del Dios que es Trinidad. El punto firme sobre el que se basa nuestro autor es la Escritura. Bien sabe que los errores de Arrio, Sabelio, Fotino o Eunomio no dejan de ser una lectura insuficiente de la Sagrada Escritura. El principio de cualquier herejía es una interpretación parcial de las verdades reveladas en la Biblia debido a una exégesis errónea. El genio del Aquinate consiste en mostrar la plena compatibilidad de dichas verdades reveladas con la razón natural. No es aborrecida por la mente humana en su razón la generación del Hijo por parte del Padre, la procesión del Espíritu Santo por parte de Padre e Hijo, o la misma Trinidad de personas en Dios. Que dichas verdades no sean demostrables por la razón no quiere decir que sean irracionales.³⁴

¿Cómo viene presentada la cuestión trinitaria en la SCG? A estas alturas ya sabemos que se sitúa en el cuarto libro, más concretamente en los capítulos 2-26. Tras una lectura atenta de los textos llama poderosamente la atención cómo esta parte viene estructurada sobre las dos

³² Cf. Riccardo FERRI, *Il Dio Unitrino nel pensiero di Tommaso d'Aquino dal Commento alle Sentenze al Compendio di teologia* (Contributi di teología), Roma, Città Nuova, 2010, 120-121.

³³ Cf. SCG IV, 1.

³⁴ Cf. FERRI, *Il Dio Unitrino nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, 123-124.

procesiones reveladas en la Escritura: generación del Hijo (cc. 2-14) y procesión del Espíritu Santo (cc. 15-25). El c. 26 explica la inexistencia de más procesiones inmanentes en Dios que las dos indicadas. En cada una de las partes mencionadas viene determinado el fundamento escriturístico de la generación y de la procesión; la refutación de las herejías que atentan contra dichas verdades reveladas. El examen de estas se constituye como instrumento privilegiado para adquirir la apropiada *intelligentia fidei*. Por último, afronta las objeciones racionales contra la fe en el Hijo y en el Espíritu Santo.³⁵

En la SCG no podemos establecer una división —como durante tantos años se ha hecho— entre un *De Deo Uno* y un *De Deo Trino*. Como podemos constatar, la división establecida en el texto, a la luz de lo expresado por el propio Aquinate, es ciertamente gnoseológica y no ontológica, ya que atañe a nuestro conocimiento de Dios. El Libro IV de la SCG no viene configurado como un tratado sobre la Trinidad de Dios dejando al margen la única esencia divina, no es este el esquema tomásiano, sino, más bien, un ligamen entre la reflexión teológica en lo que trata sobre la Unidad y Trinidad. La doctrina trinitaria rige la dinámica de *exitus-reditus* que domina todo el planteamiento de la SCG. Dios es en sí fundamento de todo el actuar *ad extra*, aunque dicho actuar no determina el “ser trinitario” de Dios.³⁶ Dicho con otras palabras: la creación no implica la Trinidad ni cómo es la Trinidad en su vida íntima. Aunque la SCG, en lo que se refiere al discurso trinitario, gira en torno a las dos procesiones inmanentes en Dios, solo desde el conocimiento de lo espiritual y por tanto del propio Espíritu podemos conocer de alguna manera la naturaleza de Dios. Es el propio Espíritu el que nos posibilita el asomo a la vida intradivina. Como es obvio, el conocimiento basado en la experiencia sensible no permite la demostración de las procesiones divinas. Solo desde el dato revelado podemos hablar de las dos procesiones divinas que son inmanentes, incorruptibles, inmutables, eternas y que no existen por emanación material sino espiritual. Dos procesiones inmanentes en una sola esencia divina, una misma esencia para la paternidad

³⁵ Con respecto a la generación aparecen desarrolladas las siguientes cuestiones: fundamento escriturístico que afirma la existencia de la generación del Hijo por parte del Padre (cc. 2-3); la refutación de las herejías que atentan contra tal generación (cc. 4-9); las razones contra la generación del Verbo y soluciones contra dichas objeciones propuestas (cc. 10-14). Con respecto a la procesión del Espíritu Santo observamos un esquema similar: fundamento escriturístico de dicha procesión (c. 15); refutación de herejías que atentan contra la procesión del Espíritu Santo (cc. 16-18); razones y objeciones contra dicha procesión y consideración de estas (cc. 19-23). Encontramos dos capítulos dedicados a la importantísima cuestión del *Filioque* (cc. 24-25).

³⁶ Cf. FERRI, *Il Dio Unitrino nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, 138.

y la filiación. Tendremos que señalar una idea central que propone el Aquinate con respecto a la diversidad en Dios, central para la distinción de las personas divinas, en especial para la distinción de Padre e Hijo: “Dios Padre es la esencia divina; Dios Hijo es la esencia divina, pero lo propio del Padre es que se distinga del Hijo por la paternidad por más que sean uno en razón de su divina esencia”.³⁷

2.2. Análisis de la relación trinitaria en la SCG

Santo Tomás no deduce la pluralidad en Dios, la Trinidad de personas, a partir del principio metafísico de la emanación, sino que se atiene a la revelación que nos habla de la generación divina por la que existe distinción en Dios, que ciertamente no es material ni de esencia. ¿Cómo presenta pues esta distinción el Aquinate de la vida intradivina? Entra en juego aquí la indispensable categoría de la relación intratrinitaria. Así el tratado trinitario en la SCG que gira en torno a las procesiones divinas inmanentes se completa con el estudio de las cuatro relaciones que vienen fundadas por dichas procesiones inmanentes. Dicho estudio, se nos antoja escueto pero central, viene señalado especialmente en el c. 14 de este cuarto libro que lleva por título “Solución de las razones invocadas contra la generación divina”. No encontramos un trabajo de sistematización al modo de la *Summa Theologiae* o un mayor desarrollo en referencia a los contenidos como por ejemplo en *De potentia*, y esto es así porque simplemente no es el objetivo de la obra.

Entremos de lleno en el análisis de los textos que hacen referencia a las relaciones en la vida intratrinitaria; como es lógico, ciñéndonos a los primeros 26 capítulos del cuarto libro. Al respecto debemos decir que solo cuatro capítulos mencionan dichas relaciones, a saber: el c. 10, que lleva por título “razones contra la generación y procesión divinas”; el c. 14: “solución de las razones invocadas contra la generación divina”; el c. 24: “el Espíritu Santo procede del Hijo”; y por último el c. 26: “en Dios no hay más que tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo”. La relación intratrinitaria es entendida en el marco del discurso de las procesiones inmanentes, puesto que se presentan como indispensables en la distinción de la pluralidad en Dios. En el c. 10, santo Tomás recoge razones esgrimidas por los herejes para negar las procesiones en Dios, objeciones que podemos llamar clásicas, puesto que son incapaces de aceptar la existencia de procesiones inmanentes en Dios. Es propio del

³⁷ “Licet ergo Deus Pater sit divina essentia, et similiter Deus Filius, ex hoc tamen quod est Pater, distinguatur a Filio, licet sint unum ex hoc quod uterque est divina essentia”: SCG IV, 14.

arrianismo, que niega la generación eterna puesto que supondría la división de la substancia divina, por tanto, cambio en Dios, que es absolutamente simple, inmutable e indivisible. En definitiva, para los arrianos, la generación en Dios destruye al mismo Dios, dividiendo la naturaleza divina. En el fondo se encuentra una concepción material de la generación, puesto que generación implica nacimiento, mutación y novedad, que es del todo contrario al ser de Dios. Recoge santo Tomás como objeción en SCG IV,10: “Como quiera que la generación que nosotros conocemos sea cierta mutación y tenga por opuesto la corrupción, parece difícil suponer la generación en Dios, que es inmutable, incorruptible y eterno”. En el extremo opuesto, es propio del sabelianismo la afirmación de que el Hijo se identifica con el Padre, el cual, en la generación, se había convertido en hijo de sí mismo. Uno y otro son diversos modos de una misma persona. Por ello expresa el Aquinate la siguiente objeción propuesta por dichos herejes en el texto antes citado:

Si el Hijo no se distingue de la esencia divina, al ser subsistente de la esencia divina [...] parece resultar que el Padre y el Hijo convienen en la misma cosa subsistente. Ahora bien, la cosa subsistente en las naturalezas intelectuales se llama persona. Se sigue, pues, si el Hijo es la misma esencia divina, el Padre y el Hijo convienen en la persona.

La negación de las procesiones inmanentes impide la existencia de una real Trinidad en Dios; más aún ¿cómo afirmar la real diferencia entre Padre e Hijo teniendo como premisa irrenunciable la unidad de esencia? De nuevo nos encontramos ante el gran dilema de tratar de explicar el misterio con las más que insuficientes categorías de nuestro pensamiento que hacen relativamente sencilla la entrada en la herejía: “Es preciso que aquello por lo que se distinguen Padre e Hijo sea distinto de la esencia divina. Por lo tanto, la persona del Hijo está compuesta por dos cosas, igualmente la persona del Padre, a saber, la esencia divina y el principio de distinción” (SCG IV,10). ¿Eso distinto puede ser la relación? La respuesta parece ser afirmativa basándonos en lo indicado por Boecio: *substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem*. Pero tal afirmación debe ser explicada, puesto que existen razonamientos que indican la insuficiencia de la sola relación para explicar la real diferencia de Padre e Hijo sin que exista composición alguna. La primera objeción viene a decir lo siguiente: la relación necesita como accidente inherirse a alguna “substancia absoluta”, por lo que la relación Padre-Hijo necesita algo que sea absoluto en lo que poder sustentarse. Si entendemos por absoluto la esencia divina entonces hablamos de dos “absolutos”, cosa que es imposible según el principio de la única esencia en Dios. Si solo

hay un absoluto no puede haber una doble relación. En definitiva, la sola relación no distingue Padre e Hijo. Como puede verse, la deficiencia está en el concepto de relación, puesto que se concibe esta como un accidente que necesita de una substancia a la cual adherirse. No es capaz de entender la relación al margen de la accidentalidad, puesto que es eterna e idéntica a la esencia divina. La segunda objeción parte de la distinción —habitual en la Escolástica— de relaciones reales y relaciones de razón.³⁸ Según el dilema propuesto, si la relación que distingue Padre e Hijo es real tendrá tal condición debido a que ambos respectos o extremos —Padre e Hijo— son reales, pero si lo “real” en Dios se refiere a la única esencia divina, entonces, habría algo distinto a la esencia que los distingue.³⁹ Pero en Dios “no hay nada que no sea su propia esencia”.⁴⁰ No sería verdadero Dios, termina apostillando santo Tomás. Por el contrario, y como segunda parte de la objeción, se contempla la posibilidad de que la relación no sea real sino de razón, entonces los respectos o extremos —al menos uno— no son reales sino provistos por nuestra razón. Luego no pueden ser distinguidos personalmente Padre e Hijo, cayendo así de lleno en el sabelianismo. En el fondo la objeción expresada no deja de resumirse en una sola: con la sola relación no hay manera de distinguir *personaliter* a Padre y a Hijo, y si hay distinción es a costa de dividir la esencia divina. Vistas estas objeciones, y tratando de ofrecer respuestas satisfactorias a estas, entramos en el capítulo que dedica santo Tomás a la relación. No podemos olvidar que el tratado trinitario en la SCG se articula en torno a las procesiones inmanentes y eternas en Dios como son generación y procesión. Según la lógica seguida al respecto tenemos que las dos procesiones fundan las cuatro relaciones: paternidad, filiación, espiración activa y procesión (espiración pasiva). Junto a lo dicho cabe recordar la máxima por la que la diferencia en Dios viene de la mano de la

³⁸ Conviene recordar que la relación solo puede ser considerada como real cuando los dos relativos son reales, si realmente difieren entre sí. Así pues, entre relativos reales hay necesariamente una relación real. La relación entre dos entes de razón es necesariamente una relación de razón. Cf. Antonio MILLÁN-PUELLES, *Léxico Filosófico* (Biblioteca del Cincuentenario), Madrid, Rialp, 2002², 511.

³⁹ Podemos ver, según nuestro parecer, cómo se señala la concepción del Verbo como una *probolé* —término valentiniano— por la que el Hijo se considera *alius a Patre*, distinto, separado, alienado, alejado, distinto en naturaleza. La objeción señala distinción real entre Padre e Hijo, que no es otra cosa que distinción de esencia, pero en Dios no puede dividirse la esencia, pues se pone en peligro la *Mónada* divina. Es por ello por lo que en el c. 14 apostilla santo Tomás lo siguiente al respecto de la división de la esencia divina: “Nam et verbum est divina essentia, ut ostensum est; et Deus dicens, a quo est verbum, est etiam divina essentia; non alia et alia, sed eadem numero”: SCG IV, 14.

⁴⁰ SCG I, 23.

relación, pues las personas no difieren en perfección ni en esencia, ya que es única la esencia divina. Ciertamente las relaciones divinas no añaden perfección ni imperfección alguna, solamente son perfectas en cuanto que se identifican con la esencia divina. No pueden separarse una de la otra pues realmente es lo mismo, aunque la relación necesariamente ha de entenderse en Dios por la razón de que el Verbo concebido en la mente divina procede del mismo Dios que lo profiere. Santo Tomás expresa la necesaria consideración de la relación para la distinción real de las personas divinas, para ello, y como condición previa, no pueden ser consideradas accidentes en Dios sino subsistentes, con lo que se quiere decir que la relación como principio de relación no es diferente a la realidad distinguida como es la persona ni distinto a la esencia en la que subsiste. En Dios, la relación no puede ser considerada a la manera de una simple relación sino a la manera de una substancia que es la hipóstasis. Es por ello que considerando las relaciones hay varios subsistentes —personas— y considerando la esencia una sola subsistencia, un solo Dios. Así la relación se presenta como un principio de individualización en Dios (*quasi individuationis principium*) mediante el cual podemos distinguir en Dios las diversas personas. Según lo visto, lo propio de la relación es su “ser a”, no se comprende en Dios a modo de inherencia, como “ser en”. No caben inherencias en Dios, puesto que las relaciones no se distinguen realmente de la esencia divina. Es por lo que hablamos de “relación subsistente” cuando nos referimos a la persona divina, substancial en cuanto substancia divina, pues tiene como propio el ser de Dios. La relación posee la esencia completa de un modo concreto, no cabe división ni separación ni escisión.

A continuación, reflejamos una afirmación clave para el esclarecimiento del discurso de santo Tomás al respecto: aunque Dios Padre es la esencia divina, como también lo es Dios Hijo; no obstante, por el hecho de ser padre se distingue del hijo, por más que sean uno solo en razón de su divina esencia. La relación se identifica con la esencia, pero esto no quiere decir que las relaciones se identifiquen entre ellas; esta es la tesis central del sabelianismo. Las tres personas divinas, en cuanto relaciones subsistentes, se identifican con la esencia, pero la base de la distinción es la oposición entre ellas. Es esta distinción real la que está a la base de la real distinción de las personas. Estas —relaciones subsistentes— no se distinguen de la esencia divina, realmente solo se distinguen mediante distinción de razón con fundamento en la realidad; pero se distinguen realmente entre sí y se distinguen por ser opuestas. Así paternidad, filiación y espiración pasiva son lo mismo —realmente hablando— que la esencia divina, pero se distinguen realmente en cuanto se configuran como relaciones opuestas, pues la única distinción que existe en Dios

es aquella de la oposición de relación. Nos dice el Aquinate que “la distinción de las personas ha de ser mínima”.⁴¹ El Padre se distingue del Hijo por la relación de paternidad y por la carencia de origen; el Hijo se distingue por la relación de filiación; el Padre y el Hijo se distinguen del Espíritu Santo por la espiración; el Espíritu Santo, a su vez, se distingue del Padre y del Hijo por la procesión de amor con que procede de ambos. La enumeración de dichas relaciones no la encontramos en este capítulo 14, pues no debemos olvidar que la finalidad de este es refutar las afirmaciones contrarias a la generación inmanente y eterna del Verbo divino; no hacen mención, en ningún caso, a la procesión del Espíritu Santo y por ende tampoco a las relaciones por dicha procesión fundadas. Sí encontramos la mención de las cuatro relaciones en Dios en el capítulo 24, donde santo Tomás trata de explicar que el Espíritu Santo no procede solo del Padre sino que procede también del Hijo pero siendo Padre e Hijo un solo principio. Para ello se basa el Aquinate en la autoridad de la Escritura pues el Espíritu Santo es Espíritu del Hijo (cf. Rm 8,8). Se debe tener también presente que solo podemos decir que el Espíritu Santo puede decirse Espíritu del Hijo gracias a la relación de origen, ya que como hemos visto con anterioridad no existe otra distinción en Dios que aquella de la procesión de origen.⁴² No puede decirse que sea Espíritu del Hijo porque lo tuviese en cuanto hombre, pues leemos en Lc 4,1 que “Jesús, lleno del Espíritu Santo, se volvió del Jordán” y también en Gál 4,6 leemos “por ser hijos de Dios, envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: «¡Abbá!»”. El Espíritu hace del hombre hijo de Dios, pero hijos en adopción. Cristo es hijo por naturaleza, el único hijo, y de este procede el Espíritu Santo. Una vez que el Aquinate toma la *auctoritas Scripturae* para mostrar que el Espíritu Santo procede también del Hijo; trata, con la ayuda de la autoridad de los doctores, de expresar esta verdad de fe: Atanasio, Cirilo de Alejandría, Dídimo el Ciego, Basilio el Grande, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, el Símbolo pseudo-atanasiano. También recurre a Padres occidentales como Ambrosio y especialmente san Agustín. La autoridad de todos estos Padres es considerada para la demostración de que el Espíritu Santo viene del Hijo lo mismo que del Padre. La fe católica desde siempre enseña que la procesión del Espíritu Santo no es extraña al Hijo, más bien está íntimamente unida al Hijo.⁴³

⁴¹ Cf. SCG IV, 14.

⁴² Cf. SCG IV, 24.

⁴³ Señalamos el Concilio de Toledo III en 589; Toledo IV, en 633; Toledo VI, en 638; Toledo XI, en 675 (cf. *DH*, 470, 485, 490, 527). Especial importancia tienen al respecto los concilios de II Lyon en 1274 y Florencia de 1439-1445. En el primero se nos dice: “Fideli ac devota professione fatemur, quod Spiritus Sanctus aeternaliter ex Patre et

El *Filioque* por el que se entiende que el Espíritu Santo procede *a Patre et a Filio* no solo es afirmado por la Sagrada Escritura o por la autoridad de los doctores, sino que como afirma el propio santo Tomás existen “razones evidentes” para probar el *Filioque* (*hoc etiam evidentibus rationibus apparet*). El argumento consiste en la única distinción de las personas divinas mediante la oposición relativa. Ciertamente —tal como se ha repetido— las personas divinas no pueden diferenciarse por algo absoluto, únicamente la relación o propiedad relativa puede dar cuenta de tal distinción. Mediante dicha explicación permanece incólume la unidad de esencia. Solo la oposición relativa puede distinguir las personas divinas. Junto con santo Tomás debemos afirmar que la *veritas fidei* hace necesaria la oposición relativa de origen, pues es la única forma que hay de dar cuenta de la Trinidad en Dios, sin caer en ningún tipo de arrianismo o sabelianismo.⁴⁴ Pero ¿cuáles son estas oposiciones relativas? Podemos percatarnos, como santo Tomás expresa, de las cuatro relaciones existentes en Dios a partir de la “oposición relativa de origen”. Nos dirá el santo que el Padre tiene dos relaciones, una con el Hijo (generación) y otra con el Espíritu Santo (espiración activa), mas dichas relaciones —y siendo lo siguiente de vital importancia— no fundan dos personas, puesto que no son susceptibles de dividir al Padre en dos personas. La paternidad y la espiración activa no son relaciones opuestas, no son mutuamente opuestas. De manera similar el Hijo tiene una relación con respecto al Padre que es la filiación, aunque también con el Espíritu Santo que es la misma espiración activa, ya que Padre e Hijo son un mismo principio con respecto al Espíritu. Por parte del Espíritu existe una relación con el Padre y el Hijo. Hablamos de procesión con respecto a la espiración activa. Si no existiese oposición relativa entre el Hijo y el Espíritu Santo serían una única persona como afirma el sabelianismo. Ahora bien, la oposición relativa en Dios solo puede ser considerada desde el origen, como única fuente de distinción en Dios. Cabe afirmar que la procesión del Espíritu *a Filio* es del todo necesaria con vistas a poder afirmar la distinción personal del Espíritu Santo con respecto al Hijo.⁴⁵ En definitiva, según santo Tomás solo el origen del Espíritu Santo *a Filio* hace posible la relación distinta del Espíritu Santo y su ser personal, puesto que la generación del Hijo y la procesión del Espíritu no pueden ser distinguidas más que por

Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio” (*DH* 850). Con respecto al florentino y en consonancia con el de Lyon: “Diffinimus, ut haec fidei veritas ab omnibus Christianis credatur et suscipiatur, sicque omnes profiteantur, quod Spiritus Sanctus ex Patre et Filio aeternaliter est” (*DH* 1300).

⁴⁴ Cf. SCG IV, 24.

⁴⁵ Cf. *ibid.*

su orden y este orden implica que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo.⁴⁶

A modo de resumen de lo expuesto, diremos que: 1) las tres personas divinas se identifican realmente con la misma esencia divina; 2) la relación divina es subsistente, puesto que la relación es una substancia, existe en sí y por sí. La relación divina es lo mismo que la naturaleza que refiere; 3) solo desde oposición de relación según origen pueden distinguirse las personas divinas; 4) dicha oposición relativa hace posible afirmar las cuatro relaciones en Dios: paternidad, filiación, espiración activa, procesión o espiración pasiva; 5) solo diciendo que el Espíritu procede del Hijo podemos distinguirlos personalmente mediante la oposición relativa de origen. Una vez que ha expresado santo Tomás la existencia de las cuatro relaciones divinas, cabe decir que solo tres de estas relaciones fundan persona: paternidad, filiación y procesión. Solo existen tres personas en Dios. A fin de fundamentar esta afirmación central para la fe introduce el capítulo 26. En la naturaleza divina subsisten tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo, siendo las tres un solo Dios. Dichas personas se distinguen solo por las mutuas relaciones: el Padre por la paternidad (también por la innascibilidad), el Hijo por la filiación, el Espíritu Santo por la procesión. Hace pues referencias a las propiedades divinas (las tres relaciones más la innascibilidad). Si a dichas propiedades, como lo “propio de cada una de las personas”, añadimos la común espiración activa hacemos referencia a las notas o nociones en Dios. Responde santo Tomás a la siguiente pregunta: ¿por qué razón no existe una cuarta persona en Dios? El Aquinate no parte en su reflexión de la Sagrada Escritura o de la autoridad de los Padres, sino que metodológicamente trata de presentar la irracionalidad de la afirmación de la existencia de más personas en Dios distintas del Padre, Hijo y Espíritu Santo. Para ello se basa en la relación divina, ya que, debido a la única naturaleza divina, la única distinción en Dios solo viene de la mano de las relaciones de origen. Efectivamente, solo caben dos procesiones inmanentes en Dios: una por vía del entendimiento y otra por vía de la voluntad. Es por ello por lo que hay dos personas que proceden en cuanto que solo una puede proceder vía entendimiento y otra solo puede proceder vía voluntad. Tomando lo ya dicho en el c. 14, al ser las relaciones en Dios subsistentes,

⁴⁶ Para santo Tomás no basta solo decir que el Hijo es engendrado y que el Espíritu procede del Padre, no llega al fondo del asunto afirmar solo las dos procesiones pues el origen del Hijo y el del Espíritu no se distinguen por la naturaleza que comunican sino solo por las relaciones que implican, por la referencia al origen. Cf. Gilles EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino (Koinonia 44)*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2008, 404.

cabe decir que solo hay una filiación en Dios y una procesión por vía voluntad, luego solo pueden existir tres personas divinas.⁴⁷ Esto implica que Padre, Hijo y Espíritu Santo son tres personas que subsisten en la única esencia divina, que son un solo Dios y que son realmente distintas por las relaciones recíprocas según origen.

3. LA RELACIÓN EN EL *COMPENDIUM THEOLOGIAE*

El *Compendium Theologiae* (CT) es una obra inacabada por el Aquinate cuyo tratado *De fide* —primero de los tres tratados proyectados— fue realizado sobre 1265-1267. Estamos ante un escrito que recoge una nueva forma de hacer teología. Lejos quedan ya los estrechos moldes y los ligámenes impuestos por el texto del Lombardo. No nos encontramos tampoco ante una obra de corte escolástico al estilo de la propia *STh* ni ante el desarrollo eminentemente sapiencial y técnico de la SCG. Es importante notar que el CT se considera un escrito maduro, realizado en el pleno desarrollo del pensamiento del Aquinate. Se entiende como especialmente importante para poder apreciar la profundidad de su doctrina, la claridad y precisión de su lenguaje.

3.1. Aspectos introductorios

Podemos considerar el CT como una catequesis para adultos, que adopta un estilo narrativo: *summa propter occupatos* o *compendiosa doctrina de christiana religione*. La génesis de la obra parece estar en la petición que el secretario del santo —Reginaldo da Piperno— le realiza para que componga un tratado de teología con una precisa finalidad: formar en la doctrina cristiana a los laicos privados de estudios específicos, sin una base filosófica como era del todo necesaria para comprender obras como SCG o la propia *STh*, esta última concebida *ad eruditionem incipientium*. La configuración que debe poseer la obra se encuentra en consonancia a los destinatarios, se presenta como un tratado breve, con un estilo expositivo y con un contenido sapiencial. La finalidad de la revelación divina es la propia salvación del hombre, es por lo que el mismo Verbo se encarnó y se hizo pequeño para que ninguno se perdiese, sino más bien todos los hombres pudiesen participar por gracia en la gloria divina. Es el propio Verbo que es Eterno —no habla de Hijo— quien se hace carne, es decir, asume la pequeñez del hombre, pero sin abandonar su propia majestad. “El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros”, afirma el evangelista

⁴⁷ Cf. SCG IV, 26.

Juan (1,14). Esta venida del Verbo está íntimamente unida a la salvación del hombre, pues el Verbo tomó nuestra pequeñez (*brevitate*) para mostrar la conveniencia de la redención humana. Afirma el Aquinate que “la salvación del hombre consiste en el conocimiento de la verdad”. No olvidemos la frase evangélica: “lleno de gracia y verdad”. El propio Aquinate en *In Ion.*, viene a decirnos al respecto de Jn 1,14 que la encarnación del Verbo es pura gracia por la que obtenemos el más importante de los beneficios, como es el poder llegar a ser hijos de Dios. Es aquí donde se introduce la finalidad del CT: ayudar a los hombres a poder contemplar la Verdad para la propia salvación. Verdad que “se deja comprender” mediante un mínimo de conocimiento necesario para la salvación.⁴⁸ Pues esta opera en tres momentos según el itinerario marcado por el Aquinate en el c.1: conocer la verdad, perseguirla como fin y observar la justicia. Para la salvación del hombre será necesario un “mínimo de conocimiento” relacionado con los artículos de fe reagrupados en el Símbolo de los Apóstoles. Se necesita también una rectitud de intención hacia Dios: es la esperanza la que nos lo asegura, esperanza que es enseñada por la oración del Padre Nuestro. Es por último necesaria la perfección de la observancia evangélica que consiste en la práctica del Decálogo, que encuentra su máxima expresión en el mandamiento del amor. Santo Tomás trata de recoger en una breve suma toda la amplitud de la revelación recogida en la Biblia. La síntesis de la doctrina cristiana que trata de realizar el Aquinate gira en torno a las tres virtudes teologales. Será necesario para ello comentar el Credo, el Padre Nuestro y el mandato nuevo del Señor. Estos son los tres “pilares” en los que ha de sustentarse toda reflexión sobre Dios, objeto de estudio en esta obra.⁴⁹ Demos un paso más en nuestra exposición, no olvidemos que nuestro estudio corresponde a las relaciones divinas, pero debemos seguir cierto orden en la exposición. En el tratado *De fide* es donde se desarrolla la especulación trinitaria del Aquinate, dicho tratado es el primero según el orden del CT, orden que propone el propio santo: lo primero que se debe tratar es la fe, pues así lo presenta Pablo en 1 Cor 13,13 y así lo exige la recta razón, pues para amar y esperar lo justo es necesario conocer a quien se ama y espera.

Reduce el doctor a dos las verdades a conocer que son fundamentales para la salvación del hombre: la fe en la Trinidad y la fe en

⁴⁸ “Cognitionem autem veritatis humanae saluti necessariam brevibus et paucis fidei articulis comprehendit”: CT I, 1.

⁴⁹ “Ut igitur tibi, fili carissime Reginalde, compendiosam doctrinam de Christiana religione tradam, quam semper prae oculis possis habere, circa haec tria in praesenti opere tota nostra versatur intentio. Primum de fide, secundo de spe, tertio vero de caritate agemus. Hoc enim et apostolicus ordo habet, et ratio recta requirit”: CT I, 1.

la Encarnación. Son estos los dos ejes en los que se resume la doctrina cristiana. Así pues, organiza los dos tratados del primer libro: *Divinitas Trinitatis* y *Humanitas Christi*. El Angélico propone este orden, primero la divinidad, posteriormente la humanidad de Cristo: “*de his quae pertinent ad humanitatem Christi*” como camino único “*qua ad divinitatem pervenitur*” (CT I, 1). Con respecto al primer tratado hay que conocer tres cosas: la unidad de la esencia, la trinidad de las personas y los efectos de la divinidad.⁵⁰ El primer tratado se presenta como un largo tratado sobre la fe entendida como felicidad futura y para ello sigue el orden propio de la *STh*, primero habla de la unidad de Dios (cc. 3-35) y posteriormente de la Trinidad (cc. 37-67). Con respecto al orden seguido es más que conocida la crítica que se realiza a santo Tomás por el hecho de que trate con anterioridad en sus obras la unidad de Dios a la Trinidad. El problema de la originalidad de su discurso teológico con respecto a la filosofía de Aristóteles siempre ha dado que escribir a los peritos en la materia. Se ha visto la sombra de la comprensión de Dios por santo Tomás a modo de absoluto filosófico. En la actualidad parece que comienza a superarse esta idea debido a un mayor conocimiento de las condiciones históricas de su obra. Queda fuera de todo lugar la comprensión de Dios, por parte del santo, como un absoluto metafísico, puesto que una cosa es que prime la especulación como método y otra pensar que el objeto de dicha especulación es extraño a la revelación.

3.2. La relación en el *Compendium Theologiae*

El orden seguido por el Aquinate: unidad de Dios y Trinidad de personas, no debe considerarse como una primacía del primero con respecto al segundo, más bien primero vienen presentadas ciertas verdades —como que Dios existe— probadas por los filósofos mediante la razón natural. A este primer tipo de verdades le siguen aquellas no alcanzables por medio de dicha razón natural sino solo mediante la razón teológica, es decir, mediante la verdad revelada, como por ejemplo que Dios es Trino. Nos detendremos en la segunda parte del tratado *De fide* que considera el misterio de la Trinidad (cc. 37-67). Lo expuesto viene a ser una explicación del Símbolo de la Iglesia, siendo la expresión central de dicho Símbolo la consubstancialidad del Hijo con respecto al Padre, fórmula aceptada desde el concilio de Nicea (325) como rigurosamente ortodoxa para esclarecer las relaciones del Hijo con respecto al Padre. Santo Tomás expresa esta afirmación en CT 42 donde asevera que la consubstancialidad

⁵⁰ Cf. *ibidem*.

de Padre e Hijo excluye tanto el pensamiento subordinacionista y arriano —por la división y separación de y en la *Mónada* divina, siendo el Hijo de otra substancia del Padre—, como el monarquianismo modalista, para el que el *Logos/Verbum* no es más que un *flatus vocis* carente de personalidad y, por tanto, de existencia propia.⁵¹ Fiel al desarrollo de la teología trinitaria occidental, santo Tomás proclama la procesión del Espíritu Santo que “procede del Padre y del Hijo” en oposición a lo mantenido por los orientales, para quienes el Padre es la única fuente de divinidad y de santidad tanto para el Hijo como para el Espíritu Santo. Así para el Angélico, “*Spiritus Sanctus a Patre Filioque procedit*” (CT I, 49). La metodología seguida por el santo en el CT usa el Símbolo de la fe como expresión privilegiada y sintética de los datos de fe, pero a la vez comenta dichos datos a la luz de una concesión general del conocimiento religioso. Esta es la teología que construye el Aquinate. A la luz de la consubstantialidad divina en la Trinidad y mediante las procesiones reales e inmanentes en Dios, privilegia la reciprocidad de las personas divinas en su vida íntima como en las propiedades de cada una de ellas. Centrándonos en los cc. 37-67 encontramos una división ciertamente reseñable: los cc. 37-49 giran en torno a las procesiones inmanentes en Dios: la de la Palabra como generación (37-44) y la del Espíritu a modo de amor (cc. 45-49). La explicación de ambas procesiones tiene a la base lo ya indicado anteriormente: las verdades de fe expuestas en el Símbolo. Sobre el resto de los capítulos (cc. 50-60), podríamos decir que no giran en torno a los *articuli fidei*, sino que son explicación de aquellos conceptos importantísimos en la teología trinitaria: relación Trinidad-Unidad (cc. 50-51); la relación intratrinitaria como única realidad por la que se distinguen las personas divinas (cc. 52-55); persona y personas divinas (cc. 56 y 60); propiedades y nociones en Dios (cc. 57-59; 61-66). Con respecto a la primera parte (cc. 37-49) el punto de partida es la ya conocida como “analogía psicológica”, como especulación por la que trata de explicarse racionalmente la vida intradivina mediante la analogía de la mente humana.⁵² Es así como comienza el estudio de ambas procesiones en

⁵¹ Cf. CT I, 42.

⁵² Santo Tomás toma y desarrolla a lo largo de sus escritos la analogía de la mente del hombre como explicación de la vida intradivina explícitamente a partir de la SCG. Así cabe expresarse la teología de la procesión por la vía intelectual, propia de la generación del verbo. El intelecto posee una acción como es el entender que permanece en aquel que entiende. Dicha procesión por vía intelectual es según semejanza y puede llamarse generación en cuanto que quien genera engendra a un semejante. La procesión por la vía de la voluntad no se hace según semejanza, porque no hay en la voluntad semejanza con la cosa querida. Dos procesiones: una vía entendimiento —reservada al Hijo— otra vía voluntad —reservada al Espíritu Santo—. Cf. Luis

Dios —cc. 37 y 45—, pues en sendos capítulos el Aquinate introduce de una manera clara y concisa el mecanismo de la mente humana como analogía de las procesiones en Dios. Mas debe partirse de una premisa clara: así afirma: “Dios se entiende y se ama a sí mismo, y el entender y el querer en él se identifican con su propio ser”.⁵³ Teniendo en cuenta la premisa indicada, desarrolla de forma concisa y clara por qué el Hijo, como Verbo del Padre, es generado vía entendimiento. Completa esta idea en los siguientes capítulos, en los que se explican diversos artículos del Símbolo con relación a dicha procesión inmanente en Dios.⁵⁴ La explicación de esta parte termina con la conclusión del c. 44, que expresa lo ya dicho en el c. 42, a saber: que todo lo expuesto sobre el Hijo, en lo que implica generación por la vía entendimiento, tiene su punto de partida y su resumen en la indispensable consubstancialidad.⁵⁵ Dedicada a la segunda procesión —en la que se asemeja aquella del Espíritu Santo con la resultante de la procesión vía amor— varios capítulos (45-49). El punto de partida es el mismo que el indicado con respecto a la primera: la consubstancialidad del Espíritu con respecto al Padre y al Hijo, ya que en Dios, ser, pensar y amar es una misma cosa. Considerando lo anterior afirma el Aquinate que “es necesario que el amado esté en quien ama cuando es amado, pues quien ama es movido de algún modo por el amado con moción intrínseca”. Asevera en parecidos términos: “Es necesario que en Dios, igual que se entiende a sí mismo, se ame a sí mismo, porque todo bien captado por el entendimiento es amable de suyo. Dios está en sí mismo como lo amado en quien ama”.⁵⁶ Dos son los artículos del Símbolo que son explicados en estos capítulos, a saber: “creo en el Espíritu Santo” (cc. 47-48) y “el Espíritu Santo procede del Padre y del

Francisco LADARIA FERRER, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad* (Ágape 19), Salamanca, Secretariado Trinitario, 2010⁴, 336-337.

⁵³ “Deus se ipsum intelligit et diligit. Item quod intelligere in ipso et velle non sit aliud quam eius esse”: CT I, 37.

⁵⁴ En el c. 40, dedicado a la forma en la que se debe entender la generación en Dios, se explica el artículo “Creo en Dios Padre y en su Hijo”; en el c. 42, el Verbo —Hijo— posee el mismo ser y esencia del Padre, explicándose: “Él mismo es de la misma substancia del Padre”; en el c. 43 se dedica a expresar que el Verbo no se diferencia del Padre ni en el tiempo ni en la especie ni en la naturaleza y se explican los artículos: “nació del Padre antes de todos los siglos”; “Dios de Dios”; “luz de luz”; “Dios verdadero de Dios verdadero”; “engendrado, no creado”. Vemos cómo no sigue el Aquinate el orden del Símbolo de forma continuada, puesto que ha analizado como artículo más importante aquel de la consubstancialidad de Padre e Hijo.

⁵⁵ Cf. CT I, 44.

⁵⁶ CT I, 45.

Hijo” (c. 49).⁵⁷ Ciertamente, en este “proceder”, procesión eterna e inmanente —como varias veces hemos indicado—, se enmarca la doctrina de las relaciones trinitarias. El dogma indica que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, como también asevera que el Hijo procede del Padre. Estas afirmaciones no solo indican procedencia, sino también distinción. Precisamente porque el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, nuestra débil inteligencia entiende que el primero no es ni el segundo ni el tercero, puesto que hay procedencia del Espíritu Santo con respecto al Padre y al Hijo. Lo mismo cabe decir del Hijo con respecto al Padre: es la única distinción que cabe apreciar en la Trinidad.⁵⁸ Si son las relaciones las que están a la base de la distinción de personas, estas deben ser reales y no de razón solo, pues existen realmente en Dios.⁵⁹ Partiendo de estos presupuestos afirma el doctor que las relaciones no son accidentalmente inherentes, es necesario que sean subsistentes, puesto que realmente se encuentran en Dios y en él no pueden existir accidentes (cfr. *CT I*, 54).⁶⁰ Al ser las relaciones no accidentales sino subsistentes en la propia esencia divina, las personas se distinguen por dichas relaciones de procesión inmanente (cfr. *CT I*, 55). Realiza el Aquinate una importante matización, a la luz de la siguiente objeción: si las personas divinas se entienden como relaciones subsistentes y las relaciones son cuatro, ¿no tendríamos que afirmar la existencia de cuatro personas divinas? Nos dice al respecto santo Tomás: “para la pluralidad de personas se requiere que las relaciones tengan una virtualidad divisoria con carácter de oposición, pues solo hay división formal mediante la oposición”.⁶¹ Si bien hay cuatro relaciones subsistentes —también cinco nociones en Dios (añadimos la innascibilidad del Padre)—, debemos afirmar que solo tres de esas relaciones fundan personas en cuanto que dicen oposición: paternidad, filiación y procesión del Espíritu Santo. Hila bastante fino santo Tomás al respecto de las propiedades, nociones y relaciones en Dios. Nociones en cuanto conocemos la distinción de las personas, que no pueden ser consideradas todas propiedades *stricto sensu*, puesto que la común

⁵⁷ Ya hemos subrayado la centralidad del *Filioque* en el esquema trinitario del Aquinate apareciendo en todos los escritos importantes al respecto. Cf. *Super Sent.* I, d. 11, a. 1; *SCG IV*, cc. 24, 25; *De Pot.*, q. 10, aa. 4, 5, *STh I*, q. 36, a. 2.

⁵⁸ Al respecto podemos leer en *CT I*, 52: “Sic igitur patet quod nihil prohibet Verbum Dei, quod est Filius, esse unum cum Patre secundum substantiam, et tamen distinguatur ab eo secundum relationem processionis, ut dictum est”.

⁵⁹ Cf. *CT I*, 53. Textos paralelos al respecto: *Super Sent.* I, d. 26, a. 1; *SCG IV*, c. 14; *De Pot.*, q. 8, a. 1; *STh I*, q. 28, a. 1.

⁶⁰ Textos paralelos al respecto: *Super Sent.* I, d. 33, q. 2, a. 1; *SCG IV*, c. 14; *De Pot.*, q. 8, a. 2; *STh I*, q. 28, a. 1.

⁶¹ *CT I*, 60.

espiración corresponde tanto al Padre como al Hijo. Ni todas las nociones pueden considerarse relaciones, en cuanto que la innascibilidad no es relación, sino “negación de relación”.⁶² Afirma el Angélico: “Las cinco nociones no son cinco realidades subsistentes, sino que las tres personas son tres realidades subsistentes”. Puede que a una persona le correspondan varias nociones (al Padre, *v. g.*, le corresponden la paternidad, la común espiración y la innascibilidad), pero solo una hace que se constituya como persona, dicha propiedad constitutiva de persona es la propiedad relativa subsistente.⁶³ Solo son tres las nociones constitutivas de personas, como son la paternidad, la filiación y la procesión. Estas tres nociones vemos que corresponden a las tres relaciones subsistentes e intradivinas en las que encontramos oposición. A la vez son propiedades *stricto sensu*, en cuanto que corresponde cada una de ellas a una sola persona, son “propiedades personales”.⁶⁴ La pluralidad de relaciones en Dios —propiedades relativas— no puede hacernos olvidar que la esencia divina es una sola; así que es necesario que dichas propiedades sean la misma esencia divina, puesto que, como afirma el Aquinate, “las propiedades relativas son las personas subsistentes, y una persona subsistente solo puede ser, en Dios, la esencia divina”.⁶⁵

4. LA RELACIÓN EN LAS QUAESTIONES DISPUTATAE: DE POTENTIA DEI

El *De potentia Dei*, como obra de nuestro análisis y estudio, es un escrito cronológicamente próximo al *CT*, aunque compuesto de diverso modo. Si bien el *CT* tiene un acercamiento más sintético —como corresponde a un compendio—, *De potentia Dei* posee un carácter analítico, diremos que de disección profunda del argumento a desarrollar como es la potencia de Dios. Nos encontramos ante una obra madura. En ella, santo Tomás, a fin de afirmar sobre sólida base los planteamientos teológicos, “mete en cuestión” los datos de fe. De este trabajo quedan para la posteridad quinientas diez disputas repartidas en siete títulos: *De veritate*, *De potentia*,

⁶² Cf. *CT* I, 59. Afirma el Aquinate al respecto que, si las nociones manifiestan distinción de personas, y las personas solo se distinguen por las relaciones, luego cada noción debe “pertenecer” a una relación, de este modo la innascibilidad pertenece a la paternidad.

⁶³ Cf. *CT* I, 60.

⁶⁴ En inusitada claridad de análisis, santo Tomás distingue las propiedades de las personas de las propiedades personales. Las segundas no son personales, en cuanto que no son constitutivas de la persona.

⁶⁵ *CT* I, 66. No procede la comprensión de la relación como algo externo a la persona, en relación extrínseca, como afirma el Porretano. Véase al respecto *CT* I, 67.

De malo, De spiritualibus creaturis, De anima, De virtutibus, De unione Verbi incarnati. Son cuestiones conducidas con animación, fruto de un diálogo activo y continuo, con adversarios de gran altura intelectual, de diversas escuelas de pensamiento y de profundas miras teológicas.

4.1. La estructura del *De potentia Dei*

Los ochenta y tres artículos del *De potentia* fueron desarrollados en la estancia italiana del santo entre 1259-1268. Dichos artículos se distribuyen a su vez en diez cuestiones.⁶⁶ A poco que nos acerquemos a estas podemos constatar cómo de ellas cinco se refieren a temas trinitarios (*qq.* 2; 7-10), otras cinco atañen a la creación (*qq.* 1; 3-6). Nos encontramos ante una obra con un claro enfoque analítico y no sintético —como es el caso de la SCG o *Super Sent.*— donde el interés no reside tanto en el conjunto de la obra como en analizar en profundidad cada uno de los temas que se encuentran sobre la mesa. Uno de los objetivos fundamentales en la obra consistía en encontrar el equilibrio teológico en la afirmación de unidad en Dios y al mismo tiempo Trinidad de personas. Este objetivo, junto con su elaboración orgánica, tan claro en obras ya estudiadas, no aparece con tanta fuerza en el *De pot.*, donde se prima la profundización de cada uno de los problemas propuestos. Pero esto no quiere decir que no exista una idea de fondo en la que puedan quedar unidos tanto el tratado trinitario como el de la creación. Es precisamente en la *potentia Dei* donde encontramos el nexo entre ambos tratados. La probable intención del Aquinate se encuentra en asumir la *potentia Dei* como clave interpretativa tanto del dinamismo trinitario como de la obra creadora de Dios, instrumento del encuentro *ad intra* y *ad extra* de la realidad divina. La potencia divina, en este contexto, significa la actitud de la naturaleza divina a comunicarse, puede leerse al respecto *De pot.*, q. 2, a. 1, que lleva por título *Utrum in divinis sit generativa potentia*. En Dios, la potencia, en cuanto principio generativo, coincide con la esencia divina, pero al mismo tiempo es realizada por la persona del Padre como distinta por la relación de paternidad. Así vemos como la *potentia generandi* pertenece al ámbito de la esencia divina, pero al mismo tiempo se entiende “nocionalmente”.⁶⁷ Es importante aclarar esta afirmación, puesto que encontramos en ella un

⁶⁶ Los títulos de dichas cuestiones son: I. *De potentia Dei absolute*; II. *De potentia generativa in divinis*; III. *De creatione quae est primus effectus divinae potentiae*; IV. *De creatione materiae informis*; V. *De conservatione rerum in esse a Deo*; VI. *De miraculis*; VII. *De divinae essentiae simplicitate*; VIII. *De his quae relative dicuntur de Deo ab aeterno*; IX. *De personis divinis*; X. *De processione divinarum personarum*.

⁶⁷ Cf. *De pot.*, q. 2, a. 2.

paso adelante en el pensamiento del Aquinate con respecto a escritos anteriores como puede ser *Super Sent.* Efectivamente, en la *potentia generandi* actúa un *principium quo*, como es la esencia, que viene asumido y determinado por el *principium quod* —este último de carácter personal— como es el Padre. La creación se comprende como obra de Dios en su unidad (esencia) y Trinidad. El *De potentia* dedica tres cuestiones al misterio trinitario cuyos temas básicos son los ya clásicos de relaciones, personas divinas y procesiones inmanentes en Dios. Del estudio de la esencia divina (q. VI) pasa a los nombres divinos y de este al estudio de las relaciones y *de his quae relative dicuntur de Deo ab aeterno* (q. VIII). De ahí pasa a las personas, puesto que son susceptibles de expresión relativa (q. IX). Llega finalmente al fundamento ontológico de las relaciones y de las personas, como son las procesiones divinas (q. X).

4.2. La relación en *De potentia Dei*

En esta obra el Aquinate aporta un agudísimo análisis sobre el concepto de relación y, a partir de este, se aclara la fundación de las tres personas en las relaciones opuestas. Las procesiones, en cuanto que dan origen a las personas, presuponen las relaciones, ya que son solo aquellas opuestas las que constituyen las personas divinas. En Dios, relaciones y procesiones, según razón, son distintas, pero de hecho —según realidad— son la misma cosa. Analizaremos a continuación los contenidos decisivos en lo que corresponde a la relación intratrinitaria según lo dicho en *De potentia* VIII.⁶⁸ El punto de partida sobre el cual construye santo Tomás su propuesta teológica consiste en la realidad de las relaciones en Dios, a ello le dedica de hecho el primer artículo. No es solo un axioma, sino que se constituye como una *veritas fidei*. Así lo afirma el propio santo Tomás en el *respondeo* del art. 1: “Siguiendo el sentir de la fe católica, hay que afirmar que las relaciones son reales”. En Dios debe haber distinción, no solo con respecto a la creación —distinción esencial—, sino en la propia vida trinitaria, puesto que el riesgo del sabelianismo está siempre acechando. Distinción en la vida divina que no puede ser en lo absoluto, el riesgo del arrianismo también está presente. Así la distinción debe ser

⁶⁸ Dicha cuestión está compuesta de cuatro artículos con los siguientes títulos: 1. *Utrum relationes dictae de Deo ab aeterno, quae importantur his nominibus Pater et Filius, sint relationes reales vel rationis tantum.* 2. *Utrum relatio in Deo sit eius substantia.* 3. *Utrum relationes constituent et distinguant personas et hypostases.* 4. *Utrum remota relatione secundum intellectum, remaneat hypostasis in divinis.*

en lo que corresponde a lo relativo.⁶⁹ Afirma la existencia en Dios de relaciones reales y no de razón por la simple cuestión de que las personas divinas no pueden ser consideradas “tres realidades”, pero tampoco “tres modalidades” de una esencia divina. En el sabelianismo el Padre sería el Hijo y el Hijo sería el Padre, concluyéndose que las personas divinas solo se distinguen nominalmente. Expresa santo Tomás la necesidad de que las relaciones en Dios sean relaciones reales pero además solo cabe que sean “operativas”, puesto que en Dios —siendo puro espíritu— no pueden existir relaciones cuantitativas, la cantidad presupone la materia y ninguna materia puede haber en Dios. Las únicas relaciones que caben en Dios son aquellas operativas, pero entre estas no nos referimos a las transeúntes, sino a las inmanentes: “Es necesario poner en Dios la relación que sigue a la acción. No digo la acción que termina en algún paciente. Pues en Dios no puede darse un paciente, ya que en él no hay materia; y con respecto a lo que está fuera de él, no existe en Dios una relación real”.⁷⁰ Efectivamente, según el Aquinate, en Dios solo puede hablarse de relaciones reales, ya que tiene a la base una acción que permanece en el agente, como son los actos de entender y de querer.⁷¹ Manteniendo la unidad de esencia en la vida intratrinitaria, puede decirse que uno tiene su origen en el otro, como por ejemplo el Verbo de quien profiere el Verbo. Siempre que algo tiene su origen en otro debe admitirse que hay una relación real, en el caso de la divinidad, por ambas partes. Santo Tomás elabora su discurso sobre las procesiones divinas en *De pot.*, q. 10, pero vienen introducidas en la q. 8 que estamos estudiando. Si la relación real se sigue de una acción inmanente, las únicas acciones inmanentes en Dios son las que hemos mencionado: entender y querer. La existencia del *verbum* o *conceptio* en Dios es un dato revelado y, por tanto, es legítimo estudiar la relación entre el *intellectus* y la *conceptio*, comprendido como la procesión del Verbo de quien profiere dicho Verbo. Teniendo a la base la procesión se funda la relación real existente entre ambas partes, entre Padre e Hijo. Hemos podido advertir cómo santo Tomás intenta aclarar que las relaciones son reales, pero estas no dan lugar a tres dioses sino a un solo Dios. Las relaciones son realmente distintas en cuanto que son relaciones opuestas, pero no dan lugar a tres dioses, ya que pertenecen a la misma substancia, así las personas divinas

⁶⁹ “Relinquitur ergo quod per sola relativa distinctio in divinis personis attenditur”: *De pot.*, q. 8, a. 1.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Como ejemplo de acción inmanente tenemos la concepción de Verbo, aunque como el mismo santo afirma Dios es inteligente pero no sabemos el modo de serlo ni sabemos como es concebido el Verbo en Dios. Véase al respecto *De pot.*, q. 8, a. 1, ad 12.

no se distinguen en nada más que no sean las mismas relaciones divinas, puesto que son las mismas personas subsistentes.⁷² En el art. 2 afirma el Aquinate que *secundum rem* las relaciones son la esencia divina.⁷³ Las relaciones divinas, aun indicando la esencia, no lo hacen a modo de esta, en cuanto que “están en”, sino en cuanto que la esencia “se ordena a”. Efectivamente, teniendo en cuenta la distinción *re/ratione*, la *ratio* de la paternidad o la de la filiación es distinta de la *ratio* de la esencia divina, pero las relaciones que distinguen a las personas divinas se identifican con esencia según *re*. También es importante señalar que la *ratio* de la esencia divina no se opone a las de paternidad o filiación, pero sí se oponen entre ellas en oposición relativa, constituyendo las personas divinas distintas *re* entre ellas. Clarifica al respecto lo afirmado por el propio doctor: “De ningún modo puede concederse que, en Dios, una cosa sea la relación y otra el ser de la esencia”, ya que “en Dios no hay más ser que el de la esencia, como no hay más entender que el entendimiento”.⁷⁴ Deben ser claramente distinguidos los dos niveles indicados para una precisa consideración ontológica de la esencia y, a la vez, la plena afirmación de las relaciones. En el *respondeo* del artículo 2, santo Tomás expresa la necesidad de que las relaciones sean la substancia divina, aunque estas no son expresadas a modo de substancia, sino mediante otro modo. Para ello analiza nuestro autor el concepto de relación tal como lo presenta Aristóteles en la *Metafísica* V. La relación consiste en un *esse-ad* y no en una determinación intrínseca de la substancia inadecuadamente distinta de esta. Es necesario que el “fundamento” sea distinto de la relación real: “*relatio semper fundatur super aliquid absolutum*” (*De ver.*, q. 27, a. 4, *contra*). Si la substancia es el sustrato de las relaciones reales, la pregunta a realizarse consiste en si existe una relación real idéntica a su propio fundamento, idéntica a una entidad absoluta. La respuesta del Angélico es contundente: en Dios la relación real se identifica con una entidad absoluta como es la propia esencia divina. Puede hablarse de “relación subsistente”. En las criaturas todas las relaciones son accidentales y, por tanto, la substancia no puede identificarse con sus relaciones. En Dios, que es absolutamente simple, no puede pensarse que las relaciones

⁷² Cf. *De pot.*, q. 8, a. 1, *ad* 6.

⁷³ Debemos tener en cuenta lo expresado por el Aquinate: “Absoluta et relativa in divinis non differunt secundum rem, sed solum secundum rationem, ut dictum est; et ideo ex hoc nulla compositio relinquitur”: *De pot.*, q. 7, a. 1, *ad* 6. Podemos observar, como ocurriese en la lectura de *Super Sent.*, que el instrumento hermenéutico usado por el Aquinate es el de la distinción *re/ratione* en lo que se refiere a la unidad y pluralidad en Dios. Cf. FERRI, *Il Dio Unitrino nel pensiero di Tommaso d’Aquino*, 158-159.

⁷⁴ *De pot.*, q. 8, a. 2, *ad* 11.

aporten algo distinto a la esencia divina, pues no son accidentes en Dios.⁷⁵ Aunque la relación no añade nada real a la esencia divina —solo según *ratione*—, no puede olvidarse que la relación es real. Lo propio de esta, como es la oposición y la distinción, se encuentra realmente en Dios.⁷⁶ Para santo Tomás el *distinctum divinum* no es la substancia, sino la relación, que *secundum rem* se identifica con la esencia. En Dios la esencia se identifica con quien la tiene. La relación y aquello a lo que se refiere son la misma cosa, así, en la naturaleza divina, el ser distinto y subsistente son la misma cosa. Pasamos, a continuación, al estudio del art. 3, donde el Aquinate indaga sobre la correlación entre personas y relaciones divinas partiendo de la siguiente pregunta: ¿Las relaciones constituyen y distinguen a las personas o hipóstasis? Como base de su argumentación usa de la afirmación de Severino Boecio por la cual solo la relación multiplica la Trinidad en Dios. Vemos cómo, en este artículo, el Aquinate recoge las diversas controversias en lo que al asunto se refiere. Debemos partir de las soluciones inadmisibles, las cuales no admitían en Dios más que la existencia de lo concreto y lo individual y negaban la existencia de las notas personales. Afirman, en definitiva, que las personas divinas se diferencian y distinguen por ellas mismas. Frente a ellos se encuentra la autoridad de los concilios XI de Toledo, Lateranense IV y Florentino, los cuales dogmatizan sobre lo expresado por Boecio: solo la relación multiplica y distingue en Dios a las personas. En el polo opuesto encontramos otra tendencia recogida por el Aquinate, las personas son constituidas por lo absoluto, extrínsecamente son seguidas por algunas relaciones. Dice al respecto:

La esencia divina no puede entenderse como distintiva y constitutiva de las hipóstasis divinas [...] Por la misma razón, nada de lo que en Dios se predica de modo absoluto puede entenderse como distintivo y constitutivo de la hipóstasis personal.⁷⁷

Se afirma la necesidad de poner lo distintivo y constitutivo de las hipóstasis no en lo absoluto sino en lo relativo. Sin embargo, existen en las personas divinas procesiones y relaciones, ¿cuál de las dos es su elemento distintivo y constitutivo? Ciertamente son realmente lo mismo, difieren según el modo de significar. Según la primera opinión, las personas divinas se constituyen y distinguen por el origen, teniendo en cuenta “*qui est ab alio*” y “*a quo alius*”. Como insigne defensor de esta primera

⁷⁵ Cf. *De pot.*, q. 8, a. 2.

⁷⁶ Cf. *De pot.*, q. 8, a. 2, ad 3.

⁷⁷ Cf. *De pot.*, q. 8, a. 3.

aproximación tenemos a Hugo de San Víctor, para quien las relaciones son consecuentes a los actos que los significan. El Padre se distingue del Hijo porque lo engendra, mientras que el Hijo se distingue del Padre en cuanto que por él es engendrado. Las relaciones expresan la distinción de las personas, pero no son principio de distinción. Santo Tomás rechaza esta manera de expresar el misterio y argumenta lo siguiente: “No puede decirse que la hipóstasis del Hijo se constituya por su nati-vidad, a no ser en cuanto que su nati-vidad acaba en lo que la constituye formalmente. La misma relación, en la que termina la nati-vidad es la filiación”.⁷⁸ Afirma, pues, santo Tomás la necesidad de que las hipóstasis divinas vengan constituidas y distinguidas por las relaciones, puesto que, siendo la paternidad la misma esencia divina —y aun siendo lo mismo que Dios— no es algo común a modo de esencia, sino propio. La relación de origen no puede entenderse como mera relación en cuanto que es la propia esencia divina constituyendo las hipóstasis en subsistentes y no solo en relativo.⁷⁹ Distingue la hipóstasis en cuanto es relación, pero la constituye en cuanto que es esencia divina.⁸⁰ La paternidad —de igual forma la filiación— hace que el Padre sea propio y distinto de las demás hipóstasis, es “subsistente en su naturaleza”, en la que la paternidad, constituyendo al Padre, constituye la hipóstasis.⁸¹ Lo afirmado por el santo tiene a modo de corolario aquello que se recoge en el art. 4: “Abstraídas mentalmente las relaciones, no permanecen las personas, tampoco las hipóstasis. Pues eliminando lo que es constitutivo de algo, no puede permanecer este algo”.⁸² A poco que nos acerquemos al texto advertimos cómo recoge santo Tomás la heredad teológica, ya que en el *respondeo* del mencionado artículo toma en consideración la relación de origen en cuanto relacionada con persona e hipóstasis. Alude en este texto a la definición de persona “de los Maestros”, a saber: “persona es la hipóstasis que se distingue por alguna propiedad perteneciente a la dignidad”. A las relaciones se las llama personalidades en cuanto dignificadas por alguna propiedad. Para algunos, como hemos visto anteriormente, son las procesiones u orígenes los que constituyen y distinguen las personas, por lo que abstraídas las relaciones permanecían las hipóstasis, pero no

⁷⁸ Cf. *ibid.*

⁷⁹ Cf. *De pot.*, q. 8, a. 3, ad 8.

⁸⁰ Cf. *De pot.*, q. 8, a. 3, ad 9.

⁸¹ “Pater ergo, Deus in quantum est Deus, est commune habens naturam divinam, et in quantum est Pater, est proprium ab aliis distinctum. Unde est hypostasis, quae significat subsistens in natura aliqua, distincta ab aliis. Et per hunc modum paternitas constituendo Patrem, constituit hypostasim”: *De pot.*, q. 8, a. 3.

⁸² *De pot.*, q. 8, a. 3.

las personas. Afirma el Angélico que no solo las personas, sino también las hipóstasis.⁸³ Aclarado en la *q. 8* cómo las relaciones de origen fundan la distinción real entre las personas divinas, entra de lleno el Aquinate en el estudio de las personas divinas dando por buena la definición boeciana de persona (*De pot.*, *q. 9, a. 2*), incluso aplicada a Dios, pero teniendo en cuenta que el principio distintivo es la relación. El *distinctum divinum* no es la substancia, sino la relación.⁸⁴ La persona divina es comprendida en el *De potentia*:

La persona divina, formalmente hablando, significa subsistente distinto en la naturaleza divina. Y ya que esto solo puede ser relación o relativo, en su sentido material, relación o relativo. Y por esto puede decirse que la relación connota a modo de substancia, no la que es esencia, sino la que es hipóstasis; igual que la relación significa no como relación, sino como relativo, es decir, tal como se expresa con el nombre Padre, no como el de paternidad.⁸⁵

La persona divina significa directamente la relación y solo indirectamente la esencia, pero no la relación en cuanto relación, sino en cuanto que significa hipóstasis. La persona significa directamente la esencia divina e indirectamente la relación, en cuanto que la esencia se identifica con la hipóstasis, pero esta en Dios viene significada como distinta por la relación, luego la relación en su significado de relación entra indirectamente en el concepto de persona: “La relación significada se incluye en línea oblicua en la acepción de persona divina, la cual no es sino un

⁸³ Es importante para la correcta comprensión lo que aquí se entiende por persona y por hipóstasis. Comporta cierta confusión puesto que la segunda comenzó siendo sinónimo de substancia y acabó siendo sinónimo de persona. Santo Tomás hace uso de dicho término desde una pluralidad de sentidos: realidad natural, substancia, supuesto en cuanto individuo o incluso por subsistencia como *res subsistens*. La traducción que a santo Tomás le parece más perfecta es la de persona, aunque esta exija la naturaleza racional. La hipóstasis es pues “ser subsistente” a la que solo se le puede llamar persona si su naturaleza es racional (cf. *De pot.*, *q. 8, a. 1*; *q. 9, a. 1*). Los tres elementos claves en la persona son la incomunicabilidad —término introducido por Ricardo de San Víctor que hace suyo santo Tomás mediante el *distinctum*— la subsistencia y la intelectualidad. Solo podemos hablar de persona divina en analogía con la humana. El punto clave para la correcta comprensión del asunto está en que la persona divina no viene de la esencia sino de la relación de origen. Sin embargo, la subsistencia le viene de la esencia absoluta.

⁸⁴ Desde los comienzos de su enseñanza opta por la definición de Boecio, aunque afinándola con importantes acentos: “individuo distinto subsistente en la naturaleza intelectual” (*Super Sent.* I, d. 23, *q. 1, a. 4*); “subsistente distinto en la naturaleza humana”, dirá en el *De pot.*, como hemos podido ver, definición que retendrá en la *STh* (I, *q. 29, a. 1*).

⁸⁵ *De pot.*, *q. 9, a. 4*.

distinto, gracias a la relación subsistente en la esencia divina”.⁸⁶ En definitiva, el Padre es Dios, pero no es ni el Hijo ni el Espíritu Santo, ya que hablamos de conceptos relativos. Solo en cuanto que se oponen relativamente se distinguen y son incommunicables. Pero aquello en que se diferencian, por lo que son incommunicables, que los individualiza, es lo que llamamos persona. Es por lo que la persona en Dios equivale a relación en cuanto subsistente, a relación en cuanto que se identifica con la esencia. Las propiedades incommunicables (paternidad, filiación y procesión) explican la Trinidad divina sin dividir su esencia. Para ello recurre santo Tomás a la relación de origen como lo único que es capaz de explicar la multiplicidad en la unidad de esencia. Siendo la relación idéntica a la esencia, subsiste aparte, puesto que su carácter de oposición implica la incommunicabilidad distintiva. La paternidad se opone a la filiación, aun cuando la paternidad y la filiación se identifican con la esencia divina. Así terminamos nuestra reflexión en lo que corresponde a esta obra, que sin duda es la más analítica e incluso prolija de cuantas traemos entre manos. Como ha podido constatar, el lenguaje teológico y el análisis establecido por el Aquinate es de un altísimo nivel. La contestación a las diversas corrientes teológicas es implacable por la contundencia y por la altura de miras de nuestro autor.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

La “raigambre” teológica de nuestra categoría es también notable, pues bien pronto se hizo necesaria su introducción en el discurso teológico a fin de superar las finas elucubraciones de peligrosas herejías, como eran el arrianismo y el sabelianismo. Ciertamente, tanto los Padres como los teólogos posteriores vieron que no era rechazada por parte del dato revelado, así se convirtió en materia de dogmatización.

En la Metafísica de Aristóteles, la relación es uno de los nueve géneros de accidente. De este concepto se desprenden ciertos aspectos que son fundamentales en el tratamiento que realiza el Aquinate de las relaciones trinitarias. Las relaciones pueden ser reales o de razón, esta distinción ya viene claramente delimitada en las *Enéadas* de Plotino. Tal connotación tendrá como razón el que la causa o fundamento sea real o pertenezca a lo puramente lógico. La relación es un “ser” sumamente tenue; es por ello que la relación real representa una realidad de “leveza” ontológica, o con palabras de santo Tomás, un ser debilísimo e imperfectísimo (cf. SCG IV, 14). Este carácter débil se debe a que no es algo

⁸⁶ *Ibid.*

absoluto, incluso podemos decir que no es “algo”, sino tan solo orden o referencia entre dos términos. La relación es un “hacia algo, en orden a algo”. El concepto de relación no incluye en sí ni perfección ni imperfección, puesto que su *ratio* consiste en “ser orden hacia algo”, “mirar hacia algo”. Esta última característica, como hemos podido comprobar a lo largo de nuestro estudio, abre la puerta a la aplicación de nuestra categoría a la vida divina, efectivamente, si la relación no incluye perfección ni imperfección, entonces puede existir en Dios. La suma simplicidad divina solo acoge la esencia divina y la relación. Siguiendo las enseñanzas de Agustín, solo es posible aplicar este concepto a Dios si queda desprovisto de todo carácter accidental. Así solo la eternidad de las relaciones hace que estas entren en la “esfera de lo divino”. Pero no solo eso, la relación es principio de distinción de las personas divinas. Al igual que ocurre con el *homoousios* de Nicea, la Sagrada Escritura no habla de una forma explícita de la existencia de relaciones en Dios, pero sí habla de procesiones en la vida divina, unos que provienen de otros. Como en una procesión real, necesariamente se da una relación entre el que procede y aquel de cual se procede, por lo que vemos que no viene ni mucho menos rechazada la idea de relación en la esfera de lo divino. La Escritura muestra claramente la existencia en Dios de tres subsistentes distintos en unidad de esencia divina. Tal distinción solo puede ser real gracias a la relación. Padre, Hijo y Espíritu Santo se distinguen solo por oposición relativa y no existe ninguna otra *res* distintiva. Hemos podido comprobar la centralidad que ocupa la categoría de relación en el tejido doctrinal del Aquinate. Dicha centralidad dimana a nuestro juicio de dos grandes virtualidades inseparables que posee nuestra categoría. En un primer momento, decimos que expresa de forma privilegiada la unión intrínseca entre unidad de esencia y pluralidad de personas en Dios. Ayuda a la comprensión de la vida intradivina. En un segundo momento, no menos importante, la relación entra de lleno en la definición de persona, ya que se define como “relación en cuanto subsistente en la esencia divina”. Podemos afirmar que dichas virtualidades no pueden ser separadas, como tampoco pueden serlo realmente personas, relaciones y esencia divina, salvo en nuestro intelecto, según nuestra razón. Una novedad que introduce el Aquinate en su doctrina viene a ser que las relaciones, en cuanto subsistentes, son la misma realidad. Cada una de estas es “subsistente en la naturaleza divina”, lo que quiere decir que es “*non aliud quam natura divina*”. La identidad de relación y esencia implica al mismo tiempo que las personas divinas tienen su ser en la esencia divina y también que la esencia única no subsiste realmente sino en las relaciones, en las personas divinas. Estamos de acuerdo con la tesis

de G. Greshake para quien Tomás de Aquino es el primero en afirmar que lo propio de la relación no es solo un ser-hacia-otro, sino también un ser-en. Pero el ser-en de la relación divina en identidad real con la esencia divina.⁸⁷ Este es el gran avance que introduce santo Tomás en la teología trinitaria. En otro orden de cosas cabe decir que el estudio de cualquier aspecto de la teología trinitaria en santo Tomás debe pasar por la categoría de relación, puesto que sin atender a lo relativo en Dios mutilamos el mensaje revelado en la Escritura, que habla de tres en la divinidad. En definitiva, hemos tratado de constatar con este trabajo que la relación trinitaria encuentra una sistematización sin igual en la obra de santo Tomás de Aquino y en especial en la *Summa Theologiae*, que hemos dejado fuera de nuestra reflexión para centrarnos en los escritos quizás menos conocidos.

⁸⁷ Cf. Gisbert GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino. Una teología de la Trinidad*, Barcelona, Herder, 2001, 148-149.

Técnicas de envilecimiento: Una reflexión desde el pensamiento de Gabriel Marcel

Debasement Techniques: Reflecting from Gabriel Marcel's Thought

José Joaquín Castellón-Martín

Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

Sevilla, España

jcastellonm64@gmail.com

ID ORCID 0000-0003-4813-0763

Resumen: Este artículo es una reflexión de la crítica de Gabriel Marcel sobre la tecnología; proponiendo las líneas de fuerza de su pensamiento, poniéndolas en el contexto en el que fue escrita. Continúa la reflexión de Marcel aplicando sus intuiciones a la situación de nuestro mundo tecnificado, especialmente en lo que se refiere a las redes sociales. Es una introducción viva al pensamiento del autor francés no desde un punto de vista sistemático, sino desde el diálogo con su pensamiento.

Palabras claves: Gabriel Marcel, técnica, manipulación, redes sociales.

Abstract: The following article offers a reflection on Gabriel Marcel's critique on technology. The force lines of his thought are presented by putting them in the context in which they were written. It continues Marcel's reflection by applying his intuitions to the situation of our technified world, especially in the subject of social networks. It is a deep introduction to the French author not from a systematic point of view but in a form of a dialogue with his thoughts.

Keywords: Gabriel Marcel, technology, manipulation, social networks.

1. INTRODUCCIÓN: HORIZONTE REFLEXIVO DE MARCEL

La pertinencia y actualidad de una reflexión sobre el envilecimiento personal, social y político creo que, por desgracia, está fuera de dudas.

El propio Marcel intuía la cualidad profética de sus palabras cuando decía:

las indicaciones que hoy he pretendido aportar van destinadas a orientar una indagación que verse sobre las condiciones que están sin duda llamadas

a prevalecer en un mundo entregado cada vez más completamente a las técnicas.¹

La sociedad actual está estructurada por la tecnología. Vivimos en un mundo donde la producción, las relaciones, el pensamiento y la propia vida están mediados tecnológicamente. La producción industrial está mediatizada por una tecnología cada vez más especializada. Las relaciones personales han cambiado drásticamente por los nuevos medios que ofrece la tecnología con un horizonte inimaginable de posibilidades, también de manipulación. Los propios conceptos con los que pensamos se van tiñendo cada vez más de mentalidad tecnológica. Por eso, una reflexión sobre la tecnología y su influencia en nuestra humanidad es radicalmente pertinente; máxime cuando el inmenso poder de la técnica, independiente de una verdadera racionalidad humana, parece controlar hoy nuestro mundo.

“La técnica se presenta como el conjunto de medios sistematizados que permiten al hombre subordinar a sus fines una naturaleza tratada como ciega o incluso rebelde”.² Esta capacidad del hombre aparece como algo digno de admiración, como una proeza que llena de asombro. Nos hace descubrir el inmenso poder de la inteligencia humana. Pero, pasado ese asombro, nos devuelve una naturaleza y una realidad “domesticada”, que ha perdido su belleza y su misterio, que se ve reducida a las contingentes necesidades y los fines a corto plazo de los humanos. La realidad ya no sigue su curso espontáneo, su dinamismo intrínseco que nos pone en relación directa con lo que nos supera y nos trasciende. La técnica reduce la realidad a la medida de las necesidades concretas y coyunturales de las personas, tal y como se definen por conveniencia, utilidad o comodidad en la cultura vigente, cosa que no siempre responde a lo que nuestra realidad personal reclama.

Muchos autores se han caracterizado por críticas a la creación de un mundo desnaturalizadamente técnico. Comenzando por Platón

¹ Nuestra reflexión estará centrada en el texto “Técnicas de envilecimiento”, capítulo del libro Gabriel MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, Madrid, Caparrós Editores, 2001, 41-64; edición francesa: *Les hommes contre l’humain*, La Colombe, Paris 1951; aunque necesitaremos acudir a otros escritos del autor para completar su análisis.

² MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, 126.

y la tradición clásica,³ y siguiendo por Marx, Heidegger,⁴ la escuela de Frankfurt,⁵ la corriente del Ecologismo y el Comunitarismo a finales del siglo XX,⁶ han criticado la deriva hacia una razón disminuida de una racionalidad tecnológica pretendidamente autosuficiente. Después de unos siglos en los que el paradigma epistemológico prevalente estaba centrado en la razón categorial de las ciencias empíricas, marcando incluso el estudio de la historia y de la persona, la reacción ante este reduccionismo vino desde muy diversos frentes.

La aportación de Marcel a esta corriente es especialmente incisiva y original por varias razones. Primero, su reflexión sobre la incidencia de la técnica en nuestra manera de vivir la humanidad parte de un contexto reflexivo muy concreto y significativo: la deshumanización programada y llevada a cabo con técnicas precisas en los campos de concentración del régimen nazi; una deshumanización que afectaba tanto a las víctimas como a los verdugos de aquel régimen. Así pues, Marcel no reflexiona desde la perspectiva de una esencia de lo técnico en abstracto, ni siquiera de las consecuencias éticas de la tecnocracia desde un punto de vista general con pretensiones de explicación total. Su reflexión tiene, más bien, la virtualidad de afrontar desde lo concreto histórico cómo la técnica ha servido para que unos seres humanos envilecidos trataran de envilecer a otros seres humanos; es decir, busca la explicación racional, las condiciones de posibilidad de un hecho histórico que, por desgracia, no ha sido aislado.

Ya el título del artículo de Marcel, “Técnicas de envilecimiento”, es significativo; el objeto y el sujeto del envilecimiento de la técnica quedan en suspenso. En principio toda técnica requiere un técnico; es decir, alguien que tras ella la conduce, la usa, la utiliza con un fin previsto; con otras palabras, una conciencia racional y responsable de sus actos que dirija el proceso técnico. Pero estas reflexiones no nos hablan solo del sujeto que usando unas técnicas concretas envilece a la sociedad. El proceso de envilecimiento social es, en muchas ocasiones, anónimo, impersonal, en el que todos son víctimas; también el victimario sufre las consecuencias de su propia actuación, y se ve sometido por sus propias técnicas de

³ Cf. su elogio a la vida sencilla en PLATÓN, *República*. Barcelona, Espasa libros, 2011, vol. II, 371E-372D.

⁴ Cf. Martin HEIDEGGER, *La pregunta por la técnica*, en *Filosofía, Ciencia, Técnica*. Edición del profesor Jorge Acevedo, traducción de Francisco Soler, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997.

⁵ Cf. Herbert MARCUSE, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta, 2016.

⁶ Cf. la crítica al utilitarismo de Alasdair MACINTYRE, *Tras la Virtud*, Barcelona, Planeta, 2013.

envilecimiento. En el acto de envilecer a los demás se envilece a sí mismo primero. Esas técnicas tienen siempre un sujeto a-personal, no-racional, un sujeto que es un no-sujeto, que ha renunciado a lo más profundo de lo que subyace en su ser.

El título nos sitúa también en el horizonte de la crítica social. Envilecer es deformar lo que tiene forma propia, desfigurar lo que aparece bello en sí mismo, hacer degenerar lo que puede asumir un dinamismo de perfección. Toda crítica social supone un horizonte axiológico que permite enjuiciar la sociedad; unos valores de los que se aparta quien envilece o de los es apartado aquel que es envilecido. Afirmar la realidad del envilecimiento es afirmar de manera rotunda la vigencia de unos valores, como quiera que se entiendan estos, que han de guiar la vida de las personas, la denuncia de la pérdida o la corrupción de los dinanismos que permiten el pleno desarrollo de la realidad personal.

Desde muy joven, Marcel, como lo señala él mismo, estuvo sensibilizado con los problemas de la injusticia y la discriminación: “Siendo niño quedé muy impresionado por el caso Dreyfus; creo poder decir que este acontecimiento marcó en mí una cierta actitud”.⁷ Este caso marcó en él una actitud crítica respecto a la invisibilidad de la discriminación y la negación *de facto* de la entera dignidad de personas a algunos hombres y mujeres.

Este proceso de negar la dignidad humana a una persona o a un grupo de personas tiene un origen oscuro e inaccesible, como todo concepto elaborado por nuestra mente: “Un arte oculto en las profundidades del alma humana, el secreto de cuyos mecanismos difícilmente podremos arrancar a la naturaleza, poniéndolo al descubierto ante nuestros ojos”.⁸ En nuestra sociedad actual la propaganda, la publicidad, los medios de comunicación de masas, siempre en manos de grandes corporaciones financieras y sus informativos, van generando unos mecanismos desde los cuales interpretamos nuestra realidad y que son, como dice Kant,

⁷ Cf. Gabriel MARCEL – Paul RICŒUR, *Entretiens Paul Ricœur-Gabriel Marcel*. Paris, Aubier, 1968, 96-98; citado por José SECO PÉREZ, *Introducción al pensamiento de Gabriel Marcel*. Madrid, Ediciones del Instituto Emmanuel Mounier, 1990, 10. El caso Dreyfus fue el proceso de acusación y condena del capitán del ejército francés Alfred Dreyfus por espiar en favor de Alemania, con pruebas falsificadas por los propios altos mandos del ejército francés. La condición de judío del capitán Dreyfus dio alas a una acusación basada en pruebas muy débiles. Este caso puso de manifiesto la tensión antisemita de una parte importante de la sociedad francesa, sus dirigentes y agentes sociales.

⁸ Max HORKHEIMER, *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, 235; citando la sección “Sobre el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento” de la *Crítica de la Razón Pura*.

muy difíciles de poner al descubierto ante nuestros ojos. Mientras más medios técnicos tenemos, de más medios “disponen hoy todos los charlatanes para imponer su amodorradora mercadería a los papanatas”.⁹ Pero una “mercadería” con la que pensamos y enjuiciamos la realidad y a las personas.

El contexto de la Francia de después de la Segunda Guerra Mundial, en el que se escriben estas palabras, nos ofrece la perspectiva necesaria para acceder a su sentido. Dos situaciones concretas hemos de tener en cuenta para encontrar su sentido histórico-crítico.

En primer lugar, Francia era un país que se avergonzaba por su actitud ante la invasión alemana¹⁰ y por la impunidad con la que los judíos habían sido deportados en el régimen de Vichy, hacía solo unos cuantos años; un país en el que los colaboracionistas con el régimen nazi no habían sido una excepción, sino una vergonzante cotidianeidad; un país que se hizo el distraído ante la violación de su soberanía y la violación estremecedora de los derechos humanos: campos de concentración como Rivesaltes, desde donde judíos, gitanos y republicanos españoles eran enviados a los campos de exterminio nazi. Este ensayo sobre las técnicas del envilecimiento tiene como trasfondo el envilecimiento que la sociedad francesa había vivido solo una década antes.

En segundo lugar, otra situación que contextualiza la reflexión de Marcel es la justificación del colonialismo y de la ocupación de explotación económica de Siria, Argelia y Vietnam, así como de otros territorios. La sociedad francesa vivía una doble moral, desde la democracia cristiana hasta los comunistas, por la que no se tomaba en consideración la contradicción de salir del yugo de la opresión de un país extraño y seguir oprimiendo a otros países por el sentimiento de una “grandeza francesa” mal entendida. Eso era posible porque se había “perdido en el sentido más profundo la conciencia de sí mismo”.¹¹ Siendo el país de los derechos humanos y creyéndose la cuna de la democracia, la pretensión de gran parte de la clase política francesa de continuar con un proyecto colonizador manifiesta una confusión enorme que, por estar contra lo mejor de su propia historia, puede llamarse envilecimiento.

El hombre, sentencia Marcel, sumido en el horizonte de problemas del tener y obsesionado por el progreso acumulativo de la técnica, pierde “las regulaciones trascendentes que le permiten orientar su conducta e

⁹ MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, 62.

¹⁰ Cf. La reciente novela de Pierre LEMAITRE, *El espejo de nuestras penas*, Madrid, Salamandra, 2020; donde describe la situación de debacle y pánico de todo el pueblo francés ante la invasión nazi.

¹¹ MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, 64.

identificar sus intenciones; se halla cada vez más inerme ante las potencias destructoras desencadenadas en torno a él y ante las complicidades que estas encuentran en el fondo de él mismo".¹² Para Marcel, esta pérdida de regulaciones trascendentes está a la base de la degeneración de la sociedad europea de su tiempo. Por eso, a pesar del enorme prestigio de Sartre en el panorama francés de la época, se atreve a denunciar que el existencialismo nihilista está también a la base de estos comportamientos envilecidos, sin valores. El nihilismo, en coherencia consigo mismo, ni siquiera puede calificar de envilecida a la deshumanización de las actitudes cobardes, racistas o colonialistas. Podemos tener conciencia del envilecimiento de nuestra sociedad solo si postulamos unos valores por los que cada persona se respeta a sí misma, y no una nada abismal como horizonte de la vida personal. Nihilismo y tecnocracia están en el punto de mira de esta reflexión, ya que Marcel considera que son las dos condiciones que, retroalimentándose, están haciendo posible la construcción de un mundo deshumanizado, donde la persona llega a ser un trampa-tojo para sí misma.

2. EL MÉTODO FILOSÓFICO DE LA REMEMORACIÓN CRÍTICA Y CREATIVA

En línea con la fenomenología, pero separándose conscientemente de ella, Marcel busca descubrir el palpito fundamental de la vida, la verdadera profundidad de lo humano, sin reducirlo a las categorías que la ciencia abstrae de lo real, dejando fuera todo lo que sale de su previa definición o de sus conclusiones. Frente al espíritu metódico y sistemático de la escuela fenomenológica, Marcel asume como método una profundización que busca, por encima de cualquier sistema, las luces que nos permitan comprendernos y comprender nuestra sociedad. La falta de sistema no es una característica buscada, pero Marcel huye de que el sistema coarte la potencia de la inteligencia para analizar la vida tal y como se nos muestra. Podríamos decir que, más que un análisis de lo vivido, busca hacer rememoración crítica, buscando los dinamismos esenciales de la propia humanidad. Por eso, en otro momento apunta: "Yo no soy existencialista, a pesar de lo que se ha dicho y escrito sobre mí. Yo soy más bien un neo-socrático. Mi pensamiento es interrogativo, como mi teatro".¹³ Y es que, para él, la literatura es otra forma de acceder a la profundidad de lo humano que abre caminos para la reflexión

¹² MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, 64.

¹³ Entrevista recogida en V. HERIA, *Viajes al centro de la tierra*. Madrid, Plaza y Janés, 1976, 29.

filosófica. Marcel se comprende como filósofo-poeta que busca descubrir desde la razón creativa el alma de los acontecimientos. La reflexión de Marcel, por intentar acceder a la profundidad de la persona, abre problemas y se asoma a verdades fundantes, metafísicas. Y, a pesar de que el tema propuesto sea el de la manipulación mediática en la sociedad occidental, sus reflexiones desbordan lo meramente sociológico. Así es dicho explícitamente:

Nunca será excesiva la fuerza con que declaremos que la crisis que está hoy atravesando el hombre occidental es una crisis metafísica; probablemente no exista peor quimera que la de imaginarse que este o aquel ajuste social o institucional podría bastar para apaciguar una inquietud que procede de lo más hondo del ser.¹⁴

Marcel no quiere que su reflexión metafísica derive en una abstracción que sea olvido de lo vivido. La ciencia histórica —piensa— parte del espíritu de abstracción propio de las ciencias categoriales, se convierte, muchas veces, en “una manera de olvidar o, si se prefiere, de perder el contacto real con el acontecimiento, a falta de lo cual este queda reducido a mera mención abstracta. [Así] cuando el pasado solo es conocido históricamente se acumula fuera de la vida”.¹⁵ La historia con pretensiones de ciencia tiene la tendencia de dejar escapar lo fundamental del pasado a fuer de precauciones objetivas y metódicas. Gabriel Marcel quiere ampliar el concepto de experiencia que tiene el pensamiento objetivista y unívoco; apela a una experiencia en la que la persona se encuentra con realidades profundas y significativas. Sin tener la obsesión de la demostrabilidad, señala que podemos tener experiencia de lo irreducible.¹⁶ Este método de rememoración crítica y de profundidad de lo vivido, permite al filósofo no salirse de la realidad, evitando que la filosofía sea, como tantas veces, un ejercicio del espíritu de abstracción, que solo consigue obras conceptuales “de museo”, sin ayudarnos a vivir crítica y lúcidamente la realidad.

La realidad personal necesita un método propio porque la persona, y su ámbito de realidad, no es un objeto más del mundo del que el filósofo pueda ser mero espectador. Todo lo humano afecta al filósofo personalmente y ha de ser analizado personalmente, es decir, creativamente. Para Marcel solo el ser humano “es” realmente, porque solo el ser humano puede ser creativo: “Desde el momento en que hay creación,

¹⁴ MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, 41.

¹⁵ MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, 42.

¹⁶ Como apunta Feliciano BLÁZQUEZ CARMONA, *La filosofía de Gabriel Marcel*, Madrid, Encuentro, 1992.

sea del grado que sea, estamos en el ser".¹⁷ Cuando la persona renuncia a la creatividad en su vida se desliza por la pendiente del no ser, del no sentido, de lo sin vida. La verdadera comprensión de la realidad exige del filósofo y de cada persona una reelaboración creativa desde las propias experiencias de lo analizado; de tal manera que la comprensión de lo acontecido se convierta en un nuevo acontecimiento que nos hace caminar como personas.

3. TÉCNICAS DE COSIFICACIÓN DEL OTRO: REMEMORACIÓN DE LOS CAMPOS DE CONCENTRACIÓN

Marcel apunta en el inicio del artículo una definición del concepto "técnica de envilecimiento" para enmarcar la reflexión. Esta definición no señala límites de la investigación, sino una dirección en la que profundizar en el recuerdo analítico, crítico y revelador que propone:

Entiendo por técnicas de envilecimiento el conjunto de procedimientos llevados a cabo deliberadamente para atacar y destruir, en individuos que pertenecen a una categoría determinada, el respeto que de sí mismos pueden tener y, ello, a fin de transformarlos poco a poco en un desecho que se aprehende a sí mismo como tal y al que, a fin de cuentas, no le queda sino desesperar de sí mismo, no solo intelectualmente, sino vitalmente.¹⁸

El envilecimiento no es mero trato deshumanizado que no respeta la dignidad de la persona. Busca que esta desespere de esa dignidad intrínseca que le es propia y que olvide y abandone su propio ser. Envilecer conlleva destruir a la persona en lo que esta tiene de tal, en lo que tiene de ser espiritual. Esta definición se inspira en los métodos de deshumanización empleados por los nazis con los judíos, y llevados al extremo en los campos de concentración nazis. Los testimonios de personas que habían sido sometidas a la tortura del régimen de esos campos así lo apuntan: "Intentaban envilecernos por todos los medios. Explotaban todas las cobardías, excitaban todas las envidias y suscitaban todos los odios. Era necesario esforzarse día a día para conservar la propia integridad moral. El barniz civilizado se pulveriza con rapidez"¹⁹, decía una superviviente. La elección de los encargados de los prisioneros entre lo peor de la sociedad, la manera de disponer las letrinas, de envenenar las relaciones humanas suscitando envidias y rencores... En todo esto, las

¹⁷ Cf. Gabriel MARCEL, *Segundo Diario Metafísico*, Buenos Aires, Losada, 1956, anotación del 13-X-1933.

¹⁸ MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, 44.

¹⁹ *Ibidem*.

víctimas veían la voluntad de humillar, de deshumanizar, de minar la autoestima de los presos, la conciencia de su propia dignidad. El objetivo era claro: “era preciso que quien efectivamente no vale nada reconozca su propia nada, sin que baste con que la perciba intelectualmente. [Se] instaura como principio que el otro ya era virtualmente el ser desechable que efectivamente ha acabado siendo, y que, por ende, era justo tratarlo con un rigor extremo”.²⁰

Esta dinámica de destrucción de la humanidad es también apuntada por Hannah Arendt en su análisis de los totalitarismos del siglo XX. Con respecto a la política del régimen nazi con los judíos comenta que la enajenación de la dignidad de persona comienza mucho antes del confinamiento en el campo de concentración. “Los nazis comenzaron su exterminio de los judíos privándoles de todo status legal (el status de ciudadanía de segunda clase) y aislándolos del mundo de los vivos mediante su hacinamiento en guetos”.²¹ Se los trataba como no-personas, para que llegaran a serlo. Una primera condición para poder despersonalizar a alguien es cortar todas sus relaciones personales, dejar su condición humana tan desnuda de apoyatura social que se redujera a mera abstracción, sin ciudadanía, sin contacto con otros grupos sociales, su dignidad es absolutamente vulnerable.²² El fin perseguido consiste en hacer perder a las personas la conciencia de su propia dignidad, hasta llegar a que se consideren a sí mismas como un engranaje prescindible de un mecanismo impersonal a quien le deben sometimiento objetivo, intelectual y sentimental.

Ese mismo envilecimiento afecta tanto a las víctimas como a los torturadores y a los que, con su silencio, por indiferencia o miedo, niegan implícitamente su propia dignidad al negársela explícitamente a otras personas. La irresponsabilidad de los “obedecedores solamente de órdenes, los asemeja a instrumentos inocentes de un inhumano e impersonal curso de acontecimientos”.²³

Arendt apunta algo que también estará presente en el análisis de Marcel: que la dinámica del miedo y la de la propaganda en el régimen nazi están en una misma línea y se usan para conseguir los mismos objetivos. Apunta así a una íntima conexión de ambos procesos desde la despersonalización que provocan; ambos, por distintos caminos, consiguen disminuir el ámbito de lo personal, de lo voluntario y consciente.

²⁰ MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, 47.

²¹ Hannah ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998, 247.

²² Arendt habla de “la abstracta desnudez de ser nada más que humanos”, que era de manera real “su mayor peligro”: *ibid.*, 250.

²³ ARENDT, *Los orígenes*, 24.

La propaganda nos hace vivir en una pseudo-realidad, y todos nuestros pensamientos son como la imagen de los espejos deformantes. Cuando otros manipulan nuestra conciencia, nos impiden hacernos cargo de la realidad y desencadenan procesos de deshumanización. Así mismo, el terror nos deshumaniza y afecta a nuestra conciencia, aunque por otros caminos. El terror mina fundamentalmente nuestra voluntad, hace que solo atendamos al impulso más básico de cualquier ser vivo, el instinto de supervivencia; y cualquier otra consideración se ve oscurecida y postergada. La propaganda deforma la realidad, el terror la entenebrece:

La propaganda es, desde luego, parte inevitable de la “guerra psicológica”, pero el terror lo es más. El terror sigue siendo utilizado por los regímenes totalitarios incluso cuando ya han sido logrados sus objetivos psicológicos: su verdadero horror estriba en que reina sobre una población completamente sometida. Allí donde es llevado a la perfección el dominio del terror, como en los campos de concentración, la propaganda desaparece por completo.²⁴

Tanto la propaganda como el terror persiguen anular la capacidad de pensar críticamente. Es esta capacidad de pensamiento crítico lo que más preocupa al régimen totalitario. Por eso, para estos regímenes, todos los ciudadanos son sospechosos por definición, simplemente por su capacidad de pensar. Todos son objeto de propaganda y de terror.

La reflexión por la que Marcel nos ha guiado no consiste en explicar cómo la técnica en general afecta a la persona, sino cómo las técnicas de envilecimiento, rememoradas en los campos de exterminio, están presentes en su sociedad. Pero esa mirada a lo más oscuro y tenebroso del ámbito de la técnica nos puede desvelar los procesos que la tecnología imprimen en nuestra sociedad y en nuestra realidad sin que nos percatemos.

El objetivo final de los campos de concentración ha sido anular la dignidad del otro, tanto de su propia conciencia de dignidad como de la que los demás pudieran reconocerle. Reducido a cosa no tenía derecho ni a tener derechos, en expresión de Arendt. Por desgracia, las técnicas por las que se desposee al otro de su rostro humano no faltan en nuestra sociedad. Es más, podríamos decir que se han generalizado en muchos ámbitos. Esta generalización se ve hoy día en la confrontación política radicalizada y polarizada, en la criminalización y conversión en una caricatura humana del adversario, en la degradación televisiva de los “realities”, en los que las audiencias se disparan cuando hay un concursante humillado, maltratado y que asume las humillaciones como si las

²⁴ ARENDT, *Los orígenes*, 281.

mereciera; en la disputa sucia de los debates mediáticos, en los que unos tertulianos se ensañan con las debilidades de los otros; en las injustas generalizaciones, que rayan el racismo, por las que se criminaliza a un colectivo, identificando a todos sus miembros con el vicio o crimen de algunos. Los errores o delitos de mujeres, hombres, negros, izquierdistas, derechistas, latinos, gitanos, políticos o sacerdotes, sirven de excusa para rebajar su condición de persona y convertirlos en grupos a los que se les insulta y se les priva de sus derechos impunemente.

Este proceso es “infinitamente más peligroso” si la propaganda de cosificación del otro es asumida por el Estado; “allí donde el mismo Estado tiende a comportarse como partido, desde esta perspectiva, aparece con la mayor claridad el parentesco existente entre la propaganda y las técnicas de envilecimiento”.²⁵ “La dictadura es el gobierno de la opinión”, en tanto la opinión de las masas, debidamente manipulada, se convierte en el mayor soporte de su poder. “La opinión, por cuanto pertenece al dominio del «se» impersonal, por cuanto en realidad flota entre las conciencias como un pesado vapor, es en sí misma algo bastante vil”²⁶; y sin embargo tiene el poder de la fuerza bruta, de la masa, del peso inerte que impide moverse. Por ello, también puede decirse que el gobierno desde la opinión, la mercadotecnia o el “marketing”, es una dictadura. Cuando no importa la justicia de lo que se hace o lo ajustado de las normas que se toman, sino cómo vender un producto ideológico-político en el mercado de la opinión, estamos muy cerca objetivamente de la mentalidad dictatorial. En nuestras sociedades occidentales, estamos precisamente en algo que se parece mucho al gobierno de la opinión. Las tendencias populistas son el cuerpo que está tomando el poder de la opinión en nuestros sistemas políticos. Populismo, sectarismo y cosificación del adversario van de la mano en el proceso que está envileciendo nuestro tejido social. El análisis de Marcel sigue sorprendiendo por su actualidad: “Salta a la vista —dice— que entre pasiones sectarias y propaganda existe una solidaridad recíproca que linda con el círculo vicioso”.²⁷

4. EL DOBLE ROSTRO DE LA TÉCNICA

Partiendo del análisis de este aspecto de la técnica no es difícil comprender que la reflexión de Marcel remarca más las sombras que las luces. Sin embargo, nuestro autor no deja de tener en cuenta que la tecnología es fruto de la capacidad racional del hombre, fruto de su intuición creativa

²⁵ MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, 50.

²⁶ MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, 51.

²⁷ MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, 63.

y, por tanto, también un signo de su humanidad. Pero cuando la técnica asume un desarrollo tan grande que desborda la capacidad de las personas de usarla y, al contrario, son las propias personas las que son usadas por instancias que se rigen por la lógica de la tecnología, la valoración es diversa. “La técnica —dice Marcel— envilece no en sí misma, no cuando cumple su función de medio, sino cuando reivindican una suerte de primacía con respecto a un pensamiento que se concentra en el ser, y no en el hacer”.²⁸

Marcel, como Ortega, Heidegger y todos los filósofos que han reflexionado sobre la tecnología, ven en ella dos rostros: un rostro que la muestra como hija de la creatividad racional de la persona, y otro que nos la desvela como madre de engendros deshumanizados y lleva a la humanidad al borde del abismo. No hace falta acudir a la filosofía de los últimos siglos para ver descrito este rostro siniestro de la técnica. En los primeros capítulos del primer libro de la Biblia, en forma de narración de pecado original, se nos regala el mito-narración de la Torre de Babel, en el que se relata cómo la humanidad pretende ponerse por encima de la voluntad de Dios usando su saber tecnológico. El relato bíblico es sarcástico cuando comenta que Dios se percató de lo que la humanidad estaba haciendo cuando miró hacia debajo de donde Él estaba: “Bajó Yahveh a ver la ciudad y la torre que habían edificado los humanos” (Gen 11,5). Por más alto que los hombres puedan subir, nunca llegarán ni al estrado donde el Dios altísimo reposa sus pies, y todo lo que el orgullo construye queda reducido a escombros. La tecnología se muestra en la Biblia desde el orgullo humano, desde su afán por sobreponerse a la naturaleza que Dios ha creado, por sobreponerse a la propia voluntad de Dios. La tecnología se intuye como un poder tentado, pareciera que esencialmente, de emanciparse de la dependencia de Dios. Este texto tiene, además, una lectura que no es teologal-antropológica, sino socio-económica, que no suele hacer la exégesis bíblica, y que solo los albañiles que se suben en andamios hacen inmediatamente: ¿Cuántos niveles de andamios tienen que subirse para llegar por encima de las nubes?, ¿cuántos obreros tendrían que morir para hacer una torre que subiera a esa altura?, ¿cuánto sacrificio y sudor de la gente más sencilla que sin entender aquel proyecto perdería su vida en él? Los proyectos técnicos megalómanos siempre arrasan con la vida de los más pobres. Lo mismo que el Dios Jano, la técnica tiene un doble rostro. Pero no lo interpretemos como decía la mitología latina, uno que mira al pasado y otro que mira al futuro; sino como lo interpretó Albert Camus, al que Marcel tenía gran aprecio, y

²⁸ MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, 61.

para quien esta deidad romana era signo de una personalidad radicalmente vacía por vivir en la superficie contradictoria de estar meramente centrado en sí misma.²⁹

5. LA TÉCNICA Y EL ENVILECIMIENTO DEL SER ESPIRITUAL

La postura de Marcel podría caracterizarse como radical: "Todo progreso técnico comporta, para quien se beneficia de él sin haber participado en el esfuerzo de conquista cuyo coronamiento es ese progreso, un gravoso tributo que precisamente se traduce en un determinado envilecimiento del ser espiritual".³⁰ La técnica es fruto de la creatividad de la persona, pero cuando se asume sin que ese esfuerzo creativo se mantenga, en vez de recrearnos, nos acomoda, en vez de desarrollar nuestro espíritu, lo adormece. "No sería excesivo decir que cuanto más domina el hombre en general la naturaleza, más esclavo de esa misma conquista es de hecho el hombre en particular".³¹

El adocenamiento tecnológico de la sociedad actual, y hemos de tener en cuenta que la época desde la que Marcel habla no es la nuestra, tiene como primera consecuencia la confusión de la felicidad con el confort. La persona rodeada de terminales tecnológicos está expuesta a la tentación constante de estar entretenida sin profundizar en nada, de vivirlo todo desde la superficialidad del mero espectador. "La técnica se presenta, entre quienes toda vida interior es demasiado a menudo cegada, como el medio infalible de alcanzar un confort generalizado fuera del cual no son capaces de concebir la felicidad".³² No hay época en la historia sin técnica; el *homo sapiens* es siempre *homo faber*; pero el uso de las técnicas, que nuestra época nos permite, ha de venir acompañado por un esfuerzo personal en cómo y para qué usamos las posibilidades que nos brindan. Sin ese esfuerzo las técnicas, de manera especial las comunicativas, se erigen en controladoras de nuestro pensamiento. Es más, van sustituyendo nuestra propia actividad de pensar. Marcel ve con claridad el peligro de que construyamos una cultura en la que la vida interior y nuestra vida intelectual sean cegadas por saturación irreflexiva. "Una civilización en la que se puede decir que resulta finalmente recusada toda posibilidad de contemplación, se encamina inevitablemente hacia una filosofía que mejor valdría calificar de misosofía".³³ Las técni-

²⁹ Cf. Albert CAMUS, *La caída*. Buenos Aires, Losada, 1957, 43.

³⁰ MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, 52.

³¹ MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, 53.

³² MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, 54.

³³ MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, 58.

cas de la comunicación se imponen a nuestra conciencia de tal manera, tanto por el poder de la sugestión de las imágenes y el sonido, como por la reiteración y la extensión con que se consumen, que imposibilitan un pensamiento de profundidad que se cuestione qué es lo que ocurre en el fondo de la realidad y de nuestra realidad. Cuando el pensamiento consiste en repetir lo que de otros escuchamos, y en valorar nuestra vida desde espejismos mediáticos ya elaborados, ya no merece tal nombre.

Marcel señala cómo la tecnología parece que se ha convertido en la salvación de la humanidad en cualquiera de sus desdichas. Parafraseando al profesor Sanmartín podríamos decir que los ingenieros se han erigido en los nuevos redentores de nuestra sociedad.³⁴ La técnica se ha transmutado en una nueva clase de idolatría: “Podría decirse simplemente que el progreso técnico expone al hombre al peligro de la idolatría. El hombre no se percata de ello porque se hace de la idolatría una imagen infantil de cuyo engaño es víctima; la idolatría consiste, a sus ojos, en adorar pequeños fetiches grotescos”.³⁵ Las nuevas técnicas y los ídolos de las religiones primitivas parecen muy lejanos entre sí, pero, en ambos, a las creaciones del propio hombre se les atribuyen poderes por encima de lo humano; unos poderes que pareciera que permitirían encontrar la panacea a todos los problemas, tanto de índole económica, como psíquica o espiritual. Todo parece poder solucionarse si se encuentra la técnica apropiada para tratarlo. Pero lo más terrible es que la fe ciega en la técnica exige, como aquellos ídolos primitivos, sacrificios humanos o incluso el sacrificio de nuestra humanidad.

Cuando los medios se enarbolan como fin, y la técnica decide el camino y el horizonte hacia el que caminar, el fin se reduce a su más pobre apariencia. La técnica se ha elevado de tal manera en nuestra cultura que su propia mención lo justifica y lo avala todo, hasta lo más trivial o absurdo. La verdadera finalidad de la vida se oscurece ante los focos de la luz artificial, el bien se reduce a lo que la técnica tiene a su alcance, que no es ni puede ser ni la espiritualidad ni la comunión personal. La técnica acaba sacrificando nuestra propia humanidad ante sus criterios a-humanos

³⁴ Una reflexión ya clásica en la filosofía española sobre la técnica es la de José SANMARTÍN, *Los nuevos redentores*. Barcelona, Anthropos, 1987. La reflexión del profesor Sanmartín analiza críticamente cómo la técnica se ha convertido, tanto en la ciencia como en la sociedad, en la excusa perfecta para no profundizar en la realidad. Los técnicos, nuevos redentores, ya saben qué es lo que nos salva y cómo conseguirlo; siempre por caminos de mayor complejidad técnica, de tal manera que, a problemas creados por la técnica, será la técnica la única que pueda encontrar la solución. La reflexión del profesor Sanmartín está hecha desde el ámbito de la filosofía de la ciencia, pero tiene evidentes coincidencias con las de nuestro autor.

³⁵ MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, 56.

en los que el fin se convierte en medio, y el medio, en fin. Una realidad de envilecimiento desde la técnica en nuestras sociedades actuales es la utilización de los *big data* extraídos de las cuentas de redes sociales en las campañas políticas. Se estudian perfiles precisos de posibles votantes y los mensajes que se le hacen llegar son los que quieren escuchar y de la manera que quieren escuchar. Sin apelar a un debate público y abierto donde las razones muevan la decisión, se intenta llegar a los sentimientos y las impresiones más básicas en un proceso que fracciona la sociedad pública en vez de hacerla consistente y en el que los grupos políticos dicen a cada votante lo que quiere oír.³⁶

Marcel llama a este sacrificio de la humanidad en el altar de la técnica: envilecimiento de la noción de vida: “Lo que está envilecido es la noción misma de vida, y lo demás viene por añadidura”.³⁷ La tecnología lo coloniza todo y se arroga el derecho de intervenir en la vida de las personas como se canaliza un río. La psicología conductista y la psicoanalítica entienden la conciencia personal como un engranaje, como una fuerza ciega en los mecanismos o procesos en los que consiste la persona. Anticipando la comprensión fenomenológica de la realidad radical como Vida que propondrá Michel Henry, Marcel señala a través de él la profundidad a que todo dinamismo de la realidad apunta. La Vida no es mera vida biológica, ni siquiera mera vida con capacidades humanas, entendidas estas como capacidades racionales y volitivas, sino que se perfila desde un horizonte de profundidad manifestado en su disminución y reducción: “La experiencia parece revelarnos que, a partir del momento en el que el afán de seguridad domina la vida, esta tiende a reducirse, a replegarse y acurrucarse en sí misma; en suma, a desvitalizarse”.³⁸ Cuando la persona abandona el horizonte de “ponerse a disposición de la vida” para simplemente “vivir su vida”, se ha perdido la profundidad de la existencia, y esto ocurre, “en la medida en que afirma el primado de la técnica y de la inteligencia técnica”.³⁹ Marcel parece apuntar al concepto de Vida que busca aquilatar Michel Henry en toda su obra; una Vida que es impulso y dinamismo encarnado y trascendente; una Vida que desborda todas las categorías estáticas con las que la ciencia y la

³⁶ El uso de los *big data* en campañas políticas de diversos países está documentado y comprobada su eficacia técnica de manipulación. Las campañas electorales de Obama, Trump y la del Brexit han mostrado su eficacia (cf. Genma GALDON CLAVELL, “Los partidos quieren tus datos”, El País. El periódico global, 2019; https://elpais.com/elpais/2019/03/22/ideas/1553277431_155614.html [consulta 17 de septiembre de 2020]).

³⁷ MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, 55.

³⁸ MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, 54.

³⁹ MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, 125.

técnica se acercan a ella; una Vida que se hace presente en cada viviente y que lo lleva a salir de sí mismo en un dinamismo auto-trascendente y oblativo.⁴⁰

Junto a la enajenación de la conciencia, Marcel señala otro proceso que desencadena la técnica y que lleva también a la desvitalización y la despersonalización: el espejismo de autosuficiencia que trae consigo la tecnología. La técnica nos crea la ilusión de no depender de otra cosa que no sea la técnica que cada día nos “salva” y cada día nos hace la vida más agradable. Recaemos, así, en una ideología de desvinculación egolátrica: “Creemos verdaderamente tan solo en aquello de lo que dependemos; ahora bien, depender de un ser es mantener con ese ser vínculos vitales; el hombre que nada cree, el hombre que no depende de nada, es, al pie de la letra, el hombre sin vínculos. (...) ¿Qué es el tejido de un hombre que ya no cree en nada? ¿A qué le presta atención ese hombre? Lo diré con crudeza: a sí mismo”.⁴¹

La persona configurada unilateralmente por una cultura tecnológica es superficial, inconsciente y ególatra; genera “un mundo en el que los valores universales son sistemáticamente pisoteados”,⁴² porque se ha perdido el valor, la dignidad y la trascendencia de la persona. Siendo todo esto causa de una sociedad tecnológica, también es verdad que el oscurecimiento de la dignidad de la persona y de sus valores morales han sido condición de posibilidad para que la ideología tecnológica se adueñara de nuestra sociedad. Por eso, puede decir Marcel que el nihilismo tiene una gran responsabilidad en esta situación de destrucción de lo humano; incluso le “parece totalmente imposible negarle a Nietzsche una responsabilidad al menos indirecta en los horrores cuyos testigos hemos sido y aún somos”.⁴³ Un nihilismo que desemboca en el poder de lo instintivo, donde el sometimiento del otro o el ser sometido al otro es la clave de la ética, “la moral de los señores y la moral de los esclavos”, no podía sino degradarse e ir dando lugar a las peores aberraciones.

6. RECUPERAR LA CATEGORÍA DE VERDAD Y LA DIMENSIÓN DE TRASCENDENCIA

El análisis de la técnica ya es una manera de señalar indirectamente caminos de salida ante el laberinto en el que la persona pierde su humanidad y margina su dignidad personal. Pero en la reflexión de Marcel hay intuiciones directas para reconducir los procesos de envejecimiento que

⁴⁰ Cf. Michel HENRY, *Encarnación: una filosofía de la carne*. Salamanca, Sígueme, 2001.

⁴¹ MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, 57, 58.

⁴² MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, 59.

⁴³ MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, 59.

conlleva la tecnología. Uno de ellos es recuperar la categoría de verdad y la dimensión de trascendencia, y el otro redefinir el concepto de progreso y abrirlo al dinamismo de la esperanza. Estas intuiciones están presentes también en otros momentos de su propuesta filosófica.

Recuperar la categoría de verdad y la honradez intelectual a la hora de analizar y valorar la realidad va al centro mismo de las técnicas de cosificación del otro. Comprender al otro en su verdad y comprendernos a nosotros mismos en nuestra verdad, completa y dinámica, son los mejores antídotos ante el envilecimiento de la técnica. Cuando la pretensión de verdad se relega ante otros intereses prácticos estamos ante el precipicio de la cosificación del otro y avanzando a él por el camino de envilecerlo. Toda filosofía que mire con afecto al relativismo, o que confunda la humildad intelectual con un pensamiento débil, acaba renunciando a defender lo verdaderamente humano de la persona. ¿Qué crítica pudo plantear el llamado pensamiento débil ante los fuertes intereses del capitalismo especulativo?

Un ejemplo lo tenemos en una de las redes sociales más importantes: Facebook. En fechas recientes se ha producido una reacción importante a las campañas de odio y difusión masiva de bulos y mentiras contra diversos colectivos o agentes políticos. El enorme poder que ejercen las grandes plataformas tecnológicas de las redes sociales y cómo lo gestionan, se ha puesto en el centro de la crítica. Muchas compañías importantes retiraron su publicidad de Facebook por la dinámica de polarización, violencia verbal y mentiras que ha tolerado. La polarización política y los bulos que se hacen virales son beneficiosos para sus intereses económicos; esos contenidos se hacen fácilmente virales; y cuanto más tráfico de mensajes, reenvíos y respuestas airadas, mayores son los ingresos publicitarios.⁴⁴ Estas campañas de bulos y polarización no son, la mayor parte de las veces, espontáneas, sino que están diseñadas al servicio de la propaganda política; una propaganda que se entiende como técnica de envilecimiento.

El análisis puede tener un mayor alcance. No sólo las campañas criminalizadoras del adversario envilecen; aunque no tenga ese objetivo, la propaganda siempre tiende a cosificar a su destinatario. No apela a la razón y a la verdad para hacer crecer a la persona, sino a instancias inconscientes o a la mentira para manipularlo. El objetivo de la propaganda es siempre “envilecer a aquellos sobre quienes se ejerce y que, por añadidura, supone un hondo desprecio hacia ellos. Toda propaganda implica,

⁴⁴ Editorial de “El País”, 2 de julio del 2020, (<https://elpais.com/opinion/2020-07-01/facebook-y-el-odio.html>; consulta 4 de julio del 2020).

en suma, la pretensión de manipular las conciencias. (...) La propaganda es el desconocimiento cínico de esa ordenación de las conciencias a la verdad”.⁴⁵ Sin el horizonte de la verdad, nada en la persona puede ser verdaderamente humano. Una verdad que busca universalidad. Cuando en nombre de la clase, la cultura o la raza se ha repudiado la verdad que se define en el horizonte de lo universal, siempre se ha recalado en la irracionalidad despersonalizadora y criminal.

Marcel va más allá y reconoce que él mismo, en algunos momentos de su vida, pensó que las categorías de compromiso o apuesta vital podían desplazar a la categoría verdad para estructurar la persona. Reconoce su error. Esta reflexión sobre el envejecimiento de la técnica es una advertencia grave y solemne “a los que pretenden sustituir las categorías tradicionales que se organizan en torno a la noción de verdad por las categorías trágicas como las de compromiso, apuesta, riesgo”.⁴⁶ Quizás con buena intención, pero también se acaba degradando a las personas en un pragmatismo miope que diluye su dignidad intrínseca. Sin el horizonte de la verdad, ni la solidaridad, ni la creatividad, ni la misma existencia pueden ser verdaderamente humanas.

Pareciera que Marcel estuviera contemplando los debates políticos de nuestros medios de comunicación, donde importa más quién habla más fuerte y con más rotundidad, que los argumentos y los datos que se aportan: “El prodigioso envejecimiento de la discusión, de las mismas bases de la discusión, del que cada día nos aporta los más desoladores testimonios. (...) Todo muestra que el sentido de los matices, inseparable del sentido de la verdad, está literalmente asfixiado por las pasiones sectarias”.⁴⁷

Esta verdad en la que hemos de configurar nuestra vida se define en el horizonte de nuestra realidad de criaturas, de seres dependientes y limitados. Un dato radicalmente importante en el horizonte de la verdad en el que hemos de constituirnos las personas es el reconocimiento de nuestra finitud y de que todo lo que somos y tenemos es, en su última raíz, don. Es decir, que nuestra verdad se descubre en el horizonte de la creación. Cuando se abandona este horizonte, la persona abandona su realidad y tiene que elaborar mentiras que lo hacen dueño y señor de todo o un mero constructo fortuito de las causas y los azares de la naturaleza. A partir del momento en que el propio hombre niega esto le acecha un doble peligro:

⁴⁵ MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, 61.

⁴⁶ MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, 61.

⁴⁷ MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, 63.

Por un lado, se verá arrastrado —y esto es exactamente lo que constatamos en el existencialismo de Sartre— a otorgarse a sí mismo una especie de aseidad caricaturesca, es decir, a considerarse como un ser que se hace a sí mismo y que no es sino lo que se hace; puesto que no existe nadie que pueda colmarlo, no existe siquiera un don que pueda serle hecho; un ser tal se presenta como profundamente incapaz de recibir. Pero, desde otro punto de vista, y ligado a ello, el hombre se verá igualmente arrastrado a considerarse como una especie de desecho de un cosmos por añadidura impensable como tal —de suerte que le veremos, a la vez y por las mismas razones, exaltarse y despreciarse desmesuradamente—. ⁴⁸

En un mundo centrado en la idea de función, la vida deja de tener sentido alguno porque el mundo está vacío. Sin lugar para el misterio la persona queda reducida a un objeto más entre los objetos, y sus decisiones dejan de tener algún valor más allá de sí mismas. Incluso en los escasos momentos en los que pudiéramos sentirnos creadores de nosotros mismos, artífices “ex nihilo” de nuestra realidad, esa misma creación acabaría engullida por el decurso de la historia. El amor, el sentido de la vida, el bien, la libertad dejan de tener sentido con la categoría pseudocientífica de lo “enteramente natural”. Nada hay en la persona “enteramente natural” porque somos seres personales. Ese misterio que cifra nuestra vida se pone de manifiesto en acontecimientos como el nacimiento, el amor, la muerte, etc.; acontecimientos que dejan nuestro espíritu entre el milagro y el asombro. ⁴⁹

7. ESPERANZA VERSUS TECNOCRACIA: LAS REDES SOCIALES

Como se ha apuntado anteriormente, todo desarrollo técnico nace de nuestra razón como actualización de la verdad de lo real y de nuestro deseo de vivir con plenitud. Nace de la búsqueda de la razón y del anhelo del deseo. La técnica brota del corazón mismo de la esperanza humana. Y, de hecho, la tecnología busca responder a las necesidades y deseos que en cada momento de la historia tiene la humanidad. Por eso, la técnica, cuando nace del afán por mejorar la vida de los otros, por aliviar sus dificultades, para ayudarles a superar sus limitaciones, desarrolla nuestro propio espíritu; podría decirse que se vive en “la verdadera esperanza que nos une a un cierto orden espiritual en el cual mi existencia conserva sentido y valor”. ⁵⁰ Pero nuestros deseos no siempre responden a

⁴⁸ MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, 60.

⁴⁹ Cf. Gabriel MARCEL, *Aproximación al misterio del ser*. Madrid, Encuentro, 1987, 29.

⁵⁰ Gabriel MARCEL, *Homo Viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Salamanca, Sígueme, Salamanca 2005, 60.

los anhelos que nos humanizan y nos permiten realizar lo que somos. Cuando las expectativas que genera el desarrollo tecnológico se desvinculan de las esperanzas reales y de la verdadera humanidad, degeneran en tecnocracia. El dinamismo de la esperanza desaparece y solo queda el proceso de cosificación de la naturaleza, del otro y de mi propio ser, guiado por un impulso ciego con apariencia de racionalidad.

Eso es precisamente lo que denuncia un documental protagonizado por un número significativo de empleados de alto rango de importantes empresas de redes sociales.⁵¹ En él van desgranando los diversos procesos de manipulación y de envilecimiento que provocan las redes en las personas individuales y en el conjunto de la sociedad.

El primero de los procesos perniciosos de las redes sociales, denunciado en el documental, es la capacidad de acaparar tiempo e interés que tienen; es decir, su poder adictivo, que aleja a quienes se involucran en ellas de la vida cotidiana, de las relaciones personales verdaderas. Están diseñadas para que no haya lugar para retirarse sin esfuerzo y sin renunciar a ver algo que ya está iniciándose en la pantalla: la reproducción continua de vídeos, las llamadas a conectarte en cuando alguien te “etiqueta” en alguna foto, las llamadas de atención diarias si no te conectas, etc. La pretensión y la capacidad adictiva de las redes es palpable en nuestro mundo. Una capacidad adictiva que elimina toda posibilidad de creación, nos reduce a ser seres necesitantes de un producto. Lo que llama a nuestra creatividad nunca nos esclaviza, ni nos reduce a ser números de una masa. Conforme una persona es atrapada en una adicción y deja de ser creativo pierde realidad personal, pierde su propia y única realidad, como nos señalaba Marcel en los inicios de este análisis. A las redes sociales se les sacrifica todo: el tiempo, el sueño, las relaciones humanas, incluidas las sexuales, nuestra propia intimidad. Se han convertido en cierto aspecto para nosotros en verdaderos ídolos a los que les sacrificamos nuestra propia humanidad.

Otro proceso negativo, sobre todo en los adolescentes y en adultos inmaduros, es la necesidad de crear un perfil icónico atractivo y sugere de uno mismo, basado en fotos y en los eventos que se comparten.

⁵¹ “El dilema de las redes sociales”, producido por Jeff ORLOWSKI y comercializado en la plataforma Netflix. En él intervienen: Tristan HARRIS, exdiseñador ético de Google; Aza RASKIN, el cofundador de Asana; Justin ROSENSTEIN, extrabajador de Facebook y cocreador del botón de *Me Gusta* de dicha plataforma; el presidente de Pinterest, Tim KENDALL; el director de política de investigación de *IA Now*, Rashida RICHARDSON; el director de investigación de Yonder, Renee DiRESTA; el director de programa de la Sociedad Médica de Adicciones de la Universidad de Stanford Anna LEMBEKE, y el pionero de realidad virtual Jaron LANIER.

Estos perfiles son normalmente ficticios, porque solo vemos lo que los demás hacen de extraordinario, cuando nuestra vida es ordinariamente muy ordinaria. Esta situación genera una frustración que puede estar presente como una de las causas en el aumento tan significativo de adolescentes que se suicidan o intentan suicidarse. A fuerza de vivir en la superficie quedamos huecos y vacíos, como apuntaba Camús del dios Jano, quien, mirando con su doble rostro a todos lados sin concentrarse en ninguno, solo tenía vacío en su interior.

Especialmente significativa es la hipótesis que propone el documental de cómo las redes sociales influyen en la imagen del mundo que tenemos, y cómo desencadenan dos procesos muy perniciosos en la manera que tenemos de comprender nuestra realidad social. En primer lugar, como las aplicaciones buscan lo que a cada usuario puede interesarle más, le ofrecen solo las informaciones y los productos audiovisuales, coherentes con su historial de búsquedas. De tal manera que dos personas que viven una misma realidad social pueden no compartir en absoluto la realidad virtual que viven. Hasta llegar a tener una imagen del mundo completamente distinta, no por decisión y reflexión personal, sino de manera inconsciente y no voluntaria, por la selección de información que hacen para su perfil de usuario cada red social. Vivimos, por tanto, una situación en la que no hay una percepción compartida o común del mundo; cada uno ve el mundo siempre desde lo que ha manifestado como sus intereses, estrechándose las experiencias que nos ofrecen y reiterándose de manera machacona. Si, por ejemplo, mostramos interés por un tipo de música, los otros tipos de música van desapareciendo de la oferta que vemos en nuestra pantalla. La personalización de la oferta va a lo seguro y eso estrecha nuestro horizonte en las redes. Esto que ocurre con la música, también ocurre con análisis políticos, o con los problemas sociales que aparecen en el universo de nuestra pantalla. En vez de compartir un mundo en el que cada uno tiene su propia opinión de las mismas cosas, las nuevas tecnologías hacen que cada uno tenga su mundo donde es posible que las realidades que preocupan o interesan a los demás simplemente no existen, o se hacen incomprensibles y absurdas. Cada uno de nosotros, cada grupo de población definido por un perfil concreto, va viviendo una realidad sesgada, una pseudo-realidad como la que hacen vivir los regímenes totalitarios, como nos recordaba Hannah Arendt. La consecuencia última es que la cohesión de nuestras sociedades está siendo minada desde su propia base.

En segundo lugar, hay otra tendencia que está presente en todo proceso de comunicación, y que en las redes sociales multiplica su peso: siempre lo más extremo, lo más radical, lo más extravagante llama más

la atención, y en las redes sociales es lo más curioseado, lo más visto, lo más reproducido y compartido; de tal manera que la reducción de nuestro mundo mediático, que antes mencionábamos, se hace con una fuerte tendencia a los extremos. Quien se informa de lo que ocurre en el mundo por las redes sociales se ve sometido a una constante tensión a la polarización y al extremismo. Por eso —argumenta el documental— los procesos de las redes están minando la cohesión social y la conciencia de las diversas sociedades de luchar por un destino común. Eso, vaticinan, pondrá en peligro la paz y la democracia en un periodo relativamente corto de tiempo.

La causa de todo esto no es una opción moral de los dueños de las distintas redes sociales, por lo menos en un primer momento. El agente directo es el algoritmo que controla nuestras búsquedas y nuestro historial de conectividad; que nos ofrece lo que predice que va a captar nuestra atención. Es un algoritmo diseñado para que consumamos tiempo en las redes, para absorber nuestra atención y nuestro interés; ese es el negocio de las redes. Los clientes de las redes sociales son sus anunciantes; ellos son los que ponen dinero y compran participaciones de las distintas aplicaciones. Para nosotros, esas aplicaciones son gratuitas, los usuarios no ponemos dinero, por lo que no somos ni vendedores ni clientes; nosotros somos el producto que se negocia. Son nuestro tiempo, nuestra imagen del mundo, nuestros deseos lo que se comercia en las redes sociales; esto le da orientación y sentido a su actividad: nuestro tiempo y nuestros deseos son su producto. Este algoritmo es el sujeto impersonal de la técnica del que hablábamos al principio del artículo y que convierte en objeto a las personas, negando desde procesos reales su dignidad y el misterio de su ser.

Siempre la actividad comercial ha intentado llamar nuestra atención y suscitar nuestros deseos; la publicidad en los medios de comunicación siempre ha tenido influencia en las personas, ese era también su negocio; pero en las redes sociales hay un ejército de publicistas que utilizan todas sus armas para captar la atención y exacerbar los deseos de cada persona concreta. Y esto es la primera vez que ocurre en la historia.

Todos estos procesos son conscientemente aprovechados por las empresas digitales. Sus empleados saben que su negocio tiene una vertiente profundamente negativa para las personas y la sociedad, para sus propios hijos; pero ese es su trabajo. Su trabajo tecnológico tiene la consecuencia directa de envilecer a las personas y a la sociedad. Los participantes en este documental se hicieron conscientes de ese hecho y de cómo ellos mismos estaban envileciéndose, colaborando con el envilecimiento de la sociedad. Para romper ese círculo vicioso tomaron la decisión de hacernos conscientes de la fragilidad del ser humano ante el

dominio de las redes, y, desde ese hecho, reivindicar una regulación de las mismas.

Los análisis de Marcel se muestran en este tema clarividentes. Cuando se expulsa la dimensión espiritual de las personas del uso de la tecnología, cuando quien usa la técnica no lo hace integrando su propia creatividad, se deshumaniza, se envilece. La tecnología que apela a los impulsos más básicos y simples de nuestra realidad, a nuestro “cerebro de lagarto” —como dice Tristan Harris—, en vez de a nuestro “cerebro reflexivo”, genera adicción y adocenamiento; en definitiva, envilece a las personas.⁵² Solo cuando la tecnología integra y potencia nuestro “cerebro espiritual” se redime a sí misma.

Cuando las inquietudes y los intereses de las personas se cosifican, se termina instrumentalizando a todos los que las rodean. Cuando el objetivo de la tecnología se reduce a acumulación de bienes materiales, a eficiencia material, al crecimiento productivo o financiero, se agota en la reiteración de lo mismo, no aporta verdadero crecimiento en humanidad. Una técnica así ni brota de la búsqueda y el anhelo de la esperanza, ni puede suscitarla; la utopía se convierte en distopía, los sueños en pesadillas. Creíamos que las redes sociales podían ser una ayuda para solucionar muchos problemas y nos hemos dado cuenta de que tienen la cara oculta de atraer en nuestra vida “distracción, encierro y soledad; nos hemos empachado de conexiones y hemos perdido el sabor de la fraternidad”.⁵³

La tecnología, para no caer en la maldición de Ícaro, ha de situarse no en el horizonte de la acumulación, sino en el de la donación, en el de la entrega y en el del compartir. Sin el horizonte del otro, nada hay verdaderamente humano. No hay esperanza verdadera sin amor, en el puro egoísmo. Marcel señala una expresión que pretende adentrarse en el dinamismo común de la esperanza: “«Yo espero en ti para nosotros». Tú eres, en alguna manera, el garante de esta unidad que me liga a mí mismo”.⁵⁴ Nuestra sociedad tiene el reto de hacer que el desarrollo tecnológico actual, que como hemos visto va muchas veces contra la humanidad de la persona, se ponga al servicio de alentar la esperanza.

⁵² Tristan HARRIS, Conferencia Ted 2017. *Ideas Worth Spreading*: https://www.ted.com/talks/tristan_harris_how_a_handful_of_tech_companies_control_billions_of_minds_every_day?language=es (consulta 30 de septiembre de 2020).

⁵³ Papa FRANCISCO, *Carta Encíclica “Fratelli Tutti”*. *Sobre la fraternidad y la amistad social*, n. 33.

⁵⁴ MARCEL, *Homo Viator*, 72.

Lavoro minorile in agricoltura. Comunità internazionale e Santa Sede in favore dello slancio gioioso della speranza

Child Labour in Agriculture. International Community and the Holy See in favor of the joyful impulse of hope

Fernando Chica Arellano

Osservatore Permanente della Santa Sede presso la FAO, l'IFAD e il PAM

Roma. Italia

arellano@libero.it

ID ORCID 0000-0001-8413-5890

Resumen: El trabajo infantil es una de las principales lacras actuales de la humanidad. El artículo, de tenor descriptivo, presenta los inicios históricos de las denuncias acerca de este problema, el desarrollo de los instrumentos de regulación internacional, las iniciativas de la Comunidad internacional para combatir el trabajo infantil, y las aportaciones del Magisterio pontificio acerca del tema.

Palabras claves: trabajo infantil, derechos fundamentales, Santa Sede, FAO, OIT

Abstract: *Child labour* is one of the main scourges of humanity today. This descriptive article presents the historical beginnings of fight against this problem, the development of international regulatory instruments, the initiatives of the international community to combat child labor, and the contributions of the Pontifical Magisterium on the subject.

Keywords: child labor, fundamental rights, Holy See, FAO, ILO

1. INTRODUZIONE

“Tutti i bambini devono poter giocare, studiare, pregare e crescere nelle proprie famiglie e questo in un contesto armonico di amore e di serenità. È un loro diritto e un nostro dovere”.¹ Questo era l’auspicio che il Santo Padre Francesco espresse, in occasione della Giornata mondiale contro

¹ FRANCESCO, *Udienza Generale*, 12 giugno 2013, disponibile in <http://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2013/documents/papa-francesco_20130612_udienza-generale.html> (accesso 20 aprile 2020). In quella data ogni anno si celebra la Giornata Mondiale contro lo sfruttamento del lavoro minorile.

lo sfruttamento minorile del 2013, affinché a tutti i bambini venisse riconosciuto il diritto a vivere un'infanzia serena, fatta di educazione, amore familiare e scolarizzazione.

Del resto, è quanto afferma la ben nota Convenzione delle Nazioni Unite sui diritti del fanciullo, quando ne riconosce "ai fini dello sviluppo armonioso e completo della sua personalità",² il diritto di "crescere in un ambiente familiare in un clima di felicità, di amore e di comprensione".³

Ciò nonostante, sono ancora troppi gli infanti costretti a vivere l'orrore della guerra o a fare i conti con le conseguenze dei cataclismi naturali, a subire il disfacimento delle loro famiglie, a dover crescere troppo in fretta e prima del tempo. Alle esperienze funeste che a volte la vita riserva, si aggiungono le responsabilità di cui essi sono talvolta caricati per la povertà che affligge il loro nucleo familiare e che li obbliga a contribuire fattivamente ad un reddito familiare misero. Una di queste è il lavoro minorile che riconosce ai bambini un valore direttamente proporzionale a quello della forza lavoro che ricoprono per la produzione e la commercializzazione di beni e servizi. Tale fenomeno, che ha ormai assunto dimensioni planetarie, riflette la deplorable *globalizzazione dell'indifferenza*⁴ in cui il peso di ogni essere e di ogni cosa è intrinsecamente legato all'ammontare del profitto che riesce ad apportare nell'immediato.

I diritti dei fanciulli sono attualmente negati in molte parti del mondo, se si pensa che vi sono circa 152 milioni di bambini, tra i 5 e i 17 anni, costretti a lavorare come, o più, degli adulti.⁵ La maggior parte di loro, circa 72 milioni, si trova nel continente africano, mentre 62 milioni nelle regioni dell'Asia e del Pacifico.⁶ Più di due terzi di questi fanciulli, circa 108 milioni, sono impiegati nell'agricoltura⁷ (nel 2012 erano 98 milioni) ed è interessante evidenziare che, mentre dal 2012 ad oggi il lavoro minorile sia complessivamente diminuito, le prestazioni lavorative

² NAZIONI UNITE, *Convenzione sui diritti del fanciullo*, New York, 20 novembre 1989, *Preambolo* in UNITED NATIONS, *Treaty Series*, vol. 1577, p. 3, in <<https://treaties.un.org/doc/Publication/UNTS/Volume%201577/v1577.pdf>> (accesso 12 ottobre 2020).

³ *Ibidem*.

⁴ Cf. FRANCESCO, *Messaggio per la celebrazione della XLIX Giornata Mondiale della Pace*, 1° gennaio 2016, in AAS 108 (2016) 19-22.

⁵ ILO, *Global Estimates of Child Labour: Results and trends, 2012-2016*, Geneva, ILO, 2017, 11, in <https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/documents/publication/wcms_575499.pdf> (accesso 20 aprile 2020).

⁶ Cf. *Ibidem*, 12.

⁷ Cf. *Ibidem*, 12. Si utilizza qui una concezione ampia del termine "agricoltura" che secondo le indicazioni della FAO comprende altresì attività quali l'allevamento, la silvicoltura, la pesca e l'acquacoltura.

di minori nel settore agricolo siano aumentate del 12%.⁸ Le Agenzie ONU registrano che in agricoltura il c.d. *child labour* è spesso collegato allo svolgimento di mansioni faticose e pericolose, che possono portare ad alte percentuali di infortuni mortali e non mortali, nonché di malattie professionali.⁹ I bambini vengono spesso costretti a guidare pesanti macchinari agricoli, ad utilizzare dei pesticidi tossici e a svolgere attività di pesca con la dinamite esponendosi, nei casi più estremi, anche al rischio di gravi amputazioni.¹⁰ Si tratta di situazioni che, come mostrato da numerosi studi, possono creare altresì gravi conseguenze di natura psicologica in chi le subisce: sono stati evidenziati, tra gli altri, problemi di stress, depressione, perdita della speranza, sentimenti di frustrazione e inadeguatezza, vergogna, sensi di colpa, immaturità psicologica, incapacità comunicativa fino al rischio di malattie mentali.¹¹

È dunque per tale motivo che la difesa del diritto dei bambini ad avere un'infanzia serena e lontana da carichi troppo onerosi per la loro tenera età assume i contorni di un imperativo etico, perché essi saranno coloro che potranno irradiare giorni più luminosi nella nostra società di domani se ora permettiamo loro di crescere in modo sano ed armonico.

Questo non toglie che anche i fanciulli possano dare un qualche apporto concreto al nucleo familiare a cui appartengono, in particolar modo se svolge il difficile compito della coltivazione dei campi, ma senza che ciò si trasformi in lavoro minorile e sfruttamento e, in ogni caso, purché la loro collaborazione sia proporzionata ai loro anni, presenti un rischio inferiore rispetto al normale e non interferisca con la scuola e le attività ludiche e formative del tempo libero.

Nel presente contributo si rifletterà, dunque, sull'angariata problematica del lavoro minorile, che si esterna in particolar modo nel settore dell'agricoltura, e si metteranno in risalto dapprima le azioni promosse dalla Comunità internazionale e in seguito le riflessioni proposte

⁸ Cf. FAO, *Ending Child Labour. The decisive role of agricultural stakeholders*, Roma, FAO, 2017, in <<http://www.fao.org/3/a-i8177e.pdf>> (accesso 21 aprile 2020).

⁹ Per comprendere la complessità dei rischi del lavoro in agricoltura si può consultare il sito della FAO, in particolare nelle sezioni <<http://www.fao-ilo.org/>> e anche <<http://www.fao.org/rural-employment/resources/detail/en/c/318075/>> (accesso 21 aprile 2020).

¹⁰ Cf. FAO, *Ending Child Labour*.

¹¹ Per maggiore completezza sulle conseguenze psicologiche del lavoro minorile su coloro che ne sono vittime, cf. Sarita BHARTI – Shalini AGARWAL, "Physical & Psychological Hazards Faced by Child Labour – A Review Article", *IOSR Journal of Humanities and Social Science* (IOSR - JHSS) 13/6 (2013) 29-33; o anche Temidayo James ARANSIOLA – Marcelo JUSTUS, "Child Labour Hazard on Mental Health: Evidence from Brazil", *Journal of Mental Health Policy and Economics* 21 (2018) 49-58.

dal Magistero della Chiesa cattolica, che insieme hanno contribuito a delineare e condannare la pratica del lavoro minorile che, se volta allo sfruttamento e al depauperamento delle capacità dei fanciulli, svisisce ed inquina la società e tarpa le ali al nostro futuro, espresso nelle nostre giovani generazioni.

2. COMBATTERE IL LAVORO MINORILE: IL CONTRIBUTO DELLA COMUNITÀ INTERNAZIONALE, LE INIZIATIVE DI REGOLAMENTAZIONE A LIVELLO INTERNAZIONALE E NELL'UNIONE EUROPEA

Il fenomeno del cosiddetto *child labour*, che il linguaggio degli Organismi internazionali identifica con il lavoro minorile, è il chiaro simbolo della negazione della spensieratezza e dell'innocenza perché implicante un'attività che sfrutta e viola sistematicamente i diritti fondamentali del bambino, impedendogli la normale frequenza scolastica e sottoponendolo a mansioni per lui troppo gravose e pericolose.

Non si tratta di un concetto nuovo, ma risalente nel tempo e che divenne una questione di interesse pubblico nell'Ottocento, con l'avvento della Rivoluzione Industriale, quando nelle fabbriche venne generalizzata e legittimata la pratica di assumere famiglie numerose, bambini inclusi, che era già in voga nelle fattorie in via informale.¹² Il fatto che le nuove generazioni dessero il loro contributo era una questione esistenziale. In seguito, nel 1913, ebbe luogo il primo Congresso Internazionale per la protezione dei bambini, che rimase tuttavia senza un seguito immediato a causa dello scoppio della Prima guerra mondiale. L'attenzione per i minori sarà al centro del mandato dell'*International Labour Organization* (in seguito ILO), istituita con il Trattato di Versailles del 1919, che adottò numerose Convenzioni a protezione dei minori nel contesto lavorativo,

¹² In tale periodo, infatti, vennero alla luce le orribili condizioni in cui i bambini erano costretti a lavorare. La prima legislazione in materia di lavoro minorile risale al 1833, quando nel Regno Unito venne emanato il primo *English Factories Act* (consultabile in <<https://www.nationalarchives.gov.uk/education/resources/1833-factory-act/>> (accesso 22 aprile 2020)), che vietava il lavoro in fabbrica per i bambini minori di 9 anni. Questo atto sarà seguito, nel 1842, sempre nel Regno Unito, dal *Mines Act* — il testo è consultabile in <<https://web.archive.org/web/20110721022926/http://anglais.u-paris10.fr/spip.php?article88>> (accesso 22 aprile 2020) — nel periodo in cui Anthony Ashley Cooper escluse tutte le donne e i minori di anni 10 dal lavoro in miniera. L'entità rivoluzionaria di tali atti normativi fu tale che, nel 1900, la scrittrice svedese Ellen Key dichiarò che il XX secolo sarebbe stato il "Secolo del bambino", prevedendo quanto effettivamente si realizzò, visto che il Novecento è stato in seguito riconosciuto come il secolo più importante nella storia dei diritti dell'infanzia.

prime fra tutte la Convenzione sull'età minima nel settore industriale.¹³ Nel 1924, poi, a seguito dell'allarme sociale per la situazione catastrofica che i piccoli profughi si trovavano a vivere sul finir della Prima guerra mondiale e ritenendosi necessario un intervento permanente nell'interesse dell'infanzia, la Società delle Nazioni redasse la prima *Carta dei Diritti del Bambino*, approvata il 24 settembre 1924 dalla sua Assemblea Generale, a Ginevra.¹⁴ Questa Dichiarazione di principi conteneva i diritti fondamentali dell'infanzia, ma non era vincolante e perse la sua validità con lo scioglimento della Società delle Nazioni. Ciò nonostante, una delle conseguenze dirette della Dichiarazione di Ginevra fu l'elaborazione di un complesso normativo internazionale, grazie al contributo dell'ILO, che stabilisse l'età minima per l'accesso al lavoro, il divieto di turni di lavoro notturni per i minori e un sistema di protezione sociale e sanitaria obbligatoria per tutti i fanciulli.

Fu quindi grazie all'azione dell'ILO che la Comunità internazionale iniziò a prestare attenzione al vessato tema del lavoro minorile. Si ritiene utile richiamare, qui di seguito, il contributo di alcuni strumenti normativi internazionali che contribuirono a limitarne la diffusione,¹⁵ o per lo meno a regolamentarlo, in special modo nel settore agricolo, affinché venisse contenuta l'ingiustizia sociale da esso prodotta.

a) La *Convenzione sull'ispezione del lavoro in agricoltura* (C129) del 1969 ha inteso predisporre degli *standard* internazionali per agevolare la pratica ispettiva e di controllo nella coltivazione dei campi,¹⁶ fondamentale per il monitoraggio di condotte oggi considerate illecite, come il lavoro minorile, ma difficilmente perseguibili, vista la loro capillarità sul territorio. Dal dettato della Convenzione si conferma l'applicazione delle disposizioni di legge nazionali relative alle condizioni di lavoro e alla

¹³ Cf. ILO, *Minimum Age (Industry) Convention* (C005), 29 ottobre 1919, in < https://www.ilo.org/dyn/normlex/de/f?p=1000:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID,P12100_LANG_CODE:312150,en:NO > (accesso 23 aprile 2020).

¹⁴ Cf. LEAGUE OF NATIONS, *Geneva Declaration of the Rights of the Child*, 26 settembre 1924, in < <http://www.un-documents.net/gdrc1924.htm> > (accesso 23 aprile 2020).

¹⁵ Sarebbe complesso elencare qui nel dettaglio tutti gli strumenti internazionali vincolanti e non vincolanti. Sono pertanto descritti brevemente i riferimenti normativi ritenuti di maggiore rilevanza. Per una trattazione più ampia al riguardo consultare Humbert FRANZISKA, *The Challenge of Child Labour in International Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

¹⁶ Cf. ILO, *Labour Inspection (Agriculture) Convention* (C129), 4 giugno 1969, in < https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C129 > (accesso 24 aprile 2020). Il termine che viene qui utilizzato si riferisce alle attività di coltivazione, allevamento, silvicoltura, orticoltura, trasformazione primaria di prodotti agricoli da parte del conduttore o qualsiasi altra forma di attività agricola (ad eccezione delle attività di pesca e acquacoltura) (art. 1).

salvaguardia dei lavoratori, con particolare attenzione per le categorie vulnerabili dei bambini e degli adolescenti, nonché delle donne nell'esercizio della loro professione (art. 6).

b) *La Convenzione sull'età minima (C138)* del 1973 definì in maniera più compiuta i contorni del concetto di lavoro minorile, stabilendo un'età minima per l'accesso al lavoro in modo generalizzato, a prescindere dal settore di riferimento.¹⁷ Si tratta dello strumento vincolante più importante sul *child labour* adottato entro l'ILO, perché individua nei 15 anni l'età minima per accedere al mondo del lavoro (art. 2 para. 3). Esso costituisce, tuttavia, un limite flessibile: i paesi dotati di strutture educative meno sviluppate possono fissare il limite a 14 anni d'età (art. 2 para. 4). Quanto invece allo svolgimento di lavori pericolosi, l'età minima indicata è quella di 18 anni (art. 3). È importante menzionare altresì l'articolo 5 della *Convenzione*, nel quale viene segnalato che i paesi in via di sviluppo possono circoscrivere, per un certo periodo di tempo, il campo di applicazione dei limiti previsti (para. 1); le piantagioni e le aziende agricole sfruttate soprattutto per scopi commerciali devono essere comprese entro il quadro di applicazione della *Convenzione* (paragrafo 3) mentre le aziende familiari o di piccole dimensioni che producono per il mercato locale e che non impiegano regolarmente lavoratori salariati possono esserne escluse, considerandosi in questo caso non tanto lo sfruttamento dei minori, quanto piuttosto il loro contributo alla gestione familiare.

c) *La Convenzione sulle forme peggiori di lavoro minorile (C182)* del 1999 è un altro importante trattato dell'ILO che definisce le peggiori forme di *child labour*.¹⁸ L'articolo 3 include numerose categorie di condotte, quali: la schiavitù, la tratta di minori, la servitù per debiti, il lavoro forzato, il reclutamento forzato dei minori per il loro impiego in conflitti armati, la prostituzione, la pornografia ed il lavoro che, per sua natura o per le circostanze in cui viene svolto, può pregiudicare la salute, la sicurezza e la moralità del minore. A differenza della precedente C138, l'accordo in oggetto non presenta delle eccezioni nella sua applicazione ed è pertanto valido anche per le piccole aziende agricole familiari, visto che attiene a condotte ben più gravi e lesive della dignità del minore.

d) *La Convenzione sulla sicurezza e la salute nell'agricoltura (C184)* del 2001 si pone l'obiettivo di prevenire gli infortuni professionali attraverso

¹⁷ Cf. ILO, *Minimum Age Convention (C138)*, 6 giugno 1973 in <https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C138> (accesso 24 aprile 2020).

¹⁸ Cf. ILO, *Worst Forms of Child Labour Convention, (C182)*, 1° giugno 1999 in <https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C182> (accesso 24 aprile 2020).

il controllo dei rischi nel settore agricolo.¹⁹ L'articolo 16, in particolare, prevede che, in caso di mansioni in agricoltura che, per loro natura o per le loro condizioni di svolgimento, possano arrecare danno alla sicurezza e alla salute dei giovani lavoratori, l'età minima richiesta sia di 18 anni. Ciò conferma il principio espresso sia nella C138 che nella C182 secondo il quale, per lo svolgimento di lavori più impegnativi e pericolosi, sia necessario riconoscere una formazione preliminare appropriata e adeguate misure di protezione per i giovani lavoratori.²⁰

e) La *Convenzione sul lavoro nel settore della pesca* (C188) del 2007 stabilisce alcuni *standard* lavorativi rilevanti nello specifico settore della pesca, considerata l'acquacoltura un'attività più pericolosa rispetto ad altre sempre di natura agricola.²¹ È per tale motivo che la Convenzione si pone l'obiettivo di assicurare che tutti i pescatori beneficino di condizioni di lavoro dignitose a bordo dei pescherecci per quanto riguarda le condizioni di servizio, l'alloggio e l'alimentazione, la protezione della sicurezza e della salute sul luogo di lavoro, le cure mediche e la sicurezza sociale. L'articolo 9 (para. 1) del testo indica poi che l'età minima per il lavoro a bordo di un peschereccio è di 16 anni. Tuttavia, l'autorità competente può autorizzarne l'abbassamento a 15 anni per le persone che non sono più sottoposte all'obbligo scolastico imposto dalla legislazione nazionale e seguono una formazione professionale nel settore ittico. Inoltre, l'autorità competente può autorizzare persone di 15 anni a svolgere lavori leggeri durante i periodi di riposo dalle attività formative e, in questo caso, l'autorità competente deve stabilire i tipi di lavoro autorizzati e fissare condizioni nelle quali questo lavoro verrà svolto nonché i periodi di riposo obbligatori (para. 2). Lo stesso articolo 9 prevede, infine, che l'età minima per l'assegnazione di attività a bordo di un peschereccio che, per loro natura o per le condizioni nelle quali vengono svolte, possano compromettere la salute, la sicurezza o la moralità dei giovani, non deve essere inferiore ai 18 anni (para. 3). Si tratta in ogni caso di un limite flessibile: può essere portato a 16 anni d'età purché la salute, la sicurezza e la moralità dei giovani vengano garantite e a patto che essi abbiano ricevuto un'istruzione o una formazione

¹⁹ Cf. ILO, *Safety and Health in Agriculture Convention*, (C184), 5 giugno 2001 in <https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C184> (accesso 24 aprile 2020).

²⁰ Cf. ILO, *International labour standards and child labour in agriculture*, in <https://www.ilo.org/ipecc/areas/Agriculture/WCMS_172348/lang--en/index.htm> (accesso 10 aprile 2020).

²¹ Cf. ILO, *Work in Fishing Convention*, (C188), 30 maggio 2007, in <https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C188> (accesso 24 aprile 2020).

professionale specifica e adeguata o una formazione di base in materia di sicurezza prima dell'imbarco (para. 5).

Numerose furono le iniziative che, nel tempo, l'ILO intraprese affinché il problema del lavoro minorile venisse rimosso. Tra quelle menzionate, la *Convenzione sull'età minima* (C138) del 1973 contribuì enormemente, fungendone da base giuridica all'elaborazione dello strumento internazionale che è oggi ritenuto il riferimento giuridico da cui muovere ogni riflessione in difesa dei diritti dei fanciulli. Si tratta della *Convenzione ONU sui diritti del fanciullo* (UNCRC) del 1989 che, all'articolo 32, proibisce la pratica del *child labour* quale diretta conseguenza della salvaguardia dei principali diritti di ogni fanciullo, come per esempio quello di ricevere un'educazione e di crescere serenamente attraverso il gioco e lo svago.²² La Convenzione riconosce, pertanto, il diritto di ciascun bambino ad essere protetto contro lo sfruttamento economico e contro la costrizione a svolgere lavori comportanti rischi o suscettibili di porre a repentaglio il bisogno di ricevere un'istruzione, di nuocere alla salute o al suo sviluppo fisico, mentale, spirituale, morale o sociale (paragrafo 1). Per proteggere i fanciulli, i governi dei diversi paesi che aderiscono alla Convenzione devono adottare leggi che stabiliscano a partire da quale età i bambini possono lavorare, quante ore di lavoro sono consentite e a quanto deve ammontare la loro retribuzione (paragrafo 2).

Da tale breve *excursus* si evince che il lavoro minorile sia stato oggetto di grande attenzione nell'attività di codificazione da parte della Comunità internazionale, in quanto elemento di disvalore per i fanciulli e la collettività tutta perché logorante la salute e la sicurezza delle giovani generazioni, il loro potenziale di crescita fisica e mentale e, pertanto, la loro dignità.

Oltre all'aumento delle disposizioni normative atte a sanzionare tale pratica illecita, nel tempo la Comunità internazionale ha promosso delle politiche volte a prevenire la creazione di altri fenomeni di sfruttamento dei bambini. Questo perché in molti contesti la problematica è risultata sfuggente, perché minimizzata o non adeguatamente compresa dai dati statistici a causa delle dimensioni di portata globale che il fenomeno della produzione ha assunto.²³ A tale incognita si aggiunge che, ancor più di

²² Cf. NAZIONI UNITE, *Convenzione sui diritti del fanciullo*, New York, 20 novembre 1989, *Preambolo*, in <<https://treaties.un.org/doc/Publication/UNTS/Volume%201577/v1577.pdf>> (accesso 12 ottobre 2020).

²³ È questo quanto emerge dal recente rapporto dell'ILO, *Ending child labour, forced labour and human trafficking in global supply chains*, Geneva, ILO, 2019, in <https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---ipec/documents/publication/wcms_716930.pdf> (accesso 25 aprile 2020), in base al quale una quota significativa

quanto avvenga nel settore agricolo, censirne i numeri effettivi diventa decisamente più complesso nella produzione di beni e servizi²⁴ e, di conseguenza, nel tentativo di definire l'apporto dato dal lavoro minorile, dal lavoro forzato e dalla tratta di esseri umani che, in quanto pratiche illecite e illegali, rimangono volutamente occultate.²⁵

Per tale motivo, è stato nel tempo necessario ribadire che lo sfruttamento dei fanciulli fosse presente e potesse essere particolarmente devastante perché, soprattutto se considerato in violazione del diritto all'educazione dei bambini, esso può compromettere il loro sviluppo, il futuro delle loro famiglie, delle loro comunità e dei loro paesi.²⁶ Con un'educazione inesistente o limitata, diventa complesso acquisire conoscenze tecniche necessarie per svolgere un maggior numero di mansioni in agricoltura o competenze più specializzanti che permettano lo svolgimento di altri lavori: il rischio è quello di rimanere intrappolati nel circolo vizioso della povertà e dell'insicurezza alimentare.²⁷

Per tale motivo, non si può lasciare indietro nessun fanciullo, anche nelle circostanze più difficili e avverse. Questo è, inoltre, funzionale all'eradicazione della povertà e della fame nel mondo, come hanno

del lavoro minorile e della tratta di esseri umani nelle catene di approvvigionamento globali si verifica ai livelli più bassi, in attività come l'estrazione di materie prime e l'agricoltura, rendendo difficili la dovuta diligenza, la visibilità e la tracciabilità.

²⁴ Come ricordano le statistiche dell'Organizzazione Mondiale del Commercio, due terzi dei beni e dei servizi che quotidianamente i consumatori acquistano sono realizzati in almeno due paesi differenti, rendendo spesso difficile identificare, nel caso del coinvolgimento di più paesi, gli attori coinvolti. Cf. WORLD TRADE ORGANIZATION, *Global Value Chain 2019 Report. Technological innovation, supply chain trade, and workers in a globalized world*, Geneva, WTO, 2019, in <https://www.wto.org/english/res_e/booksp_e/gvc_dev_report_2019_e.pdf> (accesso 20 aprile 2020).

²⁵ Per rintracciare le origini di un prodotto finale o anche dei suoi componenti è necessario acquisire dati statistici non solo nel mercato in cui il prodotto viene "consumato", ma anche lungo tutta la sua catena di fornitura, un compito che va oltre lo scopo del tradizionale reperimento dei dati nazionali. Ad esempio, identificare il lavoro minorile in ciascun segmento di una catena di approvvigionamento globale richiederebbe informazioni molto dettagliate sulla composizione settoriale del lavoro minorile e sulle interdipendenze tra le industrie all'interno di un'economia e attraverso i paesi.

²⁶ Cf. Alice DE LA ROCHEFOUCAULD – Carlo Maria MARENGHI, *Rethinking Labour-Ethical Reflection on the Future of Work*, Geneva, Caritas in Veritate Foundation, 2018 in <<https://www.fciv.org/downloads/WP10-Book.pdf>> (accesso 25 aprile 2020).

²⁷ Cf. FAO – IFAD – WFP, *Achieving Zero Hunger. The critical role of investments in social protection and agriculture*, Roma, FAO, 2015 (<<http://www.fao.org/3/a-i4951e.pdf>>; accesso 10 aprile 2020); FAO, *Handbook for monitoring and evaluation of child labour in agriculture. Measuring the impacts of agricultural and food security programmes on child labour in family-based agriculture*, Roma, FAO, 2015 in <<http://www.fao.org/3/a-i4630e.pdf>> (accesso 10 aprile 2020).

recentemente dimostrato gli studi degli Organismi del Polo romano ONU.²⁸ Appunto per questo, l'eliminazione del *child labour* diviene una strategia essenziale, che deve essere implementata per mezzo della ratifica delle sopra menzionate Convenzioni e delle iniziative di attuazione che la stessa Comunità internazionale si è data: si pensi al piano dell'ILO per rimuovere tutte le peggiori forme di lavoro minorile entro il 2025²⁹ o al lancio, avvenuto a settembre del 2016, dell'"Alleanza 8.7", per porre fine, a livello mondiale, a tutte queste forme di schiavitù moderna e tratta degli esseri umani.³⁰

Inoltre, l'Assemblea Generale ONU ha dichiarato, con Risoluzione n. 73/327 del 31 luglio 2019,³¹ che il 2021 verrà celebrato l'*Anno internazionale per l'eliminazione del lavoro minorile* e ha chiesto all'Organizzazione Internazionale del Lavoro di assumere un ruolo guida nella sua attuazione, considerata l'importanza della Convenzione (n. 138) sull'età minima del 1973, della Convenzione (n. 182) sulle peggiori forme di lavoro minorile del 1999 —vicina alla ratifica universale da parte dei 187 stati membri dell'ILO— così come della Convenzione ONU sui diritti dell'infanzia del 1989.

Dal canto suo, anche l'Unione europea, in quanto organizzazione internazionale di integrazione regionale, ha nel tempo sviluppato delle strategie proprie di opposizione al fenomeno del lavoro minorile, sancendone il divieto e promuovendo la protezione dei giovani sul lavoro nell'art. 32 della Carta dei diritti fondamentali dell'UE. È questa la base giuridica che ha consentito negli anni le istituzioni dell'UE di progettare e attuare vari progetti di legislazione e di politiche, sia a livello interno che nelle loro relazioni esterne. Si pensi, ad esempio, agli *Orientamenti dell'UE sui diritti del bambino*, attuati nel 2016 dal Consiglio dell'UE e

²⁸ Cf. *Ibidem*.

²⁹ Cf. ILO, *Ending child labour by 2025: A review of policies and programmes*, Geneva, ILO, 2018 (<https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---ipec/documents/publication/wcms_653987.pdf> (accesso 15 aprile 2020).

³⁰ L'Alleanza 8.7 mira a realizzare il *target* 8.7 dell'Agenda 2030 per lo Sviluppo Sostenibile delle Nazioni Unite. L'ILO sta a tal proposito lavorando con i governi, le organizzazioni dei datori di lavoro e i sindacati, come pure con altri partner per la realizzazione di questo target.

³¹ La Risoluzione sottolinea gli impegni degli Stati membri "to take immediate and effective measures to eradicate forced labour, end modern slavery and human trafficking and secure the prohibition and elimination of the worst forms of child labour, including recruitment and use of child soldiers, and by 2025 end child labour in all its forms". Cf. UN GENERAL ASSEMBLY, *Resolution N. 73/327 on 2021 International Year for the Elimination of Child Labour*, 25 July 2019, in <<https://undocs.org/pdf?symbol=en/A/RES/73/327>> (accesso 24 aprile 2020).

rivisti, poi, nel 2017.³² Allo stesso modo, tale principio diviene di particolare importanza per la conclusione da parte dell'UE di accordi commerciali bilaterali con altri stati o istituzioni internazionali: se in essi non è garantito il rispetto dei diritti umani, della Convenzione sui diritti del fanciullo ONU e delle Convenzioni ILO sui diritti dei lavoratori vulnerabili e dei minori, l'UE non conclude o denuncia l'accordo. Ciò è avvenuto nell'Accordo Economico con l'Africa Occidentale,³³ con il Vietnam.³⁴ L'UE, inoltre, promuove la protezione dei diritti dei lavoratori e dei minori anche nelle politiche interne. In particolare, nello sviluppo, da parte delle imprese che operano nello spazio europeo, di condotte aziendali responsabili. Secondo la Direttiva 2014/95/UE sulla rendicontazione non finanziaria, dal 2018 le grandi società dell'UE sono tenute a riferire sulle loro politiche in materia di diritti umani e dei lavoratori vulnerabili come i minori.³⁵

Le organizzazioni della società civile e il Parlamento europeo hanno chiesto alla Commissione europea di esplorare ulteriori possibilità di regolamentazione, ad esempio per rendere vincolante la *due diligence* sui diritti umani per le aziende dell'UE. Nel 2012, a questo riguardo, il Parlamento europeo ha adottato una risoluzione sul lavoro minorile nel settore del cacao,³⁶ chiedendo alla Commissione di esplorare la possibilità di adottare misure legislative per contrastare il lavoro minorile in questo contesto. Il Parlamento ha esortato la Commissione a prendere in considerazione la possibilità di vietare le importazioni dall'UE di prodotti

³² Cf. CONSIGLIO UE, *Orientamenti dell'UE sui diritti del bambino*, 16 agosto 2016, in <<https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/HTML/?uri=LEGISSUM:l33604&from=IT>> (accesso 25 aprile 2020).

³³ Cf. EU, *Economic Partnership Agreement with West Africa*, 1 settembre 2020, in <<https://www.europarl.europa.eu/legislative-train/theme-a-balanced-and-progressive-trade-policy-to-harness-globalisation/file-epa-with-west-africa>> (accesso 13 ottobre 2020).

³⁴ Cf. EU, *EU-Vietnam Free Trade Agreement*, 1 settembre 2020, in <<https://www.europarl.europa.eu/legislative-train/theme-a-balanced-and-progressive-trade-policy-to-harness-globalisation/file-eu-vietnam-fta>> (accesso 13 ottobre 2020).

³⁵ Cf. PARLAMENTO EUROPEO E CONSIGLIO, *Direttiva 2014/95/EU recante modifica della direttiva 2013/34/UE per quanto riguarda la comunicazione di informazioni di carattere non finanziario e di informazioni sulla diversità da parte di talune imprese e di taluni gruppi di grandi dimensioni*, 22 ottobre 2014, in <<https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/PDF/?uri=CELEX:32014L0095&from=IT>> (accesso 13 ottobre 2020).

³⁶ Cf. PARLAMENTO EUROPEO, *Risoluzione sul lavoro minorile nel settore del cacao*, 14 marzo 2012, in <<https://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT%20TA%20P7-TA-2012-0080%200%20DOC%20XML%20V0//EN>> (accesso 13 ottobre 2020).

realizzati con il lavoro minorile in una Risoluzione del 2010³⁷ e ha ribadito le sue richieste in una Risoluzione del 2016 che chiede “una proposta legislativa equilibrata e realistica”,³⁸ comprese misure come l’etichettatura di prodotti realizzati senza lavoro minorile e il divieto d’importazione di beni compiuti con il contributo di minori. Tuttavia, in un Documento di lavoro del 2013, la Commissione UE ha espresso riserve sul concetto di tale proposta legislativa, considerando che un meccanismo di tracciabilità sarebbe molto difficile da attuare per determinate catene di approvvigionamento e sarebbe anche costoso per i paesi poveri.³⁹

Alcuni stati membri dell’UE hanno emanato leggi per prevenire le violazioni dei diritti umani (che potenzialmente includono il lavoro minorile) nelle catene di approvvigionamento internazionali. Ad esempio, nel marzo 2017, la Francia ha emanato una legge che stabilisce un dovere di *due diligence* per le grandi aziende con sede in Francia, che le obbliga di fatto ad adottare misure per prevenire le violazioni dei diritti umani nelle loro catene di fornitura.⁴⁰ Il Parlamento europeo ha affrontato la questione del lavoro minorile in numerose Risoluzioni nel corso degli anni, esortando gli Stati interessati ad adottare misure adeguate e l’UE a fornire sostegno. Il Parlamento, in una Risoluzione del 2008 intitolata “Verso una strategia dell’UE sui diritti del bambino”, ha chiesto di prendere in considerazione l’adesione dell’UE alla Convenzione delle Nazioni Unite sui diritti del fanciullo.⁴¹ Più recentemente, in una Risoluzione del febbraio 2018, il Parlamento ha affrontato la questione della diffusione del lavoro forzato dei bambini ad Haiti, sollecitando le autorità del paese ad

³⁷ Cf. PARLAMENTO EUROPEO, *Risoluzione sui diritti umani e gli standard socioeconomici negli accordi internazionali sul commercio*, 25 novembre 2010, in <<https://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?type=TA&language=EN&reference=P7-TA-2010-434>> (accesso 13 ottobre 2020).

³⁸ PARLAMENTO EUROPEO, *Risoluzione di implementazione della risoluzione del 2010 sui diritti umani e gli standard socioeconomici negli accordi internazionali sul commercio*, 25 novembre 2010, in <https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-8-2016-0298_EN.html?redirect> (accesso 13 ottobre 2020).

³⁹ Cf. COMMISSIONE EUROPEA, *Commission Staff Working Document on Trade and Worst Form of Child Labour*, in <[https://www.europarl.europa.eu/RegData/docs_autres_institutions/commission_europeenne/swd/2013/0173/COM_SWD\(2013\)0173_EN.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/docs_autres_institutions/commission_europeenne/swd/2013/0173/COM_SWD(2013)0173_EN.pdf)> (accesso 13 ottobre 2020).

⁴⁰ LEGIFRANCE, *LOI n° 2017-399 du 27 mars 2017 relative au devoir de vigilance des sociétés mères et des entreprises donneuses d’ordre*, 27 marzo 2017, in <<https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/id/JORFTEXT000034290626?r=Lpbni22hvK>> (accesso 13 ottobre 2020).

⁴¹ Cf. PARLAMENTO EUROPEO, *Risoluzione “Verso una strategia europea sui diritti dei fanciulli”*, 16 gennaio 2008, in <<https://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?type=TA&reference=P6-TA-2008-0012&language=EN>> (accesso 13 ottobre 2020).

attuare misure per porre fine a questa pratica.⁴² Lo stesso ha fatto all'inizio del 2020 per la pratica di lavoro forzato dei minori nelle miniere del Madagascar.⁴³

Emerge, dunque, come numerose istituzioni che compongono la variegata Comunità internazionale si stiano mobilitando con plurime iniziative affinché i diritti delle giovani generazioni vengano salvaguardati e perché si instauri una virtuosa relazione tra il mondo del lavoro e il diritto dei minori a ricevere un'adeguata educazione.

3. COMBATTERE IL LAVORO MINORILE: LA PROSPETTIVA DELLA SANTA SEDE

Dal canto suo, la Chiesa cattolica ha a più riprese condannato il fenomeno del lavoro minorile, considerandolo in primo luogo come un problema di natura morale.⁴⁴ Fa riflettere che già papa Leone XIII, più di un secolo fa, nella celeberrima Lettera Enciclica *Rerum Novarum* avesse denunciato il problema:

Quanto ai fanciulli si badi a non ammetterli nelle officine prima che l'età ne abbia sufficientemente sviluppate le forze fisiche, intellettuali e morali. Le forze, che nella puerizia sbocciano simili all'erba in fiore, un movimento precoce le sciupa, e allora si rende impossibile la stessa educazione dei fanciulli (n. 33).⁴⁵

Pertanto, fin dall'affiorare dell'esigenza, da parte della Chiesa, di occuparsi delle questioni sociali ed economiche, quanto dovere di "divulgare e di interpretare tutta la legge morale ed anche di esigerne opportunamente ed importunamente l'osservanza",⁴⁶ emerse la consapevolezza che la vulnerabilità dei fanciulli, legata alla loro giovane età, dovesse essere necessariamente e più efficacemente tutelata.

Un monito che rimane costante nel tempo, se si pensa a quanto espresso da Pio XII, a sostegno del diritto al giusto salario familiare "affinché la madre non sia costretta, come troppo spesso avviene, a cercare

⁴² Cf. PARLAMENTO EUROPEO, *Risoluzione sulla schiavitù minorile ad Haiti*, 8 febbraio 2018, in <https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-8-2018-0036_EN.html?redirect> (accesso 13 ottobre 2020).

⁴³ Cf. PARLAMENTO EUROPEO, *Risoluzione sul lavoro minorile nelle miniere del Madagascar*, 13 febbraio 2020, in <https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-8-2018-0036_EN.html?redirect> (accesso 13 ottobre 2020).

⁴⁴ Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, n. 296, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2004.

⁴⁵ LEONE XIII, Lett. Enc. *Rerum novarum* (15 maggio 1891), n. 33, *Acta Leonis XIII*, XI, Romæ (1892) 97-144.

⁴⁶ PIO XI, Lett. Enc. *Quadragesimo Anno* (15 maggio 1931), n. 41, *AAS* 23 (1931) 177-228.

un lavoro fuori di casa, ma possa dedicarsi maggiormente al marito ed ai figli"⁴⁷ e i genitori abbiano "la possibilità di procurare ai figli una sufficiente istruzione e una conveniente educazione"⁴⁸ senza che siano costretti a lavorare fin da piccoli per aiutare la famiglia. Anche Giovanni XXIII, nella *Pacem in Terris*, ebbe modo di esprimersi sul tema, sostenendo "il diritto a condizioni di lavoro non lesive della sanità fisica e del buon costume, e non intralcianti lo sviluppo integrale degli esseri umani in formazione",⁴⁹ riferendosi alla necessaria tutela dei minori, in quanto soggetti aventi diritto a ricevere una formazione, prima ancora che delle proposte di lavoro. Su questo punto, noto è il pensiero di Paolo VI sulla promozione dello sviluppo, come via della pace⁵⁰ che si traduce nella tutela dei giovani affinché vengano date loro giuste opportunità di formazione e non siano sfruttati lavorativamente, attraverso mansioni gravose e non edificanti. Così egli affermò, riferendosi ai giovani, in occasione del Cinquantesimo anniversario della fondazione dell'Organizzazione Internazionale del Lavoro: "Molti ricevono una formazione insufficiente, non hanno la possibilità reale di imparare un mestiere e di trovare un lavoro. Molti anche adempiono compiti per essi senza significato, la cui monotona ripetizione può sì procurare loro un profitto, ma non basta a dar loro una ragione di vivere e soddisfare la loro legittima aspirazione ad occupare, da uomini, il loro posto nella società".⁵¹ In seguito, san Giovanni Paolo II si esprime ancor più apertamente contro le forme di sfruttamento lavorativo dei fanciulli: "Il lavoro minorile, nelle sue forme intollerabili, costituisce un tipo di violenza meno appariscente di altri, ma non per questo meno terribile",⁵² poi riproposto nel Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa, laddove si afferma: "Tale sfruttamento

⁴⁷ PIO XII, *Discorso ai partecipanti al Convegno del "Fronte della famiglia" e della Federazione delle associazioni della famiglia*, 27 novembre 1951, in <http://www.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1951/documents/hf_p-xii_spe_19511127_associazioni-famiglie.html> (accesso 14 ottobre 2020).

⁴⁸ PIO XII, *Discorso ad una imponente rappresentanza dei lavoratori d'Italia*, 13 giugno 1943, in <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1943/documents/hf_p-xii_spe_19430613_lavoratori-italia.html> (accesso 14 ottobre 2020).

⁴⁹ GIOVANNI XXIII, Lett. Enc. *Pacem in Terris*, 11 aprile 1963, n. 10, in AAS 55 (1963) 257-304.

⁵⁰ Cf. PAOLO VI, Lett. Enc. *Populorum Progressio*, 26 marzo 1967, n. 76, in AAS 59 (1967) 287-289.

⁵¹ PAOLO VI, *Discorso all'Assemblea dell'Organizzazione Internazionale del lavoro in occasione del 50° anniversario della sua fondazione*, 10 giugno 1969, in <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1969/june/documents/hf_p-vi_spe_19690610_cinquantesimo-oil.html> (accesso 14 ottobre 2020).

⁵² GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XIX Giornata Mondiale della Pace*, 1° gennaio 1996, AAS 88 (1996) 104-107.

costituisce una grave violazione della dignità umana di cui ogni individuo, per piccolo o apparentemente insignificante che sia in termini di utilità, è portatore”⁵³ e successivamente riproposto da Benedetto XVI che, parlando in chiave di dignità, auspicava “un lavoro che consenta di soddisfare le necessità delle famiglie e di scolarizzare i figli, senza che questi siano costretti essi stessi a lavorare”.⁵⁴

Si tratta, pertanto, di una “piaga”, un “deprecabile fenomeno”, che lede nella loro dignità i più piccoli, che li priva del diritto ad una infanzia serena, fatta di educazione, amore familiare e scolarizzazione. Anche papa Francesco ha, in più di un’occasione, condannato il lavoro che fa schiavi i bambini. Nell’Udienza generale dell’11 giugno 2014, tenendo una catechesi dedicata al timore di Dio, egli interrogò retoricamente i presenti sul punto: “Voi pensate che questa gente che tratta le persone, che sfrutta le persone con il lavoro schiavo abbia nel cuore l’amore di Dio?”⁵⁵ e, in seguito, rispose a sé stesso e alla folla che lo ascoltava: “No, non hanno timore di Dio e non sono felici. Non lo sono. Che il timore di Dio faccia loro comprendere che un giorno tutto finisce e che dovranno rendere conto a Dio”,⁵⁶ quasi alludendo al monito evangelico: “Tutto quello che avete fatto a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l’avete fatto a me” (Mt 25,40).

Parlando, poi, al Corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede per gli auguri d’inizio anno nel gennaio 2018, il Romano Pontefice manifestava la sua preoccupazione per l’incremento dei bambini impiegati in attività lavorative e per le vittime delle nuove forme di schiavitù, come registrato dai dati dell’ILO. Egli riconduceva la piaga dello sfruttamento minorile a modelli economici sbagliati, richiamando la Comunità internazionale e i singoli stati a trovare insieme strategie politiche adeguate: “Eliminare le cause strutturali di tale piaga dovrebbe essere una priorità di governi e organizzazioni internazionali, chiamati ad intensificare gli sforzi per adottare strategie integrate e politiche coordinate finalizzate a far cessare il lavoro minorile in tutte le sue forme”.⁵⁷ I giovani ci

⁵³ Cf. *Ibidem*, n. 296.

⁵⁴ BENEDETTO XVI, Lett. Enc. *Caritas in Veritate*, 29 giugno 2009, n. 63, AAS 101 (2009) 654-655.

⁵⁵ FRANCESCO, *Udienza Generale*, 11 giugno 2014, in <http://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140611_udienza-generale.html> (accesso 24 aprile 2020).

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ FRANCESCO, *Discorso ai membri del Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede per la presentazione degli auguri per il Nuovo Anno*, 8 gennaio 2018, in http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180108_corpo-diplomatico.html (accesso 24 aprile 2020).

insegnano a rispondere all'atteggiamento di dominio, imperante nella nostra società, con l'atteggiamento della cura: "cura per la terra e per le generazioni future",⁵⁸ ricordava il Santo Padre nel Messaggio per la 108^{ma} Assemblea dell'ILO, aggiungendo che: "È una questione essenziale di giustizia [e di giustizia intergenerazionale], dal momento che la terra che abbiamo ricevuto appartiene anche a coloro che verranno".⁵⁹ Dobbiamo, quindi, agire insieme, perché "i bambini non dovrebbero lavorare nei campi, ma sui sogni!",⁶⁰ ricordando il tema della Giornata mondiale contro il lavoro minorile 2019 dell'ILO, a dimostrazione della stretta sinergia d'intenti della Comunità internazionale e della Santa Sede per debellare il tarlo del lavoro minorile.

4. LA FUNZIONE PEDAGOGICA DEL CONTRIBUTO DEI FANCIULLI AL *MÉNAGE FAMILIARE*

Diverso dal lavoro minorile è, invece, la partecipazione dei giovani ad alcune attività agricole che conducono i genitori. In questo caso, lo svolgimento di compiti adeguati all'età che presentino un rischio inferiore e non interferiscano con la scuola e il tempo libero di un ragazzo possono essere una parte normale della crescita in un ambiente rurale. Soprattutto nel contesto dell'agricoltura familiare, della pesca su piccola scala e dell'allevamento di bestiame, una certa partecipazione dei bambini ad attività non pericolose può essere positiva in quanto contribuisce al trasferimento intergenerazionale di competenze tecniche e sociali e alla sicurezza alimentare dei bambini. Una maggiore fiducia in sé stessi, autostima e capacità lavorative sono attributi spesso rilevati nei giovani impegnati in alcuni aspetti del lavoro agricolo. Pertanto, è importante distinguere tra compiti leggeri che non danneggiano il bambino e lavoro minorile, che interferisce con la scuola dell'obbligo e danneggia la salute e lo sviluppo personale.

I dati della FAO ci testimoniano che circa *due terzi* dei bambini nel mondo prestano la loro attività lavorativa, in particolare nel settore dell'agricoltura, proprio all'interno delle famiglie.⁶¹ Come ricorda il

⁵⁸ FRANCESCO, *Messaggio ai partecipanti alla 108^{ma} Sessione della International Labour Conference*, 10 giugno 2019, in http://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco_20190610_messaggio-labourconference.html (accesso 24 aprile 2020).

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ ILO, *Children shouldn't work in fields, but on dreams! World Day Against Child Labour*, 12 June 2019: < https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_norm/@ipec/documents/publication/wcms_672566.pdf > (accesso 1 aprile 2020).

⁶¹ Cf. FAO, *Ending Child Labour*.

Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa, in certi paesi il loro contributo al bilancio familiare e alle economie nazionali è irrinunciabile (n. 296) e l'UNICEF è solita distinguere, a tal riguardo, il *child labour* dal *child work*, che invece non ostacola l'istruzione, consente al minore di partecipare all'economia familiare e non ha effetti negativi sullo sviluppo.⁶²

Queste indicazioni si rilevano pertanto necessarie per comprendere che non tutto il lavoro svolto dai minori sia da considerarsi *tout court* come un fenomeno contro cui lottare e che non tutte le prestazioni lavorative attuate dai minori rientrino nella categoria del *child labour*, comportando di conseguenza un loro sfruttamento. Questo avviene solamente laddove i bambini siano chiamati a lavorare e a sobbarcarsi responsabilità e ruoli propri degli adulti, invece di andare a scuola, di ricevere un'adeguata formazione e di vivere la spensieratezza della loro età.

Già dai tempi di Pio XI, la collaborazione fattiva dei bambini nelle aziende familiari era risaputa "specialmente nelle famiglie dei contadini, e anche in molte di quelle degli artigiani e dei piccoli commercianti",⁶³ ma questo contributo che i fanciulli apportano all'economia domestica non poteva e non può tuttora che essere inteso in chiave pedagogica più che materiale, morale più che economica, nell'ottica di fraternità, di attenzione, d'impegno, di sussidiarietà e di solidarietà, delle quali virtù la famiglia continua ad essere la prima scuola.⁶⁴

In questo modo ben si comprende come, nell'ermeneutica del Magistero cattolico scaturente già dalla riflessione sociale montiniana,⁶⁵ non possa darsi espediente più errato del lavoro minorile per adempiere ai *doveri di solidarietà* nazionali ed internazionali, tantomeno per ristabilire *l'equità delle relazioni commerciali*, men che meno per sviluppare *l'auspicato senso sociale*. I fanciulli hanno necessità, primariamente, di "giocare, studiare, pregare e crescere, nelle proprie famiglie, e questo in un contesto armonico, di amore e di serenità",⁶⁶ riprendendo le parole del Santo Padre, che erano state citate in apertura del nostro approfondimento. Ciò non toglie che qualsivoglia collaborazione nelle mansioni domestiche, richiesta al fanciullo dai propri genitori, non possa essere che il genuino riflesso dell'"esercizio della propria missione educativa,

⁶² Cf. UNICEF, *Towards the effective measurement of child domestic workers: Building estimates using standard household survey instruments*, Roma 2010: <https://www.unicef.org/protection/files/UCW_Summary_Domestic_WorkTCfinal.pdf> (accesso 13 aprile 2020).

⁶³ Pio XI, Lett. Enc. *Quadragesimo Anno*, 15 maggio 1931, n. 72, AAS 23 (1931) 177-228.

⁶⁴ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2207-2208.

⁶⁵ Cf. PAOLO VI, Lett. Enc. *Populorum progressio*, 26 marzo 1967, 45-80, AAS 59 (1967) 287-289.

⁶⁶ FRANCESCO, *Udienza Generale*, 12 giugno 2013.

mediante la quale contribuisce al bene comune e costituisce la prima scuola di virtù sociali, di cui tutte le società hanno bisogno”.⁶⁷

CONCLUSIONE

Sulla base di quanto sopra esposto ne deriva che un'integrale tutela dei fanciulli non può prescindere da un'effettiva tutela della famiglia che, in quanto "unità fondamentale della società e ambiente naturale per la crescita e il benessere di tutti i suoi membri ed in particolare dei fanciulli"⁶⁸, assume una funzione cardine nella società nel momento in cui le viene attribuito il ruolo che le spetta, ossia di luogo in cui "crescere nella libertà e nella responsabilità, premesse indispensabili per l'assunzione di qualsiasi compito nella società".⁶⁹ La testimonianza trasmessa dai genitori e la condivisione vissuta con i fratelli consentono lo sviluppo e la formazione di persone che diverranno cittadini liberi, onesti e responsabili.⁷⁰ Così l'educazione ricevuta nel focolare familiare concorrerà attivamente ad implementare quel *Patto Educativo* voluto dal Santo Padre Francesco per dare un'anima ai processi educativi formali e informali e per trovare altri modi di intendere l'economia, la politica, la crescita, il progresso,⁷¹ nella libertà e nella responsabilità. Così, riscoprendo la natura più vera dei fanciulli e il loro più genuino ruolo nella famiglia e nella società, si ridonerà loro *quello slancio gioioso della speranza*, come menzionato dal Romano Pontefice, che "permette ai bambini di guardare con fiducia verso la vita e il domani".⁷²

⁶⁷ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, n. 238, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2004.

⁶⁸ NAZIONI UNITE, *Convenzione sui diritti del fanciullo*, New York, 20 novembre 1989, *Preambolo*.

⁶⁹ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, n. 238, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004.

⁷⁰ Cf. *Ibidem*.

⁷¹ Cf. FRANCESCO, *Messaggio per il lancio del Patto Educativo*, 12 settembre 2019.

⁷² FRANCESCO, *Udienza Generale*, 12 giugno 2013.

**RECENSIONES /
BOOK REVIEWS**

ANSELMO de CANTERBURY, *De veritate*. Edición de Eduardo Otero. Epílogo de Miguel García Baró (Hermeneia 121), Salamanca, Sígueme, 2019, 128 pp., 15 €. ISBN: 978-84-301-2019-2.

<https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1058>

La filosofía medieval no tiene muchos lectores y en consecuencia escasean los editores que se atreven con textos medievales. Las causas son muchas, pero la principal es la ignorancia disfrazada de menosprecio. Se conocen mal los textos y autores medievales. Y lo que no se conoce, no se puede apreciar. De ahí que la publicación del *De veritate* de San Anselmo sea una excelente noticia.

La edición incluye una cuidada traducción castellana junto a la versión latina, a cargo de Eduardo Otero, quien en una breve introducción resume los principales rasgos biográficos de Anselmo y las ideas centrales del texto. Además, se incluye un epílogo de Miguel García Baró, quien recuerda el lugar central de la verdad también en la filosofía contemporánea y específicamente en la tradición ligada a Husserl.

La figura de Anselmo de Canterbury está vinculada para muchos al argumento ontológico para la demostración de la existencia de Dios. Otros escritos filosóficos son menos conocidos. Es el caso del *De veritate*, que en la mente de Anselmo forma una unidad con otros escritos: *De libertate arbitrii*, *De casu diaboli* y *De grammatico*. Además, su doctrina sobre la verdad puede percibirse en otros muchos de sus escritos como el *Proslogion*, el *Monologion* o *Sobre la concordia de la presciencia divina y la predestinación y de la gracia de Dios con el libre albedrío*.

En cualquier caso, *De veritate* es un escrito que merece atención por sí mismo. Como otros textos anselmianos llama la atención por su brevedad, su claridad argumentativa y su originalidad. Estamos lejos de los prolijos textos universitarios del siglo XIII en adelante (hasta hoy). Las citas de Anselmo se reducen a breves referencias a las Escrituras cristianas. Sin duda, se reconoce fácilmente la impronta agustiniana, así como su conocimiento de la tradición filosófica latina, pero nada de esto le aparta de una línea personal de argumentación. El texto dialogado entre el maestro y el discípulo aporta además un punto de frescura al discurso.

Ya en el primer capítulo Anselmo vincula el análisis de la verdad a Dios, como verdad intemporal que no tiene principio ni fin. Cuando aludimos una y otra vez en la vida cotidiana a lo que es verdad y mentira, a dudas y falsedades, presuponemos que todos entendemos el significado del término “verdad”. Cuando decimos que alguien está equivocado, o cuando manifestamos nuestras dudas, ya nos movemos previamente en el terreno de la verdad. Anselmo recuerda que ha tratado estas

cuestiones con más detenimiento en el *Monologion* (y volverá a hacerlo en el capítulo 10) y resume en pocas líneas sus tesis.

En épocas como la nuestra, en la que cualquier defensa de la verdad resulta sospechosa de dogmatismo e intolerancia, las afirmaciones de Anselmo parecen anacrónicas. Sin embargo, una rápida mirada retrospectiva a la historia de la filosofía (ya desde Spinoza y Leibniz, como recuerda García Baró), revela lo habitual que es incluso vincular la verdad con Dios. En todo caso, Anselmo da por conocida por sus lectores la diferencia entre las verdades particulares que enunciarnos sobre cualquier cuestión y ese conocimiento primero del significado de la palabra “verdad”. Podríamos añadir hoy: el dogmatismo puede tener que ver con enunciados sobre realidades concretas, pero no con el reconocimiento compartido por todos del significado de la palabra “verdad”.

Otro presupuesto anselmiano en el análisis de la verdad estriba en reconocer que todo lo existente tiene un fin. Realizar ese fin es lo que todas las cosas deben hacer: si cumplen su fin, hacen lo que deben, obran bien. En caso contrario, actúan mal. Es decir, Anselmo comparte la doctrina aristotélica sobre los fines: todo tiene un fin, de modo que el bien de cada cosa está en la realización de ese fin.

Hasta aquí, por tanto, parecería que las reflexiones de Anselmo sobre la verdad no aportarían nada nuevo. Pero estas consideraciones no forman el núcleo argumentativo del *De veritate*. Las reflexiones de Anselmo se encaminan en otra dirección, claramente expuesta en el capítulo 12, donde identifica la verdad con la justicia y la rectitud (*rectitudo*).

Esta correspondencia de la verdad con la justicia resulta sorprendente encontrarla en Anselmo, conocedor con toda seguridad del *De interpretatione* de Aristóteles y los comentarios de Boecio y otros escritores latinos. La verdad y la falsedad en la tradición aristotélica tienen su lugar propio en los enunciados, esto es, en la afirmación y la negación. Pero Anselmo considera que la verdad de los enunciados es una acepción secundaria de la verdad. La tesis anselmiana es que la verdad de los enunciados es solo un caso particular de un sentido de verdad más primario, a saber, la verdad como rectitud o justicia.

De este modo, Anselmo se enfrenta abiertamente contra la doctrina tradicional aristotélica acerca de la verdad. Esta ruptura con Aristóteles es visible ya en el capítulo segundo, en el que analiza la verdad de los enunciados. Anselmo reconoce que la verdad y la falsedad habitualmente (*saepius*) se consideran propiedades de los enunciados. Y los enunciados pertenecen al lenguaje (*oratio*).

En este punto el giro argumentativo es radical. La verdad, proclama Anselmo, consiste en hacer lo que se debe. ¿Qué quiere decir Anselmo con esto? Que la verdad no está en el lenguaje sino en las cosas. Y las

cosas son verdaderas en tanto que hacen lo que deben, es decir, en tanto que realizan su fin. Y hay verdad en el lenguaje solo si hace lo que debe: esto es, si afirma que una cosa es lo que realmente es. Por tanto, la verdad del lenguaje depende de lo que el lenguaje hace.

Este enfoque resulta chocante sin duda. Ante todo, sorprende la vinculación de la verdad con la acción. La verdad está en hacer. Hacer lo que se debe, sí, pero hacer (*facere*). Y como es habitual en Anselmo, su inspiración la encuentra en un texto bíblico. “Como dice el Señor: «Quien hace mal odia la luz» y «Quien hace la verdad (*qui facit veritatem*) llega a la luz»” (cap. 5). Así pues, según Anselmo, la verdad se hace. Por eso, la verdad también está en los enunciados, en tanto que afirmar o negar es algo que hacemos. El lenguaje es una acción. Significar algo con palabras o con cualquier otro signo es una acción. Como si de Austin o Searle se tratara, también Anselmo declara que hacemos cosas con palabras.

Con estas bases, Anselmo va recorriendo las distintas acciones humanas. Empezando por el lenguaje, sigue con el pensamiento (*cogitatio*), la voluntad, los sentidos y, de modo general, la acción. En todos los casos, se trata de analizar si cada una de esas acciones (hablar, pensar, querer, sentir) hace lo que debe. Cuando lo hace, entonces su acción es verdadera.

El análisis del lenguaje (esto es, la verdad de los enunciados) le vale a Anselmo como punto de partida de sus análisis. Cuando decimos que algo es como realmente es, entonces hacemos lo que debemos. Porque el lenguaje tiene como finalidad decir cómo son realmente las cosas. Pero nuevamente Anselmo da otro giro a la argumentación, al señalar que “hacer lo que debe” puede entenderse en dos sentidos (*duplíciter facit quod debet*). Pues el lenguaje hace lo que debe también cuando solo significa, independientemente de que sea verdadero o falso lo que significa.

Significar es algo propio del lenguaje, al margen de la verdad o falsedad. Por eso, simplemente al significar, el lenguaje cumple su fin. En segundo lugar, el lenguaje cumple su fin de otro modo, que es significando la verdad. En resumen, el lenguaje tiene dos funciones: significar y decir la verdad. A la pregunta ¿qué hacemos con las palabras?, Anselmo responde: por un lado significamos, por otro decimos la verdad.

Ahora bien, es obvio que podemos significar y no decir la verdad. Una afirmación falsa tiene sentido, pero no dice la verdad. Por ello, cuando hablamos con sentido, hacemos lo que debemos, aunque nos equivoquemos o mintamos. Y, en segundo lugar, también hacemos lo que debemos cuando decimos la verdad. Pero “hacer lo que se debe” es algo distinto en los dos casos. Es decir, el lenguaje es algo natural (*naturaliter*) en el hombre y además es algo voluntario (*accidentaliter et secundum usum*), porque podemos usar el lenguaje del modo que queramos. En

este segundo sentido, hay un uso recto del lenguaje cuando decimos la verdad.

Este análisis se repite para el resto de acciones humanas. Cada una de ellas hace la verdad de dos modos: *dupliciter facit quod debet*. Pensar es una función natural humana, pero también puede usarse de diversos modos. El pensamiento hace lo que debe cuando piensa, pero puede pensar acerca de unas cuestiones u otras, de modo correcto o no, etc. Hay por tanto un uso recto del pensamiento cuando piensa “bien”, por ejemplo porque concluye según un razonamiento válido. De modo similar, la voluntad cumple su función natural cuando quiere algo. Pero además la voluntad puede usarse de muy diversos modos. Siempre quiere, aunque no siempre de modo recto. Y con los sentidos sucede algo similar: por una parte, sentir es algo natural, pero por otra la imaginación (*sensus interior*) puede interpretar los datos sensibles de diversos modos.

La conclusión de Anselmo es que hay que distinguir entre acciones naturales (*naturaliter*) y voluntarias (*sponte*). En las acciones naturales se hace siempre lo que se debe, porque se realizan por necesidad (*ex necessitate*). Hay una verdad del fuego, porque hace lo que debe: calentar. Como también hay una verdad del lenguaje, porque hace lo que debe al significar. O del pensamiento y de la voluntad al pensar y al querer. Todo aquello que actúa conforme a su naturaleza, actúa por necesidad, y por tanto siempre hace lo que debe: es decir, siempre hace la verdad. Por el contrario, en tanto que tenemos en nuestra mano el uso, somos libres de utilizar esas capacidades de un modo u otro. Y en consecuencia podemos usarlas de modo recto o no.

El planteamiento anselmiano reconduce así el análisis de la verdad al terreno de la acción y, en particular, a la acción voluntaria. Son nuestras acciones las que son verdaderas o falsas. La significación no es algo exclusivo del lenguaje. El lenguaje significa en tanto es una acción. Significamos con nuestras acciones. El ejemplo de Anselmo es ilustrativo: si alguien nos dice que unas hierbas son venenosas, pero a continuación las come sin problema, el significado de su acción de comerlas vale más que sus palabras. Todas nuestras acciones implican un significado. Son signos de nuestra naturaleza y también de nuestra voluntad. “Cuando alguien hace algo, dice y significa que debe hacerlo (*eo ipso quod aliquis aliquid facit, dicit et significat hoc se debere facere*).

La verdad, por consiguiente, es función de la acción. Todo lo real actúa, también la piedra cuando cae, el fuego cuando calienta, o el caballo cuando respira. Esas acciones son naturales y siempre dicen la verdad, porque expresan su naturaleza de modo invariable. Son acciones siempre rectas. La excepción somos los seres libres porque nuestras acciones dependen del uso que queramos darles. Pueden ser rectas o no.

De este modo, en el hombre la verdad está en relación directa con la voluntad libre. La verdad es algo que se hace. Y que se hace rectamente. Por eso, la verdad es rectitud (*rectitudo*). Los seres naturales hacen siempre la verdad, es decir, actúan siempre rectamente; en cambio, los seres libres hacen la verdad solo cuando quieren. Porque si yo entiendo la rectitud pero no la quiero, entonces no actúo rectamente: es decir, no hago la verdad. O si actúo rectamente, pero por coacción contra mi propia voluntad, tampoco hago lo que debo: es decir, no hago la verdad. Así pues, la rectitud de las acciones humanas depende de que libremente sea querida esa rectitud. O de otro modo, hacer la verdad para el hombre implica querer libremente hacer lo que se debe.

Anselmo considera que esa rectitud querida libremente es la misma justicia (*iustitia*). De este modo, verdad, rectitud y justicia significan lo mismo, aun cuando —reconoce Anselmo— en el lenguaje ordinario no se usen como sinónimos.

Cualquier ser libre tiene ya dada por naturaleza la rectitud o justicia. Pero la conservación de esa rectitud depende exclusivamente de la voluntad libre. La justicia se tiene solo si se quiere conservar. No cabe tener la justicia sin querer tenerla. Solo la conservamos cuando la queremos. La justicia está solo en nuestra voluntad libre porque no la tenemos más que si la queremos.

¿Y qué significa querer libremente la justicia? Anselmo explica que siempre que queremos algo lo queremos a causa de algo. Es distinto qué se quiere (*quid*) y por qué se quiere (*propter quid*). La libertad reside en el porqué, en que la voluntad quiera por sí misma.

De ahí que la voluntad libre solo puede querer la justicia por sí misma. No cabe querer la justicia por motivos externos a la justicia (*extranea mercede*). Se quiere la rectitud por la misma rectitud (*propter ipsam rectitudinem*). Pero la rectitud o justicia no es algo externo a la misma voluntad porque, como se ha dicho, la justicia no existe más que en la voluntad que la quiere conservar.

Por ello, que la voluntad quiera la justicia equivale a que la voluntad justa se quiera a sí misma. “La justicia es la rectitud de la voluntad querida por sí misma” (*iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata*). No hay nada de voluntarismo arbitrario en esto: la justicia nos ha sido dada pero solo se conserva en aquella voluntad que la quiera: por ello, solo existe en esa voluntad justa en tanto que justa. El recibir la rectitud es anterior a quererla, pero se dan simultáneamente el recibirla y el quererla. La expresión “*propter se*” tiene dos sentidos simultáneos: querer la rectitud por la rectitud misma, y también querer la voluntad (la voluntad recta) por la voluntad misma.

En definitiva, la breve obra de Anselmo presenta numerosos aspectos que renuevan el análisis contemporáneo de la verdad. Aunque esté escrito hace casi mil años, conserva una frescura que obliga a replantearse toda la inercia de nuestra tradición filosófica. Es un verdadero acierto de los editores recuperar este texto para el lector actual.

Para concluir, quizá se podrían sintetizar las ideas de Anselmo en algunos puntos:

- 1º) La verdad, frente a la falsedad, consiste en decir que es lo que es. En manifestar la realidad o esencia de cada cosa. En presentar, manifestar o expresar el ser de las cosas. Verdad es la manifestación, expresión del ser de las cosas. Verdad es rectitud (*rectitudo*) en tanto es la exacta expresión del ser de la cosa. Hasta aquí Anselmo conserva en lo esencial el rasgo más característico —y reiterado por la tradición hasta hoy— de la verdad.
- 2º) Esa expresión o manifestación del ser de las cosas se da en la naturaleza de modo invariable y regular. El fuego calienta, la piedra cae, el caballo respira. También el ser humano expresa lo que es, en tanto actúa necesariamente conforme a su naturaleza. Las cosas se comportan y actúan conforme a lo que son: sus acciones expresan lo que son. La *adequatio* no es entre el enunciado y la cosa, sino que es la conformidad de mi acción con mi ser. La verdad de una cosa está en su comportamiento: dice lo que es en sus acciones. Por lo tanto, la verdad está en las acciones y solo secundariamente en el lenguaje. La verdad de los enunciados no es más que un caso particular de la verdad de las acciones. La verdad se hace. Y solo secundariamente se enuncia.
- 3º) El ser humano no es solo naturaleza sino también voluntad. Por eso, su comportamiento en parte es invariable y regular, en parte varía según sus decisiones libres. Sus acciones manifiestan lo que naturalmente es, pero también expresan su voluntad. En la conducta del hombre hay una verdad natural, según la cual sus acciones se conforman a su naturaleza: dicen lo que es. Pero en el comportamiento humano también hay una verdad que no expresa de modo necesario su naturaleza, sino que expresa las decisiones de su voluntad. La verdad está en las acciones, pero éstas se dividen en naturales y voluntarias.
- 4º) La verdad de las acciones voluntarias no depende sin más del arbitrio de la voluntad. No es una verdad arbitrariamente construida por la voluntad, sino que depende de una justicia originariamente dada al hombre por Dios (o, como indica Anselmo, tiene como causa la *summa veritas*, que es Dios). Igual que ha recibido una naturaleza, ha recibido también la justicia. Pero así como la naturaleza humana

se tiene necesariamente, por el contrario la justicia recibida solo se tiene si se quiere libremente conservar. La justicia solo existe en el hombre en tanto es querida por una voluntad justa. En resumen, las acciones voluntarias son la expresión de la voluntad humana; si esas acciones son justas, son la expresión de la justicia de la voluntad.

- 5º) De este modo, el análisis de la verdad se integra en un análisis de la acción y, en particular, de la acción moral. La verdad se hace en las acciones, naturales y voluntarias. La verdad es la manifestación de la conducta. Decimos lo que somos y lo que queremos con nuestras acciones, antes que con nuestras palabras. Significamos con nuestras acciones. Y si actuamos de acuerdo con la naturaleza y con la justicia, hacemos lo que debemos, en tanto decimos y expresamos la naturaleza y la justicia.

Jesús Francisco De Garay Suárez-Llanos

Universidad de Sevilla

jgaray@us.es

Emmanuel FALQUE, *Triduum Philosophique. Le Passeur de Gethsémani. Métamorphose de la finitude. Les Noces de l'Agneau*, Paris, Cerf, 2015, 692 pp., 35 €. ISBN: 978-2-204-10405-0.

Traducciones españolas en:

- IDEM, *Pasar Getsemaní*. Angustia, sufrimiento y muerte. Lectura existencial y fenomenológica. Tradujo Alejandro del Río Herrmann (Hermeneia 99), Sígueme, Salamanca, 2013, 200 pp., 18 €. ISBN: 978-84-301-1847-2.
- IDEM, *Metamorfosis de la finitud*. Ensayo filosófico sobre el nacimiento y resurrección. Tradujo Alejandro del Río Herrmann (Hermeneia 112), Sígueme, Salamanca, 2017, 256 pp., 20 €. ISBN: 978-84-301-1960-8.
- IDEM, *Las bodas del Cordero*. Ensayo filosófico sobre el cuerpo y la eucaristía. Tradujo Mercedes Huarte Luxán. Sígueme, Salamanca, 2018, 368 pp., 25 €. ISBN: 978-84-301-1995-0.

<https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1059>

Emmanuel Falque, catedrático en la Facultad de filosofía del Instituto católico de París y profesor adjunto en la Universidad católica de Australia, desarrolla en esta trilogía (*triduum*) una lectura filosófica (*philosophique*) de los tres días de la pasión de Jesucristo, cuyo objeto, por tanto, no será solo Dios, sino además el hombre, a través del Hijo de Dios hecho hombre. El autor declara ya al inicio que el objeto de la obra no es otro sino llevar a cabo una *lectura trinitaria*, para dotar el dogma teológico de una

experiencia filosófica heurística: un *Triduum* —para los tres días— *philosophique* —para el camino— (p. 16).

Llama la atención inmediatamente que la disposición del recorrido de la obra no sigue el desarrollo litúrgico (y bíblico) del triduo pascual, esto es, no parte del cuerpo y la eucaristía (Jueves Santo), para atravesar a continuación el sufrimiento y la muerte (Viernes Santo), hasta llegar por fin al nacimiento y la resurrección (Domingo de Pascua) (p. 12). E. Falque, por el contrario, ha respetado la disposición de publicación de los tres libros que componen la obra, en cuyo propio orden descubre la matriz de un camino filosófico (experiencial, más que ascensional); de manera que, en primer lugar, la tragedia del sufrimiento (*Le Passeur de Gethsémani*) es el pórtico del *Triduum*; al que sigue el discurso sobre la resurrección (*Métamorphose de la finitude*); para acabar con la afirmación del cuerpo a través de la subsistencia (*Les Noces de l'Angeau*). En cualquier caso, ambas vías dejan ver, en su mismo corazón, la centralidad del Domingo de Pascua, eje de un trayecto que oscila entre la pasión y la posibilidad de acoger el viático eucarístico. Así, parafraseando la famosa sentencia (filosófica) que Maurice Merleau-Ponty refería a la encarnación, E. Falque proclamará: “la resurrección lo cambia todo” (p. 13).

Este itinerario —que será cubierto a través del ejercicio de la fenomenología, capaz de nombrar los existenciales, es decir, las grandes dimensiones ontológicas de la existencia humana: nacimiento, muerte, cuerpo, palabra, amor, infancia...— puede entonces valer hoy incluso como contenido descriptivo para la teología. No en vano, el autor plantea inmediatamente el carácter metafísico de su escrito (de claras referencias teológicas), que mantendrá con coherencia: Dios no trasciende la naturaleza si no es atravesándola existencialmente de parte a parte, esto es, en el corazón mismo de su inmanencia (p. 22). Es este el método que surca cada uno de los tres escritos de la obra, no solo su discurso sobre la angustia y la muerte —refiriendo la muerte de Jesús como consecuencia de su pura y simple humanidad compartida, por su participación ordinaria en la ley de corruptibilidad de todo viviente, comprometiéndose hasta lo más extremo con la finitud no pecadora del hombre— (pp. 37-40); sino además su acercamiento al misterio pascual —pensar la resurrección como metamorfosis de la finitud equivale a aceptar que hay algo que transformar, que no es únicamente del orden del pecado, puesto que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona: de modo que, la resurrección no podrá ser un simple acontecimiento de transformación en el mundo, cuanto el acontecimiento de la transformación *del* mundo— (pp. 178-179); y así, el mismo acto de eucaristizar —que no solo lo atraviesa todo (de la animalidad a la divinidad pasando por la humanidad), sino que además todo lo asume (Adán y Eva en su diferencia

de corporeidad) y muestra cómo aprender a desear (un eros transformado por el ágape— (p. 376).

Resuena en ellos, desde el campamento de la filosofía, la llamada a la inmanencia: la fenomenología más radical, según el juicio de Martin Heidegger, comienza *por abajo* en su sentido auténtico (p. 198). Entonces, será preciso mantenerse dentro de los estrechos límites del fenómeno, tal como este se da, lo cual supone no superar precipitadamente la banalización de Cristo que ha venido bajo el aspecto de un hombre cualquiera, ya que aquello constitutivo del cristianismo no es únicamente lo extraordinario de su revelación o de su gloria, sino, en *primer lugar*, la compartición por el Verbo encarnado de la más ordinaria condición de los hombres (finitud de lo humano y humanización de lo divino) (p. 197). El regreso a una inmanencia intraspasable no significa, sin embargo, rehuir la trascendencia, sino solamente pasar de una a otra, de otro modo: la inmanencia exige no sobrepasar los límites en que el fenómeno se da (Edmund Husserl) y la trascendencia ha de ser contemplada como apertura horizontal de la subjetividad —no ya como una relación vertical de un sujeto con un objeto exterior (Heidegger)— (p. 196). De ahí que esta primera palabra del cristianismo no sea su última palabra: si bien el hombre podría contentarse con la mirada ciega de su existencia y de su sola humanidad, el Hijo del hombre no se da por satisfecho con ella, sino que revela por su resurrección (y únicamente a través de ella) que hay algo más en el hombre que la pura y simple asunción de sí mismo por sí mismo (pp. 194-195). La trascendencia pende sobre el hombre y este se convierte extrañamente en su privilegiado portador (p. 253).

En el primer paso del itinerario, *Le Passeur de Gethsémani*, Falque parte de la contraposición entre finitud y pecado. La aceptación teológica de la irreductibilidad de la propia finitud exige la abdicación del ideal de perfección y, al mismo tiempo, el abandono de la constatación de la imperfección: caminar en la finitud, atravesándola, sin recurrir al deseo de plenitud, máscara puesta por la serpiente (Gén 3,5) y, por tanto, de pecado, para que el hombre lamente la efectividad de una finitud inherente al estado de creatura, antes incluso de toda tragedia pecadora. Rechazar la imperfección es la sede del mayor pecado: ¡seréis como dioses! El pecado consiste así en impugnar la imperfectibilidad originaria, a través de la cual se puede decir del hombre que se perfecciona. Por su encarnación, el Verbo enseña a *ser hombre*, sin huir de su propia finitud, puesto que Él la ha asumido hasta la angustia de su propia muerte. En este sentido, por medio de un preciso análisis fenomenológico, es posible entender que Cristo va considerando progresivamente su muerte: en primer lugar, como una manera de *vivir la vida*; en segundo lugar, como una llamada a *dar vida*; en tercer lugar, comprende la muerte como *propia*, que él

da (y nadie le arrebató), como sacrificio en su relación irrompible con el Padre (al que pasa su finitud). Cristo se entrega no solo en lo que es él, sino también en el acto mismo de darse (“el don del don”), esto es, abandonándose al morir a *todo sí mismo*. Jesús sufrió y murió en soledad, mientras que sus seguidores sufren y mueren en comunión con él. “Al sufrir y morir *por* mí y *con*migo, Cristo no muere *en mi lugar*, ya que el verdadero lugar del sufrimiento para el cristiano equivale a aceptar ocupar *su* lugar, no en lugar de Cristo, sino *con* Cristo resucitado, que sufre *con*migo, *no sin mí*”. Sufrir pertenece desde siempre a la ley de la corruptibilidad del ser humano “bastante viejo para morir apenas viene a la vida” (Heidegger), por lo que el hombre (filosóficamente) debe aceptar la finitud en la que está arrojado, ya que (teológicamente) viene Aquel que es el único que, hasta el extremo, soporta su carga y que, en ella, acampa entre nosotros (pp. 154-155).

“La resurrección lo cambia todo” (p. 253), esta afirmación permite a Falque afrontar, en el segundo paso de su camino, *Métamorphose de la finitude*, la cuestión decisiva, ¿cómo es posible que un hombre pueda nacer siendo viejo? (Jn 3,4) En ella, se abre paso la posibilidad de la resurrección: “al sufrir este mundo (*padecer*), el Hijo transmite al Padre (*paso*) el peso de la finitud experimentado en su muerte e implora ahora de Él que quiebre también su dolor”. La resurrección será pensada según el modo de la transformación, en cuanto transfiguración de la estructura ontológica del ser-ahí del hombre (p. 225), apoyándose en el fundamento de la metamorfosis de la finitud obrada por el Padre en su Hijo resucitado, con el que el autor muestra la fuerza del Espíritu Santo, fundamento de la acción cristiana (frente a la acusación de Nietzsche y al pretendido exclusivismo del modelo de su *súper-resurrección*) (pp. 235-246) y, de este modo, abre un nuevo porvenir que da un respiro de esperanza al hombre desesperado. Solo cuando el Hijo resucita puede metamorfosear la finitud (lo cambia todo) e incorporar al hombre a Dios. Es preciso, por tanto, a juicio del autor *pasar* (indefectiblemente) a través del breviario de la finitud y la exigencia de la metamorfosis (cristiana) para constituir una fenomenología de la resurrección (p. 189). El autor cierra el discurso señalando que la metamorfosis de la Resurrección culmina su transformación, no como rotura o estallido de la corporeidad (*Körper*), ni siquiera como la incorporación del hombre todo en Dios, sino como epifanía plena de la carne (*Leib*), modo de ser del cuerpo; en la espera de las carnes, aguardando la parusía, en la que el hombre manifieste en su carne transfigurada la gloria revelada (pp. 356-361).

Si la metamorfosis de la finitud remitía a la carne —siguiendo la estela del recorrido fenomenológico, que, al insistir en las vivencias y las experiencias, ha privilegiado esta sobre el cuerpo— (p. 377), el pensamiento

de la eucaristía se refiere al don de lo orgánico: *Hoc est Corpus meum*. Es el reto de Falque en el tercer paso de su itinerario, *Les Noces de l'Agneau*. En este escrito, *filosóficamente* se adentrará en el abismo, para descubrir allí (Caos o *Tohu-bohu*) la animalidad, las pasiones y pulsiones (*el caos que es mi cuerpo*), hasta alcanzar la figura del cordero inmolado. Este descenso le permitirá descifrar en el ser humano su animalidad, reconociendo su organicidad, y diferenciar su sexualidad, para, al fin, desde un punto de vista *teológico*, ver al Hijo de Dios incorporado, transformando en Pascua la animalidad humana, dando a comer su cuerpo y entregándose a un eros en espera de ágape. De este modo, emerge una pregunta que vuelve a ocultar, como la de Nicodemo, el escándalo: ¿cómo puede este darnos a comer su cuerpo? (Jn 6,52). Son tres, por tanto, los temas que el autor apunta en cada uno de esos pasos: por un lado, la animalidad: no es en ella en la que el Verbo ha venido a encarnarse, sino exclusivamente en la humanidad; no obstante, al encarnarse en la humanidad, el Hijo asume también la parte de la animalidad (el Cordero degollado), que, por ello, no puede ser confundida con la bestialidad, deriva de la primera, que apunta al pecado (pp. 476-485). Por otro lado, en segundo lugar, la corporeidad (sacada del barro), que señala ya la diferencia: es esa diferencia de los sexos lo que impide a cada uno totalizarse como hombre, en su sentido genérico y lo que, al inscribir en cada uno una carencia fundamental, le hace portador del deseo de conocer a la persona amada y de ser conocido por ella (p. 559). Al contrario que en el platonismo, la diferencia está en el origen de la creación y es buena: en las diferencias resplandece el brillo de la divinidad. Y, por último, en tercer lugar, el eros aparece como constitutivo, no solo de la escena erótica, sino además de la Cena eucarística, convertido por el ágape, en el Cuerpo entregado u ofrecido hasta abandonarse por completo, hasta la permanencia (pp. 663-666). Por el Jueves Santo, Dios otorga la posibilidad filosófica de reintegrar la propia corporeidad en la transubstanciación filial de la eucaristía. Más allá del intento de definición por sí mismo (*yo soy mi cuerpo*), o de la propia pertenencia (*yo tengo un cuerpo*), Él enseña que verdaderamente entregarse es aceptar objetivarse (*esto es mi cuerpo*) (p. 669).

Una vez presentado —solo a vuelapluma— este minucioso itinerario, es preciso reconocer la seriedad de la mirada fenomenológica que Emmanuel Falque despliega entorno al triduo pascual del Hijo de Dios en las casi setecientas páginas de esta obra. A través de ella —con la influencia de los grandes maestros de la fenomenología (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Henry, Marion, Chretien, Lacoste...), pero también de los teólogos (especialmente Tertuliano, Agustín, Buenaventura, Balthasar...)— es capaz de plasmar un interesante análisis de la angustia (pp. 83-97), en el que asume el cuerpo a cuerpo con

la perspectiva de Heidegger; la pasividad originaria, partiendo de la reflexión de Edmund Husserl en la cuarta de sus *Meditaciones cartesianas* (pp. 117-126); el examen de la posibilidad de la metamorfosis, frente a la perspectiva nietzscheana, a partir del análisis fenomenológico de la corporeidad en san Pablo (pp. 235-251); el recurso a la trasposición aperceptiva de la quinta meditación cartesiana de Husserl, para poder franquear las prohibiciones que impedirían que el Padre experimentase (espiritualmente) la pasión del Hijo, desbordando el “como si” que limita la alteridad humana y aboca a los hombres al solipsismo (pp. 255-276); la descripción, entre la carne fenomenológica y el cuerpo orgánico, de un cuerpo *expandido* que dice más que la mera extensión o la auto-afección (pp. 395-398); o el carácter original de la diferencia sexual en la perspectiva cristiana, en donde se desvela el propio límite, amado y deseado (pp. 554-566).

Al final de este monumental escrito, el autor anuncia un nuevo tríptico filosófico (y por ello, teológico), de la *Recapitulación*. En él se extenderá desde el primer día (el mundo por la creación) hasta el último día (la Infancia por el Reino) pasando por la realidad del mal a través del pecado (Sábado Santo o día intermedio) (p. 674). Mientras gustamos aún la extraordinaria fragancia del tríptico pascual, aguardamos con paciencia el nuevo *triduum*, en la conciencia de que nada hay más difícil que ser paciente... con uno mismo, con su propia debilidad (Novalis) (p. 160).

Manuel Palma Ramírez

Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla
decano@sanisidoro.net

Paolo MERLO, *Re. Introduzione, traduzione e commento (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi)*, Milano, San Paolo, 2020, 464 pp., 40 €. ISBN: 978-88-922-1912-0.

<https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1060>

Este comentario a los Libros de los Reyes presenta dos aspectos atractivos para el lector. El primero de ellos es que pertenece a la serie editada por San Paolo: *Nuova versione della Bibbia dai testi antichi*. Y el segundo es que está a cargo de un exégeta y orientalista tan acreditado como Paolo Merlo.

Por lo que toca al primer aspecto, cabe decir que esta colección se postula como heredera de una serie iniciada en el periodo postconciliar (*Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali*). De ella toma, al menos

parcialmente, sus objetivos, enriqueciéndolos a la luz de la investigación y la sensibilidad contemporáneas. El aspecto más innovador respecto a aquella es la opción de publicar, no solo la traducción italiana, sino también el texto original, hebreo en este caso. El texto incorporado es el de la quinta edición de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS). En cuanto a la traducción italiana cabe decir que cuenta con un pequeño elenco de signos para indicar las distintas ocasiones en que el traductor debe apartarse de modo significativo del texto hebreo, o adoptar un giro que lo haga inteligible en italiano.

Como decía al principio, el otro gran atractivo de la obra es el trabajo exegético de Paolo Merlo. Aun ateniéndose con fidelidad al original hebreo, acude con frecuencia a los LXX cuando la traducción se hace difícil, apoyándose también para este menester en la Vulgata, la Peshitta y los targumim. Quizá se echa de menos en el comentario la comparación con los textos de Qumran. Su acreditada pericia como orientalista se aprecia bien en el recurso a múltiples textos de la literatura próximo-oriental. Estos ofrecen instancias de comparación y proporcionan al lector un arsenal de fórmulas, géneros, tópicos literarios, instituciones religiosas, esquemas cortesanos y de cancillería, etc. Todos estos datos arrojan una luz nueva sobre el texto bíblico, situando la institución monárquica, tanto de Israel como de Judá, en el amplio contexto histórico-geográfico de los imperios y pueblos del Creciente Fértil. Ello resulta muy útil a la hora de ver el posible sustrato histórico de los hechos narrados, y el grado de reelaboración de los mismos de acuerdo con los esquemas de la teología deuteronomista. A este respecto, Merlo nos muestra que tal reelaboración no afecta solo a acontecimientos, sino incluso a personajes emblemáticos como, por ejemplo, Jezabel, que para nuestro autor sería una figura prototípica.

Merlo recurre también con maestría a la intertextualidad, esto se aprecia bien en los textos proféticos. Así, en el ciclo de Elías, la presencia del profeta en el Horeb se relaciona no solo con la teofanía de Éx 19,16-18, sino también con la escena del paso de Yahvé ante Moisés, cobijado en la roca (Éx 34,4-5). Toda esta panoplia de recursos, unida a su fino olfato exegético, brindan al lector un sobrio y atinado comentario. Este se completa con un pequeño apéndice de Mateo Ferrari que aborda la lectura de Reyes en la liturgia dominical y ferial, mostrando como esta recoge una panorámica muy completa de los principales relatos y de los trazos más característicos de estos libros.

Pablo Díez Herrera

Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla
decano@sanisidoro.net

Nuria CALDUCH-BENAGES, *Pan de sensatez y agua de sabiduría. Estudios sobre el libro de Ben Sira (Artículos selectos 1)*, Estella, Verbo Divino, 2019, 453 pp. 37 €. ISBN: 978-84-9073-512-1.

<https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1061>

La editorial Verbo Divino inicia con este volumen una nueva colección titulada “Artículos selectos” para hacer más accesible las publicaciones de estudiosos de la Biblia pertenecientes a la Asociación Bíblica Española (ABE). En este libro se recogen ensayos o artículos de una especialista en los libros sapienciales reconocida internacionalmente, como lo es Nuria Calduch Benages.

En este libro, la autora agrupa los estudios sobre el libro del Ben Sira que ha realizado en lengua española. La mayoría de los artículos han sido publicados en revistas científicas y algunos solo han visto la luz en versión inglesa o italiana.

Para poner orden a todo el material, Calduch se decanta por la siguiente clasificación: inicia con estudios que tratan cuestiones introductorias (canon, inspiración, títulos en los manuscritos); en segundo lugar, estudios temáticos y semánticos (la prueba, el culto, los perfumes, los animales, la misericordia); en tercer lugar, los estudios exegéticos (Sir 1,1-30; 4,11-19; 6,22; 27,30-28,7; 31[34],9-17; 43,27-33); en cuarto lugar, los estudios relativos a la mujer (esposas, divorcio, poligamia, etc.); y, por último, aquellos dedicados a la recepción del libro (en el Nuevo Testamento y en los Padres de la Iglesia).

Todos los artículos reproducen minuciosamente los originales aunque, como refiere la autora en la introducción del volumen (pg. 12), “se han corregido algunos errores presentes en el texto original y en algunos casos se han añadido algunas informaciones suplementarias, notas aclaratorias y referencias a otros artículos del volumen”.

De los artículos originales que por primera vez se publican en español, quisiera destacar “El motivo de la prueba en el libro de Ben Sira con especial referencia a Sir 2,1-6”, artículo citado en mi tesis doctoral, dirigida por la citada autora, pero en su traducción inglesa. Este estudio, junto al trabajo exegético de Sir 4,11-19, reivindica la importancia de la prueba, mostrando que es un tema recurrente en la obra del sabio. Ben Sira destaca la presencia de la prueba en la vida humana porque se muestra indispensable para alcanzar la Sabiduría. La realidad de la prueba atañe al nivel más íntimo de la existencia humana, allí donde tiene lugar un encuentro personal con el Creador. Sir 2,1 supone un anuncio programático en el libro: “Hijo, si te acercas a servir al Señor, prepara tu alma para la prueba”. El sabio habla a sus discípulos y refiere cuál es la actitud del fiel ante la prueba: “adherirse al Señor” (Sir 2,3a). La confianza y la

esperanza en Dios, combinadas con una dedicación y esfuerzo particular, hacen accesible el camino para la intervención de Dios en favor del discípulo. Así, cuando la prueba llega, la mano de Dios ofrece un nuevo horizonte de esperanza. La persona crece y madura a causa y por medio de la prueba y, por eso, el libro ilustra con varios ejemplos este principio pedagógico. Estas acciones que provienen del Señor persiguen un fin positivo: purificar y fortalecer el corazón del joven que quiere servir al Señor (p. 70). Ellas, lejos de desintegrar a la persona, dignifican al ser humano, pues el mismo Señor a aquellos que le aman los somete a prueba y también los rodea de su inmensa misericordia (p. 199).

Este volumen que ahora llega a nuestras manos nace del esfuerzo de tres décadas de investigación y docencia de la profesora Calduch. La autora, “imitando” el proceder del Maestro de Jerusalén, ofrece un mensaje de ánimo a las nuevas generaciones de biblistas y, en modo particular, a sus estudiantes y doctorandos, regalándonos la cita del sabio Ben Sira: “Mirad que no he trabajado para mí sola, sino para todos los que buscan la sabiduría” (p. 12).

Antonio José Guerra Martínez

Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla
antoniojguerra@gmail.com

Ben HOLLAND, *Self and City in the thought of Saint Augustine*. Switzerland, Palgrave Macmillan, 2020, 162 pp., 52,10 €. ISBN 978-3-030-19332-4.

<https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1062>

As Ortega y Gasset said in his first book published in 1914, “I am me and my circumstances” (José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, vol. I. Madrid, Revista de Occidente, 1966, 322), so Ben Holland, who is an Associate Professor of International Relations, studies the anthropological analogy between self and city, or human psychology and political community in the thought of Saint Augustine of Hippo.

Nowadays, it seems as if the Augustine research is reviving and flourishing again, as we can see in some authors such as, for example, Rowan Williams, Peter Brown or Ben Holland. This last author’s research is concerned with the intellectual history of the European Union.

In his second book, *Self and City in the thought of Saint Augustine* (a six chaptered work), Ben Holland affirms that the bishop of Hippo was not the first political thinker who established analogy between the soul and the *civitas* or state (political body). Plato or Stoics did, for example.

However, for the African bishop, the relationship between the different parts of the soul and the world is like a divine reflection ordered towards the immanent (Trinity → Love) (p. 6). At the same time, the Christian doctrine helps Augustine with the Manichaean errors from his youth: the problem of evil, the anthropology or Creation doctrine, among others. Therefore, Augustine—as any Christian theologian basing himself on *Genesis 1:31* and *the goodness of all that exists*—defends the Christian doctrine of *creation ex nihilo* (Chapter 2, p. 20).

In the next three Chapters (3, 4 and 5), St. Augustine develops three different analogies (or versions) between self and civic society that are ordered by love: self-love in the case of Earthly or Pagan City; the repentant, but improving love in the Pilgrim City (or Church); and love of God in the City of God or the Heavenly City.

In the first one, Earthly City, the sinful mankind suffers the consequences of disobedience, and evil enters in our world: “By human pride, we fell”, said St. Augustine in *Commentaries to Psalms* (36, s. 2, 17). This reflection of the division of the soul is something that Holland connects to the physical manifestation of human pride (p. 40). The bishop of Hippo shows his opposition to Pelagius, Julius of Eclanum, Cicero and the Stoics’ ethical vision about the perfect virtue as a form of a non-desired self-possession. We can affirm that St. Augustine uses here, as a counterexample, St. Paul the Apostle’s conversion: “We are treated as impostors and yet are true” (2 Cor 6,8).

In the Pilgrim City, love is divided (p. 72), but Christian conversion helps us build the definition of a true republic (*res publica*): a multitude of individuals whose desires are addressed to constitute the body of Christ (*ekklesia*) (p. 95).

The final analogy between the saints and the City of God (Chapter 5, p. 104) is seen by Holland as the relationship whose memory, understanding and love is, as if we said, a reflection of the Holy Trinity on the human being (p. 105). On the other hand, Holland focuses his attention on the church as Christ’s body—an eschatological community congregated around the sacrament of the Eucharist that commemorates (in consecration) the body and blood of Christ—as His body, through the mediation of the saints, who have already been saved (p. 122). In this way, the Heavenly City is not something mystic from the other world, but the current (or present) body of Christ together with the restoration of redemption where every individual takes his/her own place and honor.

The book ends with a short and interesting annotation around the different Augustinian points of views about the self: “attention, distention, extension and intention” (Chapter 6, pp. 131-141). All those points are typical of the constant tension between both cities (City of God and Pagan City). Those points of view represent some directions the self takes when it interacts with the objects of desire.

Finally, I would also like to add that this book offers an excellent justification that links theology, psychology and anthropology in the Augustinian system. And, let's not forget some other aspects, as the political or social ones, together with the new conception and interpretation of *republic* by this Doctor of the Church.

Pablo Antonio Morillo Rey

Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla
pabloantoniomr@hotmail.com

Carlo M. MARENGHI (ed.), 1919-2019. A Common Journey for Social Justice. The Holy See and the International Labour Organization, Lateran University Press, Rome 2020, 55 pp. ISBN 978-8-846-51280-2.

<https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1063>

The story briefly presented in this short booklet is *unique*. As such, it is a source of hope. It is no wonder that reflecting on work has been an occasion and an opportunity for putting into practice what is so central to the diplomacy of the Holy See: its firm rooting in ethical tradition and Faith; its presence to institutions contributing to the common good and its engagement in dialogue with a wide variety of actors, not only from governments but also from society at large. In this conclusion, let us concisely reflect on the strength and challenges of these lasting relationships while also summarizing what makes them so unique. Starting in the Industrial Revolution and drawing on long-standing teaching, the development of Catholic Social Doctrine is the response of the Church, from a perspective of both faith and ethics, to the phenomenon of globalization. It develops as a single response to the challenges of modern time. As such, it also addresses the subsequent emerging challenges: decolonization, development, the Cold War, globalization, and ecological crises. It has always referred to the same firm anchorage: the conviction that God will continue to show mercy to the world He has created with love and care; that Christ's life, work, death, and resurrection are clear signs of that mercy expressed in companionship with humanity; finally that God's mercy is not bound by time and space, but will continue to act, through the Holy Spirit. It is for us as Christians to continue discerning the signs of the times and the active presence of the Holy Spirit. Work is a central need for each human being, for community and survival.

The relationship that was described in the book is a vivid example of the Church's presence in the world as exercised through the Holy

See's diplomacy, Catholic NGOs, and many other actors motivated by their Christian faith. Our presence is not mere silence and consent. It starts with listening and must lead to "walking" alongside the Other. Bringing first the "essentials" to the top of the agenda, the famous three "T"s Tierra, Techo y Trabajo. The Church in many ways has felt at "home" in the multilateral system because it recognizes there a concrete "home" for our most human concerns. Peace is the first concern, but we all must also make every effort to ensure that our land, our "common home," remains a home indeed. It is with her presence that Mary honors the promise made to Elizabeth to give birth; it is also through His presence that Jesus invites Zacchaeus to fulfill the promise of his life, and it is by their presence that the apostles sent on a mission by Jesus revealed the peace of the homes that welcomed them (Gospel of Luke).

Finally, the strength of the multilateral system is in maintaining dialogue, so that weapons may remain silent. Dialogue is at the heart of the Christian tradition and it must never be closed. The Old Testament reveals a constant plea from patriarchs and prophets to enter into communication with God, a communication spoken of as a gentle breeze, rather than tempestuous or stormy (1 Kings 19). In many ways, Jesus' path for reconciliation is also a path for dialogue. From the story of the Good Samaritan to that of Nicodemus; from His relationship with the Apostles to his relationship with His mother, Jesus fulfills what David, the psalmist, always desired: "Justice and peace embrace; love and truth meet each other" (Psalm 85:10).

In many aspects, the key features and strengths of these last hundred years of engagement between the ILO and the Holy See come from the distinctive aspects of the "work question." First, that the dignity of work is affirmed and recognized by so many philosophical traditions; second, that the Church in its synodal approach to salvation, and through Her channels and organizations, has given voice to peoples and communities to express themselves about their work, their joys, and their sufferings — thus transforming them into pleas and prayers. Finally, it has been a constant feature of the Social Doctrine of the Church to hear and listen, but also to articulate the ethical dilemmas into concerns that can be heard and addressed.

Papal encyclical *Rerum Novarum* (1891) expressed that work is essential to human dignity. That truth is the same today as it has always been. This dignity is to be protected, nourished, and cherished. How can a man and a woman be expected to respect their respective dignities if, in the place where they spend sometimes more than half the day, they are not respected, or even worse, they are humiliated, and/or treated like objects, or commodities? How can we say that every person is part of God's temple if the daily

experience of so many of them is one of deprivation, forced silence, or, even worse, denial of freedom of will and movement? It is a common responsibility of each of us to protect each other's dignity. There is no question that this protection must be translated into rights. As Pope Benedict reaffirmed to the United Nations in New York in 2008, our first and primary responsibility is "to protect." It has been the constant effort of Vatican diplomacy from its beginning that the rule of law prevails against arbitrary decisions originated from competition among sovereign states or other forms of power.

The primary responsibility of the international community is to protect the vulnerable ones: those living under and suffering from war and violence, those who are displaced, those who cannot earn enough to care for their families. In many situations, workers are among the most vulnerable. The victims of trafficking and slavery deserve our primary attention. But many more at work is today facing an increasingly competitive economic environment and new ecological challenges. The dignity of work is acknowledged by many believers – both Christians and those from other faith communities. Indeed, working together is an essential element of the community. While a few types of work can be performed alone and in isolation, working together is a vivid expression of the grandeur of human fraternity. Together, we work. Together, we develop relationships and communities. Together, we respect and transform nature.

At a time of rapid growth of mass communications: newsfeeds, social media, etc., we must remind ourselves that individual voices are more important than mass media. Individuals live, pray, and grow together in communities. At the time of industrialization, the Church was a special place for workers and their families as they found there a parish home which often provided many types of organizations where they could develop and live a special fraternity, rooted in the bond that comes from experiencing frailties and uncertainties together. In this sense, the relationship between the ILO and the Church developed reflecting this common root. The participation of workers' and employers' organizations has always been at the center of dialogue and ethical reflections. It has never been bound by private interests, but always constructed, elaborated, and nurtured in such a way that the most vulnerable can also be included. Today, new forms of organizations and groups are bringing together popular movements and the youth. All of them are welcome in a dialogue which is built on the necessity of "walking the road together."

The Social Doctrine of the Church and its commitment to justice for workers is a strong backbone for the Church's commitment to the international arena. It expresses the ethical concerns of communities and strives, from the perspective of Catholic tradition, to nourish the ethical commitments of our common humanity. From the publication of *Rerum*

Novarum on, it has been a constant feature of the Social Doctrine to warn, guide, and propose solutions for the challenges of the times. In many ways, this is echoed in the encyclicals *Populorum Progressio* (1967) and *Laudato Si'* (2015). As there cannot be justice in development issues without clear reference to the situation of work and workers, there will not be justice in the care and protection of our common home without the positive contribution of governments, entrepreneurs and workers, together and in dialogue. *Populorum Progressio*, *Laudato Si'*, and *Caritas in Veritate* have all expressed the same concern. Integral human development requires the participation of all, in particular through work, to our common good.

In today's world, none of the most burning social issues can be disentangled from the others. At the heart of our commitment is the burning situation of the poor and the most vulnerable. The Church's ethical approach has always avoided shortcuts and over-simplification. When interdependencies are so numerous —between the North and the South, between the economic, social, cultural, and environmental issues— and when inequalities are on the rise, we are rooted in the conviction that we must leave no one behind in this journey to a more just world. At the same time, it is all the more urgent to find practical ways to develop and practice what the Social Doctrine calls the principle of *subsidiarity*. According to the Catechism, “the teaching of the Church has elaborated the principle of subsidiarity, according to which ‘a community of a higher order should not interfere in the internal life of a community of a lower order, depriving the latter of its functions, but rather should support it in case of need and help to coordinate its activity with the activities of the rest of society, always with a view to the common good’”.

So, while temptation is to focus exclusively on global issues, subsidiarity provides a framework for thought and action which takes into account the good of all individuals at every level of society. In many instances, “charity,” care for one another, starts at home. Family parishes, local communities, workplaces, and movements are the first places for commitments. It is also in many instances through national communities that challenges can best be addressed. However, we are also experiencing a growing interdependency that must be transformed into a growing sense of solidarity. “Indifference” cannot be localized, it should not be “globalized.” Every one of us can walk a part of that road. However, as a global community, and as global actors, we share a special responsibility in not only sharing our conviction of the mercifulness of God, but also in living up to this promise, through our words, our actions, and our sharing and participation as a community in the international arena.

At this very moment, we are also concerned that, aside from this principle of subsidiarity, we should also express and work to deepen a

sense of fraternity. In our search for the common good, we meet and enjoy the fraternity of our brothers of the various faith communities. Together with them, we grow in understanding but also in care for others. In a fraternity, our voices become one as we walk forward and live together. As recalled in the conclusion, the *file rouge* of the common conviction of the Holy See and the ILO is represented in the common engagement, “according to their different natures and functions”, to continue to implement their respective strategies with “an effective and valued contribution to the establishment of an economic and social order marked by justice and humanity, an order which recognizes and safeguards the lawful rights of workingman” (Encyclical Letter *Mater et Magistra*, 103).

Fernando Chica Arellano

Misión Permanente de la Santa Sede ante la FAO, el FIDA y el PMA
arellano@libero.it

San Óscar A. ROMERO, *Homilías de denuncia y compasión. Ciclo A (1977-1978), Edición preparada por Miguel Cavada Díez. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2019, xxvi + 524 pp. ISBN: 978-84-220-2104-9.*

<https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1064>

Este tomo recoge 44 sermones del que fuera arzobispo de San Salvador, mons. Romero (Ciudad Barros, 15 de agosto de 1917 – San Salvador, 24 de marzo de 1980). Los pronunció entre el primer domingo de Adviento, el 27 de noviembre de 1977, y la solemnidad del Santísimo Cuerpo de Cristo, el 28 de mayo de 1978. Corresponden al ciclo A de la liturgia de la Iglesia.

El Prelado fue vilmente asesinado el 24 de marzo de 1980, en la Capilla del Hospital Divina Providencia, mientras celebraba la Santa Misa. Su muerte sobrecogió al mundo provocando sentidas muestras de solidaridad. La más elocuente fue, sin duda, la de san Juan Pablo II, quien se expresó así dos días después del magnicidio de tan intrépido testigo del Evangelio: “Al conocer con ánimo traspasado de dolor y aflicción, la infausta noticia del sacrílego asesinato de Monseñor Óscar Arnulfo Romero y Galdámez, cuyo servicio sacerdotal a la Iglesia ha quedado sellado con la inmolación de su vida mientras ofrecía la víctima eucarística, no puedo menos de expresar mi más profunda reprobación de pastor universal ante este crimen execrable que, además de flagelar de manera

cruel la dignidad de la persona, hiere en lo más hondo la conciencia de comunión eclesial y de quienes abrigan sentimientos de fraternidad humana". Tres años más tarde, el 6 de marzo de 1983, el Romano Pontífice, después de postrarse en profunda oración ante la tumba del IV arzobispo de San Salvador, exclamaba: "Reposan dentro de sus muros los restos mortales de Monseñor Óscar Arnulfo Romero, celoso pastor a quien el amor de Dios y el servicio a los hermanos condujeron hasta la entrega misma de la vida de manera violenta".

En 1994, su sucesor en la sede metropolitana de San Salvador, mons. Arturo Rivera y Damas, inició su proceso de beatificación, que estuvo en estudio durante cierto tiempo. En el año 2000 la Congregación para la Doctrina de la Fe comenzó la revisión de todos los discursos, homilías, conferencias y cartas escritas por el Prelado. En 2005, el postulador de la causa, mons. Vincenzo Paglia, aseguró públicamente que "Romero no era un obispo revolucionario, sino un hombre de la Iglesia, del Evangelio y de los pobres". El Papa Francisco, haciéndose eco del deseo de muchos fieles, respaldó con decisión la figura de este insigne evangelizador. En 2015 aprobó el decreto en el que se reconocía su "martirio" *in odium fidei*. Esta declaración fue fundamental para su beatificación, pues de esta manera no era necesario reconocer un milagro. Mons. Romero fue beatificado el 23 de mayo de 2015. El decreto del milagro por intercesión del que fuera eximio pregonero del Evangelio, firmado por el Santo Padre el 7 de marzo 2018, abrió las puertas a su canonización, que tuvo lugar junto a la del beato Pablo VI, dos sacerdotes, dos religiosas y un laico, el 14 de octubre 2018, en Roma. En dicha ceremonia, Su Santidad definió al primer santo salvadoreño como alguien que dejó la seguridad del mundo, incluso su propia incolumidad, para entregar su vida al anuncio de la Buena Noticia, siendo "cercano a los pobres y a su gente, con el corazón magnetizado por Jesús y sus hermanos" (*Homilía*, 14-10-2018).

Las páginas de este hermoso volumen logran, precisamente, pormenorizar estos rasgos apuntados por el sucesor de Pedro al describir la persona y el servicio ministerial del primer arzobispo mártir de América Latina. Y es que esta obra plasma magistralmente un retazo de la trayectoria de este preclaro heraldo del Reino de los Cielos, alejado totalmente de la autorreferencialidad, cosido al corazón de su Redentor como audaz timonel de una grey fustigada por el desdén de los poderosos.

Estos sermones refrendan que mons. Romero siguió las huellas de Cristo y muestran que, como su Maestro, también él padeció escarnio e injurias. Fue calumniado, difamado, tergiversado en sus palabras, a pesar de que vivió únicamente para Dios y para su pueblo. Ese fue el binomio que marcó sus denuedos evangelizadores y sus azarosos días; fueron esos los dos amores que caracterizaron su total entrega. De ella

dan buena prueba las homilías del santo arzobispo recopiladas en este repertorio escrito, publicado esmeradamente por la prestigiosa editorial “Biblioteca de Autores Cristianos”, a la que hay que felicitar por el acierto de haber injertado en su catálogo una obra como esta, que habría quedado más completa todavía si hubiese contado con algunos índices finales de materias, lugares, personas, citas bíblicas y de otros documentos usados por el Prelado en su predicación.

Nos hallamos ante piezas largas que impactaban a sus numerosos oyentes, muchos de ellos presentes en las misas celebradas por el arzobispo. Otros se dejaban interpelar por el Prelado a través de la prensa, pero sobre todo de la radio. Algunos de estos sermones duraban más de una hora, en ocasiones dos. Esto se entiende si no se ignora que el tiempo en Centroamérica está signado por otros parámetros culturales y corre a distinta velocidad que en nuestra pragmática Europa. Repasar estas páginas de parsimoniosa cadencia no es sino comprobar que el Prelado hablaba sin reloj, transfigurado, movido por su fe, animado por un vibrante arrojo y un acendrado celo apostólico. Ese es el retrato que este libro brinda de san Romero de América, de quien los obispos de El Salvador han dicho una y otra vez que fue un hombre de Dios, un hombre de Iglesia y un gran defensor de los pobres. Y precisamente porque intentaba ser fiel a esos calificativos, la oratoria del santo era extensa. Brotaba de su recia experiencia orante, de su alma enamorada de Cristo, de su responsabilidad eclesial y de su apuesta preferencial por los indigentes. Sus palabras no se deben a la erudición del profesor, ni son fruto de modas exegeticas. Más que al teórico, o al simple repetidor de unos papeles que otros han escrito, los sermones de este eminente pastor son expresión del palpar de su corazón de insomne centinela, que acompaña y vela con solicitud por la grey que la providencia divina le asignó.

Variadas son las cuestiones que emergen una y otra vez en los textos contenidos en esta monografía. Se pueden compendiar en dos notas. Notas que naturalmente se enriquecen con otros muchos matices, pero que en sustancia giran, como recoge el subtítulo de esta obra, alrededor de la denuncia y la compasión. Esto es justamente lo que subrayan Miguel Cavada y Jon Sobrino en la enjundiosa introducción que abre el presente volumen.

En efecto, la lectura de esta publicación revela, ante todo, la aflicción de mons. Romero a causa de las vejaciones que laceraban a mucha gente sencilla de aquella nación centroamericana. El Arzobispo, con enorme tristeza, relata detalladamente los desafueros a los que con cinismo venían siendo sometidos sus compatriotas. No fueron pocos los que maquinaron para soterrarlos. Hoy, en cambio, se conocen bien. Se sabe que, en la encrucijada histórica de san Óscar Arnulfo, el pueblo salvadoreño

sufrió una acerba persecución llevada a cabo sin escrúpulos tanto por militares y policías como por los grupos armados de izquierda de ese país centroamericano. Comprobamos esta verdad leyendo estas piezas oratorias. Ellas ponen de manifiesto, muy en vivo además, esos atropellos ante los cuales la palabra de mons. Romero no se arredraba. Él no se amedrentó ante nadie, por encumbrado que estuviere o malvado que fuera. No le faltaron agallas para desenmascarar episodios tan espinosos y repugnantes como los secuestros de sindicalistas, las extorsiones de obreros, el rapto de personas a las que los cuerpos de seguridad del estado hacían luego inicuaamente desaparecer, la prevaricación de los jueces, etc. Aludía también a quienes eran vilmente asesinados por escuadrones de la muerte. Enumeraba asimismo las desmesuradas fatigas que pasaban los campesinos y otros colectivos infortunados y desprotegidos de la nación. La fuerza para hablar, como también queda claro al leer estas páginas, le venía de su asiduo trato con Cristo en la plegaria. Romero confesaba a su Señor presente en la Eucaristía para después descubrirlo en el rostro de los pobres, a los que no daba la espalda. Nunca pasó de largo ante el dolor ajeno. Antes bien, puso a los necesitados en el centro de su caridad y ministerio episcopal. Los sirvió egregiamente y sin vacilación.

Otro eje sobresaliente en este conmovedor repertorio de homilías del primer salvadoreño en ser elevado a los altares es la descripción del auténtico seguimiento de Cristo. Romero recalca que ahí está el meollo de la genuina religiosidad: una religiosidad que pasa obligatoriamente por el culto al verdadero Dios y la oposición a la vanidad, a la idolatría del poder, del éxito, del dinero. Desde esta atalaya, el Prelado condena sin remilgos la hipocresía de aquellos que quieren encender al mismo tiempo una vela a Dios y otra al diablo. De él aprendemos que la fe siempre se manifiesta en el amor y no puede servir para encubrir las injusticias. Para ilustrarlo, valgan estas palabras del Santo, de sabroso contenido escriturístico: “Esta es la meta hermanos, meta que señalaron los profetas, meta que sigue señalando la Iglesia. Los enemigos, los que tratan de que la Iglesia no hable, la desacreditan y dicen: «Predica violencia, predica política, comunismo»; son las distorsiones del pecado. Pero quienes, superando las fuerzas del mal, oyen a la Iglesia auténtica, oirán siempre el eco de Isaías, el eco de Cristo, el eco de los profetas. Jamás hemos predicado violencia, solamente la violencia del amor, la que dejó a Cristo clavado en una cruz, la que se hace cada uno para vencer sus egoísmos y para que no haya desigualdades tan crueles entre nosotros. Esa violencia no es la de la espada, la del odio; es la violencia del amor, la de la fraternidad, la que quiere convertir las armas en hoces para el trabajo (cf. Is 2,4)” (Homilía 27-11-1977, pp. 14-15). Y, algunos días después, volvió sobre el argumento diciendo: “Buenas obras, corazones cristianos,

verdadera justicia, caridad: eso es lo que busca Dios en la religión. Una religión de misa dominical, pero de semanas injustas, no gusta al Señor. Una religión de mucho rezo, pero con hipocresías en el corazón, no es cristiana. Una Iglesia que se instalara solo para estar bien, para tener mucho dinero, mucha comodidad, pero se olvidara del reclamo de las injusticias, no sería la verdadera Iglesia de nuestro divino Redentor y por eso tiene que padecer, tiene que sufrir, tiene que ser perseguida, porque muchos no comprenderán, instalados en sus comodidades" (Homilía, 4-12-1977, p. 35).

Pero la tarea eclesial que aparece en estos sermones del Prelado no se restringe a la vertiente referida de evidenciar, con la luz de la Escritura Santa, el pecado y las bellaquerías cometidas por distintas facciones armadas, grupos insurgentes o instancias gubernamentales del país. El Arzobispo dilata estas facetas añadiendo los rasgos de una Iglesia samaritana y compasiva, la Iglesia de las bienaventuranzas que grita: "«Dichosos los misericordiosos porque ellos alcanzarán misericordia» (Lc 11,4). Es uno de los anhelos bíblicos más profundos. El hombre no está hecho para la venganza, para el odio, para la violencia, sino para la reconciliación, para el amor, para el perdón; y en la medida en que nosotros perdonamos, así le decimos a Dios: perdónanos como nosotros perdonamos. Dichosos los corazones misericordiosos, los generosos, los que son instrumentos de paz, los que van sembrando concordia donde hay discordia" (Homilía 29-1-1978, p. 223).

El esplendor de la Iglesia, lo tenía claro mons. Romero, no consiste en el lujo, la fatuidad o la riqueza. El fuego que la consume, la fuerza que la anima es la incondicional caridad hacia los menesterosos. La Iglesia prolonga en la tierra la misión de su divino fundador, estando cercana a todos pero, en particular, a los desfavorecidos de este mundo. Mirando a Cristo crucificado, le duelen las heridas de cuantos pasan por pruebas y escollos diversos. Imitando a su Señor, se apiada de los rezagados y excluidos, de quienes tienen sus entrañas desgarradas por la depravación de los infames. Ella no aspira a la adulación de los poderosos ni quiere protagonismos fugaces. "Hay muchas agrupaciones que hacen el bien, pero para salir en el periódico, para que se ponga una placa de un gran bienhechor. Hay muchos que hacen el bien buscando aplausos en la tierra. Lo que busca la Iglesia, al llamar a todos a la justicia y al amor fraterno, es el bien de la persona que hace el bien, porque se hace más bien el benefactor que el beneficiado. «Entonces clamarás al Señor y te responderá; gritarás y te dirá: aquí estoy» (Is 58,9). ¡Qué más queremos hermanos! Gozar de la presencia de Dios. Hay un criterio para saber si Dios está cerca de nosotros o está lejos, el que nos está dando la palabra de Dios hoy: todo aquel que se preocupa del hambriento, del desnudo,

del pobre, del desaparecido, del torturado, del prisionero, de toda esa carne que sufre, tiene cerca a Dios. «Clamarás al Señor y te escuchará». La religión no consiste en mucho rezar. La religión consiste en esa garantía de tener a mi Dios cerca de mí porque le hago el bien a mis hermanos. La garantía de mi oración no es el mucho decir palabras. La garantía de mi plegaria está muy fácil de conocer: cómo me porto con el pobre, porque allí está Dios; y en la medida en que te acerques a él y con el amor con que te acerques o el desprecio con que te acerques, así te acercas a tu Dios. Lo que a él haces, a Dios se lo haces; y la manera como mires a él, así estás mirando a Dios. Dios ha querido identificarse de tal manera que los méritos de cada uno y de una civilización se medirán por el trato que tengamos para el necesitado y para el pobre [...]. No se duerman; la Iglesia, la religión, no quiere ser opio del pueblo. La Iglesia por eso sufre los conflictos, porque trata de promover al hombre y decirle: tú eres igual que todos, tú tienes los mismos derechos que tienen todos tus hermanos, y porque va promoviendo para que dejen de ser masa adormecida y se conviertan en artífices del destino de la patria. Por eso, la promoción de la Iglesia maliciosamente se la quiere confundir con ideas subversivas u otra clase de calumnias; pero lo que la Iglesia busca es esto del profeta: anunciar la promoción de los hombres sabiendo que en cada hombre está escondido Dios y que el respeto a cada hombre, así sea el más pobre e indigente, es respeto, devoción, actitud casi de adoración a nuestro Dios" (Homilía 5-2-1978, pp.237-239).

Concluyendo, quien tome este volumen entre sus manos podrá verificar personalmente que mons. Romero no se contentó con mirar a distancia las penalidades de sus fieles. Sufrió con ellos y por ellos, implicándose en su vida, compartiendo hondamente sus penurias. Colmado de calor humano y de convicción evangélica en sus consideraciones, solo ambicionaba ser mensajero de la Palabra de Dios. No fue adalid de una estéril retórica. Jamás habló por hablar. Nunca ocultó sus sentimientos. No olvidó a su Redentor ni postergó a los desfavorecidos. Quizás por eso fue y es tan querido por su pueblo. Era el hombre de Dios en medio de su grey, de la que en ningún momento se desentendió, ni siquiera cuando sus detractores se burlaban de él porque visitaba a la gente sencilla en los cantones de San Salvador.

En definitiva, a medida que pasa el tiempo, se verifica en mayor grado que la palabra del santo no ha caído en saco roto. Por el contrario, ha recabado una copiosa y feraz cosecha debido a su real identificación con Cristo, Sumo Sacerdote de nuestra redención. En su corazón episcopal se palpa el de Jesús y, por amor suyo, levantó su voz en aras de la dignidad de la persona humana y la salvaguarda de sus derechos inviolables. No me cabe duda de que, ayer como hoy, este es el perfil indispensable

para anunciar y hacer presente entre nosotros el Reino de Dios. Nuestra sociedad necesita sembradores del Evangelio de este talante, el mismo que marcó cabalmente la existencia de san Óscar Arnulfo. Él fue asesinado por ser portador de esperanza para los desamparados, en sintonía absoluta con su Maestro, Jesús de Nazaret, el unigénito Hijo de Dios. A ellos prestó su voz de profeta y por ellos se desgastó, renunciando a la cobarde solución de abandonar el rebaño y huir como hacen los mercenarios. En verdad, este Prelado encarnó enteramente la semblanza del evangelizador que encontramos nítidamente expuesta en la exhortación apostólica postsinodal de san Juan Pablo II "Pastores gregis", cuando afirma: "Ante situaciones de injusticia, y muchas veces sumidos en ellas, que abren inevitablemente la puerta a conflictos y a la muerte, el obispo es defensor de los derechos del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios. Predica la doctrina moral de la Iglesia, defiende el derecho a la vida desde la concepción hasta su término natural; predica la doctrina social de la Iglesia, fundada en el Evangelio, y asume la defensa de los débiles, haciéndose la voz de quien no tiene voz para hacer valer sus derechos. No cabe duda de que la doctrina social de la Iglesia es capaz de suscitar esperanza incluso en las situaciones más difíciles, porque, si no hay esperanza para los pobres, no la habrá para nadie, ni siquiera para los llamados ricos" (n. 67).

Fernando Chica Arellano

Misión Permanente de la Santa Sede ante la FAO, el FIDA y el PMA
arellano@libero.it

San Óscar A. ROMERO, *Homilías de justicia y paz. Ciclo A/II (1978), Edición preparada por Miguel Cavada Díez. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2020, XXVIII + 441 pp. ISBN: 978-84-220-2138-4.*

<https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1065>

La prestigiosa editorial *Biblioteca de Autores Cristianos* está realizando un loable servicio publicando el repertorio homilético de mons. Romero, arzobispo de San Salvador y conspicuo modelo de vida sacerdotal por la ejemplaridad evangélica de su vida y su recia bizarría. Este es el cuarto volumen de la serie. Están ya en el mercado estos otros: San Óscar A. ROMERO, *Homilías de resurrección y vida. Ciclo C (1979-1980), Edición preparada por Miguel Cavada Díez. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2018*; San Óscar A. ROMERO, *Homilías de evangelización. Ciclo C (1977), Edición preparada por Miguel Cavada Díez. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2019*; San Óscar A. ROMERO, *Homilías de denuncia y compasión.*

Ciclo A (1977-1978) I, Edición preparada por Miguel Cavada Díez. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2019.

El presente tomo recopila 25 homilías de este preclaro evangelizador, asesinado vilmente el 24 de marzo de 1980. Las pronunció entre el 4 de junio y el 26 de noviembre de 1978. Se incluye asimismo el sermón tenido en el funeral del padre Ernesto Barrera (29 noviembre 1978). Corresponden al ciclo A de la liturgia de la Iglesia y ponen de manifiesto que el Prelado, como Padre de los pobres, ejerció apasionadamente el ministerio de heraldo de la palabra de Dios, saciando con ese alimento el hambre de salvación, de justicia y de paz de los hermanos y hermanas confiados a su cuidado pastoral, pero también de aquellos otros que lo escuchaban por radio o lo seguían por medio de la prensa escrita.

Nos encontramos ante un predicador que no irradia su propia doctrina ni tergiversa la ajena. Expone cabalmente el mensaje evangélico con palabra ubérrima y enérgica. Romero no se cansa ni cansa al hablar. Sus piezas oratorias son extensas, mas no aburridas. Albergan variedad de argumentos, no yuxtapuestos de modo aleatorio, sino con ideas brillantes, sugestivas y bien articuladas. Sus sermones duraban a veces dos horas. Y esto ocurría precisamente porque el Prelado contemplaba una grey sedienta de Cristo, de su doctrina, de la luz que mana de su costado para vencer la oscuridad de las tinieblas. De ello dio buena razón ante quien se interesaba al respecto: “Se me preguntó en Roma si no me parecían muy largas mis predicaciones. Soy el primero en sentirlo —les decía yo—, pero cuando yo veo un pueblo atento a mi palabra, yo aprovecho los minutos. Y yo agradezco a mi pueblo que me escucha. Y cuando sé que, más allá de la multitud de la catedral, la radio casi monopoliza el auditorio a esta hora, estoy seguro de que el espíritu de Dios en mis pobres palabras está llevando la revelación, el mensaje del evangelio. Trato de ser tan fiel al evangelio que, aun cuando esta palabra molesta a un sector o a otro sector, trato de definirla plenamente como la doctrina auténtica de la Iglesia. Y no quiero que sea una doctrina manipulada por ningún grupo particular, por ninguna tendencia política de partido, por ninguna oposición ni por, tampoco, ningún oficialismo. No quiero que nadie use mi palabra, palabra de Dios, para intereses solamente de la tierra. Estoy con aquel que busca la justicia por la justicia que busca, pero sin compartir los caminos por donde él, autónomo, puede buscarlo. Ya sé que la Iglesia no me permite ir por caminos de violencia, por caminos que no son los caminos de Jesucristo” (Homilía del 2 de julio de 1978, pp. 45-46).

En sus sermones, mons. Romero explicaba seria y concienzudamente las lecturas de la liturgia del día, no desde el punto de vista académico, sino con la hondura de quien vive en su alma lo que sus labios proclaman. Y era la riqueza que brotaba de la Sagrada Escritura la que

aprovechaba para glosar y esclarecer los acontecimientos que signaban su periplo como pastor. Sus comentarios no surgían de ideología o estrategia alguna, sino de su responsabilidad eclesial, de una limpia conciencia, de la audacia con la que ejercía su ministerio. Bien sabía él que la palabra de Cristo no es letra muerta ni vetusta pieza de museo alguno. El evangelio es vida plena, vida copiosa y regeneradora, que no consiente la muerte ni fomenta la corrupción. Recorrer, por tanto, las páginas de este volumen llevan a comprobar que la entera espiritualidad de este egregio pregonero de la Buena Noticia buscaba solamente fortalecer la comunión de su pueblo con Dios, anhelaba promover una imagen de Iglesia samaritana, cercana a todos, pero especialmente a cuantos sufren por pruebas diversas. Esas metas implicaban que el mismo Romero nutriera su interioridad con la palabra viva y eficaz del Señor, con la plegaria constante y con el pan de la eucaristía, alimento de vida eterna. En efecto, él no ignoraba que si su existencia no abundaba en fe, esperanza y caridad bien poco podía hacer como ministro de la palabra del Señor, de la santificación y del progreso espiritual del pueblo de Dios.

Esta obra es un acicate para vivir el cristianismo en alta tonalidad, saliendo de esta forma de la modorra que frecuentemente nos conduce a optar por la mediocridad o la tibieza. El Prelado, por el contrario, nos invita a poner en el centro de nuestras jornadas a Dios, para con su gracia afrontar cuantas vicisitudes nos asalten. En su coyuntura, dramática en muchos aspectos, a él le tocó encarar episodios duros y sinuosos, circunstancias cargadas de injusticias y cuantiosos atropellos. También la nuestra está colmada de acuciantes retos, por lo que beber del caudal romeriano que ofrece esta publicación no será tarea baldía. En este sentido, y para facilitar la consulta del volumen, se echa en falta en él un exhaustivo índice de citas bíblicas y magisteriales, así como otro de materias, personas y lugares.

La predicación del Arzobispo, impregnada de la sabiduría bíblica, de una teología clásica, de citas del Concilio Vaticano II y del Romano Pontífice, así como de otros documentos eclesiales, en particular de los firmados por el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), viene modulada en clave de anuncio y denuncia, de aliento y consuelo. Cimentado pródigamente en la doctrina social de la Iglesia, el Prelado, en estos sermones, no perseguía otro propósito que dar a su pueblo lo que necesitaba para responder, en medio de no pocos sufrimientos, a su vocación cristiana. Como indica Jon Sobrino en el precioso prólogo que abre este libro, mons. Romero no se dejó intimidar por cuantos a toda costa ambicionaban enmudecerlo. A pesar de que lo intentaron en repetidas ocasiones, no pudieron silenciar su voz, ni siquiera acribillándolo mientras celebraba la Santa Misa. Él encarnaba una "Iglesia que tenía

que pronunciarse ética y evangélicamente sobre la violencia que se iba generando en el país: sus diversas manifestaciones, las condiciones de legitimidad, la condena de su endiosamiento. Y por encima de todo, tenía que animar a que se hiciese justicia y que esta llevase a la paz” (p. XIII).

Pero si la vertiente social es relevante en este volumen, me parece que lo es más todavía el aspecto eclesial del pensamiento de San Romero de América. Él fue, ante todo, un profundo conocedor de la Iglesia, un leal servidor de ella como maestro, santificador y guía. Y, en cuanto tal, estas páginas muestran que amaba profunda e intensamente a la Esposa del Redentor. Y es que el Obispo está configurado con Cristo para amar a la Iglesia con el amor de Cristo esposo y para ser en la Iglesia ministro de su unidad, esto es, para hacer de ella “un pueblo convocado por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” (*Lumen gentium*, 4). Esta perspectiva pone de relieve que el camino espiritual del que fuera IV arzobispo de San Salvador está transido de caridad pastoral, que debe considerarse fundadamente como el alma de su apostolado. La de Romero, por tanto, no fue una mera *existentia*, sino también una *pro-existentia*, esto es, un vivir anclado en el modelo supremo que es Cristo el Señor, caracterizado por su incondicional y total entrega a la adoración del Padre y al servicio de los hermanos. En este sentido, son muchos los testimonios —recogidos con motivo de su beatificación y canonización— que confiesan haber percibido esta verdad en la vida de mons. Romero, que edificaba a todos por su transparencia y que dotaba de eficacia a su labor episcopal por su vida sencilla, sobria y, a la vez, activa y generosa, situando siempre en el centro de la comunidad cristiana, y no al margen, a los pobres quienes, por desgracia y asiduamente, son considerados como los últimos de la sociedad. *Procurator pauperum* ha sido siempre un título de los pastores de la Iglesia. En el caso de este Prelado lo fue sin remilgo alguno y también de manera concreta. Por eso, las palabras contenidas en estas homilias hacen presente y elocuente el mensaje del evangelio de Jesucristo como fundamento de la esperanza de todos, pero especialmente de los que solo pueden esperar de la providencia divina una vida más digna y un futuro mejor.

Este estilo suyo de proceder condujo al Prelado por sendas amargas de acoso y hostigamiento. Sin embargo, él nunca jamás se arredró ni edulcoró su mensaje. Supo defenderse del ataque de los altivos con la palabra y la virtud, sin devolver mal por mal, sino militando bajo la bandera de Cristo, el Buen Pastor, dando la mano a la mansedumbre y la verdad, que resplandecen sin hacer ruido y doblegan el orgullo con la fuerza de la benignidad. Estos sermones son testigos del afecto que le tenían sus feligreses, al tiempo que recogen las injurias y agravios que mons. Romero tuvo que soportar. De esta forma, ayudan a conocer qué

hacía el Arzobispo y por qué lo hacía. Revelan, en definitiva, lo más recóndito de su identidad, el hontanar del que nació su quehacer evangelizador. Son confesiones que desenmascaran la hipocresía de aquellos que lo aborrecían, en general pertenecientes al mundo de la política, la magistratura, el ejército o de las altas esferas del poder económico, sin descartar a grupos insurgentes salvadoreños de aquella época. Junto a las críticas, en sus homilías, el santo se hace eco igualmente de los gestos de cariño que los menesterosos, los campesinos, los catequistas y otros grupos eclesiales le profesaban. Entre las alabanzas de unos y los vituperios de otros, queda al descubierto la talla personal del Arzobispo. Son textos muy hermosos, que aparecen, casi siempre, cuando el Prelado habla de su relación con el pueblo. Ante las difamaciones, Romero se describe a sí mismo y manifiesta sus genuinas intenciones, quién era él en verdad. Una y otra vez refiere que los dos amores de su vida son Cristo y la grey que le ha sido encomendada. Una grey sufriente y esperanzada, que le reclama audacia, abnegación, verdad y entrega absoluta. El arzobispo Romero se encuadraba infatigablemente en las coordenadas del servicio a Dios y al evangelio. Siempre se vio a sí mismo como un apóstol, obediente no a su propia voluntad sino al querer del único Maestro. Entendió su misión no desde la óptica del funcionariado, sino como la de aquel que tiene por oficio ser sembrador de justicia y vocero de la divina palabra. Era consciente de que instancias fuertes y oscuras deseaban derrocarlo, pero él sabía bien de quién se había fiado. Por ese motivo pudo decir sin ambages: “Yo no tengo inconveniente en ser destituido, no tengo ambiciones en el poder de la diócesis. Simplemente, considero que esto es un servicio y que, mientras el Señor, por medio del Pontífice, me mantenga en él, seré fiel a mi conciencia, a la luz del evangelio, que es lo que yo trato de predicar, nada más ni nada menos. Porque ya entramos precisamente en materia; para que vean cuál es mi oficio y cómo lo estoy cumpliendo: estudio la Palabra de Dios que se va a leer el domingo; miro a mi alrededor, a mi pueblo; lo ilumino con esta palabra y saco una síntesis para poderse la transmitir y hacerlo, a ese pueblo, luz del mundo, para que se deje guiar por los criterios, no de las idolatrías de la tierra; y por eso, naturalmente que los ídolos de la tierra y las idolatrías de la tierra sienten un estorbo en esta palabra y les interesaría mucho que la destituyeran, que la callaran, que la mataran. Suceda lo que Dios quiera, pero su Palabra —decía san Pablo— no está amarrada (cf. 2 Tim 2,9). Habrá profetas, sacerdotes o laicos —ya los hay abundantemente— que van comprendiendo lo que Dios quiere por su Palabra y para nuestro pueblo” (Homilía del 20 de agosto de 1978, pp. 163-164).

Concluyendo, creo no equivocarme si reitero que ha sido un gran acierto de la BAC publicar un nuevo volumen de los sermones de mons.

Romero. Al concluir su lectura, he percibido que el santo encarnó nítidamente las palabras proféticas que un día escribiera San Pablo VI: “Paradójicamente, el mundo, que a pesar de los innumerables signos de rechazo de Dios lo busca sin embargo por caminos insospechados y siente dolorosamente su necesidad, el mundo exige a los evangelizadores que le hablen de un Dios a quien ellos mismos conocen y tratan familiarmente, como si estuvieran viendo al Invisible. El mundo exige y espera de nosotros sencillez de vida, espíritu de oración, caridad para con todos, especialmente para los pequeños y los pobres, obediencia y humildad, desapego de sí mismos y renuncia. Sin esta marca de santidad, nuestra palabra difícilmente abrirá brecha en el corazón de los hombres de este tiempo. Corre el riesgo de hacerse vana e infecunda” (*Evangelii nuntiandi*, 76). Ciertamente, la palabra del Arzobispo se caracterizaba por esos rasgos. El Prelado aunaba en su existencia doctrina y testimonio. Era a lo que exhortaba el príncipe de los apóstoles cuando animaba a los fieles a llevar una vida pura y respetuosa para que, si alguno se mostraba rebelde a la palabra, fuera ganado por la luminosidad de la conducta (1 Pe 3,1).

Mons. Romero supo hacer realidad esta sugerencia de san Pedro mediante su entrega cotidiana. Evangelizaba a su grey a través de su fidelidad a Jesucristo, de su desapego de los bienes materiales, por su libertad frente a los poderes del mundo. En una palabra, predicaba con su santidad de vida. Por este motivo, estimo que el contenido de este florilegio homilético aleccionará a los ministros de la Iglesia. Hallarán aquí un referente y un incentivo para ejercer su quehacer con intrepidez y entusiasmo. Ayudará igualmente a las almas consagradas a avanzar en la puesta en práctica de los consejos evangélicos. Será asimismo un aliciente para los que se preparan a recibir el Orden Sacerdotal. El libro, en fin, acercará al lector al corazón de Jesús, nuestro divino Salvador. Le brindará una imagen real y atrayente de la Iglesia, al tiempo que le mostrará que el compromiso con el evangelio no va contra el genuino progreso del mundo, sino a su favor. Acoger este legado no puede llevar sino a un cambio radical de vida, a una auténtica conversión, a una apuesta por la perfección que entraña la afable práctica de la caridad. Y este me parece que es el gran regalo que nos brinda San Óscar Arnulfo con sus homilías. A nosotros nos corresponde saborear su palabra, serena y meditativamente. Será la manera de imitar su ejemplo en el cumplimiento exacto y diario de nuestro ser cristiano y de nuestras responsabilidades.

Fernando Chica Arellano

*Misión Permanente de la Santa Sede ante la FAO, el FIDA y el PMA
arellano@libero.it*

Manuel RUIZ JURADO, S.J., *Donde el bajar es subir. Biografía espiritual de santa Ángela de la Cruz* (BAC Biografías), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2020², xx + 119 pp. ISBN: 978-84-220-2142-1.

<https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1066>

La prestigiosa editorial de la Conferencia Episcopal Española *Biblioteca de Autores Cristianos* ha sacado otra vez a la luz, en una segunda edición revisada y aumentada, un hermoso volumen dedicado a un personaje excepcional de la tierra andaluza. Su semblante, humilde y pródigo, no solo llena los cielos, sino también las almas de muchas personas sencillas, que encuentran en esta modesta y adusta mujer un faro de luz en sus penas y un frasco de consuelo para sus heridas. Me refiero a la Madre Ángela de la Cruz, una sevillana de alcance universal por la santidad de su existencia y la luminosidad de su conducta.

El padre Manuel Ruiz Jurado, jesuita experto en espiritualidad y hondo conocedor de esta eximia figura, no solo por haberla estudiado con esmero, sino, sobre todo, por la real admiración que le profesa, ha escrito este libro para plasmar la andadura vital de una abanderada de la caridad.

Sor Ángela, sin alardes ni quiméricas aspiraciones, logró sintetizar magistralmente con su trayectoria la enseñanza evangélica de que en el Reino de los Cielos “el que se humilla será ensalzado” (Lc 14,11). Esta egregia religiosa puso de relieve lo que dijo el Maestro a sus discípulos: “El que quiera ser entre vosotros el más grande, se hará vuestro servidor, como el Hijo del hombre, que no ha venido para ser servido, sino para servir y dar la vida” para la redención de los demás (cf. Mt 20,26-28). Son palabras que en esta insigne fundadora no fueron una vaga abstracción, sino su opción prioritaria y el mejor legado que dejó a sus hijas espirituales y a la multitud de sus devotos.

Sumergirse en esta monografía es quedar impregnado por el aroma excepcional de una delicada flor evangélica, que invita a amar la fragancia rural de Andalucía, con sus ambientes recoletos y modestos, la candidez de sus casas blanqueadas, el sudor de sus campesinos y la hospitalidad de sus gentes, que únicamente se dejan conquistar por un corazón limpio y sin doblez, como el de sor Ángela de la Cruz. Desde las cumbres de la santidad, ella sigue mansamente gritando que la verdadera gloria se alcanza no por las sendas del orgullo y la altiva prepotencia, sino partiendo el pan con el hambriento, albergando al pobre, vistiéndolo al desnudo y no volviendo el rostro ante el hermano (cf. Is 58,7). Cuando se sacia la boca del indigente, entonces es cuando refulge la luz en las tinieblas, esas que también hodiernamente nos atenazan por causa del pecado. La

oscuridad se vuelve radiante claridad cual mediodía, cuando el amor se hace patente y se encarna en mediaciones concretas y eficaces, desterrando así los sofismas y la malsana retórica, tan activa por desgracia en nuestros días (cf. Is 58,10).

Los doce capítulos de esta sabrosa obra, cuya consulta se ve facilitada por un índice final de personas, materias y lugares, son una provocación para el lector, un acicate que lo impulsa a embarcarse en la misma aventura que protagonizó sin alharacas una mujer que acertó a comprender que la verdadera felicidad se encuentra socorriendo con prontitud a los menesterosos, y esto, no en circunstancias esporádicas, sino infatigablemente, convirtiendo esa actitud en perla que adorna y engalana la entera existencia. ¿De dónde logra nacer una vida con esos rasgos distintivos? ¿Cuál fue el secreto de la interioridad que caracterizó la radical entrega de esta conspicua religiosa, una interioridad tan fuerte, tan recta, tan coherente?

El Padre Ruiz Jurado, de manera acertada, nos brinda en esta publicación la respuesta a esos interrogantes repasando pormenorizadamente los escritos de esta fundadora, escuchando los testimonios de quienes convivieron con ella, dejando la palabra a las obras emprendidas por la Santa. El núcleo de todo se centra en su intensa relación con Cristo crucificado, en la oración, que fue el hilo conductor de toda su existencia. Su experiencia de lo que piensa el pueblo pobre, y de las reacciones del mundo y de los pobres ante las obras de caridad de las diversas personas, le había llevado a la convicción de que había que hacerse voluntariamente más pobre que los pobres, más mortificada que ellos, para que el ejemplo tocara más a fondo el corazón de los pobres y les diese ocasión de elevarse a Dios. La que de joven fuera zapatera no tuvo en su vida más ambición que ponerse a los pies de Jesucristo crucificado, viviendo conforme a los consejos evangélicos, entregándose, en particular, al silencio y a la mortificación interior y desechando todo deseo que no fuera puramente Dios. En fin, ella quería solo imitar la vida oculta de Jesús en lo exterior; y en lo interior, vivir crucificada con su único Señor, que de la cruz hizo su trono.

En efecto, la vida de sor Ángela de la Cruz consistió en imitar sin vacilación a Jesús en su anonadamiento por amor nuestro, por obediencia a su Padre. Ella no tuvo otro alimento que nutrirse de la voluntad de Dios. Descubrió que su fuerza, privada de apoyos y seguridades materiales, solo se consolida al anclarse con firmeza en la roca que es Dios mismo. Y a sus hijas les dejó esto como preciado tesoro, una riqueza que ellas conservan y acrisolan siguiendo las huellas de la santa Madre, entonando de este modo una melodía de silenciosa sonoridad canora en la callada labor de permitir que sea la conducta, más que la boca, la que proclame esa canción.

Ha de calificarse como de auténtica gracia que la BAC haya publicado nuevamente esta biografía espiritual de sor Ángela de la Cruz. Ella nos recuerda también a nosotros, cristianos de nuestro tiempo, que el amor a Cristo y a su Palabra, que la Eucaristía, que el servicio altruista a los enfermos y a los ancianos desasistidos, que, en definitiva, la vivencia evangélica no admiten componendas ni medias tintas. O se entrega la vida por amor, o se malvive; o se aspira a la santidad o se cae en la garra de la demacrante mediocridad. No hay componendas. La vida cristiana exige, por decirlo así, un “martirio” constante, el de la fidelidad sin fisuras al Evangelio, es decir, la valentía de dejar que Cristo crezca en nosotros, que sea Cristo quien oriente nuestro pensamiento y nuestras acciones. Pero esto solo puede tener lugar en nuestra vida si es asiduo y sincero el trato de amistad con Dios.

Estas páginas revelan que Ángela de la Cruz y sus hermanas no se cansan de clamar a este mundo nuestro, tan sediento de valores y tan ahído de dolor, que la plegaria no es tiempo perdido, no es robar espacio a las actividades, incluso a las actividades apostólicas, sino que es exactamente lo contrario: solo si somos capaces de tener una vida de oración fiel, fervorosa, constante y confiada, será Dios mismo quien nos dará la capacidad y la sabiduría para vivir de un modo dichoso y sereno, para superar los escollos y dar testimonio de Él con valentía. Ángela de la Cruz nos muestra al vivo que si no le damos el primado a Dios en nuestra vida se lo daremos a nuestros caprichos y veleidades. Entonces, en vez de adquirir alas para volar, acabaremos en la cárcel de la mezquindad; entonces, en vez de quedar liberados, nos volveremos desabridos y cicateros.

Trayendo a consideración la vida y gestas de sor Ángela de la Cruz, esta monografía invita a nuestra sociedad, tan lacerada por desencuentros y estériles polémicas, a recorrer la vía de la superación adquiriendo los mismos sentimientos que se alojan en el alma afable de esta bienaventurada mujer, transida de Evangelio. Su palabra y virtudes se vuelven una brújula certera y preciosa, un válido paradigma que demuestra que la convivencia se serena y pacifica cuando salta por encima de cualquier división social, económica o política y pone en alza el significado del servicio incondicional, universal y gratuito. Si todos apagáramos nuestra sed en la misma fuente que satisfizo los anhelos de esta ilustre hispalense, descubriríamos el origen de la concordia, la urgencia de trabajar lealmente por el bien común, por lo que une y hermana, por lo que dignifica y encumbra genuinamente. Cuando, movidos por el amor a Dios, como la Santa, abandonamos el propio interés y ponemos en el centro de nuestras aspiraciones el los demás, individuamos un cimiento macizo y resistente sobre el que construir. Desechamos de este modo la tornadiza arena de la autorreferencialidad para hallar en el amor el

compacto fundamento sobre el que edificar un mundo en el que nadie quede preterido. La raíz de donde germinan frutos tan granados se enclava en aquellas palabras de Cristo, hoy tan elocuentes como cuando fueron pronunciadas por vez primera: “El que quiera salvar su vida, la perderá; y el que pierda su vida por mí, la hallará” (Mt 16,25). De ese dicho brota, cuando se cultiva en primera persona, la ciencia de la cruz, de la que Ángela fue eminente adalid. Pero no retuvo este hallazgo como ávida presa. Lo compartió sin demora con sus hijas y, además, lo hizo con inusitada convicción, con pujante fuerza plástica, indicándoles el camino a seguir con su propio ejemplo, colmado siempre de un maravilloso testimonio de amor a los necesitados.

Las Hermanas de la Cruz seguro que gozan leyendo esta obra, que actualiza la imagen de su fundadora gracias a los esfuerzos del autor por recopilar datos y noticias para la redacción de esta provechosa biografía espiritual. En ella aparece, sobre todo, la aventura íntima de un corazón enamorado de Cristo, el carisma especial con que Dios dotó a sor Ángela para que se convirtiera en profuso hontanar de un nuevo Instituto religioso, con su fisonomía específica y quehacer propio en la Iglesia. A este respecto, estas páginas son para las hijas espirituales de la Santa una hoja de ruta, un cristalino manantial para irrigar su existencia austera y crucificada, surgida, como no podía ser de otra forma, de su unión al misterio redentor de Jesucristo.

De la que fuera dirigida de don José Torres Padilla, celoso sacerdote hispalense, canónigo, teólogo y profesor del seminario de Sevilla, las integrantes de la Compañía de la Cruz han aprendido a no amar la publicidad, mucho menos la efímera notoriedad. Igual que madre Ángela, ellas no llevan tras de sí un fotógrafo que las inmortalice cuando se solidarizan con hambrientos y postergados, cuando pasan frío o necesidad junto al lecho de aquellos que se encuentran abandonados en la cuneta del progreso y de la prosperidad. No. Ellas lo hacen todo por amor al Señor, por nosotros muerto y resucitado. Ellas no se privan de lo necesario en aras de aplauso alguno. Antes bien, renuncian al propio placer para estar absolutamente disponibles al servicio del prójimo, lo cual comporta una abultada reserva de fe, que es la que les permite no exigir nada, inmolarse sonriendo, no cobrar nunca factura alguna, quitando incluso importancia al propio y extenuante sacrificio.

Agradecemos al autor el tiempo consagrado a escribir esta joyita de la literatura espiritual, que ojalá fuera vivero de nuevas vocaciones; señuelo para jóvenes que no apuesten por la superficialidad anodina, sino por la hondura evangélica; incentivo para almas ansiosas de alegría, almas que entiendan que el amor a Dios imprime en la vida un dinamismo que hoy raramente se usa, pues subir es bajar y al contrario. La hora

presente, tan compleja y fascinante a la vez, requiere personas de esta talla, que, alejándose de ambigüedades, salgan al encuentro —como el buen Samaritano— de quienes se hallan medio muertos, traspasados de ultrajes por crueles abyecciones. Adentrarse en esta monografía entraña ser cada vez más conscientes de que iniciativas como las referidas solo se pueden llevar a cabo felizmente si, al igual que sor Ángela de la Cruz, arrimas el hombro, te implicas en la solución de los problemas ajenos, te colocas en el lugar del otro, mejor todavía, más abajo del lugar del otro, para de este modo servirlo sin remilgos. El amor se verifica y no suena a hipocresía, a mero teatro, si tu nido es el Calvario, si tu patria es la cruz, si tus señores son los pobres, en definitiva, si arrinconas el egoísmo y te expropias para utilidad pública, como hizo sor Ángela de la Cruz. Ella no está silente. Sigue hablándonos por sus numerosos conventos. Continúa estando presente en tantas almas buenas que, a cualquier hora, en esa bella ciudad bañada por el Guadalquivir, abarrotan la capilla donde se conserva con veneración la urna con su cuerpo incorrupto.

Como se puede leer en este volumen, la devoción a la Santa no para de crecer, pues el pueblo fiel tiene finura y olfato para captar la reciedumbre evangélica, aquella que se puede percibir claramente en la vida de esta santa sevillana aferrada a la cruz de Cristo como puente de unión entre Dios y los pobres. A ellos los amó totalmente, ya que vislumbraba en su rostro el de su Amado. No les daba solo algo. Buscaba ante todo acercarlos a Alguien, con mayúscula: a Dios, pues no ignoraba que la mayor carencia no es la escasez de recursos materiales, sino desconocer a aquel de quien procede todo bien. Ella sigue mostrándonos, en la vida de sus religiosas, que los pobres son ricos cuando tienen a Dios en sus alforjas. Porque el Señor no quita nada al hombre. Nada. Y la historia reciente es testigo privilegiado de esa verdad.

Una atroz experiencia de guerras y dictaduras ha puesto dramáticamente al vivo que la auténtica depauperación empieza cuando el ser humano se aleja de Dios, cuando se siente creador y no criatura. Ese fue el cepo con el que el diablo atrapó a Adán. Esa la trampa en la cual caemos también, lamentablemente, sus descendientes de ayer y hoy. En cambio, dar a Dios lo mejor de uno mismo, y no unas escuetas migajas, es la forma más sublime y genuina de no perecer y encontrar la plenitud que todos queremos. Santa Ángela de la Cruz no sucumbió al primigenio embeleso luciferino. Se mantuvo lejos de esa argucia al coserse por completo al madero salvador donde Cristo entregó su vida y nos alcanzó la salvación. Escapó de ese falaz lazo siendo dócil al Espíritu Santo y oponiéndose a los dictados de la carne. Por la senda de la humildad consiguió, como Cristo crucificado, no claudicar a las tentaciones de Satán y sus mortales engaños. No dejó que el padre de la mentira la embaucara,

haciendo oídos sordos a las seducciones del maligno. Con las armas de la caridad, supo vencerlo y dejó a las suyas, así como a todos nosotros, en el camino de la humildad y el servicio, la mejor manera de confundir a aquel que hizo de la confusión y la soberbia su identidad más nociva y taimada. Nunca le agradeceremos bastante a sor Ángela que, en su sencillez, nos haya hecho tan enorme regalo. Ahora nos corresponde a nosotros ir tras sus pasos. Al respecto, en este libro hallamos un inestimable auxilio.

Fernando Chica Arellano

*Misión Permanente de la Santa Sede ante la FAO, el FIDA y el PMA
arellano@libero.it*

NORMAS DE PUBLICACIÓN

Indicaciones generales

La revista **Isidorianum** es una publicación semestral (julio y diciembre) de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla. Acepta estudios de temática teológica, filosófica e histórica, también humanística, siempre que guarden relación con la presencia cultural del cristianismo o el fenómeno religioso en el sur de España.

Los trabajos (artículos, notas, reseñas o boletines bibliográficos) deberán ser inéditos, no habiendo sido publicados en castellano o en otra lengua, ni en parte ni al completo; ni tampoco podrán estar pendientes de publicación parcial o total en otro medio. Excepcionalmente, el consejo editorial podrá publicar trabajos no inéditos por razón de su interés, siempre que se reciba el consentimiento de la edición original.

Los autores cederán a título gratuito los derechos a **Isidorianum**. Deberán citar la revista en cualquier reproducción parcial o total de su trabajo. El autor podrá difundir electrónicamente la versión post-print (forma final, revisada, aceptada y maquetada) en sus páginas webs o en cualquier repositorio de acceso abierto (Open Access), siempre que se incluya la mención de la revista y el enlace a la publicación original.

Publicación de artículos y notas

Recepción de manuscritos

Los artículos se enviarán al correo-e isidorianum@sanisidoro.net en formato Word o RTF, adjuntando tres archivos:

- Un archivo titulado “artículo completo + apellidos del autor”, que incluirá título, nombre y apellidos del autor, institución a la que pertenece, dirección del correo electrónico, resumen en castellano e inglés (abstract), palabras claves en castellano e inglés (keywords) y cuerpo del trabajo. Es conveniente que el texto sea enviado siguiendo la siguiente plantilla.
- Otro archivo titulado “artículo revisión”, que solo contendrá el título, los resúmenes, las palabras claves y el cuerpo del trabajo. Se suprimirán notas autobiográficas o agradecimientos que puedan revelar la autoría del manuscrito a los evaluadores. El autor se hace responsable de que este archivo informático no contenga ninguna información personal.
- Se adjuntará un tercer archivo titulado “compromiso + apellidos del autor” que contendrá una carta escaneada en la que el autor se responsabiliza de la autoría y se compromete con las condiciones legales de nuestra publicación. Se adjunta un modelo para facilitar la elaboración de dicho compromiso con la revista.

El equipo editorial acusará recibo de la llegada de los originales y comunicará al autor si su estudio es admitido o no para la revisión en un plazo máximo de tres meses.

Presentación de manuscritos

La revista acoge estudios en castellano, inglés, francés, alemán, italiano y portugués.¹ Los artículos no deberán exceder las 15.000 palabras; las notas, de 7.500 palabras.

Todo artículo deberá contener el título (lengua original e inglés); el nombre y el

¹ Es importante que en el documento Word el idioma del texto coincida (si es castellano, que el idioma sea castellano; si una cita se cambia al inglés, que se cambie también en el idioma del procesador de texto) para que la partición de palabras sea correcta.

apellido de su/s autor/es, la institución a la que pertenece (Universidad, centro de investigación, etc.), dirección postal y de correo electrónico; el resumen —en torno a 100 palabras— en castellano y en inglés; las palabras claves en castellano y en inglés (tres como mínimo); y el cuerpo del texto, en la lengua original. En el caso de que se incluyan agradecimientos o reconocimientos se citará con un asterisco a modo de nota del pie en la primera página del cuerpo de texto.

En cuanto al tipo y tamaño de letra, interlineado y demás cuestiones de la maquetación del artículo, se adjunta una plantilla explicativa.

En cuanto a la citación de otros autores u obras, los textos deberán ser citados en la lengua original en la que fue publicado, pudiéndose añadir una traducción a continuación entre paréntesis, si el autor lo cree oportuno. Si el texto es superior a tres líneas, se situará en un párrafo aparte, tal y como aparece en la plantilla.

En caso de que los manuscritos contengan textos en hebreo, siríaco o griego, estos deberán ser escritos con el mismo tipo de letra utilizando fuentes Unicode. Para activar los teclados correspondientes y las instrucciones sobre su uso pueden consultarse los manuales disponibles en internet. Por ejemplo, <http://www.clasicasusal.es/portal_recursos/index.php/escribir-griego-latin-etc/500-teclear-griego-en-windows>. Para el hebreo, <http://guindo.pntic.mec.es/jmag0042/Escribir_HEBREO.pdf>.

Proceso de evaluación

Cuando la revista reciba un nuevo artículo, el editor hará una primera valoración del manuscrito acerca de su pertinencia, calidad y si cumple las normas de publicación de nuestra revista. A continuación, enviará el manuscrito a dos expertos en la materia,

que realizarán una evaluación anónima, siguiendo el método del doble ciego. La revista se compromete a responder en el plazo de tres meses. A partir de los informes recibidos, el Consejo de Redacción determinará la conveniencia de su publicación. Se enviará al autor los comentarios de los evaluadores anónimos, en caso de que existan, para la mejora o corrección del manuscrito. Tras su revisión, el autor recibirá las galeras del artículo, con el fin de que corrija errores tipográficos. En este paso del proceso, el autor ya no podrá hacer modificaciones sustanciales del texto. El autor recibirá un ejemplar gratuito del volumen y el artículo en pdf.

Recensiones

La revista ***Isidorianum*** también publica recensiones de obras teológicas, filosóficas, históricas y humanísticas, que consistirán en una presentación global y una evaluación crítica del trabajo reseñado. La mayor parte de recensiones proceden de los libros recibidos a tal fin, pero también se acogerán recensiones externas. Su extensión no deberá ser superior a 3.000 palabras. En el encabezamiento aparecerá la cita completa del libro. Ejemplo:

José Luis Sicre, *Jueces* (Comentarios teológicos y literarios del AT y NT), Estella, Verbo Divino, 2018, 608 pp., 50 euros.

A continuación, en el cuerpo de la recensión, se incluirá una descripción del contenido y una valoración crítica de los diversos aspectos de la obra. Finalmente, el autor de la recensión incluirá su nombre y apellidos y, opcionalmente, su email.

Anexo: Cuestiones editoriales

Cursivas, comillas, paréntesis

Para resaltar una palabra o expresión, no se usarán las comillas, sino la letra *cursiva*.

Cuando un signo de puntuación acompaña a la cursiva, también aparecerá en cursiva. Ejemplo: (*Cristo*) [incorrecto] / (*Cristo*) [correcto]. No se empleará la cursiva para las citas de textos de otros autores, que deberán ir en letra redonda.

Se emplearán las comillas para las citas literales. Se usará en primer lugar las comillas altas o inglesas (""). Si se incluye una cita dentro de otra cita, este será el orden de comillas: "«'»". Ejemplo: "¿Por qué quebrantáis vosotros el mandato de Dios en nombre de vuestra tradición? Pues Dios dijo: "Honra al padre y a la madre" [...] Pero vosotros decís: "Si uno dice al padre o a la madre: 'Los bienes con que podría ayudarte son ofrenda sagrada', ya no tiene que honrar a su padre o a su madre" (Mt 15,4-6).

Si en una cita se omite una parte del texto, se indicará con tres puntos entre corchetes: [...]. Ejemplo: «Aquel día comenzó una gran persecución en Jerusalén [...] A Esteban le recogieron algunos varones piadosos e hicieron sobre él gran luto» (Hch 8,1-2). También se usarán los corchetes dentro de unos paréntesis. Ejemplo: "Según I. Iglesias, «la conversión, como la fe, llega siempre como una invitación»" (*La alegría de la conversión* [1997] 19).

Para incluir una aparte en el texto, se usará el guion largo (—), que posee una función similar a los paréntesis. Ejemplo: "Pues, para que veáis que el Hijo del hombre tiene potestad en la tierra para perdonar pecados — entonces dice al paralítico—: «Ponte en pie, coge tu camilla y vete a tu casa»" (Mt 9,6).

Referencias y citas bibliográficas

El autor deberá citar siempre del mismo modo. Como norma habitual, no se incluirá la bibliografía al final del artículo: se citará en el pie de página de manera extensa el artículo la primera vez que se mencione, y de manera reducida, sucesivamente. Si en

una nota se incluyen varias citas, estas se separarán por punto y coma. Cuando no se trata de una cita textual, sino de una alusión, se antepone "cf."

— **Libros completos.** Se comienza con el nombre sin abreviar, seguido de los apellidos del autor en versalitas. A continuación, se incluye el título de la obra —y el subtítulo, si lo tiene— en cursiva. Si lo tiene, seguidamente se aduce el número del volumen en números romanos precedidos de la abreviatura "vol.". Si la obra pertenece a una colección, se añade el nombre de la colección y el número del volumen en números arábigos. Antes del paréntesis no hay que poner comas. Finalmente, se menciona la ciudad de la edición (en la lengua original de la edición), la editorial y el año de la edición, separados por comas. Si se especifica el número de páginas citado, este viene al final. Aducimos algunos ejemplos:

- o Jean-Nöel ALETTI, *Saint Paul épître aux Éphésiens* (EtB 42), Paris, Gabalda, 2001, 45.
- o José Luis SÁNCHEZ NORIEGA, *Crítica de la seducción mediática. Comunicación y cultura de masas en la opulencia informativa*, Madrid, Tecnos,² 2002, 1-12.
- o Hillel NEWMAN, *Proximity to Power and Jewish Sectarian Groups of the Ancient Period* (Brill Reference Library of Judaism 25), Leiden – Boston, MA, Brill, 2006.

Referencia breve a un libro. La segunda vez que se cita un libro, se mencionarán los apellidos en versalitas, algunas palabras del título abreviado en cursiva, y la página que se cita.

- o ALETTI, *Éphésiens*, 45.
- o SÁNCHEZ NORIEGA, *Crítica de la seducción mediática*, 1-12.
- o NEWMAN, *Proximity to Power*.

— **Artículos de revista.** Se comienza con el nombre sin abreviar, seguido de los apellidos del autor en versalitas. A continuación, se incluye el título de la obra entre comillas voladas. Seguidamente se añade el nombre de la revista en cursiva sin abreviar y el número. Se concluye con el año de la revista entre paréntesis y las páginas en cuestión. Aducimos algunos ejemplos:

- o Ninfa WATT, "Compartir sueños: qué pinta hoy el cine", *Misión Joven* 42 (2002) 1-6.
- o Birgit van DER LANS – Jan N. BREMMER, "Tacitus and the Persecution of the Christians: An Invention of Tradition?", *Eirene* 53 (2017) 301-333.
- o Peter J. ACHTEMEIER, "Omne verbum sonat: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity", *Journal of Biblical literature* 109 (1990) 3.

Referencia breve a un artículo. Ejemplos:

- o WATT, "Compartir sueños", 1-6.
- o van der LANS – BREMMER, "Tacitus and the Persecution", 301-333.
- o ACHTEMEIER, "Omne verbum sonat", 3.

— **Cita de una obra editada.** En el caso en que la obra sea una miscelánea en la que uno o varios autores editar los artículos de varios autores, se procederá como en las citas de libros, y se añadirá tras la referencia a los autores entre paréntesis (ed. / eds.; coord. / coords., etc.), según los editores hayan puesto en la portada del libro. Ejemplo:

- o Eduardo Ferrer ALBELDA – Álvaro PEREIRA DELGADO (eds.), *Los negocios de Plutón. La economía de los santuarios y templos en la Antigüedad* (Spal Monografías 28) Sevilla, Editorial de la Universidad de Sevilla, 2018, 163-186.

Referencia breve a una obra editada. Ejemplo:

o FERRER ALBELDA – PEREIRA DELGADO, *Los negocios de Plutón*, 163-186.

— **Cita de un artículo que forma parte de una obra editada, o diccionario.** Se comienza con el nombre sin abreviar, seguido de los apellidos del autor en versalitas. A continuación, se incluye el título del artículo entre comillas voladas. Luego se incluye la preposición "en" (o bien, la preposición correlativa en las diferentes lenguas) y se cita la obra editada, según hemos referido arriba. Se termina con la cita de las páginas. Aducimos algunos ejemplos:

- o Francisco Juan MARTÍNEZ ROJAS, "Bienes en común, donantes y evergetas. La economía de la iglesia primitiva", en Eduardo FERRER ALBELDA – Álvaro PEREIRA DELGADO (eds.), *Los negocios de Plutón. La economía de los santuarios y templos en la Antigüedad* (Spal Monografías 28), Sevilla, Editorial de la Universidad de Sevilla, 2018, 163-186.
- o Jason MASTON, "Enlivened Slaves: Paul's Christological Anthropology", in Jason MASTON – Benjamin E. REYNOLDS (eds.), *Anthropology and New Testament Theology* (Library of New Testament Studies 529), London – New York, NY, 2018, 141-159.

Referencia breve a una obra editada. Ejemplo:

- o MARTÍNEZ ROJAS, "Bienes en común", 163-186.
- o MASTON, "Enlivened Slaves", 141-159.

— **Cita de recurso informático.** Se citarán en modo análogo a las maneras anteriores (si son libros o artículos, etc.) y al final se incluirá el <acceso o link> entre flechas y la fecha de consulta entre corchetes.

- o Arnold GOLDMAN, *Knowledge in a Social World*, Oxford, Oxford University Press, 2012, 5-10. <<http://ebookbrowse.com/alvin-i-goldman-knowledge-in-a-social-world>>

Abreviaturas

No se utilizarán abreviaturas para las revistas, diccionarios y otras obras que suelen citarse de este modo, sino que todas ellas se citarán con el nombre completo.

Para las abreviaturas de la Biblia, se seguirá el sistema de la *Sagrada Biblia* de la Conferencia Episcopal Española (2012). Para los Santos Padres, obras rabínicas, obras clásicas, etc. se intentará no usar abreviaturas. Si son muchas las referencias, la primera se puede incluir sin abreviar y, tras mencionar la abreviatura, seguir citando ya en abreviación. En cualquier caso, las siglas irán en redondo y sin punto. Ejemplo: Mt 5,1.

Imágenes

En el caso en que el manuscrito incluya imágenes, estas deberán ser también adjuntadas en archivo jpg, y poseer buena calidad, puesto que serán publicadas en escala de grises. El autor deberá citar la procedencia de la imagen y su publicación o ubicación exacta y poseer el permiso de los derechos para publicarla.

Derechos de autor

Los trabajos publicados de forma impresa o electrónica en la revista **Isidorianum** son propiedad de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla. Será necesario citar explícitamente la procedencia para cualquier reproducción parcial o total de los trabajos publicados en ella.



Los trabajos de la edición electrónica de **Isidorianum** son editados bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-SinObraDerivada 4.0 (texto legal). Asimismo, la revista **Isidorianum** autoriza y anima a los autores a difundir electrónicamente la versión post-print (forma final, revisada, aceptada y maquetada) de los trabajos publicados en sus páginas webs o en cualquier repositorio de acceso abierto (Open Access), siempre que se incluya la mención de la revista y el enlace a la publicación original. Seguimos la política de auto-archivo Sherpa-RoMEO color azul.



