

α Alpha Omega

ω

2024 | Anno 27 | 1

Rivista quadrimestrale di Filosofia,
Teologia e Bioetica dell'Ateneo
Pontificio Regina Apostolorum

Alpha Omega è la rivista ufficiale dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, edita tre volte l'anno. Un punto di riferimento per studiosi e ricercatori che offre uno spazio di confronto e approfondimento su temi di Filosofia, Teologia e Bioetica, rafforzando il ruolo dell'Ateneo nel panorama accademico internazionale.

Direttore Editoriale	Rodrigo Ramírez, L.C.
Comitato Editoriale	Prof. Mauro Gagliardi, Prof. Massimo Losito, Prof. Miguel Paz, L.C.
Comitato Scientifico	Prof. Arturo Bellocq (Pontificia Università della Santa Croce), Prof. Antonello Blasi (Pontificia Università Lateranense), Prof. Francesco Brancato (Studio Teologico S. Paolo, Catania), Prof. Andrea D'Auria (Pontificia Università Urbaniana), Prof. Raffaele Di Muro (Pontificia Università Teresianum), Prof. Alberto García (UNESCO Chair in Bioethics), Prof. Leopoldo Prieto (Universidad Francisco de Vitoria), Prof. Cristina Reyes (Pontificia Università della Santa Croce), Prof. Marco Salvati (Pontificia Università San Tommaso – Angelicum), Prof. Dario Sessa (Pontificia Università San Tommaso – Angelicum), Prof. Joseph Spence (Pontificia Università Teresianum), Prof. Stefano Zamboni (Pontificia Università Teresianum).
Direttore Responsabile	Miguel Paz, L.C.
Coordinatore Editoriale	Delfina Sangiorgi
Impaginazione e Grafica	Valeria Simeone

Comunicazioni di natura editoriale, scambi di riviste e di libri nonché corrispondenze amministrative devono essere indirizzate a:

Alpha Omega | pubblicazioni@upra.org | Via degli Aldobrandeschi, 190 - 00163 Roma, ITALIA
Website: <https://riviste.upra.org/index.php/ao> | e-mail: pubblicazioni@upra.org

Gli articoli pubblicati sono di solito indicizzati dalle seguenti base di dati e repertori bibliografici: The Philosophers Index (Ohio, USA); Catholic Periodical and Literature Index (Evanston, IL, USA); Ulrich's International Periodicals Directory (New York, USA); Ficheiro de Revistas, «Revista Portuguesa de Filosofia» (Braga, Portugal); Base di Dati SIVIL dell'Istituto Superiore della Sanità (Roma, Italia); Schede bibliografiche, «Teologia. Rivista della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale» (Milano, Italia); MSH – Le Portail des Maisons des Sciences de l'Homme (Paris, France); Répertoire bibliographique de la philosophie (Louvain-la-Neuve, Belgique); EBSCOhost Online Research Databases (Ipswich, MA, USA).

Opinioni espresse e difese in questa rivista non sono necessariamente né della redazione né dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

Autorizzazione del Tribunale Civile di Roma, n. 252/98 del 1° giugno 1998.

ISSN 1126-8557

Tutti i diritti sono riservati. È consentita la riproduzione parziale a fini di studio, ricerca o recensione, purché accompagnata dalla citazione della fonte.

Questa rivista adotta una politica di accesso aperto, rendendo tutti gli articoli liberamente disponibili online.

EDITORIALE

Presentazione

 5

ARTICOLI

EMILIO MARTÍNEZ ALBESA

 7
Las bienaventuranzas desde la obra de san Juan de la Cruz

DR. FABIANO NIGRIS

 25
La dispensazione e l'utilizzo della pillola abortiva RU-486: percezione morale e possibile violazione della Legge 194/78

GIOVANNI PARISE

 41
Il diritto canonico, «Ecclesiae omnino necessarius est». Per una lettura e una breve riflessione a partire da alcuni testi magisteriali di Papa Francesco

SAMUELE PINNA

 51
«Io sono Colui che sono». Il nome di Dio secondo san Tommaso d'Aquino

NOTA

FRANCISCO JOSÉ BALLESTA, LC

 75
Estudio sobre la peer review en su aplicación a las revistas

RECENSIONI

MARIO FALANGA, *Nuovo Diritto Scolastico, Analisi e profili* (Grazia Solferino) = 99

LUCA GRECCHI, *La filosofia morale di Democrito* (Fernando Pascual, L.C.) = 100

GIORGIO RONZONI, *L'abuso spirituale* (Rodrigo Ramírez, L.C.) = 102

αω Presentazione

Tre novità fondamentali giustificano questa presentazione del primo numero del 2024 della rivista *Alpha Omega*. Potremmo aggiungerne una quarta, anche se presumibilmente temporanea: l'inclusione di questa introduzione editoriale, pratica assente dal nostro primo numero del 1998.

La prima e più evidente novità è la nostra rinnovata veste grafica. Abbiamo dato alla rivista una nuova immagine che riflette i cambiamenti proposti dal rettore dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, P. José E. Oyarzún, L.C., per l'anno 2024.

La seconda consiste nell'implementazione di un sistema di revisione tra pari per gli articoli proposti. D'ora in poi, ogni numero includerà quattro articoli collegati alle facoltà dell'Ateneo: Bioetica, Filosofia e Teologia. Ogni testo sarà previamente valutato da un esperto esterno. Per questo lavoro, inauguriamo la collaborazione di un Comitato scientifico composto da professori di altre istituzioni pontificie e civili. Come complemento, abbiamo incluso in questo primo numero una nota del prof. Ballesta che tratta proprio il tema della *peer review*. Sebbene gli articoli principali saranno sottoposti a questo processo di revisione e scambio tra autore e valutatore, manterremo l'opzione di pubblicare come note articoli esenti da tale revisione. Continueremo, inoltre, con la pubblicazione di recensioni e presentazioni di libri richiesti o ricevuti, che non richiederanno la revisione tra pari.

Quando *Alpha Omega* pubblicò il suo primo numero nel 1998, stabilì come scopo fondamentale «offrire i risultati della riflessione e ricerca svolti nell'ambito del nostro Ateneo». Questo implicava, già allora, non aderire a nessun sistema particolare, filosofico o teologico, ma costituirsi come vetrina dell'attività di ricerca dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

Così, la rivista doveva mantenersi all'avanguardia, diffondendo le novità e gli studi in sviluppo, mentre si cercavano risposte alle questioni che motivavano il lavoro di professori e dottorandi.

Con il trascorrere degli anni, l'attività universitaria promossa dai Legionari di Cristo si è espansa considerevolmente. Oggi disponiamo di una rete di università le cui pubblicazioni, sfide, linee di ricerca e questioni accademiche si sono moltiplicate e diversificate. Per questo, introduciamo una terza novità: apriamo le pagine della nostra rivista a tutti i docenti e ricercatori della Rete Internazionale di Università (RIU) del Regnum Christi. Inoltre, estendiamo l'invito ad accademici esterni alla RIU, mantenendo sempre una proporzione maggioritaria di articoli dei nostri professori e dottorandi, sotto la supervisione del Comitato Editoriale.

Confidiamo che queste tre innovazioni amplino la portata della nostra rivista, che l'incremento della qualità scientifica di *Alpha Omega* ci permetta di continuare ad affrontare le sfide più pressanti delle principali discipline della nostra università e che tutto questo sforzo, come le fatiche quotidiane, continuino ad essere per la maggior gloria di Dio.

Rodrigo Ramírez, L.C.
Direttore della rivista

Emilio Martínez Albesa

ΑΩ Las bienaventuranzas desde la obra de san Juan de la Cruz

Introducción al itinerario sanjuanista de las bienaventuranzas

La doctrina de san Juan de la Cruz (1542-1591)¹ nos permite leer las bienaventuranzas del Evangelio según san Mateo desde aquella *dichosa ventura* de la *noche oscura* que conduce a la unión de amor con Dios del matrimonio espiritual.

Todo el itinerario espiritual sanjuanista es cristocéntrico: es una historia de amor entre Jesucristo y el cristiano². Así, para este doctor de la Iglesia, la situación descrita por cada bienaventuranza es una modalidad del mismo amor cristiano que se despliega temporalmente en un dinamismo en tensión hacia su meta natural: la unión e identificación de los amantes³. Las bienaventuranzas describen así un camino de seguimiento e imitación de

¹ Citaremos de las obras de san Juan de la Cruz siguiendo la edición de Eulogio Pacho: San JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos 2010⁹.

Siglas:

1S = *Subida del Monte Carmelo*, Libro 1^o

2S = *Subida del Monte Carmelo*, Libro 2^o

3S = *Subida del Monte Carmelo*, Libro 3^o

1N = *Noche oscura*, Libro 1^o

2N = *Noche oscura*, Libro 2^o

CB = *Cántico espiritual*, segunda redacción

LIB = *Llama de amor viva*, segunda redacción

² Cf. S. CASTRO, *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*, Editorial de Espiritualidad, Madrid ⁴2013, 157-160.

³ Cada situación es un paso en el aprendizaje del amor de Dios y despojo propio conforme a la segunda frase de *Dichos de luz y amor* 60: «A la tarde te examinarán en el amor; aprende a amar como Dios quiere ser amado y deja tu condición». Cf. FRANCISCO, *Catequesis* (Audiencia, 29 de enero de 2020): La palabra *bienaventurado* indica «una persona que está en una condición de gracia, que progresa en la gracia de Dios y que progresa por el camino de Dios».

Cristo. Es un camino de fe confiada en el Verbo de Dios, conforme a la bienaventuranza de *Jn* 20,21⁴.

Este camino espiritual de perfección es un itinerario susceptible de dividirse en etapas que explicita un dinamismo y puede dividirse en etapas⁵. Para san Juan de la Cruz, lo determinante en este camino es la vivencia de las virtudes teologales. Por esto, su organización en etapas precisas es muy relativa y secundaria⁶. Él se sirve fundamentalmente de las tres vías o los tres estados tradicionales: purgativa-principiantes, iluminativa-adelantados y unitiva-perfectos. Además, ofrece otras varias distinciones de etapas, generalmente tomadas de otros autores.

Modelo en acoger a Jesús es, para nuestro santo, la Virgen María, «graciosa» por el don de Dios en ella, «bendita» en su acción que complace a Dios y «gloriosísima» en su perfección. Ella nos lo trajo al mundo con su «consentimiento» y nos lo trae hoy *si le damos posada* en nuestra vida; pues «siempre su moción fue por el Espíritu Santo» únicamente, con docilidad plena a la voluntad divina⁷.

Démosela y adentrémonos, guiados por san Juan de la Cruz, en el mensaje que las bienaventuranzas del capítulo 5 del Evangelio de san Mateo nos ofrecen para el crecimiento de nuestra relación personal con Jesucristo. Recorramos así, de su mano, el camino evangélico de las bienaventuranzas.

⁴ Cf. 3S 31,8. Cf. S. CASTRO, *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*, 59-60.

⁵ Cf. 2N 14,2; 2N 23,13; 2N 19-20; 2N 24,4; CB Argumento,2; CB 12,7; CB 13,6; CB 22; CB 25,7; CB 26,3; 2S 26,10; 3S 19 (los cuatro grados de apego pueden leerse a la inversa), y LIB 2,29.

⁶ El paralelismo entre los avisos de 1S 13 y de 2S 7,5 muestra lo relativo que es para san Juan de la Cruz la división en etapas del camino de la vida espiritual. Lo principal son las actitudes que el hombre espiritual debe adoptar para disponerse y secundar la obra de Dios en él. No hay que forzar la distribución de las bienaventuranzas en una u otra etapa, sino atender al dinamismo espiritual que encierran y que fecunda todas ellas. Para este santo, la división principal viene objetivada por el tipo de oración: a quienes Dios ha puesto en estado de contemplación y a quienes no; aunque la división tripartita clásica de las tres vías y los tres grados de espirituales le sirve para acomodar a nivel expositivo sus dos noches pasivas en los pasos de un estadio a otro. Cf. M. NORBERT UBARRI, *Para venir a saberlo todo no quieras saber algo en nada. Claves de lectura filológico-teológicas para las poesías de San Juan de la Cruz*, Fonte, Burgos 2019, 35 y 84-85; el tiempo de los procesos del alma es distinto al tiempo real y en este itinerario «lo único importante es el fin, la transformación en el Amado».

⁷ Romances 9º; CB 2,8; 3S 2,10; Romances 8º; Letrilla navideña, y 3S 2,10, por orden de referencia. Como introducción a la mariología de san Juan de la Cruz, cf. S. CASTRO, *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*, 121-126.

1. Primera etapa. Los pobres de espíritu, y también los mansos

La primera bienaventuranza de *Mt* 5 es citada expresamente dos veces⁸, y el tema de la pobreza, vaciamiento, desnudez del alma respecto de los afectos de las criaturas es abundantemente tratado por san Juan de la Cruz. La pobreza de espíritu que este doctor místico nos propone es apropiación de la «desnudez de espíritu pobre de Cristo», seguimiento de Cristo que implica negarse a sí mismo⁹. Jesús en cuanto «Hijo de Dios» es quien dicta tal bienaventuranza, ya que el Verbo es completa receptividad (vaciedad) vuelta al Padre¹⁰.

En las dos citas explícitas de *Mt* 5,3 nuestro santo nos invita a una renuncia activa de la voluntad. Con esta pobreza, indica fundamentalmente la parte activa de la purificación del alma: lo que el cristiano debe procurar con su esfuerzo, auxiliado por la gracia, y a sabiendas que solo lo alcanzará cuando le sea perfeccionado pasivamente por acción de Dios. Por este carácter principalmente activo y siendo que «la auténtica noche es la pasiva del espíritu»¹¹, no debemos identificar la pobreza de espíritu con la noche oscura, aun cuando sí introduzca en ella en tanto en cuanto que dispone a acoger la acción pasiva o infusa de Dios y, por lo mismo, la noche presuponga esa pobreza, la perfeccione en pureza y le alcance el premio¹².

La renuncia activa de la voluntad a la que aluden esas dos citas de *Mt* 5,3 es explícitamente la renuncia de los bienes espirituales. Pero los usos del

⁸ Cf. 3S 29,3 y 2N 8,5.

⁹ 2S 7,5. Interesante que aquí antepone seguimiento a negación: «seguir a Cristo y negarse a sí mismo».

¹⁰ 3S 29,3 y LIB 3,46. Cf. Romances 1º y 2º.

¹¹ S. CASTRO, *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*, 91.

¹² Digo “principalmente activo” porque alguna vez el santo sí la relaciona con la dimensión pasiva. Cabría así objetar 2N 4,1: «la purgación contemplativa, o desnudez y pobreza de espíritu, que todo aquí casi es una misma cosa»; pero repárese en el *casi* y que en el párrafo siguiente completa la identificación con la noche con la fe y las aflicciones y ansias de amor de Dios; aclara E. Pacho que la noche es pobreza de espíritu «en cuanto ésta implica desnudez, desamparo y desarrimo»: E. PACHO en SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, 598 (nota 1). También 2S 22,17, donde se presenta la noche oscura como vía a la pobreza de espíritu. En estos sentidos hay que entender la afirmación de Isabel de Andía que, apoyada en 2N 8,5, menciona «la bienaventuranza de la “pobreza de espíritu”» como «el sentido» de la noche oscura en cuanto aniquilamiento: I. DE ANDÍA, *San Juan de la Cruz y la teología mística de San Dionisio*, en: *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista (Ávila, 23-28 de septiembre 1991)*, III, Junta de Castilla y León, consejería de Educación y Cultura, Valladolid 1993, 97-125. Citada en: C. GARCÍA, «Teología mística», en: E. PACHO (dir.), *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 2009, (1114-1125), 1117.

concepto de pobreza de espíritu en el corpus sanjuanista nos permiten distinguir dos acepciones de la virtud de la pobreza de espíritu: una estricta, que es precisamente el desapego de los bienes espirituales, y una genérica, que es el desapego de todas las criaturas. Si bien la acepción estricta se circunscribe a los bienes morales en una de las citas, su contexto y la otra cita nos permiten incluir en dicha acepción la totalidad de bienes espirituales, aunque el modo de practicar el desapego haya de matizarse en algunos casos atendiendo a las puntualizaciones que el santo hace al tratar sobre los diversos tipos de bienes espirituales en *Subida*. La acepción genérica es también válida y responde al uso que el santo hace de ese concepto en determinados pasajes porque, en su pensamiento, la pobreza respecto de los bienes espirituales es más elevada y perfecta que la pobreza respecto de los bienes no espirituales, de manera que aquella incluye a esta y esta es ya un inicio de la misma virtud.

10

Hacerse pobre de espíritu, en su acepción genérica o amplia, es querer y procurar «carecer de todo arrimo consolatorio y aprehensivo» tanto a lo exterior como a lo interior; purgarse o vaciarse «de todo arrimo, consuelo y aprensión natural acerca de todo lo de arriba y de abajo»; desnudarse de todas las cosas por la esperanza de la vida eterna, levantando el corazón; «renunciar según la voluntad a todas las cosas temporales y espirituales para ser discípulo» de Jesús; desasirse de todas las cosas¹³.

El desprendimiento de la voluntad respecto de las criaturas por fe y amor a Dios es una necesidad para la unión con Él por exigencia evangélica (cf. *Mt* 16,24 y *Lc* 14,33), que nuestro autor refuerza con la ley metafísica aristotélico-escolástica de que dos contrarios no caben en un sujeto; el cese de los apegos es el primer y principal paso, condición necesaria, para subir a la unión desde el punto de vista de nuestro esfuerzo¹⁴. Como, cautivados previamente por Dios y prefiriéndolo sobre todas las cosas¹⁵, no nos conforma-

¹³ 3S 13; 2N 9,4 (cf. CB 3,5); 2N 21,6; LIB 3,46, y *Puntos de amor* 96/17.

¹⁴ Cf. 1S 5,2-7; 1S 13,6; 2S 24,9 («la desnudez espiritual y pobreza de espíritu, y vacío en fe, que es lo que se requiere para la unión del alma con Dios»); 3S 7,2; 3S 11,1-2; 3S 23,2; 3S 35,7; 2N 9,4; 2N 19,1; CB 3,5; 1S 4,2 (ley de los contrarios), y 1S 11,4: basta un apego de voluntad cualquiera para impedir la unión, ejemplo del ave asida a un hilo delgado o grueso, tomado probablemente de san Lorenzo Justiniano (1381-1456) (cf. E. PACHO en SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, 204, nota 5). Sobre la prioridad de la razón evangélica, cf. S. CASTRO, *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*, 137.

¹⁵ S. CASTRO, *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*, 51: «el seguimiento no se constituye principalmente por la negación o huida del mundo, sino que es más bien *preferencia* por el Señor».

mos con nada más que con Dios, renunciamos a toda criatura, que nunca podrá ser más que una simple mediación, para salir constante y progresivamente hacia Él¹⁶. La primera bienaventuranza indica este primer paso.

Los frutos de la pobreza de espíritu son cuatro. Primero, la libertad de espíritu en todo, pues el alma, liberada de su sensualidad, de las ataduras de los medios y de sí misma, queda descansada y libre para Dios¹⁷. En segundo lugar, al no codiciar nada, el alma está «en el centro de su humildad», virtud con la que la pobreza de espíritu en definitiva se identifica¹⁸. «Humilde es el que se esconde en su propia nada y se sabe dejar a Dios»¹⁹; el pobre de espíritu es el humilde puesto en manos de Dios. El tercer fruto es el gozo profundo de todas las cosas sin excepción²⁰. Finalmente, un cuarto fruto es la posesión de Dios por amor, pues, en la medida de la perfección de la desnudez y pobreza de espíritu, se infunde en el alma la caridad de Dios²¹. Se comprende así que esta pobreza sea «dichosa», pues «el pobre de espíritu en las menguas está más constante y alegre porque ha puesto su todo en nonada en nada, y así halla en todo anchura de corazón»²². Conforme a la promesa de la bienaventuranza, como Dios reina «en el alma pacífica y desinteresada»²³, esta pobreza es la puerta al *reino de los cielos*, cuya reverberación en este mundo podemos identificar con el reinado de las virtudes teologales en el alma²⁴. El alma pobre y humilde ante Dios es presencia de ese *reino* que es tanto de Dios como suyo y que crece en el mundo y se consumará en la gloria eterna²⁵.

¹⁶ M. HERRÁIZ GARCÍA, ocd, *La oración, palabra de un maestro: San Juan de la Cruz*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2001², 129: «No se satisface [san Juan de la Cruz] con menos que el Dios “escondido”. Esto está a la base, permanentemente, de la negación más radical de todas las “mediaciones” que, por lo demás, es la única forma de afirmarlas. Un Dios “escondido” siempre a todos los hallazgos humanos sitúa al hombre en “salida” constante de todo lo que él vaya alcanzando en su ardiente y amoroso peregrinaje».

¹⁷ Cf. 2N 9,1; 2N 14,3; CB 35,2; 2N 16,7, y CB 36,1.

¹⁸ 1S 13,13. Cf. G. RAVASI, *Le Beatitudini. Il più grande discorso all'umanità di ogni tempo*, Mondadori, Milán 2016, 49-55.

¹⁹ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Avisos procedentes de Antequera* 137/5.

²⁰ Cf. 3S 20,3 y LIB 2,1.

²¹ Cf. CB 1,14, 2S 24,8 y *Carta* 16.

²² SAN JUAN DE LA CRUZ, *Carta* 16.

²³ *Dichos de luz y amor* 71.

²⁴ Cf. 2S 24,8: «cuanto más el alma se quiere oscurecer y aniquilar acerca de todas las cosas exteriores e interiores que puede recibir, tanto más se infunde de fe, y por consiguiente, de amor y esperanza en ella, por cuanto estas tres virtudes teologales andan en uno».

²⁵ Cf. LIB 1,28; LIB 2,11, y LIB 1,30.

Esta pobreza de espíritu tiende y llama a la pureza de corazón mediante la búsqueda amorosa del Señor. El alma pobre se ha deshecho de los impedimentos de los afectos a las criaturas, que podían *empachar* y *embotar* su mente ahogando su hambre de Dios. Ha perdido «cuidados por poder arder más en amor»²⁶, quedando toda dispuesta y dócil al amor de Dios. Puede así salir —o seguir saliendo con mayor libertad— a buscar al Amado, fuera de sí y de las cosas, con ansias de amor, para unirse con Él «sola y desnuda de toda impureza temporal natural y espiritual»²⁷.

¿Y la segunda bienaventuranza? San Juan de la Cruz no abunda en el tema de la mansedumbre (cf. *Mt* 5,4)²⁸; pero es significativo que, a continuación de citar *Mt* 5,3, se refiera inmediatamente a que el alma «será en el obrar manso, humilde y prudente»²⁹. La mansedumbre es la cara de la pobreza de espíritu en relación con el prójimo³⁰. Así, si el pobre de espíritu es el humilde ante Dios, el manso es el humilde ante los hombres: «es el que sabe sufrir al prójimo y sufrirse a sí mismo»³¹. Ambas bienaventuranzas corresponden pues a un mismo estadio.

2. Segunda etapa. Los que lloran y tienen hambre y sed de justicia, y también los misericordiosos

Las bienaventuranzas tercera y cuarta de *Mt* 5 adquieren una rica dimensión espiritual a la luz de la búsqueda que hace el alma de Dios en la *noche oscura* sanjuanista: búsqueda movida por solicitud amorosa y realizada en la fe con la esperanza de la unión, primero, en la animosa ascesis activa ya vista, pero, pronto, ahora, en sequedad penosa, oscura y dolorosa³². El alma, ya pobre, solo puede hallar consuelo y descanso en un Dios escondido al que todavía no encuentra. La pobreza consiente la purificación pasiva en la que Dios lleva al alma «por donde más la conviene», haciéndola andar en las «tinieblas y vacíos de la pobreza espiritual», sintiendo incluso

²⁶ Carta 16.

²⁷ CB 22,8, y cf. 3S 19,3. Cf. 3S 18,1-2, y 3S 19,1.

²⁸ Tercera en el orden de la Vulgata.

²⁹ 3S 29,4.

³⁰ En el mismo sentido va la exégesis moderna, identificando a los pobres y a los mansos con los *anawim* de la lengua hebrea: cf. G. RAVASI, *Le Beatitudini*, 49-52, y J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, La Esfera de los Libros, Madrid 2007, 108.

³¹ *Avisos procedentes de Antequera* 138/6.

³² Cf. M. HERRÁIZ GARCÍA, ocd, *La oración, palabra de un maestro*, 87-89.

ausencia de Dios³³. Dios trabaja y el alma sufre pasivamente con su deseo insatisfecho, doliéndose de su miseria e inflamándose en amor sediento³⁴, y así se templea en las virtudes teologales que le unirán a Dios. En efecto, el segundo paso o estadio para subir a la unión es que el alma «se purifique del dejo que han dejado en el alma los dichos apetitos con la noche oscura del sentido que decimos, negándolos y arrepintiéndose ordinariamente»³⁵, y necesitará que esta noche se torne pasiva para lograrlo mediante la acción infusa de Dios y también, después, de la noche pasiva del espíritu para purificarse del todo.

Parece que Dios es cruel en estas purificaciones pasivas, y es que hemos de penar en la medida de la dolencia de la purga: el madero incendiado expulsa su humedad, suda, evocándonos las lágrimas de la tercera bienaventuranza, y chisporrotea, antes de esclarecerse³⁶. Se trata de una prueba necesaria: «Por estos trabajos, en que Dios al alma y sentido pone, va ella cobrando virtudes, fuerza y perfección con amargura»³⁷. Cristo es puerta estrecha y nos introduce en camino angosto (*Mt* 7,13-14), que conduce a la sabiduría divina: solo padeciendo tribulaciones de muchas maneras, bebiendo la hiel y vinagre puro para purgarnos y limpiarnos en profundidad, puede llegarse a ella; así se hallará consolación en el mismo padecimiento³⁸. La bienaventuranza del *Sal* 83,6-8 alaba a quien anhela los senderos de Dios (tiene hambre de su justicia) y, atravesando el valle de lágrimas (llo-rando), obtiene bendición y ánimo, encuentra fruto y consuelo³⁹. Por ello, la invitación del santo para quien atraviesa esta noche oscura es a la alegría y confianza: «déjese y huélguese», «alégrese y fíese de Dios»⁴⁰.

El fruto de la aceptación del llanto y del hambre propios de la purificación pasiva interior será el auténtico consuelo porque el alma quedará satisfecha (harta), sintiéndose muy recompensada (consolada) de todo trabajo y tribulación con la intimidad del Señor y el temple de su espíritu⁴¹. La voluntad, purgada de apetitos de criaturas, vendrá a hacerse una con

³³ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Carta* 19.

³⁴ Cf. S. CASTRO, *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*, 52.

³⁵ *1S* 5,7.

³⁶ Cf. *LIB* 1,20-22.

³⁷ *LIB* 2,26.

³⁸ Cf. *2S* 7,1-2; *CB* 36,13; *LIB* 2,27; *LIB* 2,24, y *LIB* 2,30.

³⁹ Cf. *2N* 18,1.

⁴⁰ *Carta* 19.

⁴¹ Cf. *LIB* 2,31.

la voluntad de Dios, con la justicia bíblica. El deseo del cristiano será la realización de esta justicia; un deseo, un hambre o sed, que proviene de la pobreza de espíritu y se satisfará plenamente solo con la posesión de Dios⁴².

En la noche oscura, ya vacías las potencias del alma, se experimenta esa hambre ansiosa e intolerable de amor de Dios de la cuarta bienaventuranza, que purifica en lo más profundo y será dolorosa y penosamente creciente hasta que se satisfaga en la unión, porque, a los inagotables misterios de Cristo, no se llega sin alcanzar la sabiduría divina a través de los aprietos del padecer interior y exterior⁴³. Precisamente, en el corpus sanjuanista, la única cita de *Mt* 5,6 aparece en inmediata relación con la pobreza de espíritu, contrastando los pastos del mundo con el hambre y sed de justicia según la ley de los contrarios, y evidenciando que, mientras aquellos pastos nunca lograrán saciar, quien busca la justicia o voluntad divina sí será hartado⁴⁴; y, a continuación de esta bienaventuranza, el mismo texto declara en qué consiste esta voluntad de Dios, en hacernos dioses por participación, para lo cual indica la manera: así como el fuego lo convierte todo en fuego, es decir, purificándonos Dios pasivamente con el amor que es Él mismo que nos hace arder en hambre dolorosa de amor divino y finalmente en deseos sabrosos de este amor ya dulce en que estaremos transformados. Es pues necesario arder con llanto en hambre y sed de Dios para, una vez purificados, satisfacer el deseo divino y nuestro de igualarnos a Él. Con el matrimonio espiritual no se aquietará el deseo o hambre de Dios, sino que seguirá aumentando hasta la vida eterna; pero dejará de ser ansia penosa y aflictiva para ser fruición sabrosa y embriaguez deleitosa de Dios⁴⁵. El llanto y el hambre dolorosa de la ausencia dejan así paso al apetito gozoso de quien desea saciarse de aquello que ya gusta.

San Juan de la Cruz no se extiende en consideraciones sobre la misericordia y, aunque utiliza algunas veces este concepto, no parece decir

⁴² Cf. 3S 16,3; CB 1,14, y 3S 19,3.

⁴³ Cf. LIB 3,18; 1N 11,1-2; 2N 11,5; 2N 13,9; LIB 3,65; 2N 19,5; CB 1,22; CB 6,4; CB 12,9, y CB 37,4.

⁴⁴ *Avisos espirituales, Puntos de amor reunidos en Beas* 106/27. Es interesante que el concepto de justicia de *Mt* 5,6 en san Juan de la Cruz se distancia del de santo Tomás de Aquino, quien lo aplica más a la relación con los demás hombres, cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Parte I-II, BAC, Madrid ²1989, 528-529. Contraste con la insatisfacción del hambre de las criaturas: 1S 6,2-3 y 6; 1S 7,3, y 3S 24,5. Sobre este proceso, cf. S. CASTRO, *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*, 50-53.

⁴⁵ Cf. LIB 3,68; LIB 1,27; 1S 7,4; LIB 3,8; LIB 1,5-6; CB 26, 3,5-7 y 13; CB 37,8; LIB 2,13, y 3S 44,2.

mucho para ilustrarnos la quinta bienaventuranza. Con todo, subraya la misericordia como atributo de Dios y valora las obras buenas que hace el hombre por caridad, reconociendo en la caridad el valor de cualquier obra⁴⁶. Además, el *donde no hay amor poner amor y sacar amor*, sabiendo que todo está ordenado por Dios para nuestro bien⁴⁷, constituye una perfecta síntesis de la misión de Jesucristo cantada en los *Romances* y dramatizada en el *Pastorcico*, amén de una cabal descripción de la misericordia. La misericordia de Dios y de Cristo ha de ser tarea del cristiano en su relación con el prójimo. No olvidemos que la justicia de Dios, en cuya hambre nos purificamos, es en su expresión más acabada su misma misericordia⁴⁸. Si la cuarta bienaventuranza es la del humilde, pobre de espíritu ante Dios, que se purifica pasivamente en el hambre y sed de la voluntad de Dios, podemos considerar que la quinta es la del humilde, manso ante los hombres, que se purifica pasivamente al solidarizarse con las miserias ajenas, pues bien conoce también las propias.

El modelo del cristiano en estas bienaventuranzas sigue siendo Cristo, que hizo de la voluntad del Padre su alimento y nos pide buscar su reino y su justicia⁴⁹. En ellas, se perfecciona la humildad, se purifica la fe, se temple la esperanza y nace, como fruto precioso del amor, la flor de la *gratuidad* en las relaciones con Dios y con el prójimo⁵⁰.

3. Tercera etapa. Los puros de corazón, y también los pacíficos

La pureza de alma y su consiguiente divinización por la unión es el tercer paso para alcanzar la igualdad de amor con Dios. Se trata de generar el *hombre nuevo* paulino, que «de humano se ha vuelto en divino»⁵¹ y actúa con el entendimiento y vista de Dios, haciendo obras de Dios, que son obras de paz.

⁴⁶ Cf. LIB 2,16; 2S 26,4; 3S 44,5; 3S 31,5, y 3S 27-30.

⁴⁷ Carta 26.

⁴⁸ FRANCISCO, Bula *Misericordiae Vultus* (11 de abril de 2015), 20: Dios, a la justicia, «la engloba y la supera en un evento superior donde se experimenta el amor que está a la base de una verdadera justicia. [...] Esta justicia de Dios es la misericordia concedida a todos como gracia en razón de la muerte y resurrección de Jesucristo».

⁴⁹ 1S 13,4 (cf. Jn 4,34), y 3S 44,2 (cf. Mt 6,33).

⁵⁰ Cf. M. HERRÁIZ GARCÍA, ocd, *La oración, palabra de un maestro*, 99-100 y 134-135.

⁵¹ 1S 5,7 (cf. Col 3,9).

La pureza de corazón es la perfección de la pobreza de espíritu. San Juan de la Cruz lo deja claro en multitud de textos en que aparecen en relación la pobreza, desnudez, enajenación o purgación con la pureza, limpieza o conocimiento⁵². La pureza de corazón es la limpieza del alma que, vacía de todo impedimento a la unión, o sea, del afecto a las criaturas, es esclarecida por la luz del amor divino que la penetra completamente, haciéndola una con él. Es esta misma luz (el amor) la que limpia progresivamente al alma, con llanto y padecimiento de hambre, como vimos, hasta hacerla perfectamente pura en una noche oscura cuya tercera parte va abriendo paso a la luz divina⁵³. Una perfección alcanzada, pues, como resultado de la acción infusa de Dios. Si con la pobreza el santo subrayaba la dimensión activa, con la pureza subraya la dimensión pasiva de la necesaria purgación y, en particular, su fruto. Es Dios misericordioso quien nos hace asemejarnos a su Hijo Jesucristo, en lo que consiste la perfección⁵⁴.

Si la bienaventuranza de la pobreza de espíritu la atribuía nuestro santo a Cristo Hijo de Dios, la de la pureza de corazón la atribuye a Cristo «nuestro Salvador», pues efectivamente da el premio de la visión de Dios, en la cual está la santificación y la salvación⁵⁵. Esta pureza o limpieza de corazón es «el amor y gracia de Dios», o sea, todo lo que el hombre puede esperar⁵⁶. Para este doctor, la limpieza no es solo una ausencia de suciedad, un vacío, sino que una plenitud de luz y amor que es la presencia de Dios, de un Dios, antes escondido, pero que se muestra primero y sale al encuentro de quien lo desea, pues, «si el alma busca a Dios, mucho más la busca su Amado a ella», por lo que quien lo busca «con amor puro y sencillo»

⁵² Cf. 2S 7,5 (cf. *Mc* 8,34); 1S 11,1; CB 22,8; 2N 9,1; 2N 9,4; LIB 1,19; CB 40,4; 3S 3,4; 3S 19,4; 3S 20; 3S 22,2-5; 3S 23; 3S 40,1-2; 1S 5,6; 1S,8; 1S,9; *Dichos de luz y amor* 25 y 33, y LIB 2,32.

⁵³ Cf. CB 26,17; LIB 1,5-6; LIB 1,13, y LIB 1,22. Cf. LIB 3,29: «Advirtiendo, pues, el alma que en este negocio es Dios el principal agente y el mozo de ciego, que la ha de guiar por mano a donde ella no sabría ir, que es a las cosas sobrenaturales, [...]; todo su principal cuidado ha de ser mirar que no ponga obstáculo al que la guía». Cf. 1S 6,4: «más hace Dios en limpiar y purgar un alma de estas contrariedades [apetitos], que en criarla de nonada», pues la nada no ofrece resistencia, mientras que los apetitos sí.

⁵⁴ Cf. *Dichos de luz y amor*, Prólogo: se trata de «seguir a tu dulcísimo Hijo, Nuestro Señor Jesucristo, y hacerse semejantes a él en la vida, condiciones y virtudes, y en la forma de la desnudez y pureza de su espíritu. Mas dala tú, Padre de misericordias, porque si ti no se hará nada, Señor»; y LIB 2,19: Cuanto más pura es el alma, más se infunde Cristo en ella.

⁵⁵ 2N 12,1.

⁵⁶ 2N 12,1.

no dejará de hallarlo⁵⁷. Los puros de corazón son los enamorados de Dios, invadidos, poseídos por el Amor de Dios⁵⁸. La pureza es lo que permite ver a Dios y llenarse de Él⁵⁹.

La pureza perfecta da lugar al matrimonio espiritual, que es unión perfecta⁶⁰. Así, «las almas purgadas y limpias» son las que han alcanzado la transformación de amor del matrimonio espiritual y sus actos son actos divinos por ser del Espíritu Santo, que las mueve⁶¹. Nuestro autor coloca por esto la bienaventuranza de *Mt* 5,8 en el peldaño más alto de la escala del amor⁶². Los puros de corazón no pasan por el purgatorio, sino que son santos que muriendo entran directamente en el cielo, porque el amor ya los ha dejado purgadísimos en vida⁶³. La clara visión de Dios, que es el premio de tal bienaventuranza y que se alcanza del todo en la visión beatífica, «es la causa de la similitud total del alma con Dios»; el puro de corazón que ve a Dios «se llamará, y lo será, Dios por participación»⁶⁴.

San Juan de la Cruz abunda en el tema de *ver* a Dios como fruto de la pureza del alma, que es el premio de esta sexta bienaventuranza. Este *ver* es también escuchar, entender, entrar en comunión y transformarse en luz y en Dios mismo, igualarlo en el amor por el don de la participación en la aspiración del Espíritu Santo⁶⁵. La oración contemplativa del alma santificada es encuentro de miradas: la clara y amorosa del alma y la de Dios en la fe y pureza de corazón del orante⁶⁶. El haber superado las mediaciones de las criaturas para alcanzar a Dios en tal pureza por las virtudes teologales permite al alma besar a Dios sin que nada ni nadie lo estorbe⁶⁷. La noticia oscura amorosa de Dios en la fe, que da la contemplación al alma pura, le hace ver y aun gozar a Dios en grado equivalente a su pureza ya en esta

⁵⁷ LIB 3,28, y *Dichos de luz y amor* 2.

⁵⁸ Cf. 2N 12, 1.

⁵⁹ Cf. LIB 3,17 y 18.

⁶⁰ Cf. M. HERRÁIZ GARCÍA, *Un camino de experiencia. 30 días de ejercicios con Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 2001, 199-203: lograda síntesis sobre el matrimonio espiritual.

⁶¹ LIB 1,5. Cf. LIB 1,3-5; LIB 1,16; CB 27,1-6; CB 39,3 y 6, y LIB 3,78. Sobre la mutua comunicación entre Dios y el alma en este estado, cf. M. HERRÁIZ GARCÍA, ocd, *La oración, palabra de un maestro*, 126-127. Sobre la nueva vida en el Espíritu Santo, cf. S. CASTRO, *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*, 114-116.

⁶² 2N 20,5.

⁶³ Cf. 2N 20,5; 2N 12,1, y LIB 1,24.

⁶⁴ 2N 20,5.

⁶⁵ Cf. LIB 1,5; LIB 1,9; LIB 1,13; LIB 1,17, y LIB 1,26.

⁶⁶ Cf. CB 34,3 y 3S 36,1.

⁶⁷ Cf. CB 22,8.

vida⁶⁸; pero por ello mismo también la capacita para ver en su verdad, desde Dios, a las criaturas tanto espirituales como naturales, y así gozar profunda y santamente de todas ellas⁶⁹.

El alma que está purificada, en matrimonio espiritual, ya no padece⁷⁰; aunque anticipa en cierta forma la muerte, al morir a todo lo suyo por esta pureza. Su muerte natural será entonces el paso necesario para la perfección de la visión en Dios: la visión beatífica, que consistirá en ver el seno de Dios, culminando así el matrimonio espiritual en la comunión trinitaria a través del Hijo Sabiduría de Dios, satisfaciéndose plenamente con esta gloria esencial⁷¹. Es dichosa ventura ya en esta vida desnudar el espíritu de toda imperfección, ser limpiado e iluminado por Dios, y entrar en la oscuridad de la fe para ver a Dios, mirarlo por la esperanza y unirnos a Él en igualdad de amistad⁷².

No cabe duda de que la pureza de corazón da ligereza al cristiano para correr por el camino de la vida hacia Dios y hacia el prójimo. Es ese puro amor de Dios lo que da valor salvífico a las virtudes y a las obras buenas. En este estado, afirma el doctor de la Iglesia que «es gran negocio para el alma ejercitar en esta vida los actos de amor [que son ya infusos, aunque el alma da su voluntad y consentimiento], porque consumándose en breve, no se detenga mucho acá o allá sin ver a Dios»⁷³.

Aunque san Juan de la Cruz no se explaya en tratar de las relaciones con el prójimo, no deja de dar a entender que la persona pura de corazón, que todo lo ve desde Dios, será en este mundo diligente operadora de paz. El limpio de corazón es un hombre que vive en paz con Dios, en tranquilidad consigo mismo y en sosiego con la creación. La gracia permite ver a Dios y sintonizar con su bondad, sus virtudes, su misericordia, sus beneficios; «mirar el alma a Dios es hacer obras en gracia de Dios», aplicar las propias potencias purificadas a secundar la acción de Dios⁷⁴. Si la sexta bienaventuranza se refiere a la relación con Dios, la séptima es su correspondiente en la relación con los demás: el puro de corazón es el pobre de espíritu que

⁶⁸ Cf. 2N 10,6; 2N 12,3-4; CB 14y15,14, y CB 40,4.

⁶⁹ Cf. 3S 26,5-6; 2S 24,2-4, y 2S 26,14 (incluyendo a las demás personas).

⁷⁰ Cf. LIB 2,24.

⁷¹ Cf. LIB 2,32; CB 36,5, 8 y 12; CB 38,5; LIB 1,27, y *Avisos procedentes de Antequera* 146/14.

⁷² Cf. 2S 1,1; LIB 3,38; 3S 31; 2N 21,6, y CB 28,1.

⁷³ LIB 1,34. Cf. 2N 20,1, y 3S 27,4-5.

⁷⁴ CB 32,8.

se ha purificado a través del hambre de la justicia, llegando a ver a Dios, y el pacífico es el manso que se ha purificado a través de la misericordia, convirtiéndose en un agente de comunión entre los hombres. El conocimiento de todo desde Dios que tiene el puro de corazón incluye el de sus prójimos, lo que le facilita el acierto en la forma de hacerles el bien⁷⁵. Mirar al hermano con amor, sin sospecha, sin rivalidad, sin considerarlo culpable es requisito para conservar la pureza del corazón y ver a Dios, pues este «no reina sino en el alma pacífica y desinteresada»⁷⁶. En la Biblia, son particularmente los reyes de Israel los llamados hijos de Dios. El cristiano servirá al reino de Dios sembrando paz entre sus hermanos y será así reconocido como hombre de Dios.

4. Cuarta etapa. Los perseguidos por la justicia, y también los nuevos profetas

Las bienaventuranzas octava y novena no son citadas por san Juan de la Cruz. Sin embargo, la vida en esta tierra del cristiano santo, que ha alcanzado la pureza de corazón y opera la paz, es una vida cristificada que encuentra su horizonte necesario y anhelado en compartir la cruz de Cristo. En la cumbre del monte, tras los tres pasos vistos, «el alma que otra cosa no pretendiere que guardar perfectamente la ley del Señor y llevar la cruz de Cristo, será arca verdadera, que tendrá en sí el verdadero maná, que es Dios»⁷⁷: la *justicia* y la *cruz* nos dan a Dios y nos convierten en heraldos de su reino en este mundo. Es ahora, ya purificados y unidos a Dios, que empieza la vida verdadera en la tierra y, después, en el cielo.

Para iluminar la octava bienaventuranza (*Mt* 5,10), podemos servirnos del capítulo séptimo del segundo libro de *Subida*, sobre la cruz en el seguimiento de Cristo, junto con la expresión de la *Carta 26* de que las persecuciones de los hombres no son sino unas contrariedades más de las que Dios dispone para nuestro bien, la cual nos permite alargar el contenido de esta bienaventuranza a toda contrariedad. El punto de partida es *Mt* 7,14. La voluntariedad con que el cristiano viene aquí animado por nuestro santo

⁷⁵ Cf. 2S 24,2-4.

⁷⁶ *Dichos de luz y amor* 71; *Carta 26* (no echar la culpa de nuestros males a los demás, sino aceptar que los ordena Dios para nuestro bien), y *Avisos procedentes de Antequera* 147/15. Cf. 3S 27,28 y 29 (especialmente 3S 29,2 acerca de la ira y la concupiscencia).

⁷⁷ 1S 5,8.

a abrazar la cruz nos ayuda a entender por qué el Señor llama bienaventurado al perseguido por la justicia, a quien sufre por causa del seguimiento de Cristo por la vía de la voluntad de Dios (cf. *Mt* 5,11). Jesucristo, único camino al Padre, es modelo supremo de las exigencias de todas las bienaventuranzas, ya que murió a lo sensitivo espiritual y naturalmente y a lo espiritual en el desamparo de la cruz, y así hizo su mayor obra: en la suma humildad nos unió a Dios⁷⁸. Hay pues que determinarse a llevar la cruz, báculo que aligera el camino (cf. *Mt* 11,30), dándose al padecer por Cristo y aniquilarse en todo. «Alégrese ordinariamente en Dios, que es su salud (*Lc* 1,47), y mire que es bueno el padecer de cualquier manera por el que es bueno»⁷⁹. Es el momento de la paciencia, virtud madura: hay que procurar llevar la prueba de las contrariedades «con paciencia y conformidad con la voluntad de Dios» para que no se nos reproche «no haber querido llevar la cruz de Cristo con paciencia»⁸⁰.

La octava bienaventuranza es el culmen de un camino de donación, por lo que de alguna manera recoge las demás⁸¹. La promesa del *reino de los cielos* brilla en «la unión espiritual entre el alma y Dios, que es el mayor y más alto estado a que en esta vida se puede llegar», que se promete aquí a quien alcance la suma humildad, identificada ahora con el aniquilarse por Dios del crucificado (cf. *Mt* 27,46)⁸². Todas las bienaventuranzas son expresiones de humildad y de amor, y este premio compartido por la primera y por la octava nos lo corrobora. El camino al *reino*, a la unión con Dios, «ha de ser humildad y padecer por amor de Dios» a ejemplo de Jesucristo⁸³.

La novena bienaventuranza (*Mt* 5,11) insiste en la misma idea de persecución que la octava, a la cual glosa, pero enfatiza las acciones de los demás contra el cristiano, colocándose así en el plano de la relación con el prójimo, y sin incluir mención del premio. San Juan de la Cruz nos invita a no extrañarnos de encontrar adversidad entre nuestros propios hermanos, pues en definitiva Dios quiere que al cristiano no le falten ocasiones de

⁷⁸ Cf. 2S 7.

⁷⁹ *Puntos de amor* 84/5. Cf. *Puntos de amor* 94/15, y *Puntos de amor* 114/35.

⁸⁰ *Avisos a un religioso para alcanzar la perfección* 4. Cf. *Puntos de amor* 92/13 y 95/16; *Avisos espirituales, copiados por Magdalena del Espíritu Santo* 126/5; *Avisos procedentes de Antequera* 145/13 y 149/17; 3S 23,2, y 3S 35,5.

⁸¹ Cf. *Puntos de amor* 87/8: «Crucificada interior y exteriormente con Cristo [pobreza]. Vivirá esta vida con hartura y satisfacción de su alma [hambre], poseyéndola [pureza] en su paciencia [persecución] (*Lc* 21,19)».

⁸² 2S 7,11.

⁸³ 2S 26,10. Cf. 2S 29,9.

prueba, purificación y mérito, vengan de los hombres, de los demonios, del siglo, de fuera, de dentro o de donde sea, y no debemos pensar mal del prójimo, sino conformarnos pacientemente con que Dios todo lo dispone para nuestro bien⁸⁴. No se menciona otro premio que la reiteración del cielo y la certeza de estar corriendo la misma suerte de los antiguos profetas, si leemos el v.12 en inmediata relación al v.11. Esta suerte nos sirve para evocar el triunfo de los mártires cristianos, quienes, cuales nuevos profetas, comparten la suerte pascual de Cristo⁸⁵ y se hacen señores escatológicos de la historia, dominadores de la tierra al tiempo que conquistan el cielo. El premio es siempre el *reino*: la unión con Dios y la fecundidad apostólica.

5. En la meta del camino de las bienaventuranzas. Alegraos

Alegraos y regocijaos. Toda bienaventuranza es promesa de gozo. El gozo sanjuanista es activo y pasivo⁸⁶: el activo debemos purificarlo para dejar entrar en nuestro corazón la verdadera alegría que nos trae el pasivo, don gratuito de Dios, y que los bienes de la tierra nos luzcan realmente desde ese gozo divino⁸⁷. La recompensa está ciertamente en los cielos, pues es Dios mismo, la unión perfecta y plena con Él; aunque ya en esta tierra es posible unirnos a él con la perfección del matrimonio espiritual: «¡Dichosa vida, y dichoso estado, y dichosa el alma que a él llega!, donde todo le es ya sustancia de amor y regalo y deleite de desposorio»⁸⁸. Se pregunta así la gloria del cielo.

Toda la obra de san Juan de la Cruz es una invitación a no cejar en buscar la felicidad verdadera, una invitación a la alegría cristiana. Invitación en la que este santo no es sino el eco de la voz de Jesús que nos convida al gozo de la gloria esencial de la Trinidad por el camino de las bienaventuranzas, que es el suyo y el de los suyos.

⁸⁴ Cf. *Avisos a un religioso para alcanzar la perfección* 4; LIB 2,25-26 y 30, y *Carta* 26.

⁸⁵ Cf. *Puntos de amor* 102/23: «El que no busca la cruz de Cristo, no busca la gloria de Cristo».

⁸⁶ Cf. 3S 17,1-2.

⁸⁷ Cf. 3S 19,10.

⁸⁸ CB 28,10. Incluso, «Dichosa el alma que ama, pues tiene a Dios por prisionero, rendido a todo lo que ella quisiere» (CB 32, 1).

Conclusión. El camino de las bienaventuranzas a la luz de la enseñanza sanjuanista

Si bien, en la obra de san Juan de la Cruz, solo encontramos mencionadas tres de las bienaventuranzas de *Mt* 5 (la primera, cuarta y sexta) y contextualizadas en la relación directa de la persona con Dios; esto mismo nos permite remitir las bienaventuranzas segunda, quinta y séptima, que nuestro autor no menciona, al horizonte de la relación con el prójimo en cuanto pares de las tres sí tratadas; así como también incluir la lectura de la tercera y abrir la comprensión de la octava a toda la dimensión de cruz de la vida del cristiano en este mundo, tal como aquí hemos hecho.

El camino espiritual liberador y unitivo de la *noche oscura* de la fe asume primero forma afectiva de llanto interior al ir apagándose el día y adensándose la noche en la pobreza del espíritu, después se percibe más ardentemente el hambre de amor inflamado que purifica y esclarece el alma para culminar en la pureza del corazón que con el matrimonio espiritual puede entrever a Dios y ver todo desde Dios. Nótese así la relación de las tres partes de la *noche* con las bienaventuranzas primera y tercera, cuarta y sexta⁸⁹. Condición para la unión es la «gran pureza» (*puros*) y para la pureza, la «gran desnudez» (*pobreza*) y la «viva mortificación» (*pobres-llo-ran*)⁹⁰. Por esta *noche*, el creyente, siguiendo la lógica evangélica de perder para ganar⁹¹, se niega a sí mismo, toma la cruz y sigue a Cristo, conforme a *Mt* 16,24. Es camino cristocéntrico de tribulaciones y, sobre todo, de amor⁹² en que, imitando a Cristo, de la humildad, se va, a través del obrar, al padecer⁹³ y se recibe *el ciento por uno* y se entra en el reino de los cielos⁹⁴: «Si quieres ser perfecto, vende tu voluntad y dala a los pobres de espíritu, y ven a Cristo por la mansedumbre y humildad y síguelo hasta el Calvario y sepulcro»⁹⁵. Es camino pascual descendente y ascendente a un tiempo,

⁸⁹ 1S 2,1.

⁹⁰ 2N 24,4.

⁹¹ Cf. CB 29,11 (cf. *Mt* 16,25). También, cf. *Dichos de luz y amor*, Prólogo. Es la lógica de las bienaventuranzas, como de las promesas de Dios: 2S 19.

⁹² Cf. 2S 7 (sin mencionar las bienaventuranzas, hace referencia a pobreza, pureza, voluntad de entrar en desnudez y vacío de espíritu y deseo de cruz); 2S 22,4-9; 1S 13,3; *Grados de perfección* 3; *Avisos espirituales, de la ed. de Gerona*, 184/35; *Puntos de amor*, 100/21, y *Dichos de luz y amor*, 26-27.

⁹³ Cf. 2S 29,9: «fundar la voluntad en [fortaleza de] amor humilde, y obrar de veras, y padecer imitando al Hijo de Dios en su vida y mortificaciones; que éste es el camino para venir a todo bien espiritual».

⁹⁴ LIB 2,23: cf. *Mt* 19,29 y *Hch* 14,21.

⁹⁵ *Avisos procedentes de Antequera*, 138/7. Cf. *Mt* 19,21.

porque en este camino humildad «el bajar es subir, y el subir, bajar», pues «la humildad es grandeza»⁹⁶.

El cristiano, cristificado por la unión transformante⁹⁷, dará gloria a Dios por la igualdad de amor y la *aspiración* del alma⁹⁸, y, en unión a Cristo crucificado⁹⁹, afrontará las contradicciones de la vida con el espíritu de la octava bienaventuranza, la que nos brinda la sabiduría y el gozo de la cruz¹⁰⁰, hasta *romper la tela*¹⁰¹. Completará así felizmente el camino de amor recibido y dado, dado y recibido, que conduce a «los bienes y tesoros del cielo», a Dios, nuestra «bienaventuranza»¹⁰².

Terminamos con una palabra final sobre la aportación iluminadora de las grandes obras sanjuanistas. El primer libro de *Subida del Monte Carmelo* nos permite leer las bienaventuranzas como el camino ascético amoroso del cristiano hasta Dios; el segundo nos ayuda a entenderlas como seguimiento de Cristo en vaciamiento, humildad y deseo de padecer, confiándonos a la paradoja evangélica y pascual de perder para ganar, y el tercero subraya la fidelidad de Dios, que cumple ciertamente las promesas por más paradójicas que pudieran parecer a una vista inicial y superficial, pues colma de bienes y satisface ya en esta vida al cristiano que vive las bienaventuranzas como prenda de la beatitud eterna. *Noche oscura* destaca la necesidad de la purificación de parte de Dios para limpiar el alma en grado de permitir la unión, así como el protagonismo del amor en el recorrido del camino de desnudez profunda y vivísima esperanza de las bienaventuranzas. *Cántico espiritual*, sin mencionar explícitamente ninguna, conjuga magistralmente los premios de las bienaventuranzas, mostrándonos el camino entrelazado de sus exigencias; la exclamación de dicha o bienaventuranza se llena así de contenido. Desde la alta preguetación de la bienaventuranza, *Llama de amor viva* lanza una mirada retrospectiva al camino espiritual de pobreza-hambre-pureza que nos abre a acoger la paradoja pascual de las bienaventuranzas y a entender la relación entre lo activo y lo pasivo, lo ascético y lo místico.

⁹⁶ 2N 18,2 (cita *Lc* 14,11 y *Prov* 18,12).

⁹⁷ Cf. CB 24-25 y 36-37. «La unión con Dios [...] tiene lugar en Jesucristo»: S. CASTRO, *Hacia Dios con San Juan de la Cruz*, 13.

⁹⁸ Aspiración del alma del Espíritu Santo de acuerdo con CB 39 y con *Llama de amor viva*.

⁹⁹ Cf. 3S 35,5.

¹⁰⁰ Cf. CB 36,12; LIB 2,31, y *Dichos de luz y amor* 34.

¹⁰¹ Cf. LIB 1,31-34.

¹⁰² 2N 18,1.

Dr. Fabiano Nigris



La dispensazione e l'utilizzo della pillola abortiva RU-486: percezione morale e possibile violazione della Legge 194/78

Introduzione

Nel 2023 il Ministro della Salute italiano ha emanato nuove linee guida per l'utilizzo della pillola abortiva RU-486 anche attraverso indicazioni operative che delineano i percorsi organizzativi e assistenziali per l'Interruzione Volontaria di Gravidanza (IVG) farmacologica nel rispetto della normativa nazionale e delle raccomandazioni *evidence based* internazionali; queste prevedono che la pillola possa essere dispensata non solo in ospedale mediante ricovero, ma anche in day-hospital, in ambulatorio e nei Consultori Familiari. Non è più richiesto il ricovero in ospedale per l'assunzione del preparato come, invece, era previsto nel periodo immediatamente successivo alla disponibilità del prodotto in Italia come da Delibera AIFA (Agenzia Italiana del Farmaco) n. 14 del 30 luglio 2009 inserita nelle Linee guida ministeriali del 2010². Il periodo massimo della gravidanza ove è possibile utilizzare questo metodo abortivo farmacologico, inoltre, passa da 49 giorni, pari a 7 settimane, fino a 63 giorni corrispondenti a 9 settimane di gestazione³.

Già in questa premessa emergono criticità sul piano medico riferite ai rischi per la donna che, da sola, senza pronta assistenza medica può assumere il prodotto a casa. Sul piano giuridico è ipotizzabile la violazione della legge

¹ Cf. ISTITUTO SUPERIORE DI SANITÀ, «Indicazioni operative per l'offerta della interruzione volontaria di gravidanza (IVG) farmacologica in Italia - ottobre 2023», *Epi-Centro - L'epidemiologia per la sanità pubblica* (9 novembre 2023), in <https://www.epicentro.iss.it/ivg/indicazioni-operative-ivg-farmacologica> [2-10-2024].

² Cf. MINISTERO DELLA SALUTE, «Linee di indirizzo sulla interruzione volontaria di gravidanza con mifepristone e prostaglandine» (2010), in https://www.salute.gov.it/imgs/C_17_pubblicazioni_3039_allegato.pdf [2-10-2024], pag. 3 all. 3.

³ Cf. MINISTERO DELLA SALUTE, «Linee di indirizzo sulla interruzione volontaria di gravidanza con mifepristone e prostaglandine - aggiornamento 2020», 1-45, *Ministero della Salute* (4 agosto 2020), in https://www.salute.gov.it/portale/documentazione/p6_2_2_1.jsp?id=3039&lingua=italiano [2-10-2024].

194/78 detta “sull’aborto”: attraverso tale procedura non solo l’interruzione di gravidanza avviene, infatti, fuori dall’ambiente ospedaliero e senza l’intervento del medico (artt. 8 e 14) ma è anche distorto il ruolo dei Consultori (art.2), strutture proposte per tutelare la vita del nascituro mediante percorsi studiati per rimuovere gli ostacoli alla prosecuzione della gravidanza⁴.

Sul piano formale è evidente il tentativo di emanare “linee guida” al posto di aggiornare una legge del 1978; sul piano sostanziale l’atto abortivo viene, completamente, lasciato nelle mani della donna mediante l’esercizio della propria autodeterminazione: libertà di decidere del proprio corpo e della procreazione con totale dimenticanza dell’embrione e del padre con il quale è stato generato quell’embrione.

È, così, evidente anche la problematica bioetica, sul piano dell’autonomia, di una procedura abortiva che lascia la donna in solitudine, con ripercussioni sulla salute e sul rispetto della dignità umana. L’aborto, infatti, può essere percepito dalla donna come diritto ma può esitare in un dramma⁵. Il ricovero ospedaliero e il percorso medico collegato all’atto abortivo farmacologico e, soprattutto, chirurgico, lasciano una traccia indelebile nella psiche della donna; in alternativa, fin dall’introduzione della pillola abortiva, c’è stato il tentativo di riduzione della procedura di interruzione a semplice “trattamento farmacologico” equiparabile alle cure odontoiatriche⁶, quindi a basso, o nullo, impatto etico.

L’analisi del quadro generale (1) e delle questioni bioetiche (2) coinvolte in questa nuova disposizione normativa consentono di verificare l’ipotesi di una violazione della legge 194/78 detta “sull’aborto”; la riflessione secondo la prospettiva personalista⁷ e del Magistero della Chiesa (3) completa l’analisi della trattazione.

⁴ Cf. PARLAMENTO ITALIANO, Legge 22 maggio 1978, n. 194 *Norme per la tutela sociale della maternità e sull’interruzione volontaria della gravidanza*, articolo 2 comma d, *Gazzetta Ufficiale*, in <https://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/1978/05/22/078U0194/sg> [2-10-2024].

⁵ Cf. F. OGNIBENE, «Ru-486, una conquista? Così si ignora il concepito», *Avvenire* (3 settembre 2020), in <https://www.avvenire.it/vita/pagine/ru486-una-svolta-cosi-si-ignora-il-nascituro> [20-9-2023].

⁶ Cf. F. OGNIBENE, «Ru-486, una conquista? Così si ignora il concepito».

⁷ «Il personalismo “ontologico”, fondato da Elio Sgreccia, definisce centralità della persona umana in tutta la riflessione etica e pone a fondamento della soggettività un’esistenza e un’essenza costituita nell’unità spirito-corpo: è la “dignità ontologicamente fondata” della persona umana. La dignità è intangibile e intrinsecamente legata a ogni essere umano, esistenza unica realizzata nell’umanità di ciascun individuo. La bioetica personalista si basa su quattro principi: a) la difesa della vita; b) la libertà e la responsabilità; c) la socialità e la sussidiarietà; d) totalità, detto anche principio terapeutico».

1. Il quadro generale del ricorso all'aborto in Italia

La Legge 194/78, prevede, all'art. 16, venga redatta una relazione annuale (1.1) sull'attuazione della normativa che regola l'IVG compresa la modalità farmacologica (1.2) con la finalità di osservare l'attuazione della legge «[...] anche in riferimento al problema della prevenzione»⁸.

Attraverso lo strumento della relazione annuale è, infatti, possibile desumere e conoscere, nel corso degli anni, i comportamenti e le scelte riferite alle procedure abortive.

1.1 La relazione annuale del Ministero sui dati relativi all'aborto in Italia

Il 12 settembre 2023 il Ministero della salute ha trasmesso al Parlamento la relazione contenente i dati definitivi per l'anno 2021 relativi all'attuazione della legge⁹. Dal documento si evidenzia che nel 2021, sono state notificate 63.653 IVG in Italia, pari a un tasso di abortività del 5,3 IVG ogni 1000 donne tra 15 e 49 anni rispetto al 5,4 del 2020; questo tasso di abortività si rivela tra i più bassi a livello globale¹⁰. Rispetto al 1982, anno in cui si osservò la più elevata incidenza del ricorso all'aborto (ne vennero registrati 234.801) si osserva una riduzione degli aborti del 72,9%, con un andamento di continua diminuzione (con un -4,2% rispetto al 2020). È possibile dedurre che questo risultato sia stato ottenuto non solo mediante gli interventi di prevenzione di salute pubblica in ambito di tutela della procreazione¹¹, ma anche attraverso una modificata percezione dell'atto abortivo da parte delle donne e l'aumento del ricorso a metodi contraccettivi, compresa la contraccezione di emergenza. Gli aborti diminuiscono in tutte le classi di età, soprattutto tra le più giovani e le minorenni con un tasso complessivo del 2,7% di tutti gli interventi; questo si mantiene, costantemente, tra i più bassi tra i paesi europei con sistema sanitario simile

⁸ PARLAMENTO ITALIANO, Legge 22 maggio 1978, n. 194.

⁹ Cf. MINISTERO DELLA SALUTE, «Relazione del Ministro della Salute sulla attuazione della legge 194/78 tutela sociale della maternità e per l'interruzione volontaria di gravidanza - dati 2021», *Ministero della Salute* (12 settembre 2023), in <https://www.salute.gov.it/portale/donna/dettaglioPubblicazioniDonna.jsp?lingua=italiano&id=3367> [18-10-2023].

¹⁰ Cf. MINISTERO DELLA SALUTE, «Relazione del Ministro della Salute sulla attuazione della legge 194/78», 21.

¹¹ Cf. MINISTERO DELLA SALUTE, «Relazione del Ministro della Salute sulla attuazione della legge 194/78», 18.

a quello italiano. Diminuiscono gli aborti tra le donne straniere così come diminuisce l'IVG in donne con precedente esperienza abortiva¹².

L'aborto farmacologico, oggetto della nostra riflessione, varia tra le regioni italiane per il numero e per le strutture che dispensano i farmaci necessari per la procedura abortiva. L'utilizzo di questo metodo abortivo è in continua crescita: nel 2021 ben il 45,3% degli aborti è stato effettuato con metodo farmacologico¹³, in linea con le raccomandazioni internazionali¹⁴.

Analizzando il ruolo dei Consultori Familiari si evidenzia come queste strutture siano utilizzate nel 42,8% dei casi per il rilascio dell'attestazione necessaria per l'accesso all'interruzione di gravidanza, mentre il Medico di Famiglia è contattato dalle pazienti nel 20,3% dei casi, così come al servizio ostetrico-ginecologico ci si rivolge nel 34,9%. I Consultori offrono una presa in carico globale della donna che chiede l'aborto, dalla consulenza per evitare l'interruzione nello spirito di «rimuovere le cause che le porterebbero all'interruzione della gravidanza» come previsto dall'art. 5 della Legge 194/78, fino a giungere al rilascio del certificato o del documento per l'accesso alla procedura abortiva, per concludere con la consulenza a fini contraccettivi post-interruzione¹⁵.

Gli accessi ai Consultori post-IVG sono decisamente ridotti rispetto agli accessi pre-IVG; questo può indicare che, di fatto, la donna venga lasciata sola a gestire il periodo di tempo successivo all'atto abortivo¹⁶.

Da quanto sopra esposto, si può osservare come il Medico di Fiducia venga escluso nella decisione della donna a vantaggio di rapporti medico-paziente non personali e più burocratici. La dispensazione della pillola abortiva da parte dei Consultori rientra nel processo di annullamento emotivo dell'atto abortivo spostato da un atto medico verso una procedura "burocratica". Diminuiscono i medici ginecologi obiettori dal 64,6% del 2020 al 63,6% del 2021, mentre gli anestesisti obiettano nel 40,5% dei

¹² Cf. MINISTERO DELLA SALUTE, «Relazione del Ministro della Salute sulla attuazione della legge 194/78», 19-21.

¹³ Cf. MINISTERO DELLA SALUTE, «Relazione del Ministro della Salute sulla attuazione della legge 194/78», 57.

¹⁴ Cf. WHO, «Abortion care guideline», *World Health Organization* (8 marzo 2022), in <https://www.who.int/publications-detail-redirect/9789240039483> [10-3-2024], 3.4.2 Medical management of induced abortion.

¹⁵ Cf. MINISTERO DELLA SALUTE, «Relazione del Ministro della Salute sulla attuazione della legge 194/78», 45.Cf.

¹⁶ Cf. MINISTERO DELLA SALUTE, «Relazione del Ministro della Salute sulla attuazione della legge 194/78», 45, 70-71.

professionisti arrivando al 32,8% di obiettori tra il personale non medico¹⁷. Le percentuali esprimono una percezione dell'atto abortivo diverso fra i professionisti della salute che si riduce, via via, che il rapporto medico-paziente si allontana dall'atto clinico diretto.

1.2 – Meccanismo d'azione ed evoluzione normativa in Italia dell'aborto farmacologico

RU-486, sigla del prodotto durante la fase di sperimentazione e rimasto insieme ai successivi nomi commerciali, da un punto di vista farmacologico, è composto da un farmaco steroideo, il mifepristone, un inibitore del progesterone — ormone cardine per il sostegno e l'avanzamento di una gravidanza — che, se assunto precocemente, è in grado di interrompere la gravidanza nell'85% dei casi. Dopo 48 ore è necessaria l'assunzione di prostaglandine (misoprostol) in compresse o candele vaginali affinché avvenga l'espulsione dell'embrione arrivando, così, al 95% di efficacia abortiva.

Tale efficacia abortiva è alta fino al 49° giorno di gestazione e, solitamente, non viene utilizzata oltre il 63° giorno, anche se è possibile ottenere l'effetto abortivo durante tutto il primo trimestre di gravidanza. In Italia la pillola abortiva veniva proposta entro la settima settimana di gestazione (pari a 49 giorni); un pronunciamento ministeriale — già citato in introduzione — sotto forma di “linee guida” ha esteso il suo utilizzo fino alla nona settimana pari a 63 giorni sfruttando, così, tutta la “finestra abortiva” concessa dal prodotto.

L'espulsione dell'embrione (1-2 cm di dimensione ma con strutture anatomiche già definite) avviene inducendo contrazione uterine; oltre all'embrione viene espulsa la placenta, il sacco e liquido amniotico nel 90% dei casi entro le 24 ore, nel 98% oltre le 24 ore. Vi è poi un finto ciclo mestruale che perdura fino a una settimana; ciò fa percepire alla donna una “fisiologica” mestruazione¹⁸.

Storicamente la pillola abortiva nasce in Francia, risultato delle ricerche del biochimico ed endocrinologo Étienne-Émile Baulieu, per anni collaboratore di Gregory Pincus l'inventore della pillola anti-concezionale, che

¹⁷ Cf. MINISTERO DELLA SALUTE, «Relazione del Ministro della Salute sulla attuazione della legge 194/78», 45, Tabella 28.

¹⁸ Cf. WHO, «Abortion care guideline», Recommendations 27-30 (3.4.2).

nel 1980 riuscì a modificare il progesterone in una molecola di anti-progesterone presso i laboratori Roussel-Uclaf (da cui la nota sigla RU-486). La sua distribuzione iniziò nel 1988¹⁹.

Nell'ottobre 1989 la sen. Elena Marinucci, sottosegretaria al Ministero della Salute, chiese l'introduzione anche in Italia della pillola abortiva con la motivazione, ancor oggi richiamata dai fautori del suo utilizzo, che il prodotto poteva evitare alle donne il trauma fisico e psichico dell'aborto chirurgico. Venne utilizzata, perciò, dal 2002, in via sperimentale presso l'Ospedale Sant'Anna di Torino²⁰.

Negli anni successivi, la non chiarezza normativa stava producendo importazioni illegali dall'estero per cui l'AIFA il 30 luglio 2009 diede il proprio parere favorevole facendo entrare, definitivamente, il prodotto nella farmacopea nazionale il 10 dicembre 2009 finalizzato all'aborto farmacologico entro 49 giorni di gestazione con annesso, obbligatorio, ricovero ospedaliero secondo quanto anche stabilito dal parere del Consiglio Superiore di Sanità²¹.

Le *Linee di indirizzo sulla interruzione volontaria di gravidanza con mifepristone e prostaglandine* approvate il 24 giugno 2010 e pubblicate il 16 luglio 2010 confermavano le indicazioni cautelative sia per i tempi che per le modalità²² dimostrando una differenziazione rispetto ad altri Paesi Europei dove la somministrazione della pillola abortiva già avveniva entro i 63 giorni di gestazione e in regime di day-hospital.

L'elevato aumento percentuale, fino a 73% nel 2022 dato riferito alla sola Provincia autonoma di Trento²³, può essere motivato dall'ampliamento temporale fino a 9 settimane di età gestazionale dovuto all'aggiornamento delle Linee guida di utilizzo attraverso la Circolare di aggiornamento del

¹⁹ Cf. V. MATTIOLI, «RU 486: La pillola camaleontica - 1», allegato 1, 1, *Cultura-cattolica.it* (8 luglio 2006), in <https://www.culturacattolica.it/scienze/bioetica/aborto/ru-486-la-pillola-camaleontica-1> [2-7-2024].

²⁰ Cf. V. MATTIOLI, «RU 486: La pillola camaleontica - 1», allegato 1, 1.

²¹ Cf. AIFA, «L'AIFA non ha introdotto la RU486 in Italia ma l'ha regolamentata a tutela della donna», 1, *Agenzia Italiana del Farmaco* (28 agosto 2009), in <https://www.aifa.gov.it/-/l-aifa-non-ha-introdotto-la-ru486-in-italia-ma-l-ha-regolamentata-a-tutela-della-donna> [2-10-2024].

²² Cf. MINISTERO DELLA SALUTE, «Linee di indirizzo sulla interruzione volontaria di gravidanza con mifepristone e prostaglandine», 6-7.

²³ Cf. PROVINCIA AUTONOMA DI TRENTO, «Rapporto Annuale sull'interruzione volontaria di gravidanza (IVG) anno 2022», *Istituto Superiore della Sanità* (ottobre 2023), in https://www.epicentro.iss.it/territorio/trento/pdf/Report_ivg_2022.pdf [2-10-2024], 6.

Ministero della Salute del 12 agosto 2020; anche l'ampliamento delle sedi di dispensazione dal già utilizzato day-hospital verso strutture ambulatoriali di ostetricia e ginecologia pubbliche in relazione funzionale con gli ospedali e autorizzate dai sistemi sanitari regionali ha reso più disponibile il farmaco abortivo; in tale contesto vengono coinvolti i Consultori Familiari attraverso i quali la donna viene presa in carico anche per la pratica abortiva²⁴.

Nel recente passato, infatti, la dispensazione avveniva esclusivamente in ospedale sotto stretta osservazione medica in regime di ricovero day-hospital. Per effetto delle citate nuove Linee guida in Italia è possibile la distribuzione presso i Consultori Familiari²⁵, istituiti dalla Legge 29 luglio 1975 n. 405; questi sono servizi socio-sanitari integrati di base con competenze multidisciplinari, ai quali la Legge 194/78 delega importanti funzioni di sostegno alla donna e alla maternità come specificato all'art. 2 comma d)²⁶.

Contestualmente al provvedimento amministrativo emesso dal Ministero, l'AIFA con la determina n. 865/2020 *Modifica delle modalità di impiego del medicinale Mifegyne a base di mifepristone (RU486)* ha consentito l'utilizzo dei farmaci abortivi fino a 63 giorni; la rimozione del vincolo del ricovero ha generato la conseguenza che «alla donna andrà richiesta una attiva collaborazione»²⁷, dal momento dell'assunzione e fino alla «auto-valutazione del successo dell'IVG»²⁸.

Un ulteriore passaggio si è avuto con la Determina n. DG/410/2022 dell'AIFA pubblicata in Gazzetta Ufficiale il 23 settembre 2022 che ha ammesso la somministrazione dei farmaci presso strutture non ospedaliere, ampliando l'offerta per IVG farmacologica nei presidi sanitari territoriali come i Consultori, ottenendo così la completa attuazione della precedente Circolare ministeriale.

Infine, nell'ottobre 2023 l'Istituto Superiore di Sanità ha emanato indicazioni operative per una migliore gestione dell'atto abortivo con metodo

²⁴ Cf. MINISTERO DELLA SALUTE, «Linee di indirizzo sulla interruzione volontaria di gravidanza con mifepristone e prostaglandine - aggiornamento 2020», 4-7.

²⁵ Cf. MINISTERO DELLA SALUTE, «Linee di indirizzo sulla interruzione volontaria di gravidanza con mifepristone e prostaglandine - aggiornamento 2020», 10-11.

²⁶ Cf. PARLAMENTO ITALIANO, LEGGE 22 maggio 1978, n. 194 *Norme per la tutela sociale della maternità e sull'interruzione volontaria della gravidanza*.

²⁷ MINISTERO DELLA SALUTE, «Linee di indirizzo sulla interruzione volontaria di gravidanza con mifepristone e prostaglandine - aggiornamento 2020», allegato 1, 11.

²⁸ ISTITUTO SUPERIORE DI SANITÀ, «Indicazioni operative per l'offerta della interruzione volontaria di gravidanza (IVG) farmacologica in Italia - ottobre 2023», 17.

farmacologico²⁹; si è introdotta la possibilità di utilizzo della telemedicina³⁰, che ha avuto un'importante espansione durante la pandemia Covid-19, per l'IVG farmacologica per la gestione a distanza (via telefono, videochiamata o online) dell'atto abortivo. Ciò avviene mediante il contatto con un professionista sanitario, quindi non solo medici, è possibile solo in assenza di controindicazioni come l'incertezza sull'epoca gestazionale, la possibilità di gravidanza ectopica o la presenza di controindicazioni³¹, così come riferito dalle linee guida internazionali che raccomandano le IVG farmacologica a domicilio con supporto a distanza³².

Questo sviluppo normativo per facilitare l'accesso alla pillola abortiva solleva dilemmi bioetici non trascurabili.

2. Questioni bioetiche

32

Anche se guardiamo solo alla programmazione di una procedura abortiva in solitudine, autogestita, notiamo quattro sfide principali: la salute della donna che coinvolge la sua dignità (2.1), il principio di autonomia (2.2), il ruolo dei Consulenti (2.3) e la relazione medico-paziente (2.4).

2.1 La salute della donna

Nelle indicazioni operative sull'IVG farmacologica dell'ottobre 2023 emergono criticità che riguardano la tutela della salute della donna e della sua dignità. Nel documento non si rilevano le indicazioni riportate all'art. 2 e all'art. 5 della Legge 194/78 dove si descrivono, dettagliatamente, le azioni atte a superare le difficoltà legate allo svolgersi della gravidanza; si suggerisce, invece, agli operatori, l'utilizzo di un linguaggio «neutrale da un punto di vista valoriale»³³, cioè privo di commenti di ordine morale nel rispetto della decisione della donna, e una dettagliata successiva con-

²⁹ Cf. ISTITUTO SUPERIORE DI SANITÀ, «Indicazioni operative per l'offerta della interruzione volontaria di gravidanza (IVG) farmacologica in Italia - ottobre 2023», 17.

³⁰ Cf. L. VOGEL – G. BASKY, «How the pandemic is transforming abortion access», *CMAJ: Canadian Medical Association Journal* 194/6 (2022), E223, in <https://www.cmaj.ca/content/194/6/E223> [2-10-2024].

³¹ Cf. ISTITUTO SUPERIORE DI SANITÀ, «Indicazioni operative per l'offerta della interruzione volontaria di gravidanza (IVG) farmacologica in Italia - ottobre 2023», 16-17.

³² Cf. WHO, «Abortion care guideline», 95.

³³ ISTITUTO SUPERIORE DI SANITÀ, «Indicazioni operative per l'offerta della interruzione volontaria di gravidanza (IVG) farmacologica in Italia - ottobre 2023», 10.

sulenza contraccettiva. È previsto il sostegno del mediatore culturale per il superamento delle difficoltà di comunicazione per le donne straniere³⁴.

Lasciare la donna sola nella procedura abortiva con la possibilità, ma anche il dovere, della verifica «dell'espulsione del prodotto del concepimento» soprattutto in epoche gestazionali avanzate³⁵ può violare la dignità della persona e produrre profonde e negative ricadute sulla salute psichica della donna, con il manifestarsi di un quadro clinico che comprende disturbi emozionali, disturbi della comunicazione, dell'alimentazione, del pensiero con sviluppo di pensieri ossessivi, disturbi della relazione affettiva e della sfera sessuale, insonnia, flash-back dell'aborto con ri-esperienza del trauma. Questi sintomi possono comparire da 6 mesi ai 2 anni successivi all'interruzione volontaria di gravidanza³⁶.

Non si reputa, perciò, sufficiente l'elencazione dei possibili effetti collaterali da monitorare per l'IGV farmacologica dopo assunzione dei farmaci, in struttura sanitaria o a domicilio, perché non è possibile valutare, a priori, la capacità di comprensione e interpretazione dei sintomi sia acuti che a distanza da parte della donna; solo il personale medico e delle professioni sanitarie possiedono queste competenze a garanzia della salute e della vita della paziente.

2.2 L'autodeterminazione, l'autonomia della donna e il consenso informato

Secondo l'OMS, gli approcci all'autovalutazione e all'autogestione dell'aborto

possono contribuire all'*empowerment* delle donne e al triage delle cure, per un uso più centrato sulla donna e ottimale delle risorse sanitarie. [...] L'autogestione non deve essere vista come un'opzione di "ultima istanza" o come un sostituto di un sistema sanitario in crisi. L'autogestione deve essere riconosciuta come un'estensione potenzialmente attiva e potenziante del sistema sanitario e degli approcci di condivisione dei compiti³⁷.

³⁴ Cf. ISTITUTO SUPERIORE DI SANITÀ, «Indicazioni operative per l'offerta della interruzione volontaria di gravidanza (IVG) farmacologica in Italia - ottobre 2023», 10.

³⁵ Cf. ISTITUTO SUPERIORE DI SANITÀ, «Indicazioni operative per l'offerta della interruzione volontaria di gravidanza (IVG) farmacologica in Italia - ottobre 2023», 9.

³⁶ Cf. K. KELLY, «The spread of "Post Abortion Syndrome" as social diagnosis», *Social Science & Medicine* 102 (2014), 18-25, in <https://europepmc.org/article/med/24565137> [3-4-2024].

³⁷ WHO, «Abortion care guideline», 78.112.

Il principio di autonomia può essere esercitato dalla paziente solo se, preliminarmente, ha acquisito tutte le informazioni e abbia espresso un valido consenso informato.

Tuttavia, anche il consenso ha dei limiti e non può rappresentare l'unica base etica dell'atto medico: esistono obblighi morali della paziente verso se stessa e la propria salute ma anche verso quella del nascituro che, in questo caso, provocano su di esso gravi effetti immediati.

Su questa base, considerando l'intima relazione tra la donna e il nascituro, l'autonomia della donna è condizionata; al medico può apparire evidente che la scelta della donna sia in contrasto con il principio etico di difesa della vita del feto/embrione e, perciò, non può esitare in un "principio di astensione" trasferendo la completa responsabilità della decisione alla donna.

La tutela della donna e dell'embrione-feto può avvenire attraverso la rimozione degli ostacoli che paiono impedire la gravidanza: questa rimozione promuove il bene delle persone attraverso la difesa della vita proiettata nel futuro, rendendo vera e piena l'autonomia della donna³⁸. È fondamentale, allora, considerare sia l'embrione-feto che il padre del nascituro, se conosciuto, perché la cura della persona nel modello personalista valorizza soprattutto il nascituro come persona portatrice della qualità e dignità; pertanto, acquisisce diritti, primo fra tutti il diritto alla vita, tutelato da entrambi i genitori, perché l'atto esistenziale avviene nel momento in cui si attua il nuovo essere³⁹.

2.3 Il ruolo dei consultori familiari

Questi sono stati delegati, come descritto all'articolo 2 comma d) della Legge 194/78, a essere sostegno alla maternità, alla donna e per la pianificazione familiare attraverso un corretto supporto formativo e informativo alla contraccezione; in particolare, «a far superare le cause che potrebbero indurre la donna all'interruzione della gravidanza [...] e possono avvalersi, per i fini previsti dalla legge, della collaborazione volontaria di idonee formazioni sociali di base e di associazioni del volontariato»⁴⁰. Tuttavia, nelle ultime indicazioni operative sulla IVG farmacologica il loro ruolo è

³⁸ Cf. E. SGRECCIA, *Manuale di Bioetica - Fondamenti ed etica biomedica*, I, Vita e Pensiero, Milano 2007, 290.

³⁹ Cf. E. SGRECCIA, *Manuale di Bioetica*, 568.

⁴⁰ PARLAMENTO ITALIANO, Legge 22 maggio 1978, n. 194.

stato ridefinito: i Consultori, infatti, sono di supporto attivo per agevolare la dispensazione dei farmaci abortivi e per il rilascio delle attestazioni di accesso, quale il “documento” di avvenuto colloquio, che prevede il tempo di ripensamento di 7 giorni, e la “certificazione urgente” che non prevede il successivo periodo di riflessione. Questa fattispecie può essere utilizzata per agevolare — in determinate fattispecie — l'accesso delle minori di età alla procedura abortiva potendo evitare il passaggio presso gli esercenti la responsabilità genitoriale e il giudice tutelare. Non si fa menzione dell'utilità del supporto delle associazioni di volontariato per il sostegno alla gravidanza⁴¹.

Da quanto esposto la donna non viene tutelata nel fondamentale diritto alla salute (art. 32 della Costituzione)⁴², né viene protetta la maternità (art. 31 della Costituzione)⁴³; non è, infatti, esplicitamente previsto l'accesso al sostegno alla maternità; per la realizzazione di ciò è possibile applicare il principio di solidarietà e di sussidiarietà tramite l'intervento del privato sociale con le attività delle associazioni pro-vita e delle strutture pubbliche sanitarie affinché venga promosso «il rispetto e la promozione effettiva del primato della persona e della famiglia [essendo venuta meno] la valorizzazione delle associazioni e delle organizzazioni intermedie»⁴⁴.

2.4 La relazione medico-paziente

Il rapporto medico-paziente deve essere colto in relazione al fine. Da una parte il malato è il centro e il soggetto dell'azione medica, tutta ordinata al recupero della sua salute. Il medico è l'agente morale che “causa” la salute e che, in una visione tomista-personalista, è un «ausiliare della natura, una causa efficiente strumentale, che agisce sul corpo in modo immediato e sull'uomo [persona] nella sua totalità»⁴⁵. L'etica dell'atto medico si fonda,

⁴¹ Cf. ISTITUTO SUPERIORE DI SANITÀ, «Indicazioni operative per l'offerta della interruzione volontaria di gravidanza (IVG) farmacologica in Italia - ottobre 2023», 9-11.

⁴² Cf. PARLAMENTO ITALIANO, *Costituzione della Repubblica Italiana*, in https://www.cortecostituzionale.it/documenti/download/pdf/Constituzione_della_Repubblica_italiana.pdf [2-10-2024].

⁴³ Cf. PARLAMENTO ITALIANO, *Costituzione della Repubblica Italiana*.

⁴⁴ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* (2004), n. 187, in https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_it.html.

⁴⁵ A. LOBATO, et alii, *Etica dell'atto medico*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, 30-31.

perciò, sulla responsabilità di chi esercita la professione medica ed è orientata alla salute del malato. Nel percorso abortivo il medico e gli esercenti le professioni sanitarie (ostetriche, infermieri) sono primariamente responsabili dell'atto medico verso la donna e verso il nascituro. L'ottenimento del consenso informato non esaurisce la relazione di cura. L'aborto farmacologico, limitandosi a una fase iniziale di consulenza per l'ottenimento del consenso⁴⁶ e poi alla prescrizione farmacologica⁴⁷, allontana dall'alleanza terapeutica, moralmente sensibile, perché prevale una visione materialistica ove il medico è un oggetto che cura altri oggetti, tanto da poter definire questa modalità di cura come "protocolli di riparazione"⁴⁸. La relazione con la donna che ha deciso di abortire va ridisegnata contemplando la presenza del nascituro verso il quale esiste una triplice responsabilità, della donna *in primis*, del padre del nascituro e del medico⁴⁹ che può, invocando l'obiezione di coscienza, rifiutarsi di compiere un atto, in tutte le sue fasi, ritenuto immorale; l'obiezione di coscienza è un diritto umano basilare dell'operatore sanitario⁵⁰ il quale può, invece, diventare importante agente di sensibilizzazione etica.

Queste quattro sfide possono essere integrate dalla posizione del Magistero della Chiesa, alla luce dell'approccio personalista, nel promuovere la dignità dell'essere umano.

3. La posizione del Magistero della Chiesa

L'antropologia personalista ammette una natura comune a tutti gli esseri umani, dal concepimento fino alla morte naturale; si ammette che l'uomo sia spirito incarnato, una realtà che vive nel mondo materiale che, attraverso la sua intelligenza e volontà libera, trascende la realtà⁵¹. L'embrione,

⁴⁶ Cf. ISTITUTO SUPERIORE DI SANITÀ, «Indicazioni operative per l'offerta della interruzione volontaria di gravidanza (IVG) farmacologica in Italia - ottobre 2023», 11.

⁴⁷ Cf. ISTITUTO SUPERIORE DI SANITÀ, «Indicazioni operative per l'offerta della interruzione volontaria di gravidanza (IVG) farmacologica in Italia - ottobre 2023», 13-19.

⁴⁸ R. COLASANTI, «Etica dell'atto medico quotidiano», in *Etica dell'atto medico*, a cura di A. LOBATO, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, 116.

⁴⁹ Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO - PER GLI OPERATORI SANITARI - (PER LA PASTORALE DELLA SALUTE), *Nuova Carta degli Operatori Sanitari*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano - Roma 2016, 52.

⁵⁰ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium vitae*, in AAS 87 (1995), 411, n. 74.

⁵¹ Cf. F. PASCUAL, *Modelli di Bioetica*, II, IF Press - UPRA, Roma 2024, 160-161.

perciò, nuova realtà autoregolantesi, possiede una dignità propria intrinseca per appartenenza alla stessa natura umana dei genitori⁵².

Il Magistero della Chiesa Cattolica si è, da sempre, espresso contro l'aborto, anche se procurato con motivazioni e finalità definite terapeutiche⁵³, ritenuto un'azione immorale di soppressione di una vita innocente.

Anche le successive chiarificazioni confermano la stessa impostazione, laddove si afferma che «la vita umana deve essere rispettata e protetta in modo assoluto fin dal momento del concepimento [...] l'essere umano deve vedersi riconosciuti i diritti della persona, tra i quali il diritto inviolabile di ogni essere innocente alla vita»⁵⁴; questi diritti vanno riconosciuti perché pre-esistenti nella natura umana⁵⁵, la loro negazione attraverso una legge positiva nega l'uguaglianza di tutti davanti alla legge⁵⁶. Giovanni Paolo II afferma che «l'accettazione dell'aborto nella mentalità, nel costume e nella stessa legge è segno eloquente di una pericolosissima crisi del senso morale, che diventa sempre più incapace di distinguere il bene dal male»⁵⁷. La diffusione dell'aborto farmacologico, per tempi e modalità, riduce la capacità di percepire la gravità dell'azione compiuta sia da parte della donna che da parte del medico.

Conclusioni

Da quanto esposto possiamo trarre le seguenti conclusioni.

L'opzione della scelta farmacologica per espletare la procedura abortiva esalta il principio di autonomia della donna delegando solo a essa la possibilità di scelta senza alcun riferimento all'embrione-feto e al padre del nascituro. Viene applicato il “nuovo comandamento” utilitarista di poter

⁵² Cf. F. PASCUAL, *Modelli di Bioetica*, 161.

⁵³ Cf. PAOLO VI, Lettera Enciclica *Humanae vitae*, in AAS 60 (1968), 489, n. 14.

⁵⁴ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «Chiarificazione della Congregazione per la Dottrina della Fede sull'aborto procurato», *L'Osservatore Romano* CXLIX/157 (11 luglio 2009), 7, in https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20090711_aborto-procurato_it.html [2-10-2024].

⁵⁵ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione circa il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione *Donum vitae* (22 febbraio 1987), I, 1, in AAS 80 (1988), 78-79.

⁵⁶ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum vitae*, 67.

⁵⁷ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium vitae*, in AAS 87 (1995), 411, n. 58.

scegliere quando e come mettere al mondo i bambini solo se desiderati⁵⁸. La possibilità di evitare il ricovero ospedaliero per una procedura abortiva chirurgica riduce la percezione morale dell'atto abortivo relegando nel privato — in un'ottica soggettivistica⁵⁹ — un evento a elevato impatto emotivo-psicologico ed etico⁶⁰, limitando, nel contempo, il rischio di stigma sociale soprattutto per le donne più giovani e per le *single*⁶¹. La riduzione dei costi sanitari, soprattutto nei paesi poveri, associato alla facilità e al gradimento della teleconsultazione, implementerà ulteriormente questa procedura abortiva⁶².

L'aborto farmacologico lede la relazione medico-paziente allontanando il contatto diretto, compromette la capacità di comunicazione del medico finalizzata alla rimozione degli ostacoli per la prosecuzione della gravidanza e riduce la responsabilità percepita dal medico. L'azione della tecnologia farmacologica, evoluta per fini abortivi e non curativi, genera ambivalenza, apparendo come una forza impellente e anonima, senza soggetto agente e non controllabile⁶³. In un modello relazionale interpretativo⁶⁴, il medico è tenuto a comprendere i valori di cui la paziente è portatrice, evidenziare i conflitti morali e, soprattutto, favorire la presa di coscienza dei dilemmi etici. Lo scopo dell'intervento medico è ottenere una paziente dotata di auto-consapevolezza. Non è dalla libertà che nasce la responsabilità, perché solo la responsabilità genera l'autentica libertà⁶⁵.

⁵⁸ Cf. P. SINGER, *Ripensare la vita*, Il Saggiatore, Milano 2000, 202.

⁵⁹ Cf. F. PASCUAL, *Modelli di Bioetica*, 155.

⁶⁰ Cf. A. MORRESI – E. ROCCELLA, *La favola dell'aborto facile. Miti e realtà della pillola RU 486*, Franco Angeli 2010².

⁶¹ Cf. S. MAKLEFF, et alii, «Exploring stigma and social norms in women's abortion experiences and their expectations of care», *Sexual and Reproductive Health Matters* 27/3, 50-64, in <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7887901/> [2-10-2024].

⁶² Cf. F. A. KUMSA – R. PRASAD – A. SHABAN-NEJAD, «Medication abortion via digital health in the United States: a systematic scoping review», *npj Digital Medicine* 6/1 (2023), 1-11, in <https://www.nature.com/articles/s41746-023-00871-2> [7-7-2024].

⁶³ Cf. H. JONAS, *Tecnica, medicina ed etica. Sulla prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997², 28-29.

⁶⁴ Cf. S. ALICE, et alii, «Modelli relazionali tra medico e paziente.», *M.D. Medicinæ Doctor* 26 (2019), in https://www.researchgate.net/publication/335870954_Modelli_relazionali_tra_medico_e_paziente [7-7-2024], 42-43.

⁶⁵ Cf. R. MANCINI – F. AIMONE – A. CATALANI, et alii, *Etiche della mondialità. La nascita di una coscienza planetaria*, Cittadella, Assisi 1998, 38.

La dignità della persona nel modello personalista richiama la tutela della donna, del nascituro⁶⁶ e del padre⁶⁷; riprende la responsabilità di tutti gli attori coinvolti dal personale medico al legislatore⁶⁸. Ciò pone le basi per una visione integrale della persona per il superamento della percepita necessità di abortire da parte della donna, sostenuta da un ipotetico diritto di libera scelta; le persone vanno aiutatae soprattutto evitando un preconcetto giudizio etico negativo, applicando, invece, un sostegno affettivo e morale dei protagonisti⁶⁹. Queste azioni pro-attive necessitano di essere basate su adeguati atti normativi e legislativi.

L'evoluzione normativa italiana, invece, attraverso atti amministrativi in linea con le indicazioni internazionali orientano verso una promozione di una maggiore disponibilità di questa modalità abortiva che trascende la dignità della donna e mette a rischio la tutela della sua salute. L'attribuzione di competenze di consulenza finalizzata all'aborto per i Consultori Familiari contraddice quanto stabilito originariamente dalla Legge 194/78 venendo meno al loro ruolo sussidiario anche mediante l'integrazione delle attività del privato sociale. Questa attività di consulenza può violare quanto previsto dalla legge perché delegati al sostegno della maternità e alla consulenza contraccettiva; in questo contesto, allora, è ipotizzabile ritenere che il ricorso all'aborto farmacologico diventi *extrema ratio* contraccettiva in violazione dell'articolo 1 comma 2 laddove si cita «L'interruzione volontaria della gravidanza [...] non è mezzo per il controllo delle nascite»⁷⁰.

Da queste considerazioni nasce la necessità di una riflessione che coinvolga gli agenti morali protagonisti dell'evento abortivo mediante farmaco illuminando, attraverso l'analisi etica dei dilemmi, la coscienza morale di ciascuno. Quest'ultima è un fatto fondamentale dell'esperienza vissuta della moralità, fa intravedere e lega l'etica alla normatività e, perciò, alla responsabilità della persona⁷¹. È necessario, perciò, un intervento di aggiornamento legislativo della legge che attualmente regola l'IVG in Italia.

⁶⁶ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium vitae*, in AAS 87 (1995), 411, n. 58.

⁶⁷ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae*, n. 59.

⁶⁸ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae*, n. 59.

⁶⁹ Cf. FRANCESCO, *Misericordia et misera*, in AAS 108 (2016), 1311, n. 10.

⁷⁰ PARLAMENTO ITALIANO, Legge 22 maggio 1978, n. 194.

⁷¹ Cf. K. WOJTYLA, *L'uomo nel campo della responsabilità*, Bompiani, Milano 2002, 131.

Giovanni Parise



Il diritto canonico, «Ecclesiae omnino necessarius est». Per una lettura e una breve riflessione a partire da alcuni testi magisteriali di Papa Francesco

Nulla est charitas sine iustitia. Basterebbe forse meditare la veridicità di questa asserzione attribuita al Dottore Angelico per comprendere il senso, l'importanza e la portata della disciplina canonica nella vita della Chiesa. Si comprende la cittadinanza che il diritto canonico non solo può, ma anche deve avere nella Chiesa, contro quelle correnti di sospetto a matrice antigiusdicista — che spesso radicano in una perniciosa visione positivista della scienza giuridica — che escluderebbero il diritto *in Ecclesia*¹. Il giusto, difatti, è la base per vivere il vangelo di nostro Signore Gesù

¹ Cf. per l'argomento anche quanto scrivo in: G. PARISE, *La giurisprudenza del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica in materia di soppressione, modifica e unione di parrocchie e di riduzione ad uso profano non indecoroso di edifici sacri*, EDUSC, Roma 2015, 132-133, specialmente la nota 89, con rimandi bibliografici e alle pagine 140-141, con la nota 104. A tale proposito ricordiamo quanto asserì Benedetto XVI: «La carità eccede la giustizia, perché amare è donare, offrire del “mio” all'altro; ma non è mai senza la giustizia, la quale induce a dare all'altro ciò che è “suo”, ciò che gli spetta in ragione del suo essere e del suo operare. Non posso “donare” all'altro del mio, senza avergli dato in primo luogo ciò che gli compete secondo giustizia. Chi ama con carità gli altri è anzitutto giusto verso di loro. Non solo la giustizia non è estranea alla carità, o una via alternativa o parallela alla carità: la giustizia è inseparabile dalla carità, intrinseca ad essa. La giustizia è la prima via della carità» (BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate*, n. 6, in *AAS* 101 [2009], 644). Sul senso e la necessità della disciplina canonica *in Ecclesia*, cf. anche: G. PARISE, *Sacerdos alter Christus. Lettura della disciplina canonica di cui ai cann. 916 e 1174 §1 sul celebrare solamente se “rite dispositus” e sulla recita “cotidie et integraliter” dell'Ufficio divino per un'esistenza sacerdotale santa ed un fruttuoso ministero sacro*, Solfanelli, Chieti 2017, nella Introduzione, specialmente alle pagine 16-17, con particolare apprezzamento delle note 3-8. In maniera concisa, ma chiara, completa ed efficace ha trattato la questione, dimostrando come — benché strumentale — il diritto sia necessario nella vita della Chiesa, per la sua peculiare configurazione che postula relazioni di giustizia, in J.T. MARTÍN DE AGAR, *Elementi di diritto canonico*, EDSC, Roma 2018, 15-17. Comunque, già ai tempi di vivaci discussioni su questo fronte, rispose Paolo VI rammentando il ruolo e l'importanza della canonistica: PAOLO VI, *Discorso* (20 gennaio 1970), in *AAS* 53 (1970), 106-111. Offre interessanti spunti sul rapporto fra giustizia e misericordia, sottolineando come quest'ultima sia

Cristo, che è annuncio di salvezza gratuita ed amorosa da parte di Dio per l'uomo. È, quindi, un servizio strumentale quello che il diritto rende alla missione della Chiesa, ma non per questo secondario o trascurabile, costituendone — anzi — l'imprescindibile fondamento sul quale non si può non poggiare per compiere il *ministerium salutis* affidatoci dal Signore.

Papa Francesco ha ben espresso questi concetti cardine nel suo messaggio in occasione del XVI congresso internazionale della *Consociatio internationalis studio Iuris Canonici promovendo*, tenutosi a Roma nei primi giorni del mese di ottobre del 2017, per celebrare il centenario della codificazione piano-benedettina. In esso il Sommo Pontefice ha scritto:

La ricorrenza centenaria che quest'anno si celebra dev'essere anche occasione per guardare all'oggi e al domani, per riacquisire e approfondire il senso autentico del diritto nella Chiesa, Corpo Mistico di Cristo, dove il dominio è della Parola e dei Sacramenti, mentre la norma giuridica ha un ruolo necessario, sì, ma di servizio. Così come è occasione propizia per riflettere su una genuina formazione giuridica nella Chiesa, che faccia comprendere, appunto, la pastoralità del diritto canonico, la sua strumentalità in ordine alla *salus animarum* (can. 1752 del Codice del 1983), la sua necessità per ossequio alla virtù della giustizia, che anche *in Ecclesia* dev'essere affermata e garantita².

Quello del diritto canonico è un settore non sempre e non troppo stimato della vita della Chiesa, ma dobbiamo avere nel cuore e nella mente

falsa se non dà a ciascuno il suo e come — di contro — possa divenire potente motore di giustizia, configurandosi così come virtù, C.J. ERRÁZURIZ M., *La problematica giuridico-canonica sul matrimonio e sulla famiglia nell'orizzonte della giustizia e della misericordia. Aspetti fondamentali*, in *Ius Ecclesiae* 29 (2017), specialmente 567-573.

² FRANCESCO, *Messaggio in occasione del XVI congresso internazionale della Consociatio internationalis studio Iuris Canonici promovendo* (30 settembre 2017), in *AAS* 109 (2017), 1026. Sul rapporto tra giustizia e misericordia-carità in Papa Francesco si veda anche il cenno che ne faccio in: G. PARISE, *Ecclesia speculum iustitiae. Considerazioni intorno al giudizio amministrativo canonico presso il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica*, *Tabula Fati*, Chieti 2016, 14, specialmente alla nota 1 ove si citano la bolla *Misericordiae vultus*, per l'indizione del giubileo straordinario della misericordia e l'esortazione apostolica post-sinodale *Amoris laetitia* (cf. *AL*, 311-312 in *AAS* 108 [2016], 439-440). Di vero interesse è pure l'agile pubblicazione di G. SCIACCA, *Pietas, misericordia, aequitas*, L.E.V., Città del Vaticano 2015. Utile al tema è pure lo studio di R.L. BURKE, *Canon Law in the Postconciliar period: the Magisterium of Pope Paul VI*, in *Studi in onore di Carlo Gullo*, a cura di ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA, ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA, L.E.V., 2017, specialmente 255-268. Si vedano sul tema anche: C.J. ERRÁZURIZ M. – M.A. ORTIZ (a cura di), *Misericordia e Diritto nel matrimonio*, EDSC, Roma 2014; M.A. ORTIZ, *La misericordia, pienezza della giustizia*, in *Studi in onore di Carlo Gullo*, a cura di ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA, ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA, LEV, Città del Vaticano 2017, 295-311, con ottimi suggerimenti bibliografici alla nota 2 di p. 295 e seguenti.

le parole del papa Benedetto XVI, che nella sua lettera ai seminaristi a conclusione dell'Anno Sacerdotale ebbe a dire:

Imparate anche a comprendere e — oso dire — ad amare il diritto canonico nella sua necessità intrinseca e nelle forme della sua applicazione pratica: una società senza diritto sarebbe una società priva di diritti. Il diritto è condizione dell'amore³.

Certamente un altro apporto fondamentale che il diritto canonico rende alla Chiesa — come rammenta Papa Francesco nell'appena menzionato suo messaggio — è in ordine a una comprensione e applicazione più fedele del Concilio Vaticano II. San Giovanni Paolo II, difatti, promulgando nel 1983 il nuovo Codice di Diritto Canonico, sosteneva che esso rappresenta il grande sforzo di tradurre in linguaggio canonistico l'ecclesiologia conciliare⁴.

Sappiamo che colui che è giusto per eccellenza è il Signore Gesù. Non può, pertanto, darsi contraddizione fra la sua giustizia e la sua misericordiosa carità. Il grande canonista card. De Paolis amava parlare più di verità che di giustizia, quasi identificando le due realtà: difatti, nostro Signore stesso dice di essere anche la verità; e la giustizia — nella corretta visione realistica del diritto — consiste nel dare a ciascuno ciò che gli è dovuto, secondo verità, cioè in un rapporto di perfetta corrispondenza con la realtà e, pertanto, collimante con la verità⁵.

³ BENEDETTO XVI, *Lettera ai seminaristi in occasione della conclusione dell'Anno Sacerdotale* (18 ottobre 2010), in *AAS*102 (2010), 796.

⁴ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Costituzione apostolica *Sacrae disciplinae leges* (25 gennaio 1983), in *AAS* 75 (1983), VII-XIV. Nel già citato messaggio, Papa Francesco osserva a tale riguardo: «L'affermazione esprime il capovolgimento che, dopo il Concilio Vaticano II, ha segnato il passaggio da un'ecclesiologia modellata sul diritto canonico a un diritto canonico conformato all'ecclesiologia. Ma la stessa affermazione indica anche l'esigenza che il diritto canonico sia sempre conforme all'ecclesiologia conciliare e si faccia strumento docile ed efficace di traduzione degli insegnamenti del Concilio Vaticano II nella vita quotidiana del popolo di Dio» (cf. FRANCESCO, *Messaggio in occasione del XVI congresso internazionale della Consociatio*, 1026).

⁵ A tale riguardo ci piace citare quello che pare essere l'ultimo scritto scientifico pubblicato dal compianto Porporato poco prima della morte (in *Periodica*) e, poi, riportato in una versione definitiva apparsa postuma, che qui riferiamo. Scriveva De Paolis: «La fede si muove in un cammino di storia in cui protagonisti sono Dio e l'uomo. [...] Le verità della fede possono e forse a volte devono evolversi, ma non in contrasto e rottura con ciò che precede, ma in continuità. [...] Viene a ricordare a proposito in questo contesto il principio caro al cardinale Newman: mille difficoltà e dubbi non possono rendere dubbia una cosa certa. Bisogna amare e rispettare la Verità; cercarla ed impegnarsi ad accettarla. Solo chi ama e fa la verità viene alla luce (cf. *Gv* 3,21)» (V. DE PAOLIS, *Fede e matrimonio – foedus e sacramento. L'allocuzione del Papa Benedetto XVI alla Rota*

Il cardinale poteva così definire il compito del diritto *in vita Ecclesiae*:

La disciplina della Chiesa ha la sua sorgente nella sua teologia e nella sua spiritualità. L'ordinamento canonico infatti non è semplicemente la somma delle leggi che vanno prese per il loro valore normativo: [...] l'ordinamento canonico è anch'esso un luogo teologico per comprendere l'insegnamento della Chiesa. Di fatto il Legislatore nello stabilire una disciplina della Chiesa si ispira certamente alla sana teologia e si presume che ne faccia una corretta e precisa applicazione alla vita. Pertanto a partire proprio dalla disciplina si può e si deve risalire alla spiritualità e alla teologia che la ispira. La legge si può capire correttamente solo se si va ai principi ispiratori che l'hanno generata⁶.

Nella fedeltà al Signore Gesù Cristo non può pertanto darsi nessuna reale forma di carità che prescindendo dalla verità e dalla giustizia, che in lui coincidono⁷. Ecco il servizio che il diritto canonico è chiamato a rendere alla Chiesa.

Papa Francesco, rivolgendosi alla Plenaria del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, ha avuto ulteriormente modo di ribadire tutta l'importanza del diritto canonico nella vita e per la vita della Chiesa. Le parole del Santo Padre sono chiare e inequivocabili, e una volta in più mostrano la fallacia del pensiero secondo il quale sussisterebbe un rapporto antitetico fra pastorale e diritto. Ebbene, il Sommo Pontefice così si è espresso:

È necessario riacquisire e approfondire il senso vero del diritto nella Chiesa, Corpo Mistico di Cristo, dove la preminenza è della Parola di Dio e dei Sacramenti, mentre la norma giuridica ha un ruolo necessario, ma subordinato e al servizio della comunione. In questa linea è opportuno che il Dicastero aiuti a far riflettere su una genuina formazione giuridica nella Chiesa, che faccia comprendere la pastoralità del diritto canonico, la sua strumentalità in ordine alla *salus animarum* (can. 1752), la sua necessità per ossequio alla virtù della giusti-

Romana del 26 gennaio 2013, in *Studi in onore di Carlo Gullo*, a cura di ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA, ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA, L.E.V., Città del Vaticano 2017, 293-294).

⁶ V. DE PAOLIS, *L'Ordinamento canonico come luogo teologico per la comprensione del Sacerdote*, in *La Santissima Eucarestia nella fede e nel diritto della Chiesa*, a cura di B. LIMA, *La Santissima Eucarestia nella fede e nel diritto della Chiesa*, Aracne, Ariccia 2014, 90; cf. altresì V. DE PAOLIS, *La disciplina ecclesiale al servizio della comunione*, in *Comunione e disciplina ecclesiale*, a cura di ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA, LEV, Città del Vaticano 1991, 15-47.

⁷ Possiamo trovare un ulteriore chiarimento in P. PAROLIN, *Omelia nel trigesimo della morte del Card. Velasio De Paolis* (Basilica di S. Pietro in Vaticano, 10 ottobre 2017), in *Ius Missionale* 11 [2017], 16: «il diritto è strumento di giustizia e questa è presupposto dell'amore. Perché, se è vero che la carità va oltre la giustizia, essa tuttavia non può prescindere da questa».

zia, che sempre deve essere affermata e garantita. [...] Far conoscere e applicare le leggi della Chiesa non è un intralcio alla presunta “efficacia” pastorale di chi vuol risolvere i problemi senza il diritto, bensì garanzia della ricerca di soluzioni non arbitrarie, ma veramente giuste e, perciò, veramente pastorali. Evitando soluzioni arbitrarie, il diritto diventa valido baluardo a difesa degli ultimi e dei poveri, scudo protettore di chi rischia di cadere vittima dei potenti di turno. Noi vediamo oggi in questo contesto di guerra mondiale a pezzetti, vediamo come sempre c'è la mancanza del diritto, sempre. Le dittature nascono e crescono senza diritto. Nella Chiesa non può succedere questo⁸.

Eminente dottrina sottolinea come l'esigenza — pur nella sua strumentalità — del diritto nella Chiesa si fonda sulla missione della stessa⁹; tuttavia, va detto altresì che «il diritto della Chiesa, anche se nasce dalla missione ed è al servizio della missione, è anche un linguaggio umano e si inserisce in un contesto culturale umano. Esso è a servizio della missione da parte di una Chiesa che cammina nel tempo»¹⁰. Decisivo rimane sempre e primariamente il concetto di diritto che si assume: esso, infatti, non si identifica con la legge, che ne è invece la misura (sarebbe questa una visione positivista), poiché essa non conferisce i diritti, ma solamente li regola, misura e ordina¹¹. Pertanto, è sempre imprescindibile partire da una visione realista del diritto; solo così si può comprendere il peculiare posto ch'esso riveste nella vita e nella missione della Chiesa. Il Cardinale De Paolis osservava

⁸ FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti alla plenaria del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi* (21 febbraio 2020), in *AAS* 112 (2020), 296-297. Il compianto grande canonista Card. Velasio De Paolis ebbe a sottolineare che «il diritto canonico stenta a trovare una sua collocazione all'interno della Chiesa, particolarmente oggi. Le ragioni sono molteplici. Da una parte, una ragione è certamente la concezione positivista e quindi formalistica del diritto imperante oggi. Di fatto tale concezione è accettata in gran parte acriticamente all'interno della Chiesa e spesso da essa prende l'avvio anche il rifiuto del diritto nella stessa Chiesa. Da un'altra sponda la difficile collocazione del diritto nella Chiesa trova la sua radice in una tendenza spiritualistica disincarnata molto diffusa oggi; concezione che esalta la carità contro la giustizia; il carisma contro l'istituzione; lo Spirito e la profezia contro la Chiesa, l'istituzione e il sacerdozio ministeriale; la Chiesa della carità contro la Chiesa della giustizia. [...] Ciò che effettivamente sembra mancare oggi è una vera e seria filosofia e teologia del diritto, presupposti indispensabili per l'esatta comprensione del diritto e quindi anche del diritto della Chiesa» (V. DE PAOLIS, *L'attuazione della riforma del diritto penale canonico*, in *I principi per la revisione del Codice di Diritto Canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II*, a cura di J. CANOSA, Giuffrè, Milano 2000, 669-670).

⁹ Cf. V. DE PAOLIS, *Il diritto nella missione della Chiesa*, in *Opus humilitatis iustitia. Studi in memoria del Cardinale Velasio De Paolis*, vol. I, a cura di L. SABBARESE, Urbaniana University Press, Roma 2020, 19.

¹⁰ V. DE PAOLIS, *Il diritto nella missione*, 29.

¹¹ V. DE PAOLIS, *Il diritto nella missione*, 32.

acutamente che «senza il senso della giustizia si perde anche il senso della gratuità, della misericordia e della carità. [...] La mancanza del senso della giustizia e della esigenza della riparazione dell'ordine violato è dannosa sia all'individuo che alla comunità. Non può fiorire la carità là dove manca il senso della giustizia»¹².

Prima di concludere, merita di essere citato un altro testo di Papa Francesco, nel quale il Santo Padre in maniera molto chiara ed efficace evidenzia come il diritto canonico sia assolutamente pastorale ed “evangelizzante”, promuovendo i diritti delle persone e avendo radice nei beni primari della Parola di Dio e dei Sacramenti, sicché ne appare evidente il legame con la *salus animarum*. Ancora una volta emerge in modo netto l'assoluto bisogno di intendere rettamente il diritto — contro un atteggiamento positivista e normativista — ed il suo fondamento e oggetto nel bene (giuridico). La chiave di volta e di partenza, in fondo, sta sempre in questo. Il Romano Pontefice, infatti, si è così espresso:

Possiamo chiederci: in che senso un corso di diritto è collegato con l'evangelizzazione? Siamo abituati a pensare che il diritto canonico e la missione di diffondere la Buona Notizia di Cristo siano due realtà separate. Invece è decisivo scoprire il nesso che le unisce all'interno dell'unica missione della Chiesa. Si potrebbe dire schematicamente: né diritto senza evangelizzazione, né evangelizzazione senza diritto. Infatti, il nucleo del diritto canonico riguarda i beni della comunione, anzitutto la Parola di Dio e i Sacramenti. Ogni persona e ogni comunità ha diritto — ha diritto — all'incontro con Cristo, e tutte le norme e gli atti giuridici tendono a favorire l'autenticità e la fecondità di questo diritto, cioè di tale incontro. Perciò la legge suprema è la salvezza delle anime, come afferma l'ultimo canone del Codice di Diritto Canonico (cfr. can. 1752). Pertanto il diritto ecclesiale appare intimamente legato alla vita della Chiesa, come un suo aspetto necessario, quello della giustizia nel conservare e trasmettere i beni salvifici. In questo senso evangelizzare è l'impegno giuridico primordiale, sia dei Pastori sia di tutti i fedeli. È quello che fa la differenza, per esempio, tra i sacerdoti, tra un Pastore e un chierico di Stato. Il primo, il Pastore del popolo, va per evangelizzare e dà compimento a questo diritto primario; il chierico di Stato, una sorta di curato di corte, svolge una funzione ma non soddisfa il diritto che hanno i popoli di essere evangelizzati. Cari operatori del diritto nella Chiesa, probabilmente avete presenti le parole che Papa Benedetto XVI scrisse ai seminaristi. Diceva così: «Imparate anche a comprendere e — oso dire — ad amare il diritto canonico nella sua necessità intrinseca e nelle forme della sua applicazione pratica: una società senza diritto sarebbe una società priva di drit-

¹² V. DE PAOLIS, *Sanzioni penali, rimedi penali e penitenze nell'ordinamento canonico*, in *Processo penale e tutela dei diritti nell'ordinamento canonico*, a cura di D. CITO, Giuffrè, Milano 2005, 207.

ti. Il diritto è condizione dell'amore» (*Lettera ai seminaristi*, 18 ottobre 2010, n. 5). Il vostro lavoro si occupa delle norme, dei processi e delle sanzioni, ma non deve mai perdere di vista i diritti, mettendo al centro del vostro operato le persone, che sono soggetti e "oggetti" del diritto. Questi diritti non sono pretese arbitrarie, bensì beni oggettivi, finalizzati alla salvezza, da riconoscere e tutelare, senza dimenticare il rispetto dei beni naturali all'interno della comunità ecclesiale. Voi, come cultori del diritto, avete una responsabilità particolare nel far risplendere la verità della giustizia nella vita delle Chiese particolari: questo compito è un grande contributo all'evangelizzazione. In questa prospettiva siete chiamati a conoscere e osservare fedelmente le norme canoniche, tenendo sempre presenti i beni che sono in gioco, com'è indispensabile per interpretare ed applicare con giustizia quelle norme. La missione del canonista non è un uso positivista dei canoni per cercare soluzioni di comodo ai problemi giuridici o tentare certi "equilibrismi". Così inteso, il suo agire si metterebbe al servizio di qualsiasi interesse, oppure cercherebbe di intrappolare la vita in rigidi schemi formalistici e burocratici che trascurano i veri diritti. Non bisogna dimenticare il principio più grande, quello dell'evangelizzazione: la realtà è superiore all'idea, il "concreto" della vita è superiore al formale, sempre; la realtà è superiore a qualsiasi idea, e questa realtà va servita con il diritto. La grandezza del vostro compito emerge da una visione in cui la normativa canonica, senza dimenticare l'equità del caso singolo, viene attuata mediante le virtù della prudenza giuridica che discernere il giusto concreto. Arrivare dall'universale all'universale concreto e al concreto: ecco una via di saggezza giudiziaria. Un giudizio o un aiuto giudiziario non si fanno con equilibri o squilibri, si fanno attraverso questa saggezza. Ci vuole scienza, ci vuole capacità di ascolto; soprattutto, fratelli e sorelle, ci vuole preghiera per giudicare bene. In tal modo non si trascurano né le comuni esigenze di bene comune inerenti alle leggi né le dovute formalità degli atti, ma tutto si colloca entro un vero ministero di giustizia¹³.

Sembra, dunque, logica conseguenza che, se si desidera realmente che nella Chiesa si viva la misericordia insegnataci e mostrataci dal Signore Gesù, debba esserci necessariamente una sollecitudine verso la giustizia, un inderogabile impegno ed un improcrastinabile investimento in detto campo, strumentale certamente, ma anche, per l'appunto, imprescindibile. Serva da salutare monito per una riflessione quanto ebbe a scrivere De Paolis mentre era Segretario della Segnatura Apostolica, la quale fra le sue competenze annovera, come noto, pure quella di vigilanza sulla retta amministrazione della giustizia e sul funzionamento degli altri tribunali, il che rende le parole dell'Autore ancora più dense di significato. Egli così si

¹³ FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti al Corso di formazione per gli Operatori del Diritto promosso dal Tribunale della Rota Romana* (18 febbraio 2023), in <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/02/18/0142/00310.html> [18 febbraio 2023].

espresse: «la giustizia oggi è in una situazione di emergenza. I pastori ne devono prendere coscienza e devono ritenere questo settore della vita della Chiesa, spesso nel passato trascurato, come una responsabilità primaria e personale»¹⁴.

Il profeta Isaia afferma che «*opus iustitiae pax*» (Is 32, 17). In modo sublime ed immediato, questo versetto ben riassume l'importante concetto che Papa Francesco ha voluto esternare nell'appena sopra riferito suo discorso: senza giustizia, senza che sia garantita, promossa e tutelata la virtù che insegna a dare a ciascuno il suo, difatti, la pace, come anche la carità e la misericordia, sono impossibili, perché private della loro base necessaria. D'altra parte, proprio citando questo versetto scritturistico tratto dal profeta Isaia, Benedetto XVI, in maniera tanto efficace, ebbe modo di mettere in risalto come lo stesso giudizio contenzioso amministrativo sia espressione e strumento perché si realizzi e si tuteli, nella Chiesa, quell'ordine e quella giustizia che sono imprescindibili per la pace¹⁵.

Dunque, il diritto canonico si pone a servizio della Chiesa e, come rileva San Giovanni Paolo II, esso «*Ecclesiae omnino necessarius est*»¹⁶. Non possiamo dimenticare che «il diritto canonico è una scienza teologica, che non può prescindere dalla teologia e tanto meno trarre conclusioni normative da essa discordanti. Tuttavia non è teologia», sì che la conoscenza della teologia per il giurista è necessaria, e ciò ancor più per il fatto che l'ordinamento canonico include, oltre che leggi positive ecclesiastiche, anche leggi divine, sia naturali, che positive¹⁷.

¹⁴ V. DE PAOLIS, *Amministrazione della giustizia e situazione dei tribunali ecclesiastici*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 64 (2007), 375-376.

¹⁵ BENEDETTO XVI, disc. *ai partecipanti alla plenaria del Supremo Tribunale*, 118: «Quando non sia possibile comporre la controversia pacificamente, lo svolgimento del processo contenzioso amministrativo comporterà la definizione giudiziale della controversia: anche in questo caso l'attività del Supremo Tribunale mira alla ricostituzione della comunione ecclesiale, ossia al ristabilimento di un ordine oggettivo conforme al bene della Chiesa. Solo questa comunione ristabilita e giustificata attraverso la motivazione della decisione giudiziale può condurre nella compagine ecclesiale ad una autentica pace e concordia. E quanto significa il noto principio: *Opus iustitiae pax*. Il faticoso ristabilimento della giustizia è destinato a ricostruire giuste e ordinate relazioni tra i fedeli e tra loro e l'Autorità ecclesiastica».

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, Costituzione apostolica *Sacrae disciplinae leges*: «estremamente necessario alla Chiesa».

¹⁷ V. DE PAOLIS, *Stati di vita delle persone nella Chiesa, secondo il CIC*, in *Episcopato, Presbiterato, Diaconato. Teologia e diritto canonico*, a cura di E. CAPPELLINI, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, 75-76.

Il diritto canonico è a servizio di un aspetto della vita ecclesiale non secondario, se si ritiene, conformemente al magistero, che la giustizia (nel senso di dare a ciascuno il suo) è «un concetto fondamentale», che non si contrappone alla misericordia¹⁸, la quale invece ne è la pienezza, e che la Chiesa deve porsi, ed essere realmente, esempio nel mondo, ovvero uno *speculum iustitiae*¹⁹.

Quindi, sostenere che il diritto canonico abbia una funzione pastorale è assai appropriato e potrebbe essere erroneamente considerato un azzardo solo «se per pastorale si intende riferirsi ad un qualsiasi aggiustamento sganciato dal diritto, anzi dalla stessa dogmatica e dalla morale», mentre dobbiamo ritenere sia una realtà «se per pastorale si intende l'azione della Chiesa, innervata nella storia della salvezza, al cui inizio è posta l'incarnazione del Verbo nella storia degli uomini»²⁰.

¹⁸ FRANCESCO, Bolla di indizione del Giubileo straordinario della Misericordia *Misericordiae vultus* (11 aprile 2015), n. 20 in *AAS* 107 [2015], 414: «Non sarà inutile in questo contesto richiamare al rapporto tra *giustizia* e *misericordia*. Non sono due aspetti in contrasto tra di loro, ma due dimensioni di un'unica realtà che si sviluppa progressivamente fino a raggiungere il suo apice nella pienezza dell'amore. La giustizia è un concetto fondamentale». FRANCESCO, esortazione apostolica post-sinodale *Amoris laetitia* (19 marzo 2016), n. 311, in *AAS* 108 [2016], 439: «È vero, per esempio, che la misericordia non esclude la giustizia e la verità, ma anzitutto dobbiamo dire che la misericordia è la pienezza della giustizia e la manifestazione più luminosa della verità di Dio».

¹⁹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Tribunale della Rota Romana in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario* (17 febbraio 1979), in *AAS* 71 (1979), 423; ID., *Discorso al Tribunale della Rota Romana in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario* (18 gennaio 1990), in *AAS* 82 (1990), 926.

²⁰ D. MAMBERTI, «Le molteplici competenze del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica in favore della giustizia nella Chiesa», in *Ius et matrimonium* III. *Temì di diritto matrimoniale e processuale canonico*, a cura di H. FRANCESCHI – M.A. ORTIZ, EDUSC, Roma 2020, 23.

Samuele Pinna

ΑΩ «Io sono Colui che sono». Il nome di Dio secondo san Tommaso d'Aquino

La conoscenza dell'«Io sono» divino

San Tommaso d'Aquino «è stato l'unico teologo a essere indicato da un Concilio come riferimento per la Chiesa: il Vaticano II lo ha, infatti, citato per due volte nei suoi documenti¹. Rimane, dunque, fondamentale conoscere e studiare ancor oggi questa figura imprescindibile della storia ecclesiastica e occidentale»².

L'indagine intorno all'*Io sono*, quale nome rivelato da Dio «per esprimere la natura (*ad significandum naturam*)»³, permette *de facto* l'approfondimento del senso dell'essere, che deve considerarsi uno dei più importanti

¹ Il Concilio Vaticano II cita l'Angelico nel Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius*, dove — in riferimento alla teologia — si legge: «per illustrare quanto più possibile i misteri della salvezza, gli alunni imparino ad approfondirli e a vederne il nesso con un lavoro speculativo, avendo san Tommaso per maestro» (n. 16). Nella Dichiarazione sull'educazione cristiana *Gravissimum educationis*, poi, si dichiara: «si colga più chiaramente come fede e ragione si incontrano nell'unica verità, seguendo le orme dei dottori della Chiesa, specialmente di san Tommaso d'Aquino» (n. 10). Il 20 novembre 1974, inoltre, Paolo VI promulga la Lettera Apostolica *Lumen Ecclesiae* sulla figura di san Tommaso d'Aquino in occasione del settimo centenario della sua morte (7 marzo 1274). Cf. S. PINNA, «Relire Lumen Ecclesiae. La personnalité de saint Thomas d'Aquin selon Paul VI», *Nova et Vetera* 89 (2014) 4, 411-427; cf. anche J.I. SARANYANA, «La carta "Lumen Ecclesiae" de Pablo VI en el VII Centenario de Santo Tomás», *Scripta Theologica* 9 (1977) 1, 201-223; R. SPIAZZI, «La Lettera *Lumen Ecclesiae* di Paolo VI sul tomismo a dieci anni dalla sua promulgazione (20 novembre 1974)», *Doctor Communis* 38 (1985) 1, 3-22; B. GHERARDINI, «A vent'anni dalla "Lumen Ecclesiae" di Paolo VI», *Doctor Communis* 48 (1995) 1, 103-114; V. POSSENTI, *Dentro il secolo breve. Paolo VI, Maritain, La Pira, Giovanni Paolo II, Mounier*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, 69-82; P. VIOTTO, *Paolo VI – J. Maritain. Un'amicizia intellettuale*, Studium, Roma 2014, 254-260.

² S. PINNA, «Un esempio luminoso: san Tommaso d'Aquino nel 750° anniversario dalla morte», *Città di vita* 79 (2024) 2, 185-195: 185.

³ THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, lib. 1, cap. 22, n. 6.

nuclei del pensiero tommasiano. Il presente saggio, pur non producendo dati nuovi, intende richiamare l'insegnamento dell'Angelico quale ausilio contro la crisi della metafisica occidentale, di cui — nel contesto contemporaneo — si decreta la morte. Come rileva Vittorio Possenti, una sua rinascita o una sua ripartenza

può avvenire sulla scorta di qualcosa di grande, di un pensiero secolare, forse millenario, orientato verso il vero, ma che è stato messo a lato durante buona parte della modernità a favore del “moderno” come tale, mentre la tradizione sussisteva ma lateralmente. Chiamiamo “filosofia dell'essere” tale tradizione che possiede un punto di eminenza nel gesto inaugurale di san Tommaso d'Aquino. Il termine è stato impiegato nel XX secolo da un gruppo di filosofi tomisti celebri, tra cui É. Gilson, C. Fabro, J. De Finance, M. Krapiec, R. Garrigou-Lagrange, J. Maritain, ecc. Essi si sono battuti per la permanenza storica di tale filosofia, per metterne in luce le grandi tesi portanti, spesso dimenticate nella scolastica postmedievale, e in grado di segnalare fattivamente la sua presenza nel grandioso dibattito del XIX e XX secolo sul pensiero moderno e sulla “metafisica classica”⁴.

Inoltre, non si deve dimenticare come quest'ultima sia la necessaria base per avviare una corretta teologia: «c'è, infatti, una sostanziale differenza tra un teologo che fonda il suo argomentare sul *realismo metodico* oppure sull'*idealismo*, giusto per citare due scuole filosofiche conosciute»⁵. E il *realismo* trova il suo apice espressivo nel Dottore Comune: per lui *veritas sequitur esse rerum*, dove «omnis nostra cognitio a sensu initium habet»⁶, il che significa: «i nostri sensi colgono la *res* (*a sensu initium habet*) e la nostra *cognitio* ne (dalla *res*) è originata mediante il ricorso al sensibile»⁷. L'Aquinate, quindi, «pone il problema dell'essere in relazione alla sua conoscibilità, affermando che la conoscenza nei suoi processi di percezione astrattiva e di giudizio va direttamente alle cose, alla loro esistenza, perché *la verità segue l'esistenza delle cose*, in quanto *il senso coglie l'esistenza in atto e la funzione*

⁴ V. POSSENTI, *Incontrare l'esistenza. Jacques Maritain e la metafisica*, Edizioni Studium, Roma 2023, 10.

⁵ S. PINNA, «Lo “studium” della “theologia”», in *Essere Chiesa nello Spirito. Interventi di Francesco Pinna, Teresa Gornati, Samuele Pinna, Federica Favero*, a cura di S. Pinna, IF - Press, Roma 2022, 229-276: 233.

⁶ THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae*, q. 1, a. 9, resp.

⁷ S. PINNA, «Quando la *res* origina la *vox*. La scientificità del linguaggio nella fenomenologia di Edith Stein: tra Tommaso e Husserl. Tentativo di confronto», in AA. VV., *Il linguaggio in Edith Stein. II. Aspetti fenomenologici*, Edizioni OCD, Roma 2008, 9-63: 9-10.

del giudizio è una funzione esistenziale»⁸. Da qui, egli insegna — ed è un punto cruciale — che:

l'essere non fonda (concettualmente) Dio, poiché il suo *actus essendi* sfugge a ogni concetto, nella misura in cui Dio è l'*atto* che determina l'*essere*, non viceversa. La causa di Dio è una causa totale e quindi eccedente: essa fonda gli enti senza riceverne una contro-fondazione che lo renderebbe intelligibile. La causalità, potremmo affermare, non ritorna su Dio, poiché egli non la esercita che nella stretta misura in cui se ne “dispensa”. L'essere è l'effetto *proprio* di Dio, ma Dio non lo causa che distanziandosi. Per Tommaso Dio non può esercitare a pieno diritto la causa se non perché vi si sottrae e la prova a posteriori (ogni prova a priori dell'esistenza di Dio è rifiutata perché farebbe di Dio un semplice caso della dottrina dell'ente) può concludersi precisamente perché Dio, la causa prima, è al di là di ogni concatenazione causale⁹.

La conoscenza di Dio può, dunque, compiersi nell'orizzonte dell'essere¹⁰: questa è la tesi indiscutibile dell'Angelico che — quale decisione senza precedenti — suppone una svolta dell'essenza divina¹¹: «L'essere di Tommaso diventerà ben presto il *conceptus univocus entis*, il quale lascia impensata la divinità infinita di Dio, per poi reintegrarla nel suo regime comune al titolo dell'*ens supremum* o *perfectissimum*»¹². Egli, di conseguenza, lungi dal subordinare Dio all'essere, sottomette l'essere a Dio. L'*Esse* tomista deve essere compreso non a partire da determinazioni ontologiche, ma dalla sua distanza da

⁸ S. PINNA, «Il realismo critico di Jacques Maritain a confronto con Étienne Gilson», in *Vero e falso realismo. La tesi di Gilson a confronto con quelle di Husserl, Maritain e Carnap*, a cura di F. RENZI, *Sensus communis* 17 (2016) 2, n. 24, 43-85: 68.

⁹ S. PINNA, «Pelagus substantiae infinitum. Il nome di Dio nell'approfondimento (filosofico) di Edith Stein e (teologico) di Charles Journet», in *Fenomeno & Fondamento. Ricerca dell'Assoluto. Studi in onore di Antonio Margaritti*, a cura di S. PINNA – D. RISERBATO, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2017, 367-405: 402. Cf. THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3, resp. Per quanto concerne le “cinque vie” cf. J. MARITAIN, *Alla ricerca di Dio*, Edizioni Paoline, Roma 1967; É. GILSON, *Il Tomismo. Introduzione alla filosofia di san Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 2011, 81-124; S. VANNI-ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Bari 1973, 54-62; P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carrocci, Roma 2012, 268-276.

¹⁰ Commenta, per esempio, J.-L. Marion: «Assumendo come primo nome quello di *esse* o di *actus essendi*, il Dio tomista non si manifesta solo nell'essere [...] ma anche come essere» (J.-L. MARION, «La science toujours recherchée et toujours manquante», in *La métaphysique, son histoire, sa critique, ses enjeux*, a cura di J.M. Narbonne – L. LANGLOIS, Vrin, Laval 1999, 56).

¹¹ Cf. É. GILSON, *Il Tomismo*, 593-623; J. MARITAIN, *Sette lezioni sull'essere e sui principi della ragione speculativa*, Introduzione di Vittorio Possenti, Massimo, Milano 1981, 50.

¹² S. PINNA, «Pelagus substantiae infinitum», 402.

ogni possibile ontologia. La differenza ontologica deve essere compresa dalla creazione, nella quale l'*esse* divino causa gli enti in quanto causa anche la loro essentità (l'essere comune)¹³. In questa prospettiva — come osserveremo più oltre —, in Dio essenza ed esistenza coincidono, per cui «l'essenza divina è il suo stesso esistere, e tale esistere per quanto infinito non è indeterminato»¹⁴. Nel concetto di *esse ipsum per se subsistens*, inoltre

l'esistenza non può essere oggetto di un'astrazione perfetta poiché è sempre l'esistenza di qualcosa. Da ciò non segue che l'essere/esistenza sia un'essenza, è invece nel pensiero di Tommaso un atto. Se l'essere fosse pensato come un'essenza, come è accaduto più volte nella vicenda della metafisica, partecipato in gradi diversi da una molteplicità di enti, esso sarebbe univoco. Non è questa però l'idea dell'Aquinata che, in base al teorema di creazione, vede tra creatore e creature una differenza invalicabile e qualitativa, e non soltanto di grado¹⁵.

L'*Esse ipsum per se subsistens*, per san Tommaso e per i tomisti non è un puro atto d'essere, bensì l'atto d'essere dell'essenza divina cui compete necessariamente e con cui forma un'identità, includendo tutte le perfezioni dell'essere perfettissimo. Non essendovi un'essenza dell'essere, ma un'essenza divina che è l'essere divino, ciò significa secondo Vittorio Possenti:

a) che Dio non è l'*esse commune*, e dunque che il suo atto d'essere è l'atto che attiva la sua essenza infinita e con essa coincide; b) che egli sta ad una distanza infinita da tutti gli enti finiti per i quali non vi è alcuna identità tra essenza ed esistenza. Queste due posizioni sono molte volte sostenute dall'Aquinata [...]. D'altro canto Dio non è definibile, poiché la definizione nasce mediante il genere e la differenza specifica che sono inapplicabili a Dio. Tommaso sostiene che *quidditas Dei non est nobis nota*. L'identità in Dio di esistenza ed essenza viene a dire proprio questo, ossia che con tale identità non definiamo Dio: sappiamo che egli è, non che cosa sia¹⁶.

Non si nega, però, l'importanza della ricerca filosofica e teologica e dei *concetti*, che sono «semplicemente la via imprescindibile e mirabile con

¹³ Cf. S. PINNA, «Edith Stein: un dialogo tra i maestri. Tentativo di confronto tra la fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 106 (2014) 3, 617-655: 638-639.

¹⁴ V. POSSENTI, *Il realismo e la fine della filosofia moderna*, Armando Editore, Roma 2016, 106.

¹⁵ V. POSSENTI, *Il realismo e la fine*, 107.

¹⁶ V. POSSENTI, *Il realismo e la fine*, 107. E prosegue Possenti: «Ciò allontana le posizioni che vedrebbero in Tommaso un cedimento al platonismo ed un'insufficiente tematizzazione della differenza divina che nella metafisica della partecipazione sarebbe di grado e non di essenza».

cui l'uomo comprende e comunica, per quel che può, ben sapendo che nessuna "realtà (*res*)" è esauribile dall'intelletto, e specialmente la realtà di Dio, che nessuna definizione sarà mai in grado di comprendere, se non per analogia»¹⁷. Pertanto, la convinzione di san Tommaso «è che l'impossibilità di conoscere Dio univocamente, cioè nella sua essenza, non rende equivoco il nostro parlare di lui, ma lo rende analogico, inadeguato sì, ma vero e provveduto di senso»¹⁸. Una logica alternativa alla conoscenza analogica è inconsistente, perché «essa porterebbe a un completo silenzio su Dio o a una teologia totalmente "negativa"»¹⁹. Tale prospettiva è rifiutata dal Dottore Comune, il quale dichiara che «Dio si onora sì con il silenzio, non perché non si dica o non si conosca nulla di lui, ma perché, qualsiasi cosa impariamo o conosciamo di lui, ci rendiamo conto che la nostra intelligenza ha fallito»²⁰. Nei suoi scritti, infatti — sottolinea Gilbert K. Chesterton —, «gli oggetti diventano parte integrante dell'intelletto; anzi l'intelletto diventa soltanto oggetto: non crea l'oggetto. In altre parole, l'oggetto è un oggetto che può esistere ed esiste al di fuori dell'intelletto di cui diviene una parte»²¹. Il *buon senso* (o *sensu comune*), inoltre, coglie i due fattori che devono lavorare insieme: la *realtà* e il suo *riconoscimento*; «e poiché in lui [in san Tommaso] l'incontro di questi due fattori crea un fecondo connubio, si può affermare che la filosofia tomistica è la sola veramente *feconda*; essa produce risultati pratici. Il Maritain ricorse ad una fulgida metafora: i fatti esterni fecondano l'intelligenza come l'ape feconda il fiore. Su questa unione si fonde l'intero sistema di san Tommaso: Dio ha dato all'uomo la facoltà di venire a contatto con la realtà»²².

¹⁷ I. BIFFI, *Fede, intelletto e prassi*, Jaca Book, Milano 2014, 70.

¹⁸ I. BIFFI, *Fede, intelletto e prassi*, 83.

¹⁹ S. PINNA, *Charles Journet e la teologia come servizio alla Chiesa del Verbo Incarnato*, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2018, 44.

²⁰ THOMAS AQUINATIS, *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 1, 6m.

²¹ G.K. CHESTERTON, *San Tommaso d'Aquino*, Fede & Cultura, Verona 2008, 104. E prosegue: «Esso [l'intelletto] non è puramente ricettivo, non si limita ad assorbire le sensazioni simile a carta assorbente: è ben lungi dal materialismo, il quale considera l'uomo completamente servile all'ambiente che lo circonda».

²² G.K. CHESTERTON, *San Tommaso d'Aquino*, 104-105. Precisa Chesterton con sottile umorismo: «il sistema del d'Aquino parte dal punto di vista universale che un uovo è un uovo. Ora un hegeliano replicherà che un uovo è una gallina, perché esso fa parte dell'infinito processo del Divenire; il seguace di Berkeley sosterrà che la frittata esiste come esistono i sogni, visto che il sogno si può dire causa della frittata come la frittata è causa del sogno; il pragmatico crederà che il miglior partito da trarre da un uovo è quello di dimenticare ch'esso sia stato un uovo e ricordare soltanto la frittata. Ma il tomista non ha bisogno di guastarsi il cervello per evitare di guastare le sue uova, né di

Nel realismo tomista, allora, si può affermare qualcosa di Dio e del suo *nome* ineffabile.

De nominibus Dei

Per san Tommaso²³ il nome “Dio”²⁴ non può esprimere la sua essenza, poiché «Dio non può essere veduto da noi in questa vita nella sua essenza [Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam]»²⁵, ma attraverso le creature per via di causalità, di eminenza e di rimozione (*secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotiois*). Le nostre parole sono segni dei concetti (immagini delle cose) che formiamo nella nostra mente, dove la *vox* indica la *res*, perché è soltanto nella relazione di significanza che si dà il linguaggio:

56

secondo la dottrina di Tommaso d'Aquino [spiega Vittorio Possenti] il linguaggio ha origine nell'intelletto ed ha carattere di segno, capace dunque di manifestare altro da sé. Nel grande sviluppo che la filosofia classico-cristiana ha attribuito al tema del *verbum* sotto l'influsso delle speculazioni trinitarie, l'Aquinato si colloca con una posizione secondo cui nell'uomo si trova una triplice parola: *verbum cordis, verbum quod habet imaginem vocis, verbum vocis* [...]. Il primo, che è ciò che è concepito mediante l'intelletto, è il *verbum rei*, similitu-

guardare le uova in cagnesco, né di chiudere gli occhi per meglio meditare una nuova semplificazione delle uova. Dominatore, nella luce sfavillante della fraternità umana, egli constaterà che le uova non sono galline, né sogni, né supposizioni; bensì *cose* attestate dall'autorità dei sensi, ch'è di Dio» (*ibid.*, 87).

²³ San Tommaso, prima di iniziare la trattazione de *I nomi divini*, rileva come «dopo avere studiato ciò che concerne la conoscenza di Dio, bisogna procedere allo studio dei nomi di Dio, poiché noi nominiamo tutte le cose nel modo in cui le conosciamo [Consideratis his quae ad divinam cognitionem pertinent, procedendum est ad considerationem divinorum nominum, unumquodque enim nominatur a nobis, secundum quod ipsum cognoscimus]» (*Summa Theologiae* I, q. 13).

²⁴ Per questa tematica, ampiamente studiata, si veda: E. TREPANIER, «De diverses implications du nom 'ens' en saint Thomas», *Laval Théologique et Philosophique* 30 (1974), 407-422; I.E.M. ANDEREGGEN, *La metafisica de santo Tomàs en la Exposición sobre el «De Nominibus» de Dionisio Areopagita*, Diss. Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1988; D.J. LALLEMENT, *'Seigneur, que votre nom est admirable!'. Introduction à l'étude philosophique des noms divins*, Pierre Téqui Éditeur, Paris 1997; A. NOBLESSE-ROCHER, «Le nom et l'être de Dieu (Exode 3,14) selon Thomas d'Aquin et Martin Bucer», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 81 (2001), 425-447; T.D. HUMBRECHT, *Théologie négative et nom divins chez saint Thomas d'Aquin*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2005; ID., «Nomen incommunicabile. Sur l'emploi thomasien du 'Nom incommunicable' de Sg 14,21», *Revue Thomiste* 106 (2006), 393-411; P. CAPELLE, *Nomi divini e nomi metafisici. Rileggere Tommaso d'Aquino (Summa Theologiae I, q. 13)*, Editoriale Comunicazioni Soc., Reggio Calabria 2007.

²⁵ THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 1.

dine intellettuale immediata della cosa stessa; il secondo è il *verbum cum syllabis cogitatum*, mentre il terzo è il *verbum oris*, la parola vocale o pronunciata, l'elemento più radicale è il primo dove l'atto intuitivo dell'intelletto raggiunge l'essere in modo prelinguistico, e la "parola" della mente non è ancora *cum syllabis cogitata*. Nel formare il *verbum interius cordis* il pensiero antecedente la lingua: "penso, dunque parlo"; non "parlo, dunque penso". Tale *verbum cordis*, non legato ad alcuna lingua particolare, è la cosa stessa o la sua natura pensata ossia esistente nella mente ad opera di una *emanatio intellectualis* che non è un atto riflessivo ma produzione dell'intelletto nell'atto in cui pensa un oggetto. La lingua appare alla nostra esperienza più costante come uno *strumento* imperfetto e sempre perfezionabile per esprimere ciò che conosciamo²⁶.

Il concetto si origina nell'atto stesso dell'intendere, poiché dall'intelletto in atto proviene il concetto in atto: «poiché il verbo interiore [illustra san Tommaso] è ciò che viene inteso e poiché esso non è in noi se non in quanto intendiamo in atto, il verbo interiore richiede sempre l'intelletto nel suo atto, che è l'intendere»²⁷. Il concetto non si forma né prima né dopo l'atto di intendere: «il dato intellettuale nel soggetto intelligente è una specie intellettuale, o verbo mentale»²⁸. Si comprende, dunque, come «*la natura più intima del pensare non è originariamente linguistica ma identitaria*, nel senso di un'identità intenzionale prelinguistica fra sé e l'essere, secondo la grande lezione di Parmenide, precisata e rettificata da Aristotele. A tale livello è l'atto percettivo a produrre il linguaggio, non viceversa»²⁹. Pertanto, «*la res è ciò che origina la vox in quanto il linguaggio si forma e si struttura necessariamente a partire da essa. La res è ciò che per prima si dà e il linguaggio deve restituirla fedelmente proprio in quanto ne è originato. La scientificità del linguaggio è l'adeguazione della vox con la res che si offre [...]. Il linguaggio, dunque, è la res che si dice, ovvero che si dà nella forma del linguaggio*»³⁰.

La realtà ultima di Dio, la sua natura ed essenza, però è inconoscibile: «i nomi che si attribuiscono a Dio — scrive l'Aquinate — in senso negativo o che significano un suo rapporto con le creature, evidentemente non

²⁶ V. POSSENTI, *Nichilismo e Metafisica. Terza navigazione*, Armando Editore, Roma 2004, 48-49.

²⁷ THOMAS AQUINATIS, *De veritate*, q. 4, a. 1, ad 1: «cum verbum interius sit id quod intellectum est, nec hoc sit in nobis nisi secundum quod actu intelligimus, verbum interius semper requirit intellectum in actu suo qui est intelligere».

²⁸ THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, lib. 4, cap. 11: «intellectum autem in intelligente est intentio intellecta et Verbum».

²⁹ V. POSSENTI, *Nichilismo e Metafisica*, 49.

³⁰ S. PINNA, «Quando la *res* origina la *vox*», 9-10.

esprimono in alcun modo la sua essenza, ma indicano eliminazione di una qualche cosa da lui, o relazione di lui verso altre cose, o meglio di altre cose verso di lui»³¹. Tali nomi, tuttavia, significano la divina sostanza e si possono attribuire alla essenza divina, ma rappresentano Dio in un modo manchevole e insufficiente.

I vocaboli [spiega san Tommaso] significano Dio in base alla conoscenza che di lui ha il nostro intelletto. Ora, siccome il nostro intelletto conosce Dio attraverso le creature, lo conoscerà nella misura che le creature glielo rappresentano. D'altra parte, sopra si è dimostrato che Dio precontiene in sé medesimo tutte le perfezioni delle creature, perché assolutamente e universalmente perfetto. Cosicché ogni creatura in tanto lo rappresenta e gli assomiglia, in quanto possiede una qualche perfezione; non così però da rappresentarlo come un qualcosa della stessa specie o dello stesso genere, ma come un principio trascendente, dalla cui forma gli effetti sono ben lontani, ma col quale tuttavia hanno una certa somiglianza³².

58

I nomi possono, in tal senso, significare l'essenza divina solo se attribuiti in modo affermativo e assoluto (*Dio è buono*), poiché l'essenza divina è la perfezione di tutte le perfezioni: «Sicché — si legge nella *Summa* —, quando si dice “Dio è buono”, non si vuol già dire che Dio è causa del bene, o che Dio non è cattivo; ma il senso è questo: “quello che noi chiamiamo bontà nelle creature, preesiste in Dio”, in modo ben più alto. Quindi a Dio conviene la bontà non perché è causa del bene; ma piuttosto è tutto il contrario: per il fatto che è buono effonde la bontà nelle cose»³³. I nomi che si attribuiscono a Dio convengono, pertanto, a Lui in due modi: in senso

³¹ THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 2: «de nominibus quae de Deo dicuntur negative, vel quae relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est quod substantiam eius nullo modo significant; sed remotionem alicuius ab ipso, vel relationem eius ad alium, vel potius alicuius ad ipsum».

³² THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 2: «Significant enim sic nomina Deum, secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturae ipsum repraesentant. Ostensum est autem supra quod Deus in se praehabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus. Unde quaelibet creatura in tantum eum repraesentat, et est ei similis, in quantum perfectionem aliquam habet, non tamen ita quod repraesentet eum sicut aliquid eiusdem speciei vel generis, sed sicut excellens principium, a cuius forma effectus deficiunt, cuius tamen aliqualem similitudinem effectus consequuntur».

³³ THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 2: «Cum igitur dicitur Deus est bonus, non est sensus, Deus est causa bonitatis, vel Deus non est malus, sed est sensus, id quod bonitatem dicimus in creaturis, praeeexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiorum. Unde ex hoc non sequitur quod Deo competat esse bonum in quantum causat bonitatem, sed potius e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit».

proprio e primario, quando le cose significate (come l'essere, la bontà, la sapienza) indicano perfezioni possedute eminentemente da Dio. In senso improprio quando il loro modo di significare «conviene alle creature (*qui creaturis competit*)»³⁴ e «tali nomi non si possono attribuire a Dio se non metaforicamente (*huiusmodi nomina non possunt attribui Deo nisi metaphoricè*)»³⁵. I nomi di Dio, inoltre, non sono sinonimi (*non sunt synonyma*), perché significano la stessa semplicissima realtà, ma con concetti molteplici e diversi, mentre i sinonimi sono i nomi che significano una sola cosa con un unico concetto.

Il modo dell'analogia per dire Dio

Un passaggio successivo — «nota san Tommaso in un suo testo capitale»³⁶ presente nella *Summa* —, pone in luce come i nomi divini siano attribuiti a Dio e alle creature in modo non univoco, poiché «è impossibile che alcuna cosa si predichi di Dio e delle creature univocamente (*univoce*)»³⁷. Il contenuto significato, infatti, non è identico: per esempio l'attributo *sapiente* nella creatura indica una qualità aggiunta all'essenza, una perfezione cioè distinta da essa, ma pure dalla sua potenza o esistenza. In Dio, al contrario, specifica la Sua stessa essenza:

Per conseguenza — spiega Tommaso —, applicato all'uomo, il termine *sapiente* circoscrive, in qualche modo, e racchiude la qualità che esprime; non così se applicato a Dio, ma lascia [in tal caso] la perfezione indicata senza delimitazione e nell'atto di oltrepassare il significato del nome. Quindi è chiaro che il termine *sapiente* si dice di Dio e dell'uomo non secondo l'identico concetto [formale]. E così è di tutti gli altri nomi. Perciò nessun nome si attribuisce in senso univoco a Dio e alle creature³⁸.

³⁴ THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 3.

³⁵ THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 3.

³⁶ C. JOURNET, *Conoscenza e inconoscenza di Dio*, Introduzione di Nora Possenti Ghiglia, Editrice Massimo, Milano 1981, 45. Cf. anche il giudizio di Daffarra: «Questo articolo è fondamentale. Riassume e condensa in un quadro logico perfetto tutto l'insegnamento circa la nostra cognizione di Dio e il valore delle nostre espressioni» (M. DAFARRA, *Introduzioni e note*, in S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1984, 307, nota 2).

³⁷ THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 5: «impossibile est aliquid predicari de Deo et creaturis univoce».

³⁸ THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 5: «Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia vel esse ipsius. Et sic, cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, quodammodo circumscibit et comprehendit rem significatam, non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit

Tuttavia, i nomi divini non sono attribuiti a Dio e alle creature in senso del tutto equivoco (*pure aequivoce*), perché in realtà affermano qualcosa che indica Dio proprio a partire dalle creature. L'Angelico introduce, così, l'uso del senso analogico o proporzionale in cui i nomi divini sono affermati per il rapporto che le creature hanno con la Deità, loro causa eminente. Il nome "Dio" ha dunque valore analogico se applicato a colui che è Dio per natura, a chi lo è per partecipazione e a chi lo è secondo falsa opinione. Perché quello per opinione e quello per partecipazione si richiamano, per somiglianza, a quello attribuito per natura:

difatti si usa il termine Dio, nel medesimo significato che si adopera per il vero Dio, nel formare il concetto di un dio [presunto o] secondo l'opinione o di un dio per partecipazione. Quando infatti noi chiamiamo uno dio per partecipazione, col nome *Dio* intendiamo indicare qualche cosa che ha una somiglianza col vero Dio. Parimenti, quando chiamiamo dio un idolo, col termine *Dio* intendiamo di significare un qualche cosa che da alcuni uomini viene ritenuta come Dio. E così è evidente che le accezioni di questo nome sono diverse; ma una di esse si ritrova nelle altre. È quindi chiaro che si dice in senso analogico³⁹.

Nell'ottavo articolo della tredicesima *quaestio* della *Pars Prima*, san Tommaso si era soffermato a comprendere se il nome "Dio" designasse anche la Sua natura: «Siccome, dunque, Dio non ci è noto nella sua natura, ma si viene a conoscere attraverso le sue operazioni o effetti, da questi noi lo possiamo denominare, come si è già detto. Quindi questo nome *Dio* designa una certa operazione, se si bada alla sua origine»⁴⁰.

Il nome "Dio" mostra, pertanto, la sua operazione di universale provvidenza, «infatti esso è desunto dalla universale provvidenza delle cose: poi-

rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eandem rationem hoc nomen sapiens de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur».

³⁹ THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 10: «Nam hoc nomen Deus, secundum quod pro Deo vero sumitur, in ratione Dei sumitur secundum quod dicitur Deus secundum opinionem vel participationem. Cum enim aliquem nominamus Deum secundum participationem, intelligimus nomine Dei aliquid habens similitudinem veri Dei. Similiter cum idolum nominamus Deum, hoc nomine Deus intelligimus significari aliquid, de quo homines opinantur quod sit Deus. Et sic manifestum est quod alia et alia est significatio nominis, sed una illarum significationum clauditur in significationibus aliis. Unde manifestum est quod analogice dicitur».

⁴⁰ THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 8: «Quia igitur Deus non est notus nobis in sui natura, sed innotescit nobis ex operationibus vel effectibus eius, ex his possumus eum nominare, ut supra dictum est. Unde hoc nomen *Deus* est nomen operationis, quantum ad id a quo imponitur ad significandum».

ché tutti coloro che parlano di Dio, intendono chiamare Dio colui che ha l'universale provvidenza delle cose»⁴¹. Se il nome "Dio" deriva da tale operazione, secondo quantomeno il suo utilizzo, esso esprime la divina natura.

“Colui che è”: il nome proprio di Dio

San Tommaso adduce tre motivi per cui *Colui che è* risulta essere il nome più appropriato di Dio⁴².

1. Innanzi tutto, per il suo significato che non esprime già una qualche forma o un modo particolare di essere, ma lo stesso essere (*sed ipsum esse*): «siccome l'essere di Dio è la sua stessa essenza, e siccome ciò, come abbiamo dimostrato non compete a nessun altro, è evidente che fra tutti gli altri nomi questo compete a Dio in modo massimamente proprio: ogni cosa infatti si denomina dalla propria forma»⁴³.

2. Secondo, per la sua universalità (*propter eius universalitatem*): «con ogni altro nome si viene infatti a determinare un qualche modo della sostanza della cosa: invece questo nome *Colui che è* non determina nessun modo di essere, ma conserva la sua indeterminatezza rispetto a tutti modi di essere»⁴⁴.

3. Terzo, per la modalità inclusa nel suo significato (*ex eius consignificatione*), dove l'essere è indicato al presente: «e ciò si dice in modo prossimo di Dio, il cui essere, come afferma sant'Agostino, non conosce né passato né futuro»⁴⁵.

Colui che è [afferma ancora san Tommaso] è nome più appropriato di Dio che l'altro nome *Dio*, sia per la derivazione del termine, che è *l'essere*, sia per l'universalità del suo significato e per la voce del verbo che viene usata, come abbiamo veduto. Ma se si considera l'oggetto stesso che si ha l'intenzione di esprimere, è più proprio il nome *Dio* il quale è posto a indicare la natura divina.

⁴¹ THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 8: «Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia, omnes enim loquentes de Deo, hoc intendunt nominare Deum, quod habet providentiam universalem de rebus».

⁴² Cf. THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 11.

⁴³ THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 11: «cum esse Dei sit ipsa eius essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra ostensum est, manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum, unumquodque enim denominatur a sua forma».

⁴⁴ THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 11: «quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei, sed hoc nomen qui est nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes».

⁴⁵ THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 11: «et hoc maxime proprie de Deo dicitur, cuius esse non novit praeteritum vel futurum, ut dicit Augustinus».

Nome poi anche più proprio è il Tetragramma, il quale è destinato a significare la stessa natura divina incomunicabile e, se così è lecito esprimersi, singolare⁴⁶.

Neppure il termine *Bene* è il nome principale di Dio, perché considerato come causa e non assolutamente: «l'essere è logicamente anteriore alla causalità (*esse absolute praeintelligitur causae*)»⁴⁷. Il Dottore Comune risponde, in tal modo, all'obiezione formulata con le parole di Dionigi, secondo cui la parola *bene* è manifestativa per eccellenza di tutte le emanazioni di Dio. Su questo preciso aspetto, è di notevole rilevanza e interesse la distinzione di Bonaventura, il quale afferma che vi sono due modi o gradi della contemplazione per conoscere le realtà invisibili ed eterne di Dio: uno si rivolge alle proprietà che appartengono all'essenza di Dio, l'altro alle proprietà delle persone divine⁴⁸.

Il primo modo fissa lo sguardo, innanzi tutto e principalmente, sull'Essere stesso, affermando che il primo nome di Dio è «Colui che è». Il secondo modo fissa lo sguardo sul Bene stesso, affermando che questo è il primo nome di Dio. Il primo modo riguarda in particolare il Vecchio Testamento, il quale proclama soprattutto l'unità dell'essenza divina, per cui fu detto a Mosè: «Io sono colui che sono». Il secondo modo riguarda il Nuovo Testamento, il quale determina la pluralità delle persone divine, battezzando «nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo». Per questo, Cristo, nostro maestro, volendo elevare alla perfezione evangelica quel giovane che aveva osservato la Legge, attribuì primariamente e assolutamente a Dio l'appellativo di buono. «Nessuno» disse «è buono se non Dio solo». Quindi il Damasceno, seguendo Mosè, afferma che il primo nome di Dio è «Colui che è». Dionigi, seguendo Cristo, afferma che il primo nome di Dio è «Bene»⁴⁹.

⁴⁶ THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 11, ad 1: «hoc nomen *Qui est* est magis proprium nomen Dei quam hoc nomen *Deus*, quantum ad id a quo imponitur, scilicet ab *esse*, et quantum ad modum significandi et consignificandi, ut dictum est. Sed quantum ad id ad quod imponitur nomen ad significandum, est magis proprium hoc nomen *Deus*, quod imponitur ad significandum naturam divinam. Et adhuc magis proprium nomen est Tetragrammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incomunicabilem, et, ut sic liceat loqui, singularem». Humbrecht scrive a tal proposito: «è sufficiente ricordare che Tommaso non conosce le quattro lettere del Tetragramma, questo YHWH che ritornerà nella Bibbia latina (Iehovah, ma in un'ortografia fluttuante) fino al Rinascimento» (T.D. HUMBRECHT, *Nomen incomunicabile*, 400).

⁴⁷ THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 11, ad 2.

⁴⁸ Cf. S. PINNA, «Ritorno al Medioevo. Bonaventura, Tommaso e l'urgenza della teologia», 277-294.

⁴⁹ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerarium mentis in Deum*, cap. V, n. 2: «Primus modus primo et principaliter defigit aspectum in ipsum esse, dicens, quod *qui est* primum nomen Dei. Secundus modus defigit aspectum in ipsum bonum, dicens, hoc esse primum nomen Dei. Primum spectat potissime ad vetus testamentum, quod

Tuttavia, Charles Journet spiega che data l'ampiezza del suo significato

il concetto di essere appare, sotto un certo aspetto, come un concetto privilegiato per significare il mistero dell'essenza divina: «I nomi di sapienza, di virtù, di bontà, dice altrove san Tommaso, significano la divina sostanza ma senza poter circoscriverla, e imperfettamente. Donde risulta che *Colui che è* è il nome che meglio conviene a Dio, perché è un nome che non assegna a Dio una perfezione particolare, ma significa l'essere indeterminatamente. Perciò Damasceno scrive che *Colui che è* un nome designante l'oceano infinito della sostanza» (*De potentia*, q. 7, a. 5). Egualmente (I, q. 13, a. 11), san Tommaso insegna che *Colui che è* è per eccellenza il nome proprio di Dio: 1) perché designa direttamente, non un *modo* di essere ma *l'essere*; 2) perché è, di conseguenza, il più universale: comprendendo in sé tutte le cose, Dio è come l'oceano infinito e illimitato della sostanza, dice san Giovanni Damasceno; 3) perché esso designa Dio come attuale, è un nome verbale, esistenziale⁵⁰.

Dio, essere ed essenza

Secondo san Tommaso e a partire anche da quanto abbiamo fin qui osservato, Dio è la sua propria essenza, ovvero la sua quiddità o natura (*quidditas seu natura*). Ogni essere, infatti, necessita di composizione, a meno che il suo essere non coincida con la propria essenza: «negli esseri composti l'essenza stessa viene indicata come parte, come è appunto l'umanità nell'uomo»⁵¹. In Dio, però — spiega il Dottore Comune —, non c'è nessuna composizione e, pertanto, Egli è la propria essenza. Gli accidenti, inoltre, sono estranei all'essenza, ma in Dio non si ritrova nessun accidente e, dunque, in Lui non v'è niente al di fuori della propria essenza: *est igitur ipse sua essentia*. Del resto, l'essenza di una cosa o si identifica con la cosa stessa oppure ne è in qualche modo una causa a motivo del fatto che ogni *res* riceve dalla propria essenza la specie. Dio, però, non ha causa, essendo questi il primo ente e, pertanto, *Deus est sua essentia*.

maxime praedicat divinae essentiae unitatem; unde dictum est Moysi: *Ego sum qui sum*; secundum ad novum, quod determinat personarum pluralitatem, baptizando *in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*. Ideo magister noster Christus, volens adolescentem, qui servaverat Legem, ad evangelicam levare perfectionem, nomen bonitatis Deo principaliter et praecise attribuit. *Nemo*, inquit, *bonus nisi solus Deus*. Damascenus igitur sequens Moysen dicit, quod *qui est* primum nomen Dei; Dionysius sequens Christum dicit, quod bonum est primum nomen Dei».

⁵⁰ C. JOURNET, *Conoscenza e inconoscenza di Dio*, 47.

⁵¹ THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, lib. 1, cap. 21, n. 1: «Unde etiam essentia in compositis significatur per modum partis, ut humanitas in homine».

San Tommaso non si sofferma solo sull'essenza, ma anche sull'essere di Dio: «ogni realtà esiste per il proprio essere. Perciò quanto non è il proprio essere non è una realtà necessaria. Ma Dio è una realtà necessaria. Dunque Dio è il suo proprio essere»⁵².

L'essenza divina è *semplice*, non è una composizione e neanche un corpo, bensì è identità tra essenza ed essere. La prima nozione che riguarda Dio è, infatti, quella che afferma la sua semplicità.

Ognuna delle vie che conducono alla sua esistenza [scrive Étienne Gilson] giunge a un termine primo, origine di una serie di altri esseri di cui esso non fa parte. Il Primo Motore, fonte di ogni movimento, è però immobile; la Prima Causa efficiente, che tutto causa, è però incausata, al punto tale da non essere neppure causa di se stessa, e così per le altre prove. Sembra proprio che questo sia stato un fatto dominante nel pensiero di san Tommaso. Per essere dunque primo in qualsiasi ordine, bisogna essere semplice. Infatti, ogni essere composto dipende dall'insieme delle sue parti. È necessario che vi siano tutte perché esso sia. L'assenza di una sola può essere sufficiente a renderlo impossibile. Un primo termine fuori dalla serie è dunque necessariamente semplice, e questa cosa la sappiamo dalla semplice ispezione delle cinque vie. Di questo essere chiamato Dio, di cui si sa che esiste, si sa anche che è a sé sufficientemente sotto tutti gli aspetti in quanto è l'essere primo in tutti gli ordini⁵³.

L'Aquinata esclude, pertanto, la possibilità di una composizione nell'essenza divina. Innanzi tutto, Dio non può essere concepito come corpo. Egli, Primo Motore immobile, non è mosso da nessuna causa: «ora nessun corpo muove a meno che sia mosso; Dio dunque non è un corpo»⁵⁴. Dio, inoltre, è il primo essere, *l'essere in atto per eccellenza*: «ora, ogni corpo è continuo e, come tale, divisibile all'infinito; ogni corpo è perciò divisibile in potenza; allora non è essere puramente in atto, cioè non è Dio»⁵⁵.

Essere — afferma l'Angelico — sta indicare un atto: infatti una cosa non si dice che è per il fatto che è in potenza, ma perché è in atto. Ora, tutto ciò cui compete un atto quale cosa distinta sta a questo atto come sua potenza: infatti atto e potenza sono termini correlativi. Se quindi l'essenza divina fosse distinta dal proprio essere, ne seguirebbe che in Dio essenza ed essere sarebbero nel rapporto di potenza e atto. Ma sopra abbiamo già dimostrato che in Dio va

⁵² THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, lib. 1, cap. 22, n. 2: «Unumquodque est per suum esse. Quod igitur non est suum esse, non est per se necesse-esse. Deus autem est per se necesse-esse. Ergo Deus est suum esse».

⁵³ É. GILSON, *Il Tomismo*, 125.

⁵⁴ É. GILSON, *Il Tomismo*, 132.

⁵⁵ É. GILSON, *Il Tomismo*, 132.

esclusa ogni potenzialità, essendo egli puro atto. Dunque l'essenza di Dio non è altro che il proprio essere⁵⁶.

San Tommaso osserva — anche nella *Summa contra Gentiles* — che nel passo di Esodo Dio afferma che il suo proprio nome è *Colui che è*: «qualsiasi nome è dato per esprimere la natura, o essenza di una data cosa. Quindi è chiaro che l'essere stesso di Dio è la sua essenza e natura»⁵⁷.

Ogni cosa esiste — egli scrive — per il fatto che ha l'essere, o esistenza. Perciò nessuna cosa la cui essenza sia distinta dal proprio essere esiste per la propria essenza, bensì per partecipazione, cioè ricevendo l'essere. Ma ciò che è per partecipazione non può essere il primo ente: poiché chi comunica l'essere ad altre realtà è anteriore ad esse. Dio è invece il primo ente, prima del quale non esiste niente. Quindi in Dio l'essenza s'identifica con l'essere⁵⁸.

⁵⁶ THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, lib. 1, cap. 22, n. 4: «“Esse” actum quendam nominat: non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex eo quod est in actu. Omne autem cui convenit actus aliquis diversum ab eo existens, se habet ad ipsum ut potentia ad actum: actus enim et potentia ad se invicem dicuntur. Si ergo divina essentia est aliud quam suum esse, sequitur quod essentia et esse se habeant sicut potentia et actus. Ostensum est autem in Deo nihil esse de potentia, sed ipsum esse purum actum. Non igitur Dei essentia est aliud quam suum esse». Aggiunge san Tommaso: «Tutto ciò che non può esistere se non per il concorso di più cose è un composto. Ma nessuna realtà in cui c'è distinzione tra essenza ed essere può avere l'esistenza senza il concorso di più cose, ossia di essenza di essere. Quindi ogni realtà in cui c'è questa distinzione è composta. Ora Dio, come abbiamo dimostrato, non può essere composto. Dunque l'essere di Dio è la sua propria essenza [Omne illud quod non potest esse nisi concurrentibus pluribus, est compositum. Sed nulla res in qua est aliud essentia et aliud esse, potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia et esse. Ergo omnis res in qua est aliud essentia et aliud esse, est composita. Deus autem non est compositus, ut ostensum est. Ipsum igitur esse Dei est sua essentia]» (*ibid.*, n. 5).

⁵⁷ THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, lib. 1, cap. 22, n. 6: «Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicuius rei. Unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura».

⁵⁸ THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, lib. 1, cap. 22, n. 6: «Omnis res est per hoc quod habet esse. Nulla igitur res cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicuius, scilicet ipsius esse. Quod autem est per participationem alicuius, non potest esse primum ens: quia id quod aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius. Deus autem est primum ens, quo nihil est prius. Dei igitur essentia est suum esse».

Essere per sé sussistente

Per l'Angelico in Dio essenza ed esistenza si identificano: «Dio non è soltanto la sua essenza, come è stato provato, ma anche il suo essere»⁵⁹. L'esistenza, quando è distinta dall'essenza, come nell'uomo, è sempre causata, poiché nessuno produce se stesso. In Dio, al contrario, nulla vi è di causato: «perché diciamo che Dio è la prima causa efficiente»⁶⁰. Infatti, «in tutti gli esseri che non sono la propria essenza, o quiddità, c'è necessariamente composizione»⁶¹. Anzi, «negli esseri composti l'essenza stessa viene indicata come parte, come è appunto l'umanità nell'uomo. Ma noi abbiamo dimostrato che in Dio non c'è composizione»⁶². Di più: l'esistenza attua l'essenza, perciò l'essenza è potenza e l'esistenza è l'atto di essere. Siccome in Dio non vi è nulla di potenziale ne segue che in Lui l'essenza non è altro che il suo esistere. Dio risulta essere, poi, il Primo Ente (*primum ens*), poiché se non fosse il suo atto di essere, sarebbe ente per partecipazione e non per essenza⁶³. Nondimeno, «l'essenza di una cosa, o si identifica con la cosa stessa, oppure ne è in qualche modo una causa: poiché ogni cosa dalla propria essenza riceve la propria specie. Ora, niente può essere in qualsiasi modo causa di Dio, essendo questi il primo ente»⁶⁴.

Avendo l'essere per natura, Dio ha la pienezza dell'essere e quindi è definito *Bene per essenza*: «perciò è chiaro che soltanto Dio ha l'assoluta perfezione nella sua essenza, e perciò egli solo è buono per essenza»⁶⁵.

Dio, inoltre, non può essere considerato materia, che unendosi a una forma viene da essa determinata, ma non è neppure forma, che unendosi a determinata materia viene dalla materia circoscritta. Dio, al contrario,

⁵⁹ THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 3, a. 4: «quod Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est, sed etiam suum esse».

⁶⁰ THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 3, a. 4: «quia Deum dicimus esse primam causam efficientem».

⁶¹ THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, lib. 1, cap. 21, n. 1: «in omni enim eo quod non est sua essentia sive quidditas, oportet aliquam esse compositionem».

⁶² THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, lib. 1, cap. 21, n. 1: «etiam essentia in compositis significatur per modum partis, ut humanitas in nomine. Ostensum est autem in Deo nullam esse compositionem».

⁶³ Cf. THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 3, a. 4.

⁶⁴ THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, lib. 1, cap. 21, n. 4: «essentia rei vel est res ipsa vel se habet ad ipsam aliquo modo ut causa: cum res per suam essentiam speciem sortiatur. Sed nullo modo potest esse aliquid causa Dei: cum sit primum ens, ut ostensum est. Deus igitur est sua essentia».

⁶⁵ THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 6, a. 3: «et ideo ipse solus est bonus per suam essentiam».

è lo stesso *Essere per sé sussistente*, quindi infinito e perfetto⁶⁶. Non si può nemmeno affermare che Socrate o l'uomo siano l'umanità, «invece l'essenza divina esiste di per sé nella sua singolarità e nella sua individualità, non trovandosi essa in nessuna materia»⁶⁷.

Dio è il primo Essere, è realtà, è atto, e la potenza — che all'atto è posteriore — non entra nell'Ente primo: Dio quindi è solo atto, atto puro⁶⁸. Dio è, infine, una realtà la quale non può non essere: «ora, Dio è l'essere necessario che non può non essere»⁶⁹. Infatti, «ogni realtà esiste per il proprio essere. Perciò quanto non è il proprio essere non è una realtà necessaria. Dunque Dio è il suo proprio essere»⁷⁰. E per *Essere* si indica un atto: “Esse” actum quondam nominat, dove, in Dio, essenza ed esistenza coincidono, per cui l'essenza divina è il suo stesso esistere⁷¹.

Haec sublimis veritas

San Tommaso d'Aquino, nella sua analisi del Nome divino si riferisce espressamente — come si è osservato — a quanto Giovanni Damasceno scrive nella sua *Expositio Accurata Fidei Orthodoxae*:

Sembra che tra tutti i nomi di Dio il più appropriato sia ὁ ὢν, *Colui che è*, come egli stesso rispondendo a Mosè sul monte, dice: «Di' ai figli d'Israele: *Colui che è mi ha mandato*». Infatti egli ha tutto l'essere raccolto interamente in se stesso, come un oceano di essenza infinito e illimitato (Ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβῶν ἔχει τὸ εἶναι, ὁὶόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον)⁷².

All'obiezione di Dionigi, l'Angelico risponde a partire dal testo biblico di *Esodo* (3,13-14). Quest'ultimo è stato, infatti, riletto nel corso della storia

⁶⁶ Cf. THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 7, a. 1.

⁶⁷ THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, I, 21, 3: «sed divina essentia est per se singulariter existens et in seipsa individuata: cum non sit in aliqua materia».

⁶⁸ Cf. THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 9, a. 1.

⁶⁹ THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, lib. 1, cap. 22, n. 1: «hoc autem quod est per se necesse esse, est Deus».

⁷⁰ THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, lib. 1, cap. 22, n. 2: «unumquodque est per suum esse. Quod igitur non est suum esse, non est per se necesse-esse. Deus autem est per se necesse-esse. Ergo Deus est suum esse».

⁷¹ Cf. S. PINNA, «Pelagus substantiae infinitum», 395-396.

⁷² GIOVANNI DAMASCENO, *Expositio Accurata Fidei Orthodoxae*, IX (Edizione: P. Michaelis Lequien, Parigi 1864, PG 94): «Ex omnibus porro nominibus quae Deo tribuuntur nullum aequae proprium videtur, atque ὁ ὢν id est, *Qui est*: quemadmodum ipsemet cum Moysi in monte responderet, ait: *Dic Filiis Isreal: Qui est, misit me*. Nam totum esse, velut immensum quoddam ac nullis terminis definitum essentiae pelagus complexu suo ipse continet».

da vari autori in chiave metafisica, tanto che per Étienne Gilson, è facile riscontrare come «i pensatori cristiani abbiano a lungo riflettuto sul senso di questo testo fondamentale dell'Esodo, e come ci sia stato un progresso nella sua interpretazione metafisica [...]. Ma la storia permette di osservarlo per così dire *in vivo*, confrontando l'interpretazione essenzialista del testo dell'Esodo, su cui si è alla fine attestato sant'Agostino, con l'interpretazione del medesimo testo sviluppato da san Tommaso d'Aquino»⁷³.

L'interpretazione di Agostino è ancora fortemente presente al tempo dell'Aquinate, dove la sua ontologia riduce l'esistenza all'essere e concepisce l'essere come essenza.

È chiaro [egli scrive] che Dio si chiama sostanza in senso improprio, per far intendere con un nome più corrente che è essenza, termine giusto e proprio, al punto che forse solo Dio si deve chiamare essenza. Infatti lui solo “è” veramente, perché è immutabile, e con questo nome ha designato se stesso al suo servitore Mosè, quando gli disse: *Io sono colui che sono, e: Dirai a loro: Colui che è mi ha mandato a voi*⁷⁴.

Questa dottrina dell'essenza divina «doveva più tardi, attraverso sant'Anselmo, influenzare così profondamente la teologia di Riccardo di San Vittore, di Alessandro di Hales e di san Bonaventura. Per passare da questa interpretazione filosofica del testo dell'Esodo a quella che san Tommaso avrebbe proposto, occorre necessariamente superare la distanza che separa l'essere dell'essenza dall'essere dell'esistenza»⁷⁵. Secondo quest'ultimo, si deve andare oltre l'identificazione della sostanza con l'essenza di Dio e porre l'identità dell'effetto di Dio con il suo stesso atto d'essere. Questo è possibile solo se si riconosce la semplicità divina non sul piano della sostanza e dell'essenza: «La semplicità divina è perfetta perché essa è la semplicità dell'atto puro, possiamo dunque solo affermarla, senza concepirla, con un atto della facoltà del giudicare»⁷⁶. Per Gilson, qui si è di fronte a un punto decisivo, dove occorre ricordare il ruolo privilegiato che san Tommaso attribuisce all'*esse* nella struttura del reale: «dal suo punto di vista, ogni cosa

⁷³ É. GILSON, *Il Tomismo*, 127.

⁷⁴ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Trinitate*, VII, 5, 10: «Unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari ut nomine usitatore intellegatur essentia, quod vere ac proprie dicitur ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam. Est enim vere solus quia incommutabilis est, idque suum nomen famulo suo Moysi enuntiavit, cum ait: *Ego sum qui sum*, et: *Dices ad eos: Qui est misit me ad vos*».

⁷⁵ É. GILSON, *Il Tomismo*, 131.

⁷⁶ É. GILSON, *Il Tomismo*, 138.

ha il suo peculiare atto d'essere; ogni cosa è in virtù di ciò che gli è proprio: *unumquodque est per suum esse*⁷⁷. L'esse o *actus essendi* è l'atto partecipato, che attua l'essenza concreta individuale, e l'effetto della composizione di essenza e atto di essere è l'*ens* che esiste; conseguentemente l'esistenza è un fatto che deriva dalla messa in atto dell'essenza mediante l'atto di essere partecipato. Da qui, Dio è l'essere necessario in quanto è un atto d'essere tale che la sua esistenza è necessaria.

Porre Dio in questa maniera — è ancora lo storico della filosofia a parlare — significa affermare un essere che non richiede alcuna causa della propria esistenza. Non avremmo questo caso se la sua essenza per un aspetto qualunque si distinguesse dalla sua esistenza; allora, infatti, quest'atto d'essere, determinato in qualche grado dall'essenza di Dio, non sarebbe più necessario; Dio è quindi l'essere che è, e nient'altro. Tale il senso della formula: *Deus est suum esse*⁷⁸.

Del resto, si deve affermare di Dio che non *ha* la sapienza, ma che è la sapienza, dove la sapienza è il suo essere; ecco che Dio, dunque, non *ha* un'essenza, ma la sua essenza è il suo essere: in Deo non est aliud esse et sua substantia⁷⁹. In questo senso — ricorda Journet —, «Dio è l'oceano tranquillo dell'essere. Egli è, come nessun'altra cosa è. Tutte le cose *hanno* l'essere, egli solo è l'Essere»⁸⁰.

Se «la ragione di Agostino [giunge a dire Gilson] aveva imboccata la buona strada, quella di san Tommaso non ha fatto altro che seguire la medesima via fino in fondo»⁸¹. Egli riesce, infatti, a superare l'ontologia platonica dell'essenza, oltrepassando in un solo colpo sia «la prima sostanza di Aristotele» e insieme «anche il Dio *essentia* di sant'Agostino e dei suoi discepoli»⁸². La sua analisi metafisica è confermata e inverata proprio dalla Sacra Scrittura⁸³, in cui si rivela il nome più proprio di Dio (*Qui est est magis proprium nomen Dei*).

⁷⁷ É. GILSON, *Il Tomismo*, 138.

⁷⁸ É. GILSON, *Il Tomismo*, 138.

⁷⁹ Cf. THOMAS AQUINATIS, *De potentia*, VII, 2 co.

⁸⁰ C. JOURNET, *Conoscenza e inconnoscenza di Dio*, 29.

⁸¹ É. GILSON, *Il Tomismo*, 143.

⁸² É. GILSON, *Il Tomismo*, 139-140.

⁸³ É. GILSON, *Il Tomismo*, 141: «Questo puro essere che san Tommaso filosofo incontra al termine della metafisica, il san Tommaso teologo lo incontra anche nella Scrittura, non più come la conclusione di una dialettica razionale, ma come una rivelazione fatta da Dio stesso agli uomini, affinché essi l'accettino per mezzo della fede».

COLUI CHE È significa: Colui la cui essenza è esistere; COLUI CHE È è il nome proprio di Dio; di conseguenza, niente di ciò che non è Dio è qualcosa la cui essenza è esistere. Si potrebbe anche supporre senza correre grossi rischi che san Tommaso abbia fatto questa inferenza così semplice, ma sono i testi che provano che egli l'ha realmente fatta: «...è impossibile che l'essenza di un altro ente distinto dalla prima causa agente sia l'*esse*, ossia l'esistenza. Ecco perché nell'*Esodo* (3,14) COLUI CHE È viene dato come il nome proprio di Dio: poiché è proprio di lui soltanto l'identificazione della sua essenza con la propria esistenza» [*Summa contra Gentiles*, lib. 2, cap. 52]⁸⁴.

Colui che è risulta essere davvero il nome più appropriato di Dio e l'apporto (ontologico e metafisico) sviluppato da san Tommaso in linea con la Rivelazione ha permesso di approfondire *questa sublime verità (hanc autem sublimem veritatem)*: il Nome divino come l'oceano infinito della sostanza. Infine, quasi a sintesi del presente studio, le parole di Giovanni Paolo II si fanno chiarificatrici e riassuntive:

Così dunque il Dio della nostra fede — il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe — rivela il suo nome. Esso suona "Io sono colui che sono!". Secondo la tradizione di Israele, *il nome esprime l'essenza*. La Sacra Scrittura dà a Dio diversi "nomi"; tra questi: "Signore" (per esempio *Sap* 1,1), "Amore" (*IGv* 4,16), "Compassionevole" (per esempio *Sal* 86(85),15), "Fedele" (*ICor* 1,9), "Santo" (*Is* 6,3). Ma il nome che Mosè ha udito dal profondo del roveto ardente costituisce quasi la radice di tutti gli altri. *Colui che è* dice l'essenza stessa di Dio, che è l'Essere *per se stesso*, l'Essere *sussistente*, come precisano i teologi e i filosofi. Dinanzi a lui non possiamo non prosternarci e adorare⁸⁵.

Conclusione: ritorno alla metafisica dell'essere

Il presente studio si è soffermato su un solo aspetto — sebbene decisivo — del pensiero di Tommaso d'Aquino che, nel contesto attuale, può essere proposto come un pressante invito a ritornare a riflettere sulla metafisica dell'essere. In quanto il filosofare è ricerca della verità dell'essere, «il ritorno all'essere — scrive Vittorio Possenti — è per ogni filosofia una necessità inespugnabile, è il mirare al luogo della sua origine e del suo destino, ed ogni epoca filosofica ha assoluto bisogno di ciò, che sia moderna,

⁸⁴ É. GILSON, *Il Tomismo*, 143.

⁸⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi sul Credo. Credo in Dio Padre*, vol. I, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, 113.

postmoderna o premoderna. Ritornare all'essere è un invito perennemente valido poiché esso può essere obliato o la sua identità confusa»⁸⁶.

Se anche per quanto riguarda l'Angelico il recupero del dato storico⁸⁷, andando direttamente alle fonti, ha permesso ricerche sempre meno pregiudiziali o preconette, tuttavia — sottolinea Inos Biffi — «questo primo livello della storia domanda di essere oltrepassato, nella ricerca della “intentio profundior” dell'espressione, nella convinzione e constatazione che tale “intento” è raggiunta con un ascolto prolungato e soprattutto che l'espressione è in ritardo sull'intenzione»⁸⁸. Non è sufficiente, pertanto, nella rilettura della teologia del Dottore Comune la ripetizione pedissequa delle formule, nemmeno quando colte nel loro significato più autentico, perché il fine è — e deve essere — giungere alla «veritas rerum» (*In I de cael.* 1,22), dove ciò che conta non è usare le espressioni di Tommaso perché sono di Tommaso, bensì utilizzarle perché sono vere. Il compito è, dunque, quello — secondo l'autorevole parere di Hayen — di «portare a compimento, oltre san Tommaso, il movimento di pensiero che fu il suo, ma che non poteva essere ancora [...] ciò che deve essere oggi»⁸⁹. Si tratta di superare Tommaso mediante Tommaso. Egli, infatti, non ha creato «un sistema già compiuto di concetti», perché il tomismo è, invece — afferma Edith Stein —, «una vivente creazione dello spirito, di cui possiamo seguire la formazione e la crescita. Esso richiede di essere assimilato da noi e di ritrovare in noi una nuova vita»⁹⁰. È quel *tomismo vivente* che Charles Journet ha mirabilmente insegnato (e incarnato): «Il miglior modo per onorare san Tommaso [ha scritto] è di penetrarci incessantemente della Verità che egli ha voluto servire, e, per quanto è possibile, di metterne in rilievo la capacità

⁸⁶ V. POSSENTI, *Ritorno all'essere. Addio alla metafisica moderna*, Armando Editore, Roma 2019, 19.

⁸⁷ I. BIFFI, «Essere tomisti oggi?», in *Doctor Communis*. Atti della I sessione Plenaria (23-25 giugno 2000) Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, Città del Vaticano 2021, 114-121: 119: «Per quanto si possano discutere alcune posizioni di Padre Marie-Dominique Chenu [...] va senz'altro riconosciuto a lui l'impulso per una nuova, feconda e irreversibile impostazione storica nello studio di san Tommaso e delle sue dottrine, nella persuasione che esse hanno un luogo e una data di nascita, che non li assorbe alla fine in una riduzione storicistica, ma le connota e le fa comprendere; non le relativizza, ma ne rileva la relazione, riconsegnandoci, così, la figura viva dell'angelico e del suo pensiero efficace».

⁸⁸ I. BIFFI, «Essere tomisti oggi?», 119.

⁸⁹ A. HAYEN, *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, I, Desclée de Brouwer, Paris-Louvain 1957, 43.

⁹⁰ E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova Editrice, Roma 1988, 42.

di accogliere le scoperte che, con il progresso dei tempi, l'ingegno umano sa realizzare»⁹¹.

Nel Novecento le indagini sulla concezione dell'essere a opera dell'Aquinate si sono susseguite con notevole frequenza e, anche nel nostro tempo, le dottrine tomiste dell'essere, di Dio e dell'*actus essendi* continuano a sollecitare storici e filosofi. È bene precisare, però, con Maritain, che il tomismo non vuole essere un ritorno anacronistico a una filosofia del passato.

Il tomismo [spiega il filosofo francese] non vuole ritornare al medioevo [...]. Il tomismo pretende servirsi della ragione per distinguere il vero dal falso, non vuole distruggere, ma purificare il pensiero moderno, e integrare tutto il vero scoperto dal tempo di san Tommaso [...]. Il tomismo è una saggezza. Fra lui e le forme particolari di cultura, devono regnare scambi vitali, incessanti, ma è nella sua essenza rigorosamente indipendente da queste forme particolari [...]. Giudicare il tomismo come un vestito che si portava nel XIII secolo e non si porta più, è come se il valore d'una metafisica fosse una funzione del tempo, è un modo di pensare propriamente barbaro [...]. La filosofia di san Tommaso è indipendente in se stessa dai dati della fede, e non rileva, nei suoi principi e nella sua struttura, che esperienza e ragione. Questa filosofia però, pur restando perfettamente distinta da loro, è in comunicazione vitale con la saggezza superiore della teologia e con quella della contemplazione⁹².

Ora — scrivevamo —, «se il pensiero di Tommaso è teologia, lo sviluppo della concettualità metafisica in esso fortemente presente è tutto orientato all'approfondimento dell'intelligibilità della fede cristiana: essa è il canone del sapere della fede. La nuova finalità teologica della metafisica comporta una trasformazione della sua concettualità che ne modifica il senso, confermandone però il criterio scientifico. L'opzione di Tommaso è a favore della *compatibilità* (la verità rivelata compie la verità metafisica poiché ne attualizza le potenzialità di cui essa è capace)»⁹³. Detto altrimenti: la teologia

⁹¹ Prefazione al volume collettaneo *Actualité de saint Thomas* (Paris-Bruxelles 1973), citato in PAOLO VI, Lettera apostolica *Lumen Ecclesiae* (20 novembre 1974), n. 29. A tal proposito, scrive Gilson: «Un tomista è uno spirito libero. Questa libertà non consiste certo nel non avere né Dio né padrone, ma piuttosto nel non avere altro padrone che Dio, il quale affranca da tutti gli altri padroni. Perché Dio è la sola protezione dell'uomo contro le tirannie dell'uomo [...]. La felicità del tomista è l'allegrezza della libertà che egli prova di poter accogliere ogni verità, da qualunque parte venga» (É. GILSON, *Il filosofo e la teologia*, Morcelliana, Brescia 1966, 206).

⁹² J. MARITAIN, *Il dottore Angelico. San Tommaso d'Aquino*, Cantagalli, Siena 2006, 34-38.

⁹³ S. PINNA, «*Veritas liberabit vos*. Il rapporto tra verità e libertà in alcuni frammenti del magistero di Giovanni Paolo II», *Città di Vita* 70 (2015), 123-146: 129. Del resto, quella della *compatibilità* sembrerebbe una caratteristica predominante del modo di procedere nelle riflessioni di san Tommaso. Infatti, pur essendo stato «uomo tenace,

dell'Angelico è una reinterpretazione finalistico-teologica della *Metafisica*. Mentre per Aristotele si tratta di pensare il divenire nell'orizzonte dell'essere (immutabile), per Tommaso si tratta di pensare lo statuto di un ente (creato) che comporta la possibilità di non essere. Il problema consiste nell'iscrizione di questa istanza nella concettualità metafisica⁹⁴: da ciò deriva

la distinzione di essenza ed essere come costitutiva dello statuto dell'ente creato (finito, determinato); l'essere come determinazione ultima dell'essenza dell'ente è nell'ente il principio che fonda sia la sua individuazione sia la sua attualità. L'essere eccede qualsiasi determinazione dell'ente, poiché è proprio dell'ente più di qualsiasi determinazione (è il *telos* dell'ente). L'essere è altro dall'essenza, ma è più intimo all'ente dell'essenza stessa, non è un accidente (come invece sosteneva Averroè contro Avicenna) e dunque non si può cogliere l'ente senza cogliere per ciò stesso l'eccedenza dell'essere. La concezione dell'essere di Tommaso è il criterio che permette d'iscrivere la fede scritturistica nella concettualità metafisica. Su quel punto e a quelle condizioni c'è convergenza tra la fede e l'interrogazione ontologica⁹⁵.

Seguire lo sviluppo teoretico di san Tommaso vuol dire rifiutare una metafisica basata sulla *soggettività* (che inizia con Descartes, passa nella filosofia di Kant, fino a giungere alla fenomenologia) per recuperare l'*oggettività del sapere*, secondo la tradizione inaugurata da Aristotele. Ciononostante, la metafisica dell'essere, partendo dall'esperienza e dalla cosa in sé e, dunque, dall'oggettività, non squalifica il soggetto, poiché riconosce l'oggetto formale del conoscere immanente alla coscienza del soggetto conoscente. Per Cartesio, la cosa è sostituita dall'idea e il concetto non è più l'oggetto formale del sapere, ma viene a coincidere con esso: il concetto, cioè, diviene l'idea. Al contrario, la cosa non è l'oggetto, ma — nello stesso tempo — non può essere da questo separata quando è conosciuta: la cosa è data, in

saldo nei suoi propositi e nelle sue convinzioni», tuttavia «il suo modo di sostenere le proprie tesi è sempre il meno polemico possibile: preferisce interpretare a suo modo piuttosto che polemizzare» (S. VANNI-ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Editori Laterza, Bari 1973, 38).

⁹⁴ In altre parole, «la soluzione di Tommaso articola entrambe le istanze, ontologica e teologica, nell'oggetto della metafisica. Questa articolazione corrisponde allo statuto dell'ente in cui l'immanenza dell'essere manifesta la trascendenza del suo Fondamento, non si può infatti conoscere l'ente come ente senza conoscere per ciò stesso la trascendenza dell'essere di cui l'ente partecipa: Dio pertiene alla metafisica, non in quanto la metafisica include Dio ma perché egli la trascende in quanto fondamento» (D. RISERBATO, «L'univocità dell'essere secondo Duns Scoto», *Rivista teologica di Lugano* 10 (2005), 85-110: 96).

⁹⁵ S. PINNA, «Edith Stein: un dialogo tra i maestri. Tentativo di confronto tra la fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 106 (2014), 617-655: 637-638.

tale senso, con l'oggetto e dall'oggetto. Ciò «significa che *nella realtà vi è più che nell'idea*: la sorgente di ogni sapere è la realtà, l'essere; quanto esiste è più importante e primario rispetto a ciò che di esso sappiamo»⁹⁶.

Se si accusasse il Dottore Comune di un eccessivo razionalismo, tuttavia in questo modo — senza nulla togliere al suo sforzo di sistematizzare i dati della fede — si negherebbe come in lui «si assommino, affastellandosi tra loro in un gioco libero di corsi e ricorsi, i trascendentali del *verum*, del *bonum* e del *pulchrum*»⁹⁷. Tali elementi non si oppongono tra loro neanche in una riflessione speculativa, perché la fede cristiana, anche quella riletta dall'*intellectus*, mantiene dentro di sé la necessità del bene, dell'*affectus*, che chiama a bellezza. Da qui, la scoperta di un Dio creatore e redentore, di un Essere supremo che con amore dona l'essere alle cose e le conserva. L'*Esse ipsum per se subsistens* è il principio e fine di ogni vita, comunicando alla realtà — conoscibile nella sua oggettività — bontà e bellezza con un rimando alla Verità ultima, che coincide con il divino. Ed è questa rivelazione a essere racchiusa nell'espressione biblica *Io sono Colui che sono* che rinvia — inevitabilmente — al discorso di filosofico.

Nella prospettiva in cui il discorso sull'essere diviene il cuore della metafisica, Tommaso d'Aquino è da considerarsi nuovamente un “modello”⁹⁸ e un “maestro”⁹⁹.

⁹⁶ V. POSSENTI, «Realismo diretto e verità», in *Perché essere realisti. Una sfida filosofica*, a cura di A. LAVAZZA – V. POSSENTI, Mimesis Edizioni, Sesto san Giovanni 2013, 19-49: 32. E prosegue: «La chiara opzione in favore del realismo significa in ultima istanza che nella *realtà/essere vi è di più che nell'idealsapere*, e dunque non vale l'equazione essere=sapere. Ciò significa due cose del massimo rilievo: vi è illimitato spazio per nuove scienze e saperi i quali non sono espressione della volontà di potenza ma di ricerca del vero; il sapere non totalizza mai l'essere e la vita, per cui la risposta al male di vivere ed alle contraddizioni dell'esistenza non può provenire che in misura ridotta dall'ambito delle scienze, ma da quelli superiori, inclusi quelli sovrarazionali. La liberazione dell'uomo, che non è solo emancipazione, postula aperture ed integrazioni maggiori di quanto possa provenire da un “nuovo illuminismo” che consideri solo il quadro delle scienze, dell'etica, della democrazia» (V. POSSENTI, *Premessa*, in J. MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 20133, I-XXIX: II).

⁹⁷ S. PINNA, «Ritorno al Medioevo», in ID. (a cura di), *Essere Chiesa nello Spirito*, 294.

⁹⁸ Precisa Gilson: «questa non è una sua innovazione», perché «qui, come altrove, non fa che rinnovare una tradizione e fare fruttare un'eredità» (E. GILSON, *Il Tomismo*, 44). Non a caso, Edith Stein annota a riguardo di san Tommaso come «riunì la dottrina della Chiesa, delle Sacre Scritture e dei Padri ma anche ciò che insegnavano i vecchi e i nuovi filosofi. Ordinò, paragonò, vagliò» (E. STEIN, «La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino. Tentativo di confronto», in EAD., *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1999³, 61-90: 71).

⁹⁹ Cf. S. PINNA, *Meditazioni sul Concilio. Una lettura del Vaticano II con Benedetto XVI*, Aracne, Roma 2015, 53-55; ID., *Chi si aiuta Dio l'aiuta. Brevi riflessioni per la sopravvivenza (cattolica)*, Multiverso, Mazara del Vallo 2024, 51-55.

Nota *Francisco José Ballesta, LC*

« **Ω** **Estudio sobre la peer review en su aplicación a las revistas**

Introducción, concepto y campos de aplicación

« **L**a peer review es un componente establecido de la práctica profesional, el sistema de premios y el proceso de publicación académicos. El principio fundamental es claro: los expertos en un campo evalúan el desempeño profesional, la creatividad, o la calidad del trabajo científico producido por otros en su campo o área de competencia»¹. Algunos campos concretos de aplicación serían los siguientes: evaluación de las habilidades didácticas; evaluación, en instancias públicas y fundaciones privadas, sobre los proyectos o personas que merecen financiación; valoración, por parte de los comités organizativos, de las propuestas de comunicaciones y conferencias en congresos...; evaluación de libros propuestos para publicación ya sea a una universidad o una editorial; valoración de los méritos para la promoción profesional en diversas áreas, para la selección de las personas que pertenecerán a una academia o recibirán el Nobel...²

Nosotros la usamos cuando las facultades revisan proyectos de investigación para proceder a su aprobación, cuando se defienden las tesis de doctorado, cuando se trata de asignar fondos para becas, cuando pensamos en dar un reconocimiento académico a alguna persona, etc. El AVEPRO y la Oficina para la Promoción de la Calidad del Ateneo tienen como una de sus funciones principales realizar un tipo de peer review sobre la actividad del Ateneo.

¹ C.J. LEE – C.R. SUGIMOTO, et alii, «Bias in peer review», *Journal of the American Society for Information Science & Technology* 64 (2013), 2.

² Cf. C.J. LEE – C.R. SUGIMOTO, et alii, «Bias in peer review», 2.

La aplicación de la peer review a las publicaciones académicas

Nuestra reflexión se centrará en lo que se refiere al uso de la peer review en las revistas académicas. En palabras de Clark, se trata de un sistema a través del cual un manuscrito, presentado para ser publicado, es revisado por dos o más personas, que tienen el mismo nivel de competencia en el campo del autor, para asegurar que el trabajo en cuestión tiene los niveles éticos y académicos adecuados³. En palabras de Mulligan, teamen su forma más simple, es la evaluación de un manuscrito por parte de revisores seleccionados. Los revisores hacen recomendaciones al editor de la revista sobre si el manuscrito debe ser aceptado, revisado antes de la publicación, o rechazado. Los revisores estarían invitados a hacer observaciones sobre la calidad, originalidad e importancia del trabajo. Recogiendo anotaciones de otros autores, indica que la finalidad sería asegurar que los artículos válidos son aceptados, los conflictivos reformados, y los inválidos rechazados. De esta forma se aseguraría el control de calidad de los artículos puestos a disposición de los lectores. Los autores también serían beneficiados al recibir una especie de certificación al finalizar el proceso con éxito. Para dar énfasis a este punto recoge una afirmación de Shatz (2004): «Las carreras académicas, a menudo, son hechas o destruidas por el proceso»⁴. Sobre este aspecto Roberts y Shambrook, anotan que los trabajos académicos que no han pasado por este proceso son considerados de menor calidad, independientemente de que realmente sea así, o no, y vistos con sospecha por los profesionales y los académicos⁵.

Pasando a la consideración de los estudios que existen sobre el tema, Brown detecta que raramente los expertos reflexionan sobre lo que es la peer review, sus principios y expectativas⁶. Esta reflexión es necesaria para entender bien de qué se trata y aplicarla correctamente. Richards hace ver que el estudio de la peer review se encuentra con muchos y complejos

³ Cf. R.K.F. CLARK, «Peer review: a view based on recent experience as an author and reviewer», *British Dental Journal* 213/4 (2012).

⁴ A. MULLIGAN – L. HALL – E. RAPHAEL, «Peer review in a changing world: An international study measuring the attitudes of researchers», *Journal of the American Society for Information Science & Technology* 64/1 (2013), 132-133.

⁵ Cf. T.J. ROBERTS – J. SHAMBROOK, «Academic Excellence: A Commentary and Reflections on the Inherent Value of Peer Review», *Journal of Research Administration* 43/1 (2012), 34.

⁶ Cf. T. BROWN, «I don't know what to believe»: Understanding peer review is key to developing informed opinions about scientific research», *Nature* (2006).

problemas⁷. Nos encontramos en un momento de cambios importantes en las formas de transmitir los conocimientos y ello tiene sus consecuencias en este tema. Este es un punto importante que tendremos como telón de fondo en todas nuestras reflexiones. Fitzpatrick descubre que hay muchos más estudios sobre el uso de la peer review en disciplinas científicas que sobre su uso en disciplinas humanísticas. Como posible causa apunta las diferencias metodológicas que hay entre los dos campos y cómo la metodología científica, basada en la recogida y análisis de datos, ayuda más a realizar este tipo de estudios. Piensa que un factor más preocupante sería el hecho de que realizar estos estudios requiere un tipo de autoanálisis al que la mayoría nos resistimos. Esta resistencia deriva de una preocupación por los posibles resultados del análisis, una preocupación porque salgan a la luz fallos en nuestra forma tradicional de trabajar y así las humanidades pudieran quedar todavía más marginadas, de lo que ya están, como productoras de conocimiento⁸.

Es importante contextualizar la peer review dentro de lo que es un sistema de comunicación de conocimientos. Van de Sompel explica que cuando hablamos de un sistema de comunicación de conocimientos en cualquier disciplina, y sea cual sea su modalidad, tenemos que considerar las varias funciones que debe perseguir: 1) Registro (permite reclamar la precedencia de una contribución), 2) Certificación (establece la validez del contribución), 3) Dar a conocer (permite que otros se den cuenta de la nueva contribución), 4) Archivo (permite conservar la nueva contribución en el tiempo) y 5) Reconocimiento del mérito de la nueva contribución. Reflexionando sobre el sistema editorial tradicional y la aparición de las nuevas tecnologías de gestión de la información, señala que: el sistema editorial basado en la imprenta ha llevado a una integración vertical de estas funciones en el tradicional sistema de revistas. El registro se realiza con la fecha en la que el manuscrito es recibido. La certificación se realiza a través de un sistema de peer review. El dar a conocer se realiza en el momento de la publicación. El reconocimiento se realiza a través del prestigio de la revista y en base de la citación del trabajo por parte otros. Las nuevas tecnologías de gestión de la información posibilitan que estas funciones se realicen y combinen de for-

⁷ Cf. D. RICHARDS, «Little evidence to support the use of editorial peer review to ensure quality of published research», *Evidence - Based Dentistry* 8/3 (2007), 88.

⁸ Cf. K. FITZPATRICK, «Peer-to-Peer Review and the Future of Scholarly Authority», *Cinema Journal* 48/2 (2009), 126.

mas diferentes. Esta mayor flexibilidad ofrece posibilidades para mejorar el sistema de comunicación de conocimientos⁹.

La mayoría de los autores contemplan este nuevo escenario y se hacen cuestionamientos bastante radicales. Se pregunta Gould: ¿Necesitamos todavía artículos académicos en formato de revista, diseñado para el correo tradicional? ¿No es un poco absurdo seguir almacenando el conocimiento en el tradicional formato de artículo de revista cuando los sistemas digitales tienen una enorme capacidad de almacenamiento? ¿No hemos entrado ya en la “verdadera era de la publicación”, en la que cualquier tipo de trabajo puede ser preservado para ser considerado por otros? La siguiente afirmación refleja lo que está pasando e invita a reflexionar: «Hoy día tenemos revistas no porque son eficientes sino porque es lo que conocemos»¹⁰.

Orígenes de la peer review

Lee y Sugimoto relatan que la existencia de la peer review se remonta al siglo XVII con la aparición de la Royal Society of London (1662) y la Real Academia de las Ciencias de París (1699). Estas academias crearon las primeras revistas científicas (*Philosophical Transactions* y *Journal des Scavans*, respectivamente). El proceso de intercambio científico existente hasta ese momento, basado en la correspondencia personal, fue sustituido por esta nueva modalidad en la que los editores hacían una selección de los artículos que debían ser publicados. Ya desde 1731 la real Sociedad de Edimburgo había adoptado un sistema en el que los artículos enviados eran revisados y aprobados por miembros reconocidos. El sistema fue adoptando nuevas formas con el pasar del tiempo. Hoy día hay miles de revistas que aplican la peer review a un millón de artículos cada año, sin contar los que, habiendo sido rechazados en un medio, vuelven de nuevo al círculo de la peer review al ser enviados a otras revistas. Los números crecen constantemente¹¹. Para Tamdgidi aparece claro que la peer review ligada a la publicación se debe fundamentalmente, por una parte, a la necesidad de seleccionar, ante la escasez de medios para publicar, y por otra, a la necesidad de facilitar a

⁹ Cf. H. VAN DE SOMPEL, «Certification in a digital era: What functions do we take for granted in print?», *Nature* (2006).

¹⁰ T.H.P. GOULD, «The Future of Peer Review: Four Possible Options to Nothingness», *Publishing Research Quarterly* 28/4 (2012), 292-293.

¹¹ Cf. C.J. LEE – C.R. SUGIMOTO, et alii, «Bias in peer», 3-4.

los lectores la localización de artículos de calidad. Señala que la aparición de los medios digitales ha hecho desaparecer la primera de las causas¹².

Finalidades de la peer review

Para Wager, las finalidades de la peer review son diversas, dependiendo del punto de vista de los diversos protagonistas implicados. Para los autores se trata de un asunto de reputación. Para los editores se trata de una ayuda en el proceso de selección de los artículos que serán publicados en la propia revista. Algunos editores, dadas las diferencias en exigencia por parte de las revistas, han sugerido que se trata más bien de un mecanismo de distribución de los artículos, según respondan a los diversos criterios usados por las revistas. Para los lectores se trataría de un mecanismo de filtro que les ayuda a seleccionar qué leer¹³. Para Akerman, el principal valor de la peer review, dentro del flujo de la producción académica, es el de certificación; la peer review asegura que los artículos sean de calidad científica¹⁴. Jennings, hace una reflexión importante al indicar que la peer review es realmente valiosa cuando aporta incentivos para mejorar los artículos y esto incide realmente en los autores¹⁵.

Mulligan recoge datos estadísticos sobre las opiniones de los académicos con relación a las finalidades de la peer review: el 94% considera que la finalidad es la mejora de la publicación, pero sólo el 77% considera que pueda conseguirlo realmente. El 86% considera que la finalidad es seleccionar lo mejor para que sea publicado (este porcentaje asciende al 95% en el área de humanidades...). El 81% considera que debería eliminar el plagio, pero sólo el 38% cree que lo pueda hacer realmente. El 79% espera que detecte los fraudes, pero sólo el 33% cree que lo puede hacer¹⁶.

¹² Cf. M.H. TAMDGIDI, «Editor's Note: Peer Reviewing the Peer Review Process», *Human Architecture* 4/1/2 (2005), XII.

¹³ Cf. E. WAGER, «What is it for? Analysing the purpose of peer review: Analysing the purpose of peer review», *Nature* (2006).

¹⁴ Cf. R. AKERMAN, «Technical solutions: Evolving peer review for the internet: Peer review needs to adapt to the pace and volume of information published online», *Nature* (2006).

¹⁵ Cf. C. JENNINGS, «Quality and value: The true purpose of peer review: What you can't measure, you can't manage: the need for quantitative indicators in peer review», *Nature* (2006).

¹⁶ Cf. A. MULLIGAN – L. HALL – E. RAPHAEL, «Peer review in», 137-140.142-143.

Formas de peer review, su uso y valoración

Mulligan distingue tres formas de peer review: 1) Single-blind peer review: el autor es conocido por el revisor pero el revisor es desconocido para el autor. Es la más común y tradicional. 2) Double-blind peer review: tanto el autor como el revisor desconocen la identidad del otro. Aparece para combatir las causas de parcialidad que surgen del conocimiento de la identidad del autor por parte del revisor (su filiación, su persona...). 3) Open peer review: tanto el autor como el revisor conocen la identidad del otro. Aparece más recientemente para combatir la falta de imparcialidad y para incrementar la transparencia, las evaluaciones honestas y el control del plagio. Se pueden distinguir dos formas. Una más estricta donde sólo el autor conoce la identidad de los revisores y otra más amplia en la que esta identidad es también conocida por los lectores¹⁷. Lee y Sugimoto añaden sistemas híbridos que combinan elementos de la open y de la blind peer review. Los artículos son publicados antes de la blind peer review y habría dos formas. En una de ellas se permitirían los comentarios del público antes de que se realizara la revisión formal (sistema a priori). En la otra los comentarios del público se admitirían una vez presentadas las opiniones de los revisores (sistema a posteriori)¹⁸. En general, independientemente de la modalidad, los académicos valoran la peer review, con distintos tonos, usando la analogía de los sistemas de gobierno. Sieber señala que el sistema de peer review es un poco como la democracia, un sistema malo pero el mejor de los posibles; que adopta formas ligeramente diversas según contextos y señala que es deseable encontrar medidas que lo mejoren¹⁹.

Si nos vamos a las estadísticas hechas entre los investigadores, Lee encuentra lo siguiente: el 93% la considera necesaria; el 85% cree que beneficia a la comunidad científica; el 83% piensa que sin ella no habría control. El punto de debate no es si debe rechazarse, o no, sino cómo debe ser mejorado el sistema. Doubled-blind es la forma más frecuente en el mundo de las humanidades, de las ciencias sociales y de la medicina clínica. Single-blind es la forma más frecuente en las ciencias experimentales y en

¹⁷ Cf. A. MULLIGAN – L. HALL – E. RAPHAEL, «Peer review in», 133-134.148-149.

¹⁸ Cf. C.J. LEE – C.R. SUGIMOTO, et alii, «Bias in peer», 10-12.

¹⁹ Cf. J.E. SIEBER, «How can we research peer review?: Improving the peer-review process relies on understanding its context and culture», *Nature* (2006).

la ingeniería²⁰. Mulligan encuentra lo siguiente: el 69% de los académicos se siente satisfecho con el sistema de peer review usado por las revistas; un 84% consideran que sin ella no habría control de la información científica. La satisfacción con la peer review actual varía dependiendo de los sectores de investigación. En las ciencias experimentales asciende al 45% mientras que en las ciencias humanas y sociales, arte y economía se queda en el 22%. Una cosa evidente es que una gran mayoría de los investigadores reconoce la necesidad de introducir mejoras. Sólo un 32% piensa que el sistema actual de peer review es el mejor posible, aunque este porcentaje aumenta con la edad de los investigadores (hasta un 40% entre los mayores de 65 años). Una minoría (30%) piensa que el sistema necesita una completa reforma. Todavía menos (19%) consideran que el sistema es insostenible por la escasez de revisores. Un 86% de los que son revisores se encuentran contentos con su tarea. En cuanto a la eficacia de las diversas formas, el 76% se inclina por la *doubled blind* y el 45% por la *single blind*²¹.

Es importante dejar bien claro, como hacen Lee y Sugimoto, que la peer review se justifica cuando es imparcial, cuando se ajusta al contenido de los artículos, es decir a las evidencias y argumentaciones presentadas por los autores, independientemente de cualquier otro elemento²² y que, como señalan Roberts y Shambrook, la mejora del proceso de peer review requiere, por parte de todos los implicados, actuar con honestidad e integridad, sin parcialidad²³.

Criticas hechas a la peer review en general y a la blind en particular

La peer review, en las formas tradicionales, tiene sus defectos. Las diferentes modalidades que han surgido lo han hecho como intentos de mejora, de disminuir la influencia de los defectos del sistema. Su éxito ha sido variable. Las estadísticas a las que hemos hecho referencia anteriormente señalan que, a pesar de las grandes expectativas puestas en estos procesos, los mismos académicos se dan cuenta de que el sistema no puede cubrirlas oportunamente debido a sus carencias. Vamos ahora a usar las críticas he

²⁰ Cf. C.J. LEE – C.R. SUGIMOTO, et alii, «Bias in peer», 10.

²¹ Cf. A. MULLIGAN – L. HALL – E. RAPHAEL, «Peer review in», 137-140.142-143.

²² Cf. C.J. LEE – C.R. SUGIMOTO, et alii, «Bias in peer», 3.

²³ Cf. T.J. ROBERTS – J. SHAMBROOK, «Academic Excellence: A», 37.

chas a la peer review, tanto en general como a las formas clásicas (blind), para profundizar en su naturaleza, riesgos y beneficios reales.

La principal crítica surgida contra este proceso es la parcialidad (bias). Lee y Sugimoto indican dos consecuencias desastrosas de la falta de imparcialidad: por una parte, percibir la falta de imparcialidad lleva a la decepción en aquellos cuyo éxito o fracaso depende de los resultados de la revisión, y por otra, la parcialidad en la peer review hace que la sociedad pierda la confianza en una comunidad científica responsable, capaz de autorregularse²⁴. Estos autores se extienden en la consideración de este posible defecto. Comienzan definiendo lo que sería la imparcialidad: un revisor es imparcial cuando es capaz de aplicar de la misma forma los criterios de valoración a todos los artículos que debe evaluar. Revisores imparciales llegan a idénticas conclusiones al evaluar un artículo porque son capaces de aplicar correctamente los mismos criterios de valoración. Entre las posibles causas de parcialidad señalan las siguientes: a) Error en valoración de la verdadera calidad del artículo; b) Dejarse influenciar por las características del autor (prestigio, relación personal con el mismo, nacionalidad, idioma, sexo...); c) Las mismas características del revisor (revisores más estrictos y más laxos por temperamento o formación, afán por proteger teorías ortodoxas o redes de discípulos, mala fe de revisores que son a la vez competidores de los autores...); d) El contenido mismo del artículo: contenidos que van más de acuerdo con la propia escuela del revisor son menos criticados, al igual que contenidos que confirman lo que ya se sostiene, frente a aquellos de tipo innovador; son más criticados los contenidos que implican interdisciplinariedad y no se refieren exclusivamente al campo cultivado por el revisor; existe también la tendencia a valorar más los contenidos que muestran resultados positivos frente a aquellos que evidencian resultados negativos de la investigación²⁵. Kostoff habla del mismo problema y añade el asunto del costo²⁶. Robert y Shambrook, en relación con los revisores, hablan de elitismo (cuando los editores y revisores no seleccionan en base a los hechos y argumentos presentados, sino según sus propios puntos de vista) y de efecto “gatekeeper” (una especie de vigilancia para que sólo salgan a la luz determinados artículos y también para que otros sean excluidos de

²⁴ Cf. C.J. LEE – C.R. SUGIMOTO, et alii, «Bias in peer», 3.

²⁵ Cf. C.J. LEE – C.R. SUGIMOTO, et alii, «Bias in peer», 4-10.

²⁶ Cf. R.N. KOSTOFF, «The principles and practices of peer review», *Science and Engineering Ethics* 3/1 (1997), 23.

forma automática). Todo ello, no en base a criterios de calidad, rigor, etc. sino de prejuicios, rivalidades...²⁷ Rocha señala evaluaciones desalentadoras y de poca utilidad, incluyendo revisores insultantes o poco cualificados; editores que parecen dar igual peso a revisiones buenas, pobres, ambiguas o contradictorias; el rechazo de artículos que han sido juzgados como valiosos; revisiones deshonestas, incluyendo revisores que expresan prejuicios, tienen conflictos de interés, no han leído cuidadosamente, o completamente, el artículo; así como expectativas imposibles de cumplir, cuando se espera de los revisores y editores que detecten cualquier deshonestidad (falsificación, plagio, etc.) en los textos²⁸. Gould señala los fallos en la selección, rechazando trabajos valiosos y dejando publicar otros no tanto²⁹. Otra frecuente crítica es que se trata de un proceso que consume mucho tiempo y, a menudo, es lento³⁰. Con relación específica a la blind peer review, se critica el secreto sobre la identidad de los revisores porque, aunque les da más confianza, puede ser fuente de parcialidad por diversos motivos (rivalidades...)³¹. Tamdgidi añade que por la presión que los académicos tienen para publicar y para revisar, el mismo proceso ha bajado de calidad (ligereza, retrasos...). En su opinión, el mecanismo actual (blind peer review pre-publicación) frena el aprovechamiento de las posibilidades que ofrecen los medios digitales para otro tipo de revisión (post-publicación) más amplia, dando por descontado que lo que se publica es de un mérito ya incuestionable, por el hecho de ser publicado. Propone una solución: se trataría de limitar la peer review tradicional (pre-publicación) a aspectos simples como la coherencia interna del texto, la relevancia del asunto... dejando para una peer review a mayor escala (post-publicación) los aspectos discutibles del contenido... porque el mecanismo actual está construido sobre débiles presupuestos (anonimato, vinculación con la publicación...), tiende a mantener los paradigmas dominantes y condiciona el progreso en la carrera académica, con perjuicio de los que traen ideas nuevas, cuando lo propio del mundo académico es precisamente una mente abierta y críti-

²⁷ Cf. T.J. ROBERTS – J. SHAMBROOK, «Academic Excellence: A», 35.

²⁸ Cf. B. ROCHA, «Trouble with peer review», *Nature Immunology* 2/4 (2001), 277.

²⁹ Cf. T.H.P. GOULD, «The Future of», 286.

³⁰ Cf. L. GRIVELL, «Through a glass darkly: The present and the future of editorial peer review», *EMBO Reports* 7/6 (2006), 567-568.

³¹ Cf. M. ENSERINK, «Peer review and quality: A dubious connection?», *Science* 293/5538 (2001).

ca³². Lo que ayuda realmente en la peer review es el proceso relacional, la interacción y discusión, el intercambio de puntos de vista sobre los méritos del artículo. Es esto lo que asegura la naturaleza académica del proceso. Este elemento falta en las formas de blind peer review y es favorecido en las formas de open peer review³³.

Open peer review

Ford la define como un proceso que no intenta ocultar las identidades del autor o de los revisores. En unas formas los nombres de los revisores son conocidos por el público en general. En otras formas, los revisores permanecen anónimos pero sus juicios se hacen públicos. También se da el caso del artículo publicado inmediatamente on-line. Sucesivamente los revisores, y también los lectores, añaden sus comentarios³⁴. Señala las siguientes bondades de la open peer review: 1) se acortan los tiempos entre la llegada del artículo y su publicación, 2) facilita la detección de fraudes, 3) ayuda a mejorar la calidad de las revisiones y de los artículos, 4) disminuye los abusos por parte de los revisores, 5) favorece el intercambio, la comunicación y la generación de conocimiento en forma colaborativa, 6) cambia el elitismo por una discusión más amplia y robusta, 7) mejora y facilita los aspectos de manejo de la peer review³⁵. Describe las siguientes características: 1) El revisor firma su informe. 2) Revisor y autor se conocen uno a otro durante el proceso y pueden entrar en diálogo. 3) Mediación del editor (preselección de los artículos y/o decisión final sobre los mismos). Esto puede ser público o no. 4) Transparencia (apertura completa a la comunidad científica que puede conocer a los protagonistas, seguir todo el proceso con detalle viendo el manuscrito, los comentarios de los revisores y las respuestas de los autores, así como el artículo final. 5) Crowd-source review (el público puede también aportar los comentarios que considere oportunos). Considerando los tiempos, la revisión, al igual que en el caso de la peer review tradicional, podría ser pre-publicación, en sincronía con la publicación o post-publicación³⁶.

³² Cf. M.H. TAMDGIDI, «Editor's Note», XIII-XV.

³³ Cf. M.H. TAMDGIDI, «Editor's Note», X.

³⁴ Cf. E. FORD, «Defining and Characterizing Open Peer Review: A Review of the Literature», *Journal of Scholarly Publishing* 44/4 (2013), 313-314.

³⁵ Cf. E. FORD, «Defining and Characterizing», 317-320.

³⁶ Cf. E. FORD, «Defining and Characterizing», 314-315.

Tamdgidi señala que, siendo abierta y separada de su ligadura con la publicación, la peer review post-publicación on-line de los artículos, puede fomentar el intercambio entre los académicos más allá de los rituales prevalentes en la comunicación académica³⁷. Para FitzPatrick, hablando de este tipo de peer review combinada con los medios digitales, señala que el tradicional sistema de peer review obedece a una economía de la escasez en la que se debía reservar el poco espacio de las publicaciones para los artículos mejores. Los modernos medios digitales nos ponen en una economía de la abundancia. La selección de qué es lo mejor la hace la misma comunidad científica, partiendo de todo lo que viene puesto a su disposición a través de los modernos medios. Se trata de eliminar barreras a la difusión de los conocimientos. Ya no tiene sentido que el conocimiento sea seleccionado como valioso por algunos y permanezca encerrado en una revista tradicional. Todo conocimiento puede ser publicado y quedará a juicio de la comunidad el asignarle su valor auténtico³⁸.

Lee y Sugimoto resumen el debate diciendo que los defensores de la open peer review la ven como una forma de favorecer la transparencia en los procesos de comunicación académica y acelerar los procesos de valoración de nuevos trabajos. Señala que, a pesar de las potenciales ventajas de la open peer review, es vista con recelo. Algunos estudios revelan que dar a conocer los nombres de los revisores reduciría el número de los que estarían dispuestos a realizar este trabajo. Algunos académicos consideran que el anonimato de los revisores contribuye a la paz en el campo académico, evitando que los investigadores descubran en público sus desacuerdos. Otros añaden que el anonimato protege a los revisores más jóvenes, y menos poderosos, de las represalias de los autores rechazados. Otros estudios indican que el índice de rechazos es mayor en la open peer review que en la blind peer review. Son muchos los ejemplos de revistas que, de alguna u otra forma, han implementado o han experimentado con la open peer review: *Shakespeare Quarterly*, *British Medical Journal*, *MIT Press*, *PLoS Medicine*, *Nature*. El sistema de Atmospheric Chemistry and Physics (ACP) (a priori open peer review) consiste en publicar on-line el manuscrito original, los comentarios y la versión final. Otras revistas (*EMBO Journal*, *BioMed Central medical journals*, *Electronics Transactions on Artificial Intelligence*,

³⁷ Cf. M.H. TAMDGIDI, «Editor's Note», XIV.

³⁸ Cf. K. FITZPATRICK, «Peer-to-Peer Review and», 127-128.

Hydrology and Earth Systems Science Discussion, BMC Medicine) han preferido hacer lo mismo, pero omitiendo los nombres de los revisores. *The Journal of Medical Internet Research* publica una lista de artículos que están esperando revisión. Un revisor puede apuntarse y revisar un artículo. Si el artículo es aceptado, el nombre del revisor aparece en el artículo. Si es rechazado, el revisor permanece en el anonimato. El objetivo es favorecer una retroalimentación constructiva para los autores y prevenir la publicación de artículos de poco interés o poco sólidos. Los comentarios post-publicación (a posteriori open peer review) son vistos como complemento de la revisión pre-publicación (anónima) y como forma de evaluar el alcance real del artículo publicado³⁹. *The British Medical Journal* adoptó la open peer review en 1999. La mayoría de las publicaciones de *BioMed Central* animan a los revisores a firmar sus comentarios y los publican junto con los artículos⁴⁰.

Los protagonistas de la peer review (autores, editores y revisores)

Los autores

Al considerar a los autores, Lee y Sugimoto indican que publican fundamentalmente por tres razones: 1) Simplemente para compartir sus conocimientos, esperando que sean útiles para otros. 2) Para hacer que otros cambien su forma de pensar sobre algo. 3) Para lograr avanzar en la carrera académica. Estos investigadores descubren que los autores se mueven entre dos deseos. Por una parte el de la imagen que ofrece el publicar en una revista de prestigio y, por otra, el de la mayor visibilidad que ofrecen los medios digitales. Cuando el trabajo es de divulgación, se prefiere un modelo editorial (los editores deciden, sin peer review). Cuando el trabajo es más complejo y profundo, se prefiere añadirle el mérito de haber pasado una peer review. Lo ideal sería que una revista contemplara esta doble perspectiva. Por una parte publicaría artículos que han sido sometidos a peer review y, por otra, artículos que sólo han sido revisados por los editores. Al recibir un artículo, los editores, junto con el autor, verían si merece entrar en uno u otro grupo⁴¹. Mosley identifica que los autores buscan todavía las

³⁹ Cf. C.J. LEE – C.R. SUGIMOTO, et alii, «Bias in peer», 10-12.

⁴⁰ Cf. A. MULLIGAN – L. HALL – E. RAPHAEL, «Peer review in», 133.

⁴¹ Cf. P.A. MOSLEY, «To Peer Review or Not To Peer Review: An Editor's Dilemma», *Library Leadership & Management (Online)*, 25, 2011, S. 3-1F,2F,3F.

revistas importantes por la aureola que ello proporciona y porque tienen influencia en la obtención de fondos. Pocos tienen éxito en ello y entran en la espiral descendente de procesos de peer review y de rechazo de su artículo. Señala también que es paradójico el hecho de que los autores se esfuerzan por entrar en las revistas de prestigio, siendo conscientes de que el valor científico de lo publicado en ellas es muy discutible, debido a todos los factores que afectan a la imparcialidad a la hora de seleccionar los artículos a publicar⁴². Jennings interpreta los dos deseos de los autores de una forma ligeramente diferente señalando que los autores buscan ser visibles, ser conocidos, influir en la opinión pública, y por ello, buscan publicar, cada vez, en revistas de mayor prestigio porque así aseguran que serán leídos⁴³. Weber y Katz así como Weil, analizan la satisfacción de los autores con la peer review y señalan que está ligada fundamentalmente con la aceptación o rechazo de sus artículos y no tanto con la calidad de la misma⁴⁴ y que, en principio, reaccionan mal ante las observaciones hechas por los revisores, pero si estas son adecuadas, después de un tiempo, los autores acaban por aceptarlas e introducir las correcciones correspondientes⁴⁵. Por último, podemos concluir con Weil que la peer review, bien hecha, ayuda a los autores a identificar errores y omisiones, problemas y limitaciones; les ayuda también a mejorar la comunicación y, en el caso de los nuevos, es una ayuda para aprender a escribir artículos de calidad⁴⁶.

Los editores

Tamdgidi resalta la importancia del editor. Sus decisiones son fundamentales en todo el proceso. Determina: 1) El valor, para la revista, de una determinada contribución; 2) La calidad inicial y si merece, o no, revisión; 3) Quiénes serán los revisores; 4) El valor y la calidad de los informes enviados por los revisores y 5) Si finalmente el artículo será, o no, publicado. Anota con agudeza que, siendo el editor el que tiene el papel principal en todo el proceso y dado que no existe el anonimato entre el editor y el autor,

⁴² Cf. L. GRIVELL, «Through a glass», 568.

⁴³ Cf. C. JENNINGS, «Quality and value»,

⁴⁴ Cf. E.J. WEBER – P.P. KATZ, et alii, «Author perception of peer review: impact of review quality and acceptance on satisfaction», *JAMA the journal of the American Medical Association* 287/21 (2002), 2790.

⁴⁵ Cf. J. WEIL, «Peer Review: An Essential Step in the Publishing Process», *Journal of Genetic Counseling* 13/3 (2004), 186.

⁴⁶ Cf. J. WEIL, «Peer Review», 184-185.

se podría decir que, en realidad, en ningún caso, existe una verdadera blind peer review⁴⁷. Decoursey coincide en la importancia de este protagonista señalando que, independientemente de la calidad de los juicios dados por los revisores, son los editores los que tienen la última palabra en lo que se refiere a la publicación de los artículos⁴⁸.

Sieber anota algunas deficiencias encontradas frecuentemente entre los editores (algunos editores no prestan toda la atención necesaria a cada artículo, a los juicios de los revisores y a la forma de comunicar resultados a los autores) y, en cuanto a los fraudes, señala que parece imposible el que se puedan evitar la publicación de algún trabajo dudoso pues un equipo editor que se propusiera detectar perfectamente este tipo de publicaciones incrementaría los ya largos tiempo de revisión⁴⁹.

Gould señala la conveniencia de la existencia de un equipo editorial abundante y anota las modificaciones del papel de los editores en las publicaciones online. En ese tipo de publicación, el equipo editor ya no tendría el papel tradicional de seleccionar artículos sino más bien el de ofrecer sus opiniones, una especie de comentario, así como animar / ordenar las discusiones online post-publicación que enriquecerían el valor original de la publicación⁵⁰.

Los revisores

En palabras de Lee y Sugimoto se pretende que sean una tercera parte imparcial en el juicio, ni vinculados a la revista ni vinculados al autor⁵¹. Mulligan recoge sus opiniones sobre la forma de la peer review. Poco más de la mitad de los revisores prefiere que sus nombres no sean conocidos por parte de los autores. Poco menos de la mitad de los revisores preferiría que sus nombres no aparecieran en el momento de publicación. Casi un 60% de los revisores no es partidario de que sus informes sean publicados con el artículo⁵². Kostoff señala que los tres elementos necesarios para que se dé

⁴⁷ Cf. M.H. TAMDGIDI, «Editor's Note», XI-XII.

⁴⁸ Cf. T. DECOURSEY, «The pros and cons of open peer review: Should authors be told who their reviewers are?», *Nature* (2006).

⁴⁹ Cf. J.E. SIEBER, «How can we»,

⁵⁰ Cf. T.H.P. GOULD, «The Future of», 291.

⁵¹ Cf. C.J. LEE – C.R. SUGIMOTO, et alii, «Bias in peer», 2.

⁵² Cf. A. MULLIGAN – L. HALL – E. RAPHAEL, «Peer review in», 146.

una buena peer review son la motivación, la competencia y la independencia del revisor⁵³.

Hemos hablado ya de los problemas que pueden darse con relación a la independencia. Considerando el asunto de la competencia, Rocha señala que la calidad de la peer review falla porque el campo de especialización del revisor no es bien detectado y que seleccionar los revisores adecuados requiere una gran atención⁵⁴. Clark detecta que los editores encuentran dificultad para encontrar revisores adecuados en cuanto al campo de especialización⁵⁵. Sieber señala que encontrar revisores competentes, de mente abierta, imparciales y apropiados para cada artículo no es fácil. Añade que los mejores revisores son personas ocupadas (el problema del poco tiempo disponible, por parte de los revisores, ocasiona retrasos y revisiones superficiales), que las personas bien conocidas en su campo no son necesariamente buenos revisores, y que probar revisores es una cuestión de ensayo error⁵⁶. Jennings conecta el problema de la falta de tiempo con el asunto de la motivación⁵⁷. Hardaway y Scamell proponen cambiar el sistema de reconocimiento de méritos para reconocer institucionalmente el trabajo de peer review realizado por parte los académicos⁵⁸. Groves, en este sentido, señala algunas prácticas concretas por parte del *British Medical Journal* (paga 50 libras por cada revisión, concede suscripción gratuita a los revisores, les invita a la fiesta anual, publica cada año una lista de revisores, da un reconocimiento al mejor revisor del año y otorga certificados que dan testimonio del trabajo realizado y que pueden servir como parte del curriculum)⁵⁹.

La renovación del sistema de peer review

El tema de la mejora de la peer review actual tiene varias facetas. Una de ellas es la implicación de los recientes avances tecnológicos. Para Gould este es el desafío más importante. Los revientes avances tecnológicos abren

⁵³ Cf. R.N. KOSTOFF, «The principles and», 20-21.

⁵⁴ Cf. B. ROCHA, «Trouble with peer», 277.

⁵⁵ Cf. R.K.F. CLARK, «Peer review: a», 153-154.

⁵⁶ Cf. J.E. SIEBER, «How can we»,

⁵⁷ Cf. C. JENNINGS, «Quality and value»,

⁵⁸ Cf. D.E. HARDAWAY – R.W. SCAMELL, «Open knowledge creation: bringing transparency and inclusiveness to the peer review process», *MIS Quarterly* 36/2 (2012), 344-345.

⁵⁹ Cf. T. GROVES, «How can we get the best out of peer review?: A recipe for good peer review», *Nature* (2006).

la puerta a dos opciones: podemos hacer cambios en la peer review ahora, o la perdemos para siempre. La facilidad para publicar directamente en los recursos online de las universidades no es sólo una amenaza para la peer review sino para la ciencia en general. Si añadimos a esto los costos cada vez más bajos de poner en marcha falsas revistas académicas nos damos cuenta de que el sistema tradicional (cinco siglos) falla. ¿Qué podemos crear que nos proporcione la seguridad del sistema tradicional, sin los defectos que se han ido constatando a lo largo de su historia? El autor considera dos obstáculos principales que hay que remover. El mayor obstáculo a superar es el pensar que no tenemos que hacer nada. La segunda barrera sería pensar que, a pesar de las debilidades del sistema, no tenemos otra opción, cuando realmente podemos hacer mucho para mejorarlo⁶⁰. Grivell es de la misma opinión, invocando el cambio a través del uso de los modernos medios de comunicación y la interacción que ellos permiten⁶¹. Pöschl considera que el acceso abierto online es perfectamente compatible con la peer review tradicional y hace posibles nuevas formas de interacción. El acceso abierto da a los revisores más información con la que trabajar. También facilita la puesta en marcha y el desarrollo de nuevas formas de medir el impacto y la calidad de una publicación (el número de citas, de descargas, de comentarios..., la colocación en un ranking según diversos grupos de lectores...). También ayuda a superar el sistema, limitado y obsoleto, del monopolio / oligopolio de la valoración y publicación de los conocimientos⁶². Tamdgidi aconseja pasar de modelos de peer review estática a modelos de peer review dinámicos, que separan la publicación de los requerimientos de una peer review previa y someten la publicación a una peer review post-publicación más universal. La contribución abierta de todos los protagonistas es lo que realmente ayudaría a hacer avanzar el conocimiento⁶³.

Hardaway y Scamell proponen lo siguiente con relación a editores y revisores: 1) Se debe introducir un formato de peer review que contemple la respuesta por parte de los autores a los comentarios de los revisores. 2) Hay que atacar el problema de unos revisores que no están sujetos a dar cuentas de su trabajo de revisión cuando es de mala calidad y que no se

⁶⁰ Cf. T.H.P. GOULD, «The Future of», 286-287.

⁶¹ Cf. L. GRIVELL, «Through a glass», 569.

⁶² Cf. U. PÖSCHL, «Multi-stage open peer review: scientific evaluation integrating the strengths of traditional peer review with the virtues of transparency and self-regulation», *Frontiers in computational neuroscience* 6/Artículo 33 (2012).

⁶³ Cf. M.H. TAMDGIDI, «Editor's Note», XV.

benefician cuando hacen las cosas bien. Los editores deben catalogar a los revisores y evitar la impunidad. 3) Las revisiones deben ser lógicas, objetivas y constructivas. Cualquier crítica debe ser explícitamente justificada. Impresiones generales y vagas apreciaciones no son criterios aceptables para evaluar un manuscrito. 4) El grupo de revisores debe crecer para evitar sobrecargar a los existentes y que se vea afectada a la calidad de las revisiones. 5) Mejorar la selección de los revisores. El procedimiento habitual, basado sólo en el área de competencia, debe ser mejorado. 6) Se debe incrementar la interacción entre editores y revisores⁶⁴.

Groves señala que los editores necesitan seleccionar los revisores adecuados desde el inicio y que éstos deben ser elegidos atendiendo más a sus conocimientos y experiencia que a su eminencia. Otros elementos serían: un buen programa de manejo de manuscritos online, una bien gestionada base de datos de revisores, invitaciones a través de e-mail y plazos estrictos para los revisores. Además conviene decir a los autores y a los revisores lo que se espera de ellos, publicar detalladas y comprensibles instrucciones para los autores, ofrecer guías adecuadas a los revisores y explicarles lo que es importante para el editor. Mejor todavía si se pregunta a los revisores qué necesitarían (muchos querrían capacitación específica, feedback sobre los informes que mandan...). Algunas revistas mandan a los revisores los juicios de los otros revisores del artículo junto con la información sobre el resultado final de la evaluación⁶⁵. Clark señala que las revistas deben ser claras en relación a lo que les interesa publicar, pero especialmente en lo que no⁶⁶. Lee considera líneas generales de mejora y detalla en cada una de ellas. 1) Mejorar la transparencia: publicar cómo se realizan los procesos de peer review y de toma de decisiones a nivel editorial, de forma que sean claros para todos. Establecer mecanismos que descubran los intereses que entran en competencia. Tener políticas para el manejo de los conflictos que puedan surgir en el proceso. Políticas que pongan veto para publicar, durante un tiempo, a autores y sus instituciones, cuando haya habido conductas inadecuadas o no se hayan declarado los conflictos de interés. Introducción de modalidades de open peer review. 2) Promover una revisión imparcial: establecer un proceso de apelación por parte de los autores. Insistir en una especie de "defensor" (ombudsman) que supervisará el proceso y

⁶⁴ Cf. B. ROCHA, «Trouble with peer», 277.

⁶⁵ Cf. T. GROVES, «How can we»,

⁶⁶ Cf. R.K.F. CLARK, «Peer review: a»,

detectará los posibles abusos (The Lancet lo hace desde 1996). Establecer comités éticos que velen porque estos procesos se realicen honestamente. Estos comités, independientes de la dirección de la revista y diferentes de otros con finalidades de asesoría técnica, tendrían como funciones: clarificar y desarrollar las políticas editoriales de las revistas, avisar, y ayudar, a los editores, sobre cuestiones éticas relacionadas con la peer review, fraudes, etc. 3) Facilitar la peer review: disponer de acceso a las fuentes mencionadas en el artículo. Poder pedir los datos mencionados en los artículos, cuando hay sospechas de fraude. Proporcionar instrucción y líneas guía a los revisores sobre su trabajo. Procurar un reconocimiento para los revisores (cartas, créditos de educación permanente, inclusión en listas públicas, descuentos o gratuidades en suscripciones...) ⁶⁷. Lee y Sugimoto señalan, en modo general, la necesidad de acelerar los procesos de publicación y hacer más transparentes y menos susceptibles de desviaciones los procesos de peer review ⁶⁸.

Mulligan considera los siguientes medios para mejorar la peer review: 1) Que los editores seleccionen más los artículos antes de mandarlos a los revisores. 2) Clasificar mejor los artículos que se mandan a cada revisor para que sean realmente de su área. 3) Entrenar a los revisores y ofrecerles guías. 4) Reconocer de alguna forma el trabajo de los revisores. 5) Explorar el resultado que están dando las experiencias de revistas como *PLoS ONE* y *BMJ Open*; el uso de nuevas formas, online, de medir el impacto de un artículo (Mendeley, almetrics...); la eficacia de sitios como Paper-Critic (<http://www.papercritic.com/>) and Peer valuation (<http://www.peerevaluation.org/>), que utilizan el recurso al público en general para completar la peer review ⁶⁹.

Alternativas a la peer review

Para los que consideran proponer alternativas a la peer review, Jennings señala los criterios que éstas deberían satisfacer: 1) Fiable (capaz de señalar la calidad de un artículo con un nivel de precisión comparable, o mayor, que el del sistema actual. 2) Producir recomendaciones de fácil gestión, per-

⁶⁷ Cf. K. LEE, «Increasing accountability: What authors, editors and reviewers should do to improve peer review», *Nature* (2006).

⁶⁸ Cf. C.J. LEE – C.R. SUGIMOTO, et alii, «Bias in peer», 10.

⁶⁹ Cf. A. MULLIGAN – L. HALL – E. RAPHAEL, «Peer review in», 149.

mitiendo a científicos ocupados hacer decisiones rápidas sobre lo que leer. 3) Económica no sólo en términos de costos directos, como la operación de la web, sino también indirectos, como el tiempo invertido en revisiones. 4) Debe trabajar rápido y 5) Ser resistente a cualquier manipulación⁷⁰.

Gould menciona que una forma muy sencilla de alternativa a la peer review es simplemente publicar en los recursos electrónicos de la institución y esperar feedback de los lectores y de los colegas. Señala también algunos problemas que podrían surgir con esta práctica: 1) Conflicto de interés con las revistas ya existentes en la institución. 2) El proceso de evaluación sería sólo interno, aunque se podría recurrir a una valoración externa post-publicación y será el paso del tiempo (el público) lo que dirá si la publicación es valiosa. 3) Se requiere una mayor participación y trabajo de equipo (esta participación sería reconocida y valorada dentro del equipo de trabajo). 4) Se requiere una mayor cantidad de tiempo para ver el valor de una publicación⁷¹. Una cosa similar menciona Arms. Una práctica que se está haciendo común es la de colocar online los manuscritos enviados a las revistas para peer review. Depósitos de estos borradores, organizados por disciplinas o instituciones, son otra forma para que los autores distribuyan sus trabajos antes, o sin revisión. El sistema más conocido, en matemáticas y física, es ArViv. Otra experiencia es DSpace. Una forma más revolucionaria de revisión es permitir que los lectores puedan editar el artículo sin consultar a los autores originales. Este es el modo de trabajar de Wikipedia⁷². En esta misma línea, Gould señala que el papel de las revistas tradicionales está siendo cada vez más marginal, pues ya no es necesario consultar sus índices. Ahora se consultan grandes bases de datos que contienen las referencias de infinidad de artículos, independientemente de donde se encuentren. Además el hecho de que un artículo sea publicado en una revista de prestigio está siendo cada vez menos importante en comparación con su contenido, el autor y la accesibilidad que se pueda tener al mismo. Aquí la calidad viene asegurada por el equipo editorial de la entidad privada que acoge el artículo para introducirlo en su base de datos⁷³. Otra opción presentada por Gould es que el artículo sea colocado online y se invite a otros

⁷⁰ Cf. C. JENNINGS, «Quality and value»,

⁷¹ Cf. T.H.P. GOULD, «The Future of», 287-288.

⁷² Cf. W. ARMS, «Ethics: Trust and reputation on the web: Online publications have several ways to give themselves a good name», *Nature* (2006).

⁷³ Cf. T.H.P. GOULD, «The Future of», 289.

investigadores a hacer observaciones sobre el peso de los datos ofrecidos, la claridad del texto, la fiabilidad y validez del análisis o cualquier otro aspecto del trabajo. Los editores juegan el papel de árbitros en la gestión de todos los comentarios. Los resultados finales serían una investigación más sólida, una expresión más clara y un progreso dentro del campo de estudio⁷⁴. Mosley comenta que el avance tecnológico nos permitirá superar las alternativas tradicionales de publicación consistentes en las revistas de divulgación (sin peer review) y revistas serias (con peer review). Un nuevo tipo de revista online que tendría dos secciones. Los autores tendrían la opción de publicar con el sistema de divulgación (selección por parte del editor nada más) o someterse al proceso de peer review. Un tipo y otro de artículos se distinguirían dentro de la revista⁷⁵. *PLoS ONE* fue la primera revista en eliminar la peer review, para evitar totalmente la parcialidad por motivos ideológicos. En su caso todos los artículos, que son juzgados sensatos, son publicados sin más. Siguen también este camino *Sage Open*, *BMJ Open* y *Biology Open*. Todas ellas dejan la valoración del artículo a la acogida que el público le da⁷⁶.

Modelos concretos de uso de la peer review

La práctica del *Journal of Genetic Counseling* es la siguiente: cuando llega un artículo, el editor considera su calidad y si es adecuado para la revista. Los que cumplen estos criterios pasan a dos revisores cuidadosamente seleccionados. Los revisores evalúan el artículo según criterios específicos. La evaluación, junto a los aspectos específicos de la materia, incluye la claridad y la organización del artículo. Las opciones para los revisores son: aceptación, aceptación con correcciones menores, aceptación con correcciones mayores que deben ser sometidas a nueva revisión, o rechazo. El editor se comunica con el autor para explicarle lo que debe hacer según los informes de los revisores, sin darle a conocer sus identidades. El proceso de revisión se facilita mucho cuando los revisores tienen una lista de las cosas que tienen que evaluar⁷⁷.

⁷⁴ Cf. T.H.P. GOULD, «The Future of», 290-291.

⁷⁵ Cf. P.A. MOSLEY, «To Peer Review or Not To Peer Review: An Editor's Dilemma».

⁷⁶ Cf. A. MULLIGAN – L. HALL – E. RAPHAEL, «Peer review in», 133.

⁷⁷ Cf. J. WEIL, «Peer Review: An», 184-185.

En el caso de *BMC Clinical Pharmacology*, se publica toda la historia del artículo (la fecha de recepción, las revisiones con la firma de los revisores, las respuestas del autor a estas observaciones, las distintas redacciones del artículo...) ⁷⁸.

Biology Direct pone en los autores la carga de conseguir revisiones de entre los miembros del equipo editorial de la revista. Estas revisiones son publicadas junto con los artículos aceptados. Este mecanismo busca responsabilizar más a los revisores y eliminar formas de abuso. Un manuscrito se rechaza si nadie está dispuesto a revisarlo. Los autores pueden retirar el artículo en cualquier momento, si no desean que sea publicado junto a las revisiones ⁷⁹.

Lo que hace *Atmospheric Chemistry and Physics (ACP)* viene llamado multifases (multi-stage) open peer review. Después de una rápida evaluación de la idoneidad del manuscrito para su publicación, si se considera idóneo, el manuscrito permanece 8 meses en *Atmospheric Chemistry and Physics Discussions (ACPD)*. En este periodo se suceden los comentarios de los revisores, del público y las respuestas del autor. Todo viene publicado. La prioridad del autor en la publicación viene garantizada por el archivo de todo el proceso y el registro de las fechas. Los revisores pueden decidir si firmar sus comentarios, o permanecer en el anonimato. Los comentarios externos (lectores registrados) no son anónimos ⁸⁰. Después de este periodo de revisión abierta, el editor toma las decisiones finales con relación a la publicación. Cuando el artículo es publicado, se publica también con él todo el material recogido en la discusión ⁸¹. El proceso seguido por *ACPD* resuelve el dilema entre intercambio científico rápido y control de calidad, ofreciendo una situación win-win para todos los implicados (autores, revisores, lectores, comunidad científica en general). Las principales ventajas respecto al sistema tradicional serían: 1) El manuscrito en fase de discusión ofrece libre intercambio y rápida diseminación de los nuevos conocimientos, sin revisiones que retrasarían su puesta en circulación (ventaja para los autores y lectores). 2) La discusión pública e interactiva ofrece una retroalimentación directa y un reconocimiento público a los artículos de alta calidad (ventaja para los autores); prevé o minimiza el obstruccionismo y el plagio

⁷⁸ Cf. E. FORD, «Defining and Characterizing», 315.

⁷⁹ Cf. L. GRIVELL, «Through a glass», 569.

⁸⁰ Cf. U. PÖSCHL, «Multi-stage open peer»,

⁸¹ Cf. E. FORD, «Defining and Characterizing», 316.

(ventaja para los autores); provee documentación completa y citable de los comentarios relevantes, de los argumentos controvertidos, de las debilidades y de las informaciones complementarias (ventaja para los revisores y los lectores); revela deficiencias y disuade la presentación de manuscritos poco preparados (ventaja para los revisores, los editores y los lectores). 3) La versión final ofrece un máximo de calidad y densidad de información científica (ventaja para los lectores). 4) La posibilidad de seguir todo el proceso permite evaluar mejor el artículo, también a los no expertos⁸².

Journal of Interactive Media in Education (JIME) comienza con una blind review y después pasa a una fase de open review. Los revisores mandan los comentarios al editor en un formato especial que favorece la argumentación. El editor pone todos los comentarios, junto con el artículo, a disposición del público y comienza un debate abierto entre autores, revisores y público en general. El editor decide si el artículo será aceptado y pide a los autores los cambios necesarios⁸³.

Open Knowledge Creation (OKC). OKC usa el servicio Google knol como primera herramienta para autores, editores y revistas⁸⁴. Cuando un manuscrito es creado usando este servicio viene llamado un knol. Se crea un link al knol dentro del grupo correspondiente. Todas las aportaciones quedan recogidas en el knol. Con un simple click sobre un nombre, uno puede consultar todos los artículos y retroalimentaciones que la persona ha publicado en diversos knols. Los grupos pueden ser creados por las revistas, respondiendo generalmente a intereses existentes (special interest group, SIG). Los miembros de la comunidad académica se unen a estos grupos según sus intereses. Cuando un autor considera que su manuscrito está listo para la revisión, el autor pide retroalimentación colocando el resumen y un link a su knol dentro del grupo correspondiente. Después de la creación del knol, siguen las etapas de revisión, evaluación final y publicación. Antes de que inicie la fase de revisión, el autor puede elegir entre tres modelos de colaboración: 1) Colaboración abierta: los miembros del grupo son autorizados para modificar el knol. 2) Colaboración moderada: los miembros del grupo pueden sugerir modificaciones, pero antes de poderlas

⁸² Cf. U. PÖSCHL, «Multi-stage open peer».

⁸³ Cf. E. FORD, «Defining and Characterizing», 315-316.

⁸⁴ Knol ha sido suprimido como servicio, pero se ha trabajado con Solvitor y Crowd Favorite para crear Annotum, una plataforma open-source basada en WordPress, que permite continuar autorizando y publicando artículos.

hacer, el autor debe autorizarlas. 3) Colaboración cerrada: sólo el autor puede modificar el knol. Una vez que los revisores comienzan a enviar su retroalimentación, los autores pueden monitorear y hacer las revisiones que crean convenientes al manuscrito. Este proceso continúa hasta que el autor decide cerrarlo. A este punto el autor está listo para que el grupo editor considere su manuscrito. En la fase de evaluación, además de la vía de la notificación por parte del autor a los editores del grupo, los editores de una revista pueden monitorear los knols. En cualquier caso viene una fase de evaluación definitiva del manuscrito (otras revisiones, nuevas modificaciones...) hasta la aceptación o rechazo definitivos. La publicación puede realizarse de forma tradicional (ya sea en papel u online) o en forma de knol que puede ser añadido a una colección ya existente⁸⁵.

Sugerencias con relación a las revistas del ateneo

La primera sugerencia es analizar con detalle el estado actual de nuestras revistas, actualizando sus perfiles, objetivos, equipos editoriales, forma de gestión, líneas de dirección, cuestiones administrativas, relación con el Departamento de Publicaciones del Ateneo... A la luz de este análisis se debería reflexionar sobre la mejor forma de elevar su calidad, el número de contribuciones, la colaboración de los profesores del Ateneo... Sólo dentro de este marco general para cada publicación, como un elemento más, se podría analizar el sistema más adecuado de peer review para cada una de ellas. En cualquier caso habría que velar para que no se dieran los defectos señalados por los diversos autores. Un punto de especial importancia es el funcionamiento de los equipos editoriales, eje del funcionamiento de una revista. Antes de introducir un sistema de peer review externa habría que hacer funcionar bien estos equipos, de forma que ellos mismos tengan los conocimientos y los instrumentos para una peer review adecuada. Sólo más adelante se acudiría a revisores externos. Si esto no se hace primero, el riesgo es que los equipos editoriales no trabajen bien y descarguen su función, de forma insensible, en los revisores externos. Prioridad pues a la creación de equipos editoriales competentes.

⁸⁵ Cf. D.E. HARDAWAY – R.W. SCAMELL, «Open knowledge creation», 341-343.

MARIO FALANGA, *Nuovo Diritto Scolastico*, Analisi e profili, Scholé, Brescia 2024, 581 pp.

Il libro *Nuovo Diritto Scolastico* di Mario Falanga offre al lettore un *excursus* ampio e approfondito del diritto scolastico, descrivendo in modo dettagliato e aggiornato il mondo della scuola italiana e le principali tematiche legali ad esso afferenti. Il testo espositivamente si presenta discorsivo, particolarmente fruibile per coloro che hanno già dimestichezza con il mondo giuridico e si apprezza per il metodo sistematico con cui affronta le questioni giuridiche che riguardano il diritto scolastico.

Il libro è suddiviso in quattro parti.

La prima, dopo aver chiarito che «il diritto scolastico si basa sulla descrizione e sull'interpretazione delle disposizioni normative relative all'insegnamento pubblico e al sistema scolastico» (p. 11), traccia le fonti del diritto a partire dalle norme costituzionali senza dimenticare le indicazioni normative dell'Unione Europea e del Diritto internazionale, aprendosi poi all'intricato susseguirsi della normativa italiana che ha contrassegnato storicamente il funzionamento

della realtà scolastica fino al momento della pubblicazione del testo. Una attenzione particolare è dedicata al diritto all'istruzione, in particolare dell'alunno con disabilità, soffermandosi sul principio di inclusione.

La seconda parte evidenzia in tutta la sua macroscopica dimensione l'organizzazione amministrativa della pubblica istruzione esponendo le varie realtà che la articolano, ovvero lo Stato, le Regioni e gli Enti locali specificando le competenze derivanti dal decentramento amministrativo, previsto nella Costituzione, fino a giungere agli organi deliberativi delle istituzioni scolastiche. In questa seconda parte, una minuziosa attenzione è rivolta al diritto all'inclusione scolastica e alla modalità di accertamento della condizione di disabilità, all'individuazione dei Disturbi Specifici dell'Apprendimento e dei Bisogni Educativi Speciali.

La terza parte si sofferma sul sistema educativo di istruzione e formazione nei vari gradi dell'insegnamento, a partire dalla scuola dell'infanzia fino alle scuole superiori, spiegandone le finalità e l'ordinamento, le indicazioni nazionali inerenti ad ogni grado e la finalità dell'offerta formativa come elemento ca-

ratterizzante di ogni Istituto scolastico. La quarta parte si addentra in modo ampio ed esaustivo sul personale del sistema scolastico con una esposizione dettagliata dei diritti e doveri del personale scolastico, a partire dal dirigente, passando ai docenti e al personale amministrativo, tecnico e ausiliare, senza trascurare la responsabilità penale che scaturisce dalla trasgressione dei doveri inerenti alla specificità del rapporto di lavoro. Con altrettanta attenzione, in questa parte del libro, viene trattato lo *status giuridico* dello studente e come tale stato sia modulato dal diritto esponendo i suoi *diritti, doveri e responsabilità*.

È apprezzabile l'impegno dell'Autore nel dare sistematicità nell'individuazione delle novità legislative che più hanno modificato nel tempo il volto della scuola, soprattutto negli ultimi venti anni, rendendola una realtà accessibile per tutti gli aventi diritto. Inoltre, il testo attraverso l'evoluzione della giurisprudenza, mostra la necessità di guardare alla realtà scolastica con senso pratico più che astratto, aiutando a comprendere meglio come le leggi debbano essere applicate nella realtà quotidiana della scuola. Questo approccio rende il testo particolarmente utile non solo per gli studenti di diritto, ma anche per dirigenti scolastici, insegnanti, e professionisti del settore educativo che necessitano di un riferimento pratico e aggiornato.

Sicuramente, *Nuovo Diritto Scolastico* si pone come uno strumento indispensabile per chiunque voglia orientarsi nel complesso mondo delle leggi scolastiche italiane, senza però dimenticare che si tratta di una realtà caratterizzata da continue riforme e da cambiamenti normativi. L'attenzione di Falanga di ag-

giornare costantemente il contenuto e di rispondere alle esigenze di un sistema in evoluzione rende il libro una opportunità di prezioso approfondimento e aggiornamento.

In conclusione, il *Nuovo Diritto Scolastico* di Mario Falanga si configura come un'opera estremamente utile per chi opera nel settore dell'istruzione e per chi studia il diritto scolastico. La sua chiarezza, completezza e l'attenzione ai dettagli espositivi di questo ambito legislativo, così rilevante ai fini sociali, lo rendono un riferimento di valore, capace di accompagnare il lettore nella comprensione e nell'applicazione del diritto in ambito.

Grazia Solferino

LUCA GRECCHI, *La filosofia morale di Democrito*, Ugo Mursia Editore, Milano 2024, 153 pp.

Todo esfuerzo por comprender mejor el pensamiento de Demócrito tiene sentido por la importancia de este pensador en el mundo antiguo y en la filosofía occidental. De modo especial, su ética necesita ser comprendida más a fondo, a pesar de las dificultades que existen a la hora de analizar sus fragmentos. Ese es uno de los puntos que destaca Francesco Verde en la presentación de este volumen (pp. 7-10).

El Autor de este estudio, Luca Grecchi, que trabaja en la Università degli Studi Milano-Bicocca, ha publicado ya varias obras sobre la filosofía antigua. En las páginas introductorias, justifica su investigación sobre Demócrito y sobre su ética con dos motivos centrales: porque

no es estudiado adecuadamente, y porque su ética habría sido la primera obra de filosofía moral del mundo occidental (pp. 11-12). Aprovecha su introducción, además, para definir qué sea filosofía, para mostrar cómo estaría conectada con la vida concreta (y, así, con la ética): la filosofía sería «un *saber que tiene como contenido la búsqueda de la verdad sobre el todo, como fin la vida buena de los seres humanos y como método prevalente la dialéctica*» (p. 13, cursiva del original).

Grecchi organiza la materia en tres capítulos. El primero presenta la vida y obras de Demócrito, recuerda algunos de los problemas para acceder a sus fragmentos (las obras se perdieron), señala sus relaciones con Leucipo y con pensadores de su tiempo (incluyendo poetas y sofistas), sobre todo los que conocemos como presocráticos. El capítulo termina con la tesis, aceptada por el Autor, de que Demócrito no sería el último de los presocráticos, sino el primero de los clásicos (desde Sócrates hasta Aristóteles, p. 28). El capítulo segundo sintetiza la filosofía física y otros aspectos del pensamiento de Demócrito, como preparación para el estudio de sus propuestas éticas (analizadas en el siguiente capítulo). El Autor considera que no resultaría correcto encuadrar a Demócrito como un materialista, pues buscaba cualquier tipo de causa, incluso aquellas que pudieran estar más allá de la materia (pp. 39-42). Al mismo tiempo, y separándose de lo afirmado por otros estudiosos, Grecchi sostiene que en Demócrito habría un esfuerzo por construir un saber sistemático y coherente, algo que, desde luego, no resulta fácil advertir por el hecho de que solo conocemos fragmentos de sus obras (pp. 42-47). El capítulo aborda,

entre otros puntos, una presentación de la teoría del conocimiento de Demócrito y se cierra con un resumen de la tesis de Grecchi: es posible vislumbrar, desde los fragmentos que poseemos del pensador de Abdera, una conexión entre física y ética, en cuanto que el ser humano estaría orientado naturalmente a actuar según sus conocimientos, entre los que el conocimiento del bien desembocaría en decisiones orientadas a llevarlo a cabo (pp. 55-59).

El capítulo tercero entra en vivo en el tema central: el estudio de la ética (o filosofía moral) de Demócrito. En dos secciones iniciales, el Autor analiza cómo ha sido presentada la ética democrítica en la historiografía antigua, moderna y contemporánea. Grecchi hace notar cómo importantes estudiosos de la filosofía antigua han sostenido que los fragmentos de Demócrito sobre ética no permiten descubrir una ética bien elaborada, sino que se limitarían, como ocurre con otros pensadores presocráticos, a formulaciones en forma de sentencias sin una auténtica coherencia (cf. sobre todo pp. 72-73). Grecchi, sin embargo, considera que las propuestas morales de Demócrito estarían fundadas «en la naturaleza racional y moral del ser humano» (p. 74), y que el hombre llegaría a ser feliz cuando consigue vivir en plenitud su propia naturaleza (pp. 76-80). Ello explica por qué el ser humano, que busca constitutivamente la verdad y aspira al control de las pasiones, posee una naturaleza moral que lo orienta a la búsqueda de su propio bien propio (pp. 92-97).

De modo sintético, se puede afirmar que un ser humano vive según su condición moral «si elige actuar contentándose con lo necesario, aprendiendo a sopor-

tar la fatiga del existir moderando las pasiones, y buscando la virtud como hábito cotidiano» (p. 93). Ello explica, entre otras enseñanzas de Demócrito, la importancia de vivir el propio deber, tanto ante los otros como, sobre todo, ante uno mismo (cf. fragmento B 264, citado en la p. 97). Explica, además, su defensa de la justicia y de la virtud, con planteamientos que permitirían considerar a Demócrito «no como el último de los Presocráticos, sino como el primero de los Clásicos» (p. 101, idea que ya encontramos en la introducción). Grecchi, por lo mismo, defiende que resultaría erróneo considerar a Demócrito como hedonista, cuando en realidad defiende una teoría ética que da gran importancia al psiquismo humano y que se orienta a una felicidad adecuada a los límites de nuestra naturaleza (pp. 104-106).

Respecto a la vida política, Demócrito muestra un gran interés por los temas sociales (contra lo que dicen algunos estudiosos), que son afrontados precisamente desde la conexión entre teoría y práctica (p. 111), con una visión ética no limitada a lo descriptivo, sino orientada a lo normativo, al deber ser (pp. 112-113). Las últimas páginas del capítulo tercero están dedicadas a la comunidad y a la amistad según Demócrito, con aportaciones semejantes a lo expondrán, poco tiempo después, Platón y Aristóteles, lo cual, según Grecchi, evidencia la riqueza del pensamiento del famoso atomista (p. 125).

Al final del volumen se incluye la bibliografía, amplia y actualizada, que denota la seriedad del estudio realizado por Grecchi. Seriedad que también se hace evidente en el diálogo continuo con diferentes opiniones sobre Demócrito

y, especialmente, sobre el conjunto de la ética que aparece en sus fragmentos. Ello explica la abundancia de notas, que no se limitan a indicar las fuentes empleadas, sino que permiten confrontarse con las diferentes opiniones de un modo respetuoso y sugestivo.

Fernando Pascual, L.C.

GIORGIO RONZONI, *L'abuso spirituale* (Sophia/Praxis, 18), Facoltà Teologica del Triveneto e Edizioni Messaggero Padova, Padova 2023, 165 pp.

Giorgio Ronzoni è docente di Teologia pastorale presso la Facoltà Teologica del Triveneto e si occupa da anni di tematiche legate alla formazione pastorale e alla vita ecclesiale. La sua esperienza sul campo, unita alla competenza accademica, lo ha portato ad affrontare il delicato tema dell'abuso spirituale, un fenomeno sempre più riconosciuto come problematico all'interno delle comunità religiose.

Il volume presenta un percorso logico e ben strutturato che accompagna il lettore nella comprensione del fenomeno dell'abuso spirituale. Ronzoni parte dalle fondamentali, dedicando ampio spazio all'inquadramento concettuale del problema. In queste pagine iniziali, l'autore si confronta con le diverse definizioni di abuso spirituale presenti in letteratura, evidenziando la complessità di un fenomeno che spesso si intreccia con altre forme di abuso, pur mantenendo le sue specificità. Dopo aver costruito questa base teorica, l'opera si addentra nell'analisi delle manifestazioni concrete dell'abuso spirituale, esplorando i diversi contesti in cui

può verificarsi e le dinamiche relazionali che lo caratterizzano. Particolare attenzione viene dedicata ai profili psicologici e comportamentali sia degli abusatori che delle vittime, con un'analisi approfondita delle vulnerabilità che possono predisporre all'abuso e delle conseguenze che questo può avere sulla vita delle persone coinvolte.

Il testo affronta poi gli aspetti giuridici e canonici della questione, fornendo un quadro delle responsabilità ecclesiali e degli strumenti di tutela disponibili. Questa parte risulta particolarmente utile per chi è in un contesto di vita religiosa e necessita di riferimenti concreti per la gestione di situazioni problematiche o che rischiano di trasformarsi in abuso (rispetto per il foro interno, limiti dell'obbedienza, che attivamente e non soltanto a livello di principio si tuteli la libertà del presbitero e del religioso).

La penultima sezione del volume è dedicata alle strategie di intervento, dove Ronzoni delinea possibili percorsi di guarigione e recupero, attingendo sia dalla letteratura specialistica che dall'esperienza pastorale.

Il libro finisce con l'analisi di elementi presenti in diverse forme istituzionali e spirituali contemporanee che si sono mostrate altamente permeabili a forme di abuso.

In ogni capitolo, l'autore integra contributi provenienti da diverse discipline: dalla teologia alla psicologia, dal diritto canonico alle scienze sociali, creando un dialogo interdisciplinare che arricchisce la comprensione del fenomeno. Tuttavia, proprio questa ricchezza di prospettive, se da un lato costituisce un pregio dell'opera, dall'altro può talvolta apparire dispersiva. Il lettore può sentire la mancanza di una sintesi più personale dell'autore, di una chiave interpretativa più decisa che vada oltre la pur preziosa raccolta e sistematizzazione delle diverse posizioni presenti in letteratura.

Nonostante questo limite, il libro si conferma come un contributo significativo nel panorama degli studi sull'abuso spirituale, soprattutto nel contesto italiano, dove la letteratura su questo tema è ancora relativamente limitata. La sua utilità come strumento di consultazione e riferimento è indiscutibile, specialmente per chi si trova a dover affrontare queste problematiche nella formazione sacerdotale o all'interno delle comunità di vita consacrata o, in parole dell'autore: «Sapere che l'abuso spirituale esiste e conoscerne i sintomi potrà essere di aiuto per aiutare chi ne è vittima e per prevenire danni maggiori» (p. 154).

Rodrigo Ramírez, L.C.