

Posibilidades de una angelología elaborada desde la perspectiva de la *persona*

Resumen

La renovación angelológica en campo católico se orienta decididamente en la línea de una inserción lúcida del tema en la historia de la salvación, como se ha hecho ya con los otros temas dogmáticos. Esto, de una parte. De otra, sugiere el enfoque antropológico, como clave para una reinterpretación actualizada de la cuestión angelológica. Así J. Maritain, R. Guardini, R. Garrigou-Lagrange, E. Peterson, J. Daniélou, E. Brunner y otros hablan de una revisión de la angelología llevada a cabo con una fuerte acentuación del carácter personal de los seres espirituales.

En este artículo se analiza esta acentuación personalista de la renovación de la teología. En un primer momento se aclara el concepto de persona en una perspectiva filosófica. A continuación se explica la noción de persona en perspectiva teológica. Precisamente, en las fuentes propias de la teología se encuentran elementos suficientes para un desarrollo de una angelología elaborada desde la perspectiva de la persona. Este carácter personal de los ángeles nos ayudará a plantear en un último momento la cuestión de los espíritus caídos.

Summary

The angelological renewal in the Catholic realm is definitely oriented towards a clear integration of the theme in the economy of salvation, as was done already in the case of other topics of doctrinal theology. This is one aspect. On the other hand, it suggests the anthropological approach, as the key for an updated reinterpretation of the question of angelology. Thus J. Maritain, R. Guardini, R. Garrigou-Lagrange, E. Peterson, J. Daniélou, E. Brunner and others speak of a revision of angelology brought about by a strong accentuation of the personal character of the spiritual beings.

This article analyses this personality-centered accentuation of the renewal of theology. In the first part, the concept of person is elucidated in a philosophical perspective. Subsequently, the notion of person is explained in the theological perspective. Precisely in the sources of theology there are to be found sufficient elements for an unfolding of an elaborate angelology from the perspective of the person. This personal character of the angels will help us address in the last part the question of the fallen spirits.

* * *

I. La noción de persona en perspectiva filosófica

El concepto de persona fue elaborado sobre todo en el pensamiento cristiano para resolver cuestiones de naturaleza trinitaria y cristológica, y más tarde para comprender la realidad del hombre¹. La reflexión cristiana de Oriente y de Occidente realizó notables esfuerzos para tratar de definir lo que significa el término *persona*, para los latinos, y *prósopon* e *hypóstasis* para los griegos. En Oriente, a inicios del siglo III, Hipólito Romano fue el primero que usó *prósopon* en relación con la Santísima Trinidad². Orígenes utilizó por primera vez el término *hypóstasis* al hablar de la Trinidad³. La identificación de *prósopon* e *hypóstasis* viene a cargo de Basilio de Cesarea, lo cual permitió que el concepto de persona hiciera referencia a la realidad divina del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo⁴.

¹ Para este punto seguimos las reflexiones de la tesis doctoral de B. KOSMIDER, *Studio teologico del dramma dello spirito ribelle. Interpretazione sulla base della teologia della persona*. Thesis ad Doctoratum in Theologia totaliter edita, Pontificia Universitas Sanctae Crucis Facultas Theologiae, Romae 2002, 127-252.

² Cf. HIPÓLITO, *Contra Haeresin Noeti cujusdam*, 7 (PG 10, c. 814 A). Sobre el significado de *prósopon*, cf. E. LOHSE, *Prósopon*, en: *Grande lessico del Nuovo Testamento*, XI, 405-438; M. NÉDONCELLE, *Prósopon et persona dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique*, en: *Revue des Sciences Religieuses* 22 (1948), 277-299.

³ Cf. ORÍGENES, *Contra Celsum*, 8, 12 (PG 11, c. 1513 B). Para profundizar en el término *hypóstasis*, véase H. KÖSTER, *Hypóstasis*, en: *Grande lessico del Nuovo Testamento*, XIV, 703-750; H. RINGGREN, *Hypostasis*, en: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III, cols. 504-506.

⁴ Cf. BASILIO, *Epistolarum Classis II. Epist.*, 125, 1 (PG 32, c. 547 B). Cf. M. SIMONETTI, «Persona» nel dibattito cristologico dal III al VI secolo, en: *Studium* 91 (1995), 529-530; ID., *Sull'origine della formula teologica: una essenza-tre ipostasi*, en: *Augustinianum* 14 (1974), 173-175.

En Occidente, Tertuliano es el primero que utiliza la expresión *persona* en la teología trinitaria⁵. Sin querer dar una definición formal de persona, S. Agustín intuye que el único modo de entender la persona es a través de la categoría de la relación. Así, el misterio de la Santísima Trinidad se hace comprensible a través de la relación recíproca entre las Personas divinas (cf. *De Trin.* 7, 6, 11)⁶. Esta reflexión y profundización del misterio trinitario lleva a S. Agustín a describir el hombre como imagen de la Trinidad y a dar una «definición»: *Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore* (*De Trinitate* 15, 7, 11)⁷.

Severino Boecio (480-526) añade la referencia de *naturaleza racional* a la definición agustiniana de persona, ofreciendo la primera definición formal-ontológica de persona: *Persona est naturae rationalis individua substantia* (*Contra Eut.* 3)⁸. Son dos las contribuciones originales de Boecio: señalar que la naturaleza de la persona es racional, es decir, espiritual, y especificar que se trata de una substancia individual, o sea, concreta, subsistente en sí misma. Esta definición de persona resulta insuficiente pues se suscribe al plano de la *substancia*, al modo griego de razonar. Al dar la misma definición de *persona* a Dios, a los ángeles, al hombre: *at hominis dicimus esse personam, dicimus dei, dicimus angeli* (*Contra Eut.* 2), Boecio no aclara las diferencias analógicas⁹.

Santo Tomás de Aquino acoge la definición de persona de Boecio y la reforma y retoca. Tiene en cuenta la substancialidad de la persona, y recobra en ella el carácter de relación. Relación que según su concepto esencial expresa una relación a otra cosa: *significat secundum propriam*

⁵ Cf. J. WERBICK, *Persona*, en: P. EICHER (ed.), *Enciclopedia Teologica*, Brescia 1989, 717.

⁶ Cf. AGUSTÍN, *De Trinitate*, 7, 6, 11 (PL. 42, c. 943). Cf. H. R. DROBNER, *Personen-Exegese und Christologie bei Augustinus zur Heukunft der Formel «Una persona»*, Leiden 1986; M.-M^a CAMPELO ÁLVAREZ, *Siguiendo a San Agustín: persona, historia, tiempo*, Valladolid 1997.

⁷ Cf. AGUSTÍN, *De Trinitate*, 15, 7, 11 (PL 42, c. 1065).

⁸ BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis. Contra Eutychen et Nestorium, ad Joannem diaconum ecclesiae romanae*, 3 (PL 64, c. 1343 D).

⁹ Cf. BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis. Contra Eutychen et Nestorium, ad Joannem diaconum ecclesiae romanae*, 2 (PL 64, c. 1343 B). Acerca del concepto de persona, cf. J.-A. SOTO BOADILLA, *Hacia un concepto de persona*, San José (CR)³ 1986; J. WERBICK, *Persona*, en: P. EICHER [ed.], *Enciclopedia Teologica*, Brescia 1989, 716-717; J. MARIAS, *Persona*, Madrid² 1997; U. FERRER SANTOS, *¿Qué significa ser persona?*, Madrid 2002; S. MARTÍNEZ SAEZ, *La persona en el siglo XXI*, México D.F. 2002.

rationem solum respectum ad aliud (S. Th. I, q. 28, a. 1). Incorpora la noción de relación en el concepto de persona, y de este modo hace resaltar el carácter individual de la persona, es decir, lo que la distingue de los otros. La persona es una *substantia individua*, una substancia individual: *In praedicta definitione personae ponitur substantia individua, inquantum significat singulare in genere substantiae: additur autem rationalis naturae, inquantum significat singulare in rationalibus substantiis* (S. Th. I, q. 29, a. 1). Para el Aquinate, la persona, sea divina humana o angélica, goza de una dignidad infinita: *Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura* (S. Th. I, q. 29, a. 3). Es decir, el valor de la persona no se fundamenta en como ella se manifiesta sino sobre aquello que ella es en cuanto tal. Además este carácter proviene del hecho que la persona es un *subsistens rationali*, y no una *subsistencia* (*hypóstasis*). Este concepto de persona es analógico, pues se aplica a Dios y a las criaturas, ángeles y hombres, de un modo en parte diverso y en parte idéntico: Dios, que *es* su *actus essendi*, tiene una subsistencia absoluta, en cuanto que las criaturas inteligentes *tienen* el *actus essendi* y poseen únicamente una subsistencia relativa¹⁰.

¹⁰ Cf. S. Th. I, q. 44, a. 1. Acerca del concepto de persona en Santo Tomás, véase, U. DEGL'INNOCENTI, *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, Roma 1967; L. PITTERI, *La persona umana, sua struttura ontologica nella filosofia di Tommaso d'Aquino*, Pescara 1969; E. FORMENT GIRALT, *Ser y persona*, Barcelona 1982; ID., *Persona y modo substancial*, Barcelona² 1984; H. SEIDL, *The concept of person in Thomas Aquinas*, en: *The Thomist* 51 (1987), 437-438; J. MARTÍNEZ PORCELL, *Metafísica de la persona*, Barcelona 1992; J.-A. LOMBO, *La persona en Santo Tomás de Aquino. Un estudio histórico y sistemático*. Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Facultas Philosophie Thesis ad Doctoratum in Philosophia totaliter edita, Romae 2001; J.-J. PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, «Amor es nombre de persona». *Estudio de la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*. Pontificium Institutum Joannes Paulus II, Studiorum Matrimonii ac Familiae, Thesis ad Doctoratum in Theologiae, Romae 2001; E. MARTÍNEZ GARCÍA, *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*, Tesis doctoral, Madrid 2002; J.-P. TORREL, *Iniciación a Santo Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Pamplona 2002; H. JACOBS, *Diversité des approches actuelles de la pensée de saint Thomas d'Aquin*, en: *Nouvelle revue théologique* 127 (2005), 389-402. Una cosa es hablar de lo que Santo Tomás dice sobre la persona y otra lo que diría sobre lo que hoy llamamos *personalismo*. Se puede, sin embargo, afirmar que Santo Tomás, formulando claramente su noción de persona, proporciona, al menos un punto de partida para una visión personalista de la realidad humana. Por eso, “aunque el problema del personalismo ha surgido mucho más tarde – y en todo caso entendemos este problema tal como se manifiesta en el pensamiento y en la vida contemporánea –, sin embargo el conjunto de la filosofía y de la teología de Santo Tomás nos permite, de todos modos hablar de personalismo tomista” (K. WOYTYLA, *El*

Con la nueva fase del pensamiento filosófico occidental – la filosofía moderna – iniciada con la obra de Descartes, se efectúa la reelaboración del concepto de Dios y del hombre. Descartes se pone el problema de la persona en la perspectiva de su «duda metodológica». La duda es el punto de partida de su edificio filosófico para llegar a la única certeza absoluta que la encuentra en el *Cogito, ergo sum (Pienso, luego existo)*¹¹. El *Cogito* es el hecho concreto de la conciencia en que se comprende la existencia. Todo el énfasis se concentra en la existencia, en la existencia del yo. De este modo, la persona ya no se define en relación con la autonomía del ser sino en relación con la autoconciencia. Con Descartes se realiza la crisis moderna de la noción metafísica de persona: ésta ya no se entiende como sujeto, sino como subjetividad que se percibe mediante la conciencia y la autoconciencia de sí misma.

Martin Buber fundamenta su filosofía en el principio dialógico. A la representación y a la experiencia que tienen por objeto cualquier cosa y que se ponen en el plano del «yo-ello», se contraponen la relación que tiene con los otros «yo-tú» y que significa diálogo, encuentro: “La palabra básica Yo-Tú sólo puede ser dicha con la totalidad del ser. Pero la reunión y la fusión en orden al ser entero nunca puedo realizarlas desde mí, aunque nunca pueden darse sin mí. Yo llego a ser Yo en el Tú; al llegar a ser Yo, digo Tú. Toda vida verdadera es encuentro”¹². La finalidad de la relación es el contacto con el «Tú». Y es la relación con el otro que permite que el hombre se desarrolle y llegue a ser el «Yo»: “El hombre se hace Yo en el Tú”¹³. Pero además, la relación interpersonal para Buber es el lugar donde Dios se manifiesta. El diálogo y la relación con el

personalismo tomista, en: ID., *Mi visión del hombre. Trilogía inédita I. Hacia una nueva ética* [a cargo de J.M. – A. BURGOS], Madrid⁶ 2005, 303.

¹¹ Cf. R. DESCARTES, *Discours de la Méthode. Avec Introduction et Notes par Étienne Gilson de l'Académie française*, Paris 1970.

¹² M. BUBER, *Yo y Tú*, Madrid³ 1998, 18. Ratzinger señala que el diálogo, la relación, se entiende como forma original del ser: “Nun wird klar, daß neben der Substanz der Dialog, die Relatio, als eine gleichermaßen ursprüngliche Form des Seins steht” (J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968, 143). Cf. L. CLAVEL, *Metafísica e libertà*, Roma 1996; J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad. Persona y relación*, Pamplona 1998.

¹³ M. BUBER, *Yo y Tú*, 31. Para Buber, a la cuestión de qué sea el hombre se responde “como el ser en cuya dialógica, en cuyo «estar-dos-en-reciproca-presencia» se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del «uno» con el «otro»” (ID., *¿Qué es el hombre?*, México⁴ 1960, 150-151).

otro, prolongado, se encuentra en el Tú eterno: “Cada Tú singular es una mirada hacia el Tú eterno. A través de cada Tú singular la palabra básica se dirige al Tú eterno”¹⁴.

E. Mounier encuadra su personalismo dentro de la filosofía existencialista de Heidegger y de la primacía de la existencia sobre la esencia de Sartre¹⁵. La apertura hacia los otros – dice – es necesaria para realizarse como persona. Mediante la relación con el otro y en la afirmación del otro como persona, se pasa del «tú» al «nosotros»: “No es, pues, en un aislamiento altivo, sino en el descubrimiento de este *tú*, como yo aprendo a conocer a la persona, a mi persona y a Dios, al uno por el otro”¹⁶. En esta clave del diálogo, Mounier descubre las tres dimensiones de la persona: como vocación al “pensar que toda persona tiene una significación tal que no puede ser sustituida en el puesto que ocupa dentro del universo de las personas. (...) Como acción, es decir, “búsqueda, proseguida hasta la muerte, de una unidad presentida, deseada y jamás realizada. (...) Como comunicación, pues “el primer movimiento que revela a un ser humano en la primera infancia es un movimiento hacia el otro”¹⁷.

Esta vocación y destino del hombre de realizarse en comunión con los otros y con Dios origina un proceso que Mounier llama de «personalización», o sea,

un movimiento de concentración y de recogimiento. El hombre que no se cree ya entre las manos de Dios es el mismo que «no tiene ya la vida en sus manos», cuyo ser se fragmenta en un crecimiento de fuerzas divergentes. Si yo se, por el contrario, que una gota de sangre única, y no cualquier

¹⁴ Id., *Yo y Tú*, 69.

¹⁵ Recordemos que “el personalismo surge ante todo para dar respuesta a la compleja situación cultural y social en la que se encontraba la Europa de la primera mitad del siglo XX. (...) Podemos intuir ya, por tanto, por qué diversos pensadores vieron en la noción de persona la clave para elaborar la respuesta que se necesitaba a la compleja situación cultural y social en la que se encontraban. El resultado de todas esas reflexiones fue la corriente filosófica que conocemos con el nombre de personalismo. La primera formulación profunda y sistemática se realizó en Francia gracias al trabajo de personalidades como Maritain, Nédoncelle, Gabriel Marcel y, sobre todo, de Emmanuel Mounier” (J. M. BURGOS, *El personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva*, Madrid 2000, 11.27). Cf. J.J. GARRIDO ZARAGOZÁ, *Personalismo y cristianismo: Emmanuel Mounier*, en: Id., *Pensar desde la fe*, Valencia 2005, 147-161; J. M. BURGOS – J. L. CAÑAS – U. FERRER, *Hacia una definición de la filosofía personalista*, Madrid 2006.

¹⁶ E. MOUNIER, *Personalismo y Cristianismo*, en: Id., *Obras Completas, I (1931-1939)*, I, Salamanca 1992, 888.

¹⁷ Id., *El personalismo*, Buenos Aires⁴ 1967, 30.29.20.

otra, ha brotado por mí en el Gólgota, del seno de la Trinidad, sé que este don del ser de Dios ha de tener junto a mí su Verbo, una palabra única y trascendente que Cristo quiere deslizarme íntimamente en el corazón de la comunión de los fieles, a través del tumulto de las palabras de abajo: Mi vocación¹⁸.

En la reflexión sobre la persona de J.P. Sartre, la existencia precede a la esencia: el hombre es aquello que él mismo se hace. Como libertad absoluta, el hombre es autor de su vida, todo depende de su elección. Sartre distingue dos modos de ser, dos categorías fundamentales en su ontología: el «ser-en-sí» (*l'être en-soi*) y el «ser-para-sí» (*l'être pour-soi*). El «ser-en-sí» es el ser de las cosas externas que carece de razón de ser; el «ser-para-sí» es la conciencia, el conocer. Según Sartre, el hombre que es «ser-para-sí», tiene el derecho de eliminar su propia «nada»¹⁹. El problema de la «nada», el no-ser, aparece siempre que preguntamos sobre el ser. Esta estructura constitutiva del ser del hombre lo lleva a relacionarse con el otro en el modo de negación, pues la propia existencia humana es un fracaso, un absurdo. Si por un lado, el otro, para Sartre, ayuda al hombre a descubrirse a sí mismo ya que posee el secreto de quien soy yo, por otro lado, la presencia del otro, como sujeto, lleva a negar la libertad

¹⁸ ID., *Personalismo y Cristianismo*, 872. El personalismo cristiano “non è pensabile senza lo sfondo biblico: sia i suoi antesignani [Pascal, Kierkegaard, Jacobi, Maine de Biran, Renouvier] e tanto più i suoi rappresentanti principali: l'ultimo Cohen, Buber, Ebner, Guardini e il più profondo di loro: Franz Rosenzweig, tutti vivono dell'ispirazione biblica” (H. U. VON BALTHASAR, *Homo creatus est*, Brescia 1991, 107). El personalismo se agrupa en dos categorías: en sentido estricto como filosofía que tiene su centro en la persona, está representada por Mounier, Lacroix, Maritain, Stefanini y otros; en sentido amplio, que indica un conjunto de actitudes prácticas, morales, políticas, tiene muchos representantes, a veces bastante distintos entre sí (Cf. P. NEPI, *Persona, personalità, personalismo*, en: AA.VV., *Lessico della persona umana*, Roma 1986, 200-201). Cf. J. BARRACA MAIRAL, *Vocación y persona: ensayo de una filosofía de la vocación*, Madrid 2003.

¹⁹ “Le néant est la possibilité propre de l'être et son unique possibilité. Encore cette possibilité originelle n'apparaît-elle que dans l'acte absolu qui la réalise. Le néant étant néant d'être ne peut venir à l'être que par l'être lui-même. Et sans doute vient-il à l'être par un être singulier, qui est la réalité humaine. Mais cet être se constitue comme réalité humaine en tant qu'il n'est rien que le projet originel de son propre néant. La réalité humaine, c'est l'être en tant qu'il est dans son être et pour son être fondement unique du néant au sein de l'être” (J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris²⁸ 1950, 121).

del hombre. No es posible una verdadera comunión de sujetos: *L'enfer c'est les autres*²⁰.

II. La persona en perspectiva teológica

Afirmando que el concepto de persona tiene un valor teológico que-remos indicar que la persona humana encuentra su origen y fundamento en Dios que busca la relación con los hombres. El Dios de la Biblia es un Dios vivo que crea cada hombre en vista de una comunión personal con Él en el conocimiento y en el amor: “La presentación de la Revelación como diálogo y conversación entre Dios y los hombres ayuda a profundizar el aspecto personal de la misma, sin que por ello la dimensión histórica se ponga en peligro”²¹. Esta llamada a la vida eterna se comprende en el significado de *Gn* 1, 26 y en la participación a la intimidad con Dios: “Esta es la vida eterna: que te conozcan a Tí, único Dios verdadero y Aquél a quien enviaste, Jesucristo” (*Jn* 17, 3). El fondo de interpretación de esta relación del hombre con Dios y con los demás hombres es constituido por la creación.

Para el cristiano, el hombre es imagen y semejanza de Dios. Y puesto que Dios es espíritu puro, trascendente al mundo por El creado, resulta que la intimidad del hombre – aquello por lo cual éste puede comunicarse realmente con Dios y renovarse, pese al cotidiano desmoranamiento de

²⁰ “Quando dice: «L’inferno sono gli altri» Sartre non nega il valore degli altri, ma descrive una situazione di *fatto*. L’inferno è nella menzogna delle nostre negazioni interpersonali. Lasciato a se stesso, l’uomo non riesce a raggiungersi: né a impegnarsi, né a disimpegnarsi. La sua solitudine è uno stadio di conflitto interiore. La presenza degli «altri» non fa che amplificare questo conflitto, perché gli ricorda costantemente la sua insufficienza, la sua frustrazione di essere totalmente. Gli uomini sono costretti a «vivere con gli altri», ma in fondo, rimangono soli. Per sfuggire alla loro angoscia, si rifugiano nell’inautenticità. Tutti sonno commedianti, sono attori senza valore che recitano falsi ruoli, che si lasciano suggerire parole e atteggiamenti ipocriti. L’uomo non è trasparenza, ma menzogna. E perché gli uomini sono così diversi tra loro, le loro relazioni assumono aspetti infernali” (R. LATOURELLE, *L’uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Assisi 1982, 292-293). Cursiva del original.

²¹ A. BLANCO, *Parola, persona e storia nella Rivelazione divina*, en: *Annales Theologici* 4 (1990), 263-264. Cf. Id., *Reflexiones sobre algunos aspectos antropológicos y trinitarios del autocomunicarse de Dios a los hombres*, en: *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, V (Studi Tomistici 44), Città del Vaticano 1991, 238-244. “Solo il Dio della Bibbia è un Dio personale, ultimamente ed assolutamente personale, e questo Dio pone l’uomo dicendogli: Tu, come una persona spirituale, al di là della natura e della società” (O. CLEMENT, *La rivolta dello spirito*, Milano 1980, 95).

su cuerpo y su psique – es algo que de algún modo trasciende el mundo creado y le es constitutivamente superior²².

Esta *imago Dei* posibilita el verdadero diálogo con Dios ya que por naturaleza el hombre está inclinado para Dios, en relación con Dios, y sólo en Dios encuentra su perfección.

Si la acción creadora es una llamada para que el hombre entre en relación con El, la libertad puede llevar al hombre a pecar, o sea, a no querer aceptar su condición de criatura y querer ser Dios para sí mismo. Por eso, el pecado incide así negativamente en la persona, ya que en el pecado, la persona se *destruye* y se *pervierte*, aunque nunca queda completamente anulada. El pecado es así la rebelión que lleva a la deformación de la meta del deseo y de la plena realización humana²³. Se trata de la llamada al diálogo amoroso con Dios que ha sido dirigida a los hombres y a los ángeles para que, como personas, como seres dotados de inteligencia y voluntad, puedan alcanzar la plenitud de su vida. Esta estructura dialogal

²² P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1988, 23. “L’uomo è dotato di un’apertura intenzionale [sia nel conoscere sia nel volere] che lo porta ad autotrascendersi sistematicamente in tutte le direzioni. Pertanto una definizione globale della persona comprende quattro elementi fondamentali: autonomia nell’essere, autocoscienza, comunicazione e autotrascendenza. Così si può definire la persona come un sussistente dotato di autocoscienza, di comunicazione e di autotrascendenza” (B. MONDIN, *Antropologia filosofica*, Roma 1983, 271-272).

²³ “Dal punto di vista filosofico il male non ha una consistenza sua propria perché denota una mancanza di bene (*privatio boni*). Il male può esistere solo come parassita. Ma non è tutto. Esso si manifesta non solo come imperfezione, come mancanza di bene, ma anche come volontà distruttiva e violenta che mira a cambiare l’armonia col disordine, la comunione con la divisione, la verità con la menzogna, la vita con la morte. Emerge dunque l’esigenza di affrontare ciò che la Scrittura stessa chiama *mysterium iniquitatis*: non si può essere pienamente uomini senza considerare seriamente il paradosso che, in ultima istanza, fa sanguinare l’esistenza e ammutolire la razionalità” (M. PELLICONI, *Il «principe di questo mondo»*, en: ID., *Diventerete come Dio. La bioetica e l’attualità della primordiale tentazione*, Castel Bolognese [RA] 2006, 24). Para comprender el sentido más profundo del pecado tenemos que verlo “in relazione all’idea di Dio e di uomo che esso tende a produrre e a imporre. Sia Dio sia l’uomo, per il peccatore, diventano figure di concorrenti, di avversari o di temibili oppressori. Peccare secondo il senso originario della radice ebraica usata nella Bibbia, significa «sbagliare» lo scopo o il bersaglio, dirigere l’agire umano verso un obiettivo sbagliato, sia che si tratti degli uomini sia si tratti di sbagliare nei confronti di Dio [per esempio: 1Sam 26, 21; 2Sam 12, 13; Sal 51, 6]. Inoltre il peccato nel AT è espresso anche con una verbale ebraica che indica «ribellione, rivolta» e questa ribellione significa il rifiuto di imboccare una strada segnata e non solo di sbagliare il bersaglio [Is 28, 16]” (A. BONORA, *Lo scandalo del peccato nell’Antico Testamento*, en: *Credere oggi* 40 [1987] 14).

e interpersonal de la existencia del hombre incluye necesariamente la palabra por la que el hombre (y también el ángel) responde a Dios que habla²⁴.

Por lo tanto, Dios como persona llama al hombre como persona para establecer con él una relación de amistad. La persona no es un ser cerrado, es un ser llamado a la comunión interpersonal porque su estructura constitutivamente mira al diálogo. Y la persona se comprende a sí misma cuando comprende que está orientada hacia Dios: “Para comprender al hombre es necesario comprender que está orientado para Dios. En negativo: negar al hombre que la relación con Dios le es natural, le pertenece y le es necesaria, significa cerrarse a la comprensión del hombre, el cual, en este caso, se vuelve un problema insoluble”²⁵. Esta convicción de fondo que nace del hecho de que el hombre, en su profunda constitución, es imagen de Dios por la creación, contribuye a la renovación de la teología inspirada en el descubrimiento de su dimensión antropológica²⁶.

III. Fuentes para una angelología en clave personal

Precisamente, una angelología elaborada desde la perspectiva de la persona encuentra en las fuentes propias de la teología elementos suficientes para su desarrollo.

La Sagrada Escritura revela a los ángeles como criaturas de Dios y servidores del plan salvífico divino. La Biblia presenta a los ángeles

²⁴ La palabra es revelación de la persona: “Nella parola è l’altro in persona che si annuncia e si esprime, manifestando e comunicando la propria ricchezza, il suo mistero, le sue gioie e speranze, l’inconfundibile novità della sua esistenza. La parola è il luogo stesso della «rivelazione», in cui la realtà metafisica e trascendente dell’altro annuncia se stessa” (J. GEVAERT, *Il problema dell’uomo. Introduzione all’antropologia filosofica*, Torino 1989, 38).

²⁵ A. BLANCO, *Capire l’orientamento dell’uomo a Dio, per capire l’uomo*, en: *Annales Theologici* 15 (2001), 312.

²⁶ “Continuare nella linea di rifondare lo sviluppo teologico riscoprendone la valenza antropologica significa continuare a lavorare per una antropologia aperta al pluralismo e alla trascendenza, per una antropologia no riduttiva né dal punto di vista tematico né da quello metodologico” (ID., *Fondare la teologia sulla persona. Annotazioni in margine a un saggio di R. Fisichella*, en: *Annales Theologici* 16 [2002], 460); Cf. J. RATZINGER, *Zum Personverständnis in der Theologie*, en: ID., *Dogma und Verkündigung*, München-Freiburg im Breisgau 1973, 205-223.

como personas que están delante de Dios y actúan como sus mensajeros y nunca como seres despersonalizados²⁷.

Señalemos que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento consideran que los ángeles son representantes del mundo celestial (cf. *Lc* 12, 8s; 15, 10; *Jn* 1, 51) y mensajeros de Dios (cf. *Mt* 1, 20; *Lc* 1, 11; *Hch* 5, 19); que toman parte, a su modo, en el gobierno del mundo (cf. *Sal* 102/103, 20) y presentan ante Dios las oraciones de los hombres (cf. *Sal* 90/91, 11-12). Han sido creados por Dios en vista de Jesucristo (cf. *Col* 1, 17). Jesucristo es el primogénito de todos los seres creados, también de los ángeles²⁸. Los textos bíblicos llaman a los ángeles “espíritus”. “¿No son todos ellos espíritus administradores, enviados para servicio a favor de los que han de heredar la salud?” (*Heb* 1, 14; cf. 6, 12). También los Padres de la Iglesia señalan que los ángeles son “espíritus”, aunque algunos entienden la expresión “espíritu” en sentido más amplio. Posteriormente la escolástica se encargará de desarrollar esa cuestión. Que la naturaleza de los ángeles sea espiritual está en relación estrecha con su identidad personal, ya que en la medida que son seres espirituales los ángeles pueden ser considerados sujetos personales²⁹.

El Magisterio de la Iglesia ha recordado en diversas ocasiones la naturaleza personal de los ángeles. Así, la encíclica *Humani generis* de Pío XII, afirma que los ángeles son criaturas personales³⁰. El Papa Juan Pablo II

²⁷ Sobre la creación de los ángeles, cf. CH. JOURNET, *L'univers de création ou l'univers antérieur à l'Église* (anges et démons), en: *Revue Thomiste* 53 (1953), 439-487; 54 (1954), 5-54; A.-P. BARRAJÓN MUÑOZ, “Al inicio Dios creó...” (*Gn* 1,1): *ángeles y demonios en el plan de salvación*, México 1999.

²⁸ “Gli angeli portano in se stessi fin dal primo istante della loro esistenza una relazione ontologica con Cristo, al quale sono ordinati come al loro Signore” (C. ROCCHETTA, *Teologia degli angeli*, en: B. MARCONCINI – B. AMATO – C. ROCCHETTA – M. FIORI, *Angeli e demoni, Il dramma della storia tra il bene e il male*, Bologna 1992 170). La afirmación de la existencia de los ángeles completa la perfección del universo: “L’affermazione dell’esistenza degli angeli e della loro creazione completa [...] mirabilmente la perfezione dell’universo creato e il suo significato cristologico” (B. MONDIN, *Gli abitanti del cielo. Trattato di ecclesiologia celeste e di escatologia*, Bologna 1994, 84).

²⁹ Digamos que la noción de «espíritu» se entiende en la filosofía moderna como “le sujet de la représentation avec ses lois et son activité propre, en tant qu’opposé à l’objet de la représentation” (A. LALANDE, *Esprit*, en: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, I, Paris 1938, 217).

³⁰ *Quaestio etiam a nonnullis agitur num Angeli creaturae personales sint; nunquam materia a spiritu essentialiter differat* (AAS 42 [1950], 570). Letra espaciada del original.

recordó en el ámbito de su catequesis sobre los ángeles que “están dotados de inteligencia y de libre voluntad, como el hombre, pero en grado superior a él, si bien siempre finito, por el límite inherente a todas las criaturas. Los ángeles son pues *seres personales* y, en cuanto tales, son también ellos, «imagen y semejanza» de Dios”³¹. También el *Catecismo de la Iglesia*

³¹ JUAN PABLO II, *Alocución*, 6 de agosto de 1986, en: *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, 10 de agosto de 1986, 3. La catequesis ha sido considerada siempre en la Iglesia como uno de sus deberes más fundamentales y de la que se ha sentido siempre responsable ya que le fue confiada a ella la misión y el poder de anunciar a todos los hombres todo lo referente al Verbo de la vida. Durante seis audiencias generales entre el 6 de julio y el 20 de agosto de 1986, el Papa Juan Pablo II dedicó una catequesis específica sobre angelología y demonología en el comentario al artículo del *Credo*: «Creo en Dios, creador del cielo y de la tierra», «de las cosas visibles e invisibles». En la primera catequesis afirma que Dios es Creador no sólo de las cosas visibles, sino también de las realidades invisibles (cf. JUAN PABLO II, *Alocución*, *Creador de las cosas visibles e invisibles*, 9 de julio de 1986, en: *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, 13 de julio de 1986, 24). En la segunda catequesis subraya el hecho que los ángeles son seres concretos, espirituales, personales, dotados de conocimiento y voluntad (cf. ID., *Alocución*, *Creador de los ángeles, seres libres*, 23 de julio de 1986, en: *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, 27 de julio de 1986, 3). En la tercera catequesis delinea la misión de los ángeles, llamados a la alabanza de Dios y al servicio de los hombres y del cosmos (cf. ID., *Alocución*, *Creador de las cosas «invisibles»: los ángeles*, 30 de julio de 1986, en: *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, 3 de agosto de 1986, 3). En la cuarta catequesis describe la participación de los ángeles en la historia de la salvación como «mediadores» de Dios (cf. ID., *Alocución*, *La participación de los ángeles en la historia de la salvación*, 6 de agosto de 1986, en: *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, 10 de agosto 1986, 3). En la quinta catequesis muestra la «caída» de los ángeles rebeldes y su acción pernicioso en el cosmos, en la historia y en el hombre (cf. ID., *Alocución*, *La caída de los ángeles rebeldes*, 13 de agosto de 1986, en: *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, 17 de agosto de 1986, 3). En la sexta y última catequesis pone de manifiesto el hecho de que la existencia humana es un combate contra la potencia del mal, Satanás, que siempre permanecerá como una criatura sujeta al dominio de Dios, y que ya ha sido vencida mediante la victoria de Cristo crucificado y resucitado (cf. ID., *Alocución*, *La victoria de Cristo sobre el espíritu del mal*, 20 de agosto de 1986, en: *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, 24 de agosto de 1986, 3). Juan Pablo II responde en estas catequesis a los interrogantes que pone la cultura contemporánea indicando que la ayuda de los ángeles es muy válida para la vida del hombre, debiendo acoger el misterio de su existencia como una verdad que debe estar en el corazón de cada cristiano. La soteriología cristológica de la angelología que el Papa presenta en sus catequesis, subraya que el hombre moderno pueda ver en el ángel un amigo y un colaborador que se interesa en su bien personal, tanto en este mundo como en relación a su destino eterno. En relación a las diferentes posturas del panorama teológico actual en el campo de la angelología, la catequesis del Papa confirma aquellas exposiciones teológicas en línea con la enseñanza

católica señala que “en cuanto criaturas puramente *espirituales*, tienen inteligencia y voluntad: son criaturas personales e inmortales”³².

Como criaturas y substancias espirituales poseen las facultades que constituyen ontológicamente la persona, es decir, el conocimiento y la libre voluntad. El conocimiento de los ángeles tiene por objeto propio el ser inmaterial³³. Su modo de conocer es intuitivo, a través de las *species intelligibiles* (las formas representativas de las cosas que Dios ha puesto en el intelecto angélico)³⁴. La voluntad de los ángeles está orientada hacia el *bien total* como es conocido por ellos³⁵. Como Dios es el bien universal, el ángel está naturalmente inclinado a amar a Dios sobre todas las cosas y más que a sí mismo³⁶. Dotados de libre arbitrio, los ángeles pueden decidir libremente y tomar determinaciones hacia un objeto amado o hacia otro. Con su libre voluntad han decidido de una vez y para siempre acoger la invitación divina a la vida intratrinitaria; o la han rechazado³⁷.

común de la Iglesia e invita a intensificar la investigación y la reflexión teológica sobre las cuestiones que todavía están abiertas y deben ser profundizadas.

³² *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 330. “In diversi modi la Scrittura ci lascia intravedere una tale identità degli angeli [...] [e] considera gli angeli come esseri creaturali personali che stanno davanti a Dio in quanto tali e agiscono come suoi messaggeri. [...] La natura personale degli angeli implica che essi esistano in un reale possesso di sé come soggetti conoscenti e coscienti, e quindi liberi di decidirsi e di autodeterminarsi. Nessun essere spirituale personale è concepibile senza tali prerogative. Una tale convinzione – anche se non risulta dogmaticamente definita – rappresenta una convinzione costante della tradizione cristiana” (C. ROCCHETTA, *Teologia degli angeli*, 174-175). Que el ángel sea capaz de conocer, pensar y decidir libremente muestra que “ele possui a consciência de um próprio «eu», o que prova ser ele uma «pessoa individual»” (J. KIENINGER, *Pequeno Catecismo sobre os anjos. Para os párocos, catequistas e todos os cristãos comprometidos*, Goiânia [GO] 2001, 41).

³³ Cf. *S.Th.* I, q. 54, a. 4. “Il passaggio da angelo come nome di funzione ad angelo come termine usato per una categoria di esseri speciali è molto significativo. Indica infatti uno sviluppo che va da una considerazione piuttosto soteriologica, interessata anzitutto ai rapporti degli angeli con la provvidenza divina, con i misteri di Gesù, con l’opera missionaria della chiesa e con la vita quotidiana dei singoli fedeli, ad una riflessione approfondita sull’origine e sulle caratteristiche ontiche [apatia, immortalità, incorporeità, conoscenza, libertà] di quegli esseri celesti” (B. STUDER, *Angelo*, en: A. DI BERARDINO [ed.], *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, I, Casale Monferrato [MI] 1983, col. 196).

³⁴ Cf. *S.Th.* I, q. 55, a. 1-2-3.

³⁵ Cf. *S.Th.* I, q. 60, a. 1-2.

³⁶ Cf. *S.Th.* I, q. 60, a. 5.

³⁷ La prueba angélica habría consistido en la decisión que se les pedía para servir al plano de Dios acerca de la Encarnación del Hijo de Dios: “Es ist darum - auch wenn die

La consecuencia ha sido la bienaventuranza y la elevación a la gracia por parte de los ángeles que adhirieron al bien, o la condena y la pena del infierno para los demonios³⁸.

Así pues, los ángeles entran en relación con Dios. Su existencia es ponerse al servicio de Dios para reflejar la gloria de Dios en su ser de criaturas. “Ellos son totalmente otros y los ángeles pertenecen a los misterios divinos”³⁹. Asumen, para nosotros, un significado peculiar al ponerse al servicio de la alianza de Dios con los hombres.

Schrift darüber keine definitive Aussage macht - sehr naheliegend und wahrscheinlich, daß die Engel [wie auch die ersten Menschen] nicht an irgendeinem partiellen und zufälligen «praeceptum disciplinae» geprüft wurden, sondern an jenem umfassenden Willen und Ratschluß Gottes, welcher der ganzen Heilsordnung zugrundeliegt [vgl. Eph 3,8-11], und sich im neuen Himmel und in der neuen Erde schließlich erfüllt: das ist der Wille Gottes zur Menschwerdung Seines Sohnes, zur Erlösungstat mit allen sich speziell für die Engel daraus ergebenden Folgen” (M. B. SILBERER, *Treue der Engel am Anfang*, en: ID., *Elemente katholischer Spiritualität*, Goldach 1992, 68).

³⁸ Cf. *S.Th.* I, q. 62, a. 1-2-3-4-5. De hecho, el pecado angélico es más difícil de explicar que el pecado del hombre, ya que “dobbiamo supporre che gli angeli ribelli siano stati abbagliati dalla loro perfezione ed abbiano fatto di se stessi il fine ultimo, rifiutando la dipendenza da Dio. Ma come è potuta sorgere questa presunzione orgogliosa in puri spiriti, creati da Dio nell’innocenza? E va aggiunto che l’angelo è incapace di pentirsi, data la perfezione del suo intelletto intuitivo, capace di impegnarsi irreversibilmente fin dal suo primo atto libero” (N. VENTURINI, *Perché il male?*, Soveria Mannelli [Catanzaro] 2000, 315). Sobre el pecado de los ángeles, cf. M. ZIEGLER, *Der Sündenfall der Engel*, en: ID., *Engel und Dämon im Lichte der Bibel. Mit Einschluss des ausserkanonischen Schrifttums*, Zürich 1957, 103-114; CH. JOURNET, *L’aventure des anges*, en: *Nova et Vetera* 33 (1958), 127-154; ID., *L’aventure des anges*, en: CH. JOURNET – J. MARITAIN – PHILIPPE DE LA TRINITÉ, *Le péché de l’ange. Peccabilité, nature et surnature*, Paris 1961, 9-40; PH. DE LA TRINITÉ, *Peccabilité, nature et surnature*, en: CH. JOURNET – J. MARITAIN – PH. DE LA TRINITÉ, *Le péché de l’ange. Peccabilité, nature et surnature*, Paris 1961, 87-236; O. GARCÍA DE LA FUENTE, *Caída de los ángeles*, en: A. ROLLA – S. BARTINA – J.-A. GUTIÉRREZ-LARRAYA – A. DIEZ MACHO, *Enciclopedia de la Biblia*, I, Barcelona 1963, cols. 510-511; S. BENOIT-MARIE, *Le péché de l’ange et l’épreuve de la foi*. Dissertatio ad Lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae de urbe, Bononiae 1988. La afirmación de que el ángel peca en un segundo momento tanto en el orden natural como en el orden sobrenatural es la tesis defendida por J. Maritain, Ch. Journet y Ph. de la Trinité en el libro citado, *Le péché de l’ange. Peccabilité, nature et surnature*. Para una crítica a esa tesis, cf. M.L. GUÉRARD DES LAURIERS, *Le Péche de l’Ange. Peccabilité, nature et surnature*, en: *Angelicum* 40 (1963), 202-214, posteriormente publicada como *Le péché et la durée de l’ange*, Roma 1965.

³⁹ El ángel realiza su servicio en la contemplación de Dios y de sus misterios: “Der *ángelos* ist hingegen nicht so im Bild, sondern steht diesem gewissermaßen gegenüber. Er ist uns vorgestellt als der Betrachtende, der die Geheimnisse Gottes allezeit schaut und aufgrund dieses Schauens und in diesem Schauen seinen Dienst erfüllt, und zwar

Si su función eterna es la de ser adoradores de Dios Padre por medio de Jesucristo en el Espíritu, su función histórica es la de ser mensajeros de Dios, Uno y Trino, junto a los hombres, cooperando a la revelación de la redención en la historia y a la repatriación de todas las realidades bajo la realeza del Unigénito encarnado, muerto y resucitado, eternamente entronizado a la derecha del Padre⁴⁰.

so, daß er selbst völlig zurücktritt” (TH. J. WELZ, *Kirchliche Autorität als Dienst. Der Kirchenrechtliche Begriff des spiritus servitii in der Leitung von Ordensinstituten gemäss C.I.C., can 618*. Pontificia Universitas Lateranensis Institutum Utriusque Iuris – Facultas Iuris Canonici, Theses ad Doctoratum in Iure Canonico Assequendum, Romæ 2005, 56). En el período anglicano, Newman escribía que la adoración y el servicio forman la bienaventuranza de los ángeles: “We know two things of the Angels—that they cry Holy, Holy, Holy, and that they do God’s bidding. Worship and service make up their blessedness; and such is our blessedness in proportion as we approach them” (J. H. NEWMAN, *Sermon XVIII, Ignorance of Evil*, en: ID., *Parochial and plain Sermons*, VIII, London-New York 1891, 264-265).

⁴⁰ C. ROCCHETTA, *Teologia degli angeli*, 191-192. Señalan Flick y Alszeghi que “l’azione angelica infatti è insegnata per far comprendere altre verità: la dignità della persona umana e la supremazia di Cristo. In funzione alla dottrina antropologica e cristologica, si insegna che gli angeli servono Dio, in quanto proteggono e aiutano gli uomini” (M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Gli angeli*, en: ID., *Il Creatore. L’inizio della salvezza*, 646). Para Recheis, la función de la teología consistiría en exponer la función de los ángeles en la historia de la salvación como lo testimonia la Sagrada Escritura: “Aufgabe der Theologie ist es vor allem, die Stellung der Engel im Heilswerk darzustellen, wie sie die Heilige Schrift uns kündigt” (A. K. RECHEIS, *Die Engel sind mächtige Geister*, Linz 1988, 21). Esta perspectiva teológica está presente en todas las religiones que hacen referencia a seres superiores al hombre que están más cerca del ambiente de lo divino. Sobre este punto, cf. J. HENNINGER, *Geisterglaube bei den vorislamischen Arabern*, en: *Studia Instituti Antropos* 18 (1963), 279-316; M. MORKI, *L’ange dans l’Islam et en Iran*, en: M. CHOISY – B. CRILLOT (eds.), *Alliance Mondiale des Religions, Anges, démons et êtres intermédiaires*, III colloque – Paris 1968, Labergerie 1969, 65-87; H. CORBIN, *Notes pour un étude d’angéologie islamique*, en: M. CHOISY – B. CRILLOT (eds.), *Alliance Mondiale des Religions, Anges, démons et êtres*, 49-59; M. HANIDULLAH, *Les notions islamiques sur l’ange*, en: M. CHOISY – B. CRILLOT (eds.), *Alliance Mondiale des Religions, Anges, démons et êtres*, 161-166; M. ELIADE, *Storia delle idee e delle credenze religiose*, Firenze 1979; J. RIES, *Anges et démons dans le discours et dans le comportement de l’Homo religiosus*, en: J. RIES – H. LIME, *Anges et démons*. Actes de Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 25-26 Novembre 1987, Louvain-La-Neuve 1989, 399-422; C. SACCONI, *L’angelologia musulmana e il confronto tra Cristianesimo e Islam. Una riflessione in margine a Les Anges di P. Faure (1988)*, en: *Studia Patavina* 38 (1991), 519-563; AA.VV., *Anges et esprits médiateurs*, en: *Connaissance des Religions* 71-72 (2004), 1-298; Acerca de la presencia de los demonios en las religiones, cf. D.C. MULDER, *I demoni nelle religioni non bibliche*, en: *Concilium*(I) 11 (1975/III), 34-44; K. SCHIPPER, *Demonologia cinese*, en: AA.VV., *Geni, angeli e demoni*, Roma 1994, 339-359; G. FERRARI, *El diablo en las diversas culturas y tradiciones religiosas*, en: *Ecclesia* 10 (1996), 377-387.

Los ángeles se relacionan con Cristo. La subordinación de los ángeles a Dios, tanto en el plano de la creación como en el histórico-salvífico, es de hecho una subordinación a las acciones de Cristo y a la comprensión de su obra de salvación. La presencia de los ángeles en el Nuevo Testamento no es una alternativa a la presencia de Cristo, ya que Jesucristo es “el único mediador entre Dios y los hombres” (1 *Tim* 2, 4)⁴¹; mas bien revelan con sus intervenciones la venida de Cristo a la tierra y manifiestan el significado de su obra redentora. De este modo, la existencia de los ángeles no sólo disminuye el primado universal del Señor Jesús, sino que más bien lo afirma y contribuye a exaltarlo⁴².

Los ángeles se relacionan con los hombres. Nos ayudan a poner orden en nuestra existencia marcada por la tensión entre el bien y el mal, y a autocomprendernos humana y cristianamente⁴³. Los ángeles nos recuerdan

⁴¹ En el siglo II ya se defiende la condición de criaturas de los seres angélicos contra los gnósticos: Cf. J. AUER, *Angelología*, en: Id., *El mundo, creación de Dios*, Barcelona 1985, 469.

⁴² “Gli angeli portano in se stessi fin dal primo istante della loro esistenza una relazione ontologica con Cristo, al quale sono ordinati come al loro Signore. Questa relazione con Cristo, analogamente a quella della creatura umana, va interpretata [...] in termini di trascendenza del gesto creatore di Dio nel suo Unigenito” (Id., C. ROCCHETTA, *Teologia degli angeli*, en: B. MARCONCINI – B. AMATO – C. ROCCHETTA – M. FIORI, *Angeli e demoni*, 170). Sobre la subordinación de los ángeles a Cristo, cf. J.-M. MALDAMÉ, *Les anges, les puissances et la primauté du Christ*, en: *Bulletin de littérature ecclésiastique* 96 (1995), 121-134; R. ROUKEMA, *Le fils du très-haut: sur les anges et la christologie*, en: *Études théologiques et religieuses* 77 (2002), 343-357.

⁴³ “In ogni caso angeli e demoni hanno aiutato l’uomo a mettere ordine nel groviglio di istintualità e razionalità, di emozioni e intelligenza, di pulsioni e aspirazioni, di spinte centripete e centrifughe, di risucchi verso l’alto e verso il basso, di *eros* e *thanatos* che caratterizzano l’esperienza umana” (G. PANTEGHINI, *Angeli e demoni. Il ritorno dell’invisibile*, Padova 1997, 31). Acerca de los ángeles como mensajeros de Dios, cf. H. KUEHN, *Das Reich des lebendigen Lichtes. Die Engel in Lehre und Leben der Christenheit*, Berlin 1947; J. ZIMMERMANN, *Engel. Die Boten Gottes*, München 1956; TH. BOGLER (ed.), *Die Engel in der Welt von heute. Gesammelte Aufsätze*, Maria Laach 1957;; W. LINDENBERG, *Gottes Boten unter uns*, München-Basel, ²1969; P. GORDAN, *Boten Gottes. Neue Bildbetrachtungen*, Beuron 1970; P. L. WILSON, *Engel*, Stuttgart 1981; W. NIGG – K. GRÖNING, *Bleib ihr Engel, bleibt bei mir*, Frankfurt-Berlin-Wien, ⁴1981; W. HERMANN, *Engel, gibt’s die?*, Limburg 1984; A. BUNGERT – R. PABST, *Engel, Botschafter des Ewigen*, Würzburg 1984; V. BELTRÁN ANGALDA, *Ángeles en la vida social humana*, Barcelona 1984; A. C. GAEBELEIN, *Los ángeles de Dios*, Barcelona 1985; C. HÜRLIMANN, *Die Engel vor deiner Tür. Meditationen mit Bildern*, Düsseldorf³ 1985; M.-L. THURMAIR – MUMELTER, *Boten des Lichts*, München 1987; G. MONGELLI, *Gli angeli. Gli angeli buoni, ministri di Dio per la salvezza degli uomini (alla scuola di S. Tommaso)*, Foggia 1988; E. DOMAY, *Dein heiliger*

que, como ellos, somos criaturas de Dios. Ellos le sirven también en la historia: “Yo soy un siervo como tú y tus hermanos, los profetas y los que guardan las palabras de este libro. A Dios tienes que adorar” (*Apoc* 22, 9; cf. 19, 10). Podemos así comprender que la realización del hombre se alcanza en la medida en que vive a fondo su condición de criatura⁴⁴. Juan Pablo II da el siguiente testimonio sobre su devoción al ángel custodio:

Tengo una devoción especial al ángel de la guarda. Desde niño, probablemente como todos los niños, repetí tantas veces esta plegaria: «Ángel de Dios, que eres mi custodio, ilumíname, custódiame, dirígeme y gobierna...». Mi ángel de la guarda sabe lo que estoy haciendo. Mi confianza en él, en su presencia protectora, crece en mí continuamente. San Miguel, san Gabriel, san Rafael son arcángeles a los que invoco con frecuencia en la oración. Recuerdo también el hermoso tratado de Santo Tomás sobre los ángeles, espíritus puros⁴⁵.

Engel sei mit mir. Gedanken und Bilder von den Wegen Gottes in unserer Welt, Lahr 1991; H. HARK, *Mit den Engeln gehen. Die Botschaft unserer spirituellen Begleiter*, München 1993; A.-L. BALLING, *Aus ihren Flügeln rauschen Liebesworte. Vom Geheimnis und der Botschaft der Engel. Boten des göttlichen Lebens*, Würzburg 1995; A. URIBE JARAMILLO, *Il misterioso mondo degli angeli, Chi sono?, Dove sono?, Che cosa fanno?*, Mantova²2002; A. LÄPPEL, *Engel. Die Boten Gottes in Kultur und Glauben*, Augsburg 2003; L. DUBREUIL, *Interventions des anges dans la vie des hommes*, Paris 2004.

⁴⁴ Al estar más cerca de Dios, los ángeles comunican e irradian de algún modo a los seres inferiores la fuerza y la luz que dimana de ellos. De este modo “essi aiutano l'uomo a capire meglio la propria realtà di essere posto ai confini tra la materia e lo spirito, conseguendo così una più adeguata conoscenza di sé, del mondo e di Dio” (R. LAVATORI, *Gli angeli*, 225). Cf. C. COURTÈS, *Le traité des anges et la fin ultime de l'esprit*, en: *Revue Thomiste* 53 (1953), 439-487; 54 (1954), 155-165; R. GUELLUY, *El hombre en el Universo invisible, ángeles y demonios*, en: Id., *La creación*, Barcelona²1979, 156-186.

⁴⁵ JUAN PABLO II, *¡Levantaos! ¡vamos!*, Barcelona 2004, 35-36. Sobre el ángel de la guarda, cf. J. WEIGER, *Vom Schutzengel und von den Engeln im allgemeinen*, Würzburg 1940; ISIDORO DE SAN JOSÉ, *La doctrina del ángel custodio en el dogma, en la teología, en el arte y en la espiritualidad*, en: *Revista de espiritualidad* 47 (1953), 150-185; A. ROSENBERG (ed.), *Begegnung mit den Engeln*, München 1956; J. DE FRAINE, *Schutzengel*, en: H. HAAG (ed.), *Bibel – Lexikon*, Einsiedeln²1968, c. 1560; A.M. WEIGEL, *Schutzengel-Erlebnisse in 100 Beispielen*, Altötting¹⁵1980; M^a.P. GIUDICI, *Gli angeli. Note esegetiche e spirituali*, Roma 1984, 101-112; H. CORBIN, *L'homme et son ange*, Paris 1986; H. GAISBAUER, *Unsichtbar durch unsere Stadt. Den Engeln auf der Spur*, Wien-Freiburg-Basel 1986; H. PRICE, *Angeli custodi*, Milano 1994; M. BATTISTA, *In cammino con gli angeli. Gli angeli presenza di Dio*, Bologna 1994; S. FOGLIA, *Il nostro angelo custode. Chi crede chi dubita*, Milano 1995; P. JOVANOVIĆ, *Inchiesta sull'esistenza degli angeli custodi*, Casale Monferrato (AL)²1995; MONASTERO CARMELO SAN GIUSEPPE, *In comunione con gli Angeli nostri fratelli e amici. Alla luce della Bibbia, della teologia e della spiritualità*, Lugano 1997, 165-205; G. THOREL, *Angeli, custodi a tempo pieno*, Udine 1997; E. UHLIG – M.

Los ángeles se relacionan con la Iglesia. Como han servido a Cristo en su vida terrena, también sirven a la Iglesia que es su Cuerpo (cf. *Col* 1, 18-20). La Iglesia ha recibido del Señor el mandato de anunciar el Evangelio a todas las criaturas (cf. *Mt* 28, 19); y en este tiempo que va de la primera a la segunda venida, los ángeles sirven a la evangelización de los pueblos. Un ángel libra a los apóstoles de la cárcel y les exhorta a tener coraje: “Id, presentaos en el Templo y comunicad al pueblo todo lo referente a esta Vida” (*Hch* 5, 20; cfr. 12, 10. 27, 23). “Toda la vida de la Iglesia se beneficie de la ayuda misteriosa y poderosa de los ángeles”⁴⁶.

Los ángeles se relacionan con el cosmos. Hasta inicios de la época moderna se atribuía a los ángeles y demonios un papel en el desarrollo de los acontecimientos: “en el plano cosmológico la angelología ayudó a interpretar la conexión entre todos los estratos del ser”⁴⁷. De este modo, la teología de los ángeles muestra que según la Revelación, Dios “confía los cambios de este mundo no sólo a leyes evolutivas inmanentes, sino que interviene en esa evolución a través de criaturas formadas a su imagen y

WAAS, *An meinen Engel*, Wörthsee bei München 1998; A. BERNET, *Die Engel – unsere himmlischen Helfer*, Hauteville (Schweiz) 1998; M. DRAHOS, *Gli angeli di Dio nostri cari custodi. I cattolici di oggi riscoprono gli angeli*, Città del Vaticano 1999; HENRI – M^a. J. DE LANOUVELLE, *Les anges et nous. Bimillénaire de la nativité du messie*, Paris 2004; M. STANZIONE, *La Via angelica. Itinerario verso Dio in compagnia degli Angeli*, Milano 2004; i e introduiti da Carlo Ossola; F. ALBERTINI, *Trattato dell' Angelo Custode*, en: S. CILIBERTI – G. JORI (eds.), *Gli angeli custodi. Storia e figure dell' «amico vero»*, Torino 2004, 163-222.

⁴⁶ *Catecismo Della Chiesa Cattolica*, n. 334. Cf. R. MIRAGLIA ZANI, *Os anjos e o código de direito canônico*, en: *Apollinaris* 75 (2002), 779-803. En relación con la devoción a los ángeles, cf. F. TINELLO, *La devozione agli angeli*, en: *Enciclopedia Cattolica*, I, 1252-1254; G. DORNER, *Gebete zu den heiligen Engeln*, Freiburg (Schweiz) ¹²1984; V. KLEE, *Les plus beaux textes sur les saints anges*, I, *Écriture, liturgie, magistère*; II, *Les auteurs spirituels*, Paris 1984; C. PFEIFER, *Devocionario a los santos ángeles. Una recopilación de oraciones a los ángeles*, Tlaxcala (México) 1998; W. WAGNER, *Consecration to the Holy Angels. A Theological and Historical Study*, en: *Sapientia Crucis* 3 (2002), 89-156; M. STANZIONE, *365 giorni con gli Angeli. Pensieri scelti e preghiere*, Milano 2006. Señalamos que la *vida angélica*, no es el estatuto espiritual reservado a los que han abrazado la vida religiosa o monástica sino que “il est à la portée de chacun” (L. BROTTIER, *L'appel des «demi-chrétiennes» à la «vie angélique»*. *Jean Chrysostome prédicateur: entre idéal monastique et réalité mondaine*, Paris 2005, 336). Cf. G. M. COLOMBÁS, *Paraíso y vida angélica. Sentido escatológico de la vocación cristiana*, Barcelona 1958.

⁴⁷ G. PANTEGHINI, *Angeli e demoni*, 39. Cf. P. L. BERGER, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Frankfurt am Main 1972.

semejanza⁴⁸. Por eso, el conocimiento de las criaturas espirituales ayuda a conocer mejor el significado del lugar del hombre en la creación.

El hombre presenta la doble característica de la inmanencia y de la trascendencia: forma parte de este mundo visible y al mismo tiempo lo trasciende. El hombre experimenta su corporalidad y por lo tanto todo aquello que lo relaciona con los seres materiales; sin embargo, experimenta y participa también de las ansias de su propio espíritu, que anhela por la inmortalidad, por los bienes imperecederos, por la memoria en el reconocimiento de los otros. Los seres intermedios participan como nosotros de la condición de ser criaturas, y siendo en este sentido cercanos a los hombres, pueden ser objeto de múltiples analogías. Al mismo tiempo, irradian mejor la santidad y la verdad por causa de su mayor cercanía a Dios debida a la inmortalidad. Por consecuencia, su conocimiento ayuda al hombre a comprenderse mejor como criatura en el umbral del espíritu y de la materia, llamado a ser espíritu encarnado, a tenor de los espíritus puros, a la plenitud de la Luz y de la Verdad, pero con una vocación que lo sitúa en el mundo visible, dentro del horizonte de la materia y de la historia⁴⁹.

IV. El uso del concepto de persona en la demonología

El recurso al concepto de persona se encuentra en los autores que en el último siglo (B. Marconcini, H. Urs von Balthasar, K. Lehmann, W. Kasper y D. Zähringer) se han ocupado de las principales cuestiones planteadas por la demonología.

Parece claro, en efecto, que se debe afirmar que el demonio es persona en sentido ontológico, porque es libre, inteligente, un *subsistente racional*, según la noción de Boecio: *persona est natura rationalis individua substantia* (*Contra Eut.* III, 1-6) y de Santo Tomás de Aquino: *subsistens*

⁴⁸ J. AUER, *Angelología*, en ID., *El mundo, creación de Dios*, 497. Sobre la misión de los ángeles en el cosmos, cf. CH. JOURNET, *Les anges et le cosmos*, en: *Nova et Vetera* 28 (1953), 139-155; G. GARCÍA, *Los ángeles, ministros de la providencia, en el gobierno del mundo*, Manila 1956; P. CHAUCHARD, *Les anges et la conception scientifique du monde*, en: M. CHOISY – B. CRILLOT (eds.), *Alliance mondiale des religions, Anges, démons et êtres intermediaires*, 56-87; P. BENOIST D'AZY, *Los ángeles en el gobierno del mundo*, en: AA.VV., *Iniciación teológica*, I, Barcelona 1962, 661-671; R.J. BREIDE OBEID, *Los ángeles y las naciones*, en: *Gladius* 17 (1999), 3-32.

⁴⁹ A. BLANCO, *Gli angeli*, en: G. TANZELLA-NITTI – A. STRUMIA (eds.), *Dizionario interdisciplinare di Scienza e Fede. Cultura scientifica, Filosofia e Teologia*, I, Roma 2002, 82; Cf. A. PEREGO, *Gli angeli e l'uomo moderno*, en: *Perfice Munus* 42 (1967), 217-223.

in rationali natura (S. Th. I, q. 29, a. 3^o). Ha sido creado bueno, con una vocación para participar en la vida divina, y está dotado de las facultades personales de la razón y de la libertad. Por eso, posee un estatuto personal. Existe como persona, ya que “quien es persona es persona por siempre y para siempre: ya que esto forma parte de su misma constitución ontológica”⁵⁰.

Sin embargo, si tenemos en cuenta la dimensión dialógica y teológica del concepto moderno de persona son necesarias algunas precisiones antes de afirmar que el demonio es persona. Hemos visto que el aspecto de la relación es constitutivo a la persona; el verdadero significado del concepto de persona es el de un ser relacional. Para Mounier, nos conocemos a nosotros mismos a través del otro: el *yo* toma conciencia de sí a través del *tú*. “La experiencia primitiva de la persona es la experiencia de la segunda persona. El *tú*, y en él, el *nosotros*, preceden al *yo*, o al menos lo acompañan”⁵¹. La comunicación es el fundamento del conocimiento de sí mismo. La persona es esencialmente un ser relacional que tiene en sí mismo la propia realidad.

La categoría de la relación, según Buber, pone en evidencia que “la persona aparece cuando entra en relación con otras personas”⁵². La relación con los otros es lo que constituye la persona humana. A través de la relación, el hombre se hace una persona dialógica. Buber considera que son tres las esferas en las que se logra el mundo de la relación:

La primera: la vida con la naturaleza. Allí la relación oscila en la oscuridad y por debajo del nivel lingüístico. Las criaturas se mueven ante nosotros, pero no pueden llegar hasta nosotros, y nuestro decirles-Tú se queda en el umbral del lenguaje. La segunda: La vida con el ser humano. Allí la relación es clara y lingüística. Podemos dar y aceptar el Tú. La tercera: La vida con los seres espirituales. Allí la relación está envuelta en nubes pero manifestándose, sin lenguaje aunque generando lenguaje⁵³.

⁵⁰ B. MONDIN, *Persona*, en: ID, *Dizionario encicopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991, 469.

⁵¹ E. MOUNIER, *El personalismo*, 20.

⁵² M. BUBER, *Yo y Tú*, 58.

⁵³ ID, *ibid.*, 14. Ratzinger señala que el diálogo, la relación, se entiende como forma original del ser: “Nun wird klar, daß neben der Substanz der Dialog, die Relatio, als eine gleichermaßen ursprüngliche Form des Seins steht” (J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968, 143).

Cuando no existe la relación de abertura y de amor tiene lugar lo que Mounier llama «despersonalización de la persona»: “La búsqueda solitaria del yo, al truncar de mi vida espiritual, por su gesto mismo, una dimensión vital, me hace perderme inmediatamente lejos de mí, hacia los aspectos más decepcionantes de mi individualidad”⁵⁴. Sin el reconocimiento del otro como “tú”, sin la experiencia del prójimo, no es posible una vida personal y no es posible, por lo tanto, divinizarse y divinizar el mundo.

Siendo el concepto de persona un concepto análogo, a la luz de estas consideraciones sobre el concepto dialogal, relacional y teológico de persona, se puede aplicar analógicamente el concepto de persona al espíritu rebelde pero de un modo diverso de Dios, de los ángeles. La dificultad consiste en definir la identidad personal del diablo y describir sus facultades personales.

De hecho, la característica principal del demonio es la de no poder ser definido⁵⁵. El espíritu rebelde subsiste en el misterio, en lo paradójico. Por un lado, el espíritu rebelde mantiene su bondad creada que la debe realizar en su propia naturaleza. Cada criatura creada por Dios es buena para siempre. Es un sujeto angélico existente y en cuanto tal es bueno; es malo, no en cuanto ángel, sino en cuanto perverso por propia voluntad. Por otro lado, rebelándose contra el Creador, orientando su voluntad al propio bien particular, contrario a la Voluntad divina, y por lo tanto no alcanzando la perfección de su propio fin, los espíritus rebeldes existen pero no conforme a su ser.

Estos espíritus (...) no actúan ya conforme al fin que les fue asignado y otorgado por Dios, sino que se han convertido, tras una misteriosa codicia, en esencialmente independientes. También el demonio tiene su poder, y es como el primer poder de Dios. Pero él ahora lo ha pervertido como ser independiente, usándolo contra Dios. Este *contra Dios* es ahora un elemento propio de su naturaleza que se manifiesta en toda su actividad y en la forma de interpretar el mundo, basada en la muerte, la tentación, la mentira, la

⁵⁴ E. MOUNIER, *Personalismo y Cristianismo*, 888.

⁵⁵ “Egli non è mai se stesso, anzi è la negazione continua di ogni precisazione del suo essere; di lui non si può dire nulla che corrisponda a ciò che egli è veramente; non si riesce a sapere nulla delle sue profonde intenzionalità, non perché siano nascoste agli altri, ma perché sono inefferrate e sfuggenti a lui stesso nella incapacità interiore di unificarle e indirizzarle. Di lui si può dire soltanto ciò che è negativo, ciò che non è” (R. LAVATORI, *Satana un caso serio*, 420); E.H. WEBER, *Le mal au degré suprême: le cas de Satan, selon Thomas d'Aquin*, en: *Graphè* 9 (2000), 75-91.

incriminación. La independencia de la rebelión contra Dios omnipotente, en cuya luz los espíritus demoníacos hacen aparecer el mundo y la existencia, pero que es debida solamente a Dios, le torna *malvado* y hace *malvada* su actividad. Porque en el fondo una sola cosa es considerada malvada: la independencia arbitraria⁵⁶.

Consecuentemente, la relación del demonio es una anti-relación: es negatividad, la negatividad de la independencia no debida ni razonable, la independencia arbitraria, que es contraria al diálogo y lleva a oponerse a cualquier vínculo de comunión, a fomentar la confusión, la desunión, enclaustrándose en la propia autosuficiencia. El espíritu rebelde “se opone a todo vínculo de comunión, fomentando la división, la confusión, la falsedad; sobretodo se contrapone a la relación de abandono filial y libre al amor del Padre, permaneciendo esclavo de su propio comportamiento mentiroso de autogratificación y autosuficiencia”⁵⁷.

Ante la cuestión de si el diablo es o no es persona, se puede dar, como escribe Kosmider, una respuesta afirmativa y negativa:

Sí, porque es un sujeto que piensa y quiere y por lo tanto posee las facultades personales. No, si al contrario, la interiorización y la dimensión dialógica-relacional se conciben como elementos característicos de la persona. Satanás los ha perdido y en este sentido es una persona en «perenne movimiento centrífugo», completamente impotente para comprender su propia identidad interior y relacionarse a partir de ella. Es esencial y constitutivamente negación y, en tal sentido, ha perdido su original identidad personal ya que no ha querido vivir en comunión con Dios. Por causa de la respuesta que no ha dado a la llamada del Creador, se considera como un ser personal que no ha alcanzado su plenitud como persona. Por otro lado, en su negatividad, en la cerrazón en sí mismo y en la falta de diálogo, de

⁵⁶ H. SCHLIER, *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, Brescia 1969, 197-198. Cf. M.-J. LE GUILLOU, *La lutte contre Satan et le dévoilement des coeurs*, en: ID, *Du scandale du mal à la rencontre de Dieu*, Versailles 1991, 101-116; P. BASTA, *Satana: il nemico del cristiano, della Chiesa e dell'evangelizzazione* (parte prima), en: *Theologia Viatorum* 2 (1997), 77-125; ID, *Satana: il nemico del cristiano, della Chiesa e dell'evangelizzazione* (parte seconda), en: *Theologia Viatorum* 3 (1998), 83-122; A. WÉNIN, *Satan ou l'adversaire de l'alliance: le serpent, père du mensonge*, en: *Graphè* 9 (2000), 23-43; M. HOCHSCHILD, *Der Fehlerteufel: Wie man den Geist aus- und wieder antreibt?*, en: *Theologia und Glaube* 47 (2004), 138-149.

⁵⁷ R. LAVAORI, *Il diavolo tra fede e ragione*, Bologna 2001, 191. Escribe Laurentin a este respecto: “C’est en ce sens que le démon ne serait plus une personne, car il a détruit irrémédiablement, par un choix définitif, la relation d’amour essentielle à la personne” (R. LAURENTIN, *Le démon mythe ou réalité?*, 151). Cursiva del original.

comunicación y de amor, él y toda su existencia se torna el *fracaso del ser en cuanto persona*. En sentido teológico, lo consideramos «no persona», ya que no desarrolla las estructurales facultades personales que posee⁵⁸.

El diablo es un poder que existe, que ha determinado una contradicción en su ser, que ha sido vencido por Cristo, y que se debe considerar la seriedad de tal realidad. Por eso,

en lo que respecta al Diablo, la fe ahora como siempre, afirma su realidad misteriosa, pero objetiva. El cristiano, por su parte, sabe que quien teme a Dios no tiene nada que temer: el temor de Dios es fe, y es algo muy distinto a cualquier temor servil, al temor ante los demonios. Pero tampoco se crea que el temor de Dios sea como una audacia jactanciosa que cerrara los ojos a la seriedad de la realidad. Por el contrario, es propio del verdadero valor el no engañarse sobre las dimensiones del peligro, sino apreciarlo con todo realismo⁵⁹.

Ignacio Suárez Ricondo ORC

Esquema

I. La noción de persona en perspectiva filosófica.....	184
II. La persona en perspectiva teológica.....	190
III. Fuentes para una angelología en clave personal	192
IV. El uso del concepto de persona en la demonología	201
Esquema.....	205

⁵⁸ B. W. KOSMIDER., *Studio teologico del dramma dello spirito ribelle. Interpretazione sulla base della teologia della persona*, 303. Subrayado del original.

⁵⁹ J. RATZINGER – V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, Madrid ²2005, 159.