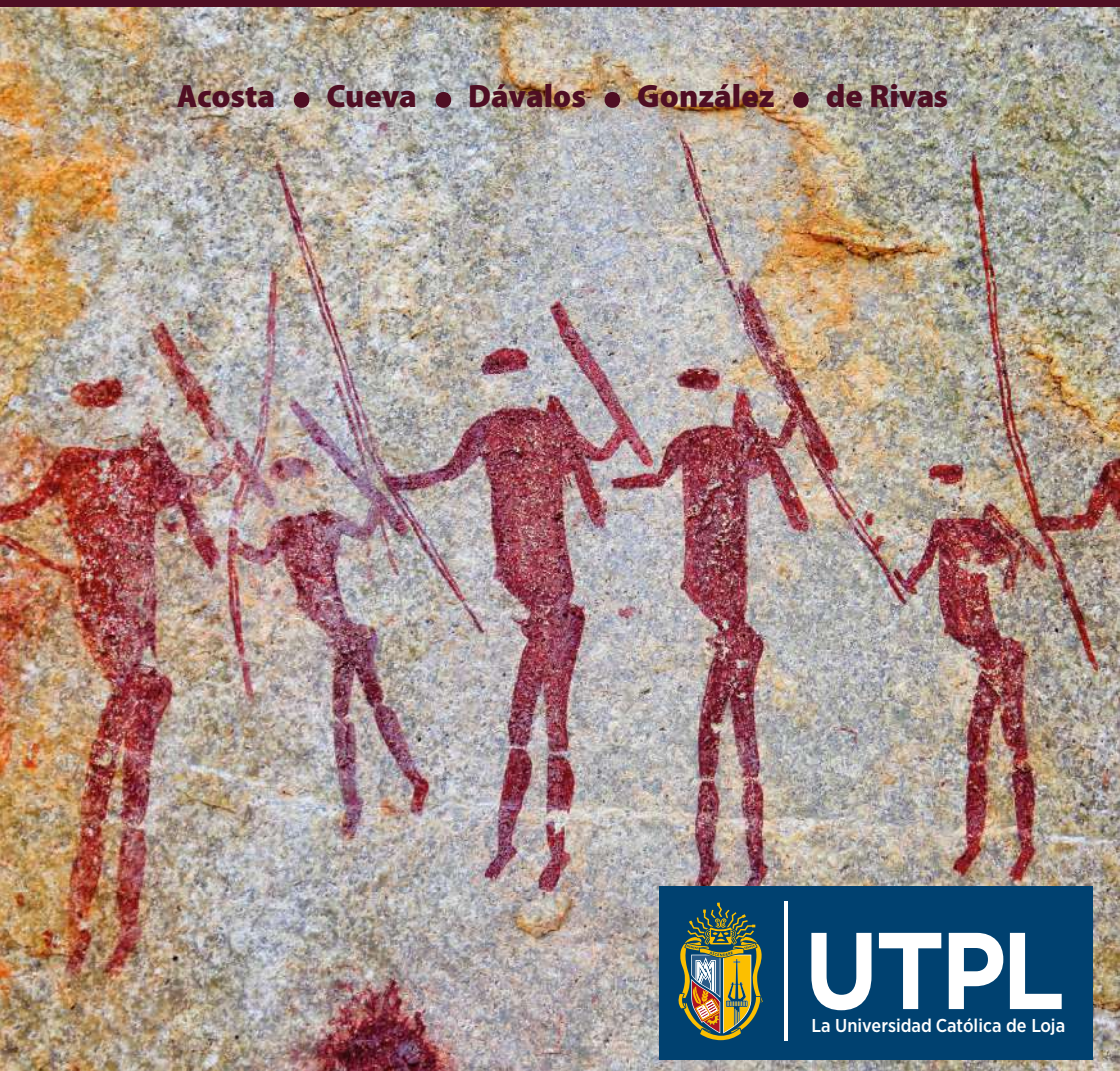


# Introducción a la **antROPOLOGÍA** de Fernando Rielo

Acosta • Cueva • Dávalos • González • de Rivas



**UTPL**  
La Universidad Católica de Loja



# Introducción a la **antROPOLOGÍA** de Fernando Rielo

## **Autores:**

Santiago Acosta Aide, Coordinador  
Augusta Cueva Agila  
Viviana Dávalos Batallas  
María Luján González Portela  
Rosario De Rivas Manzano



**UTPL**  
La Universidad Católica de Loja



**CENGAGE**

---

Australia • Brasil • Estados Unidos • México • Reino Unido • Singapur

**Introducción a la antropología de Fernando Rielo,  
primera edición**

Santiago Acosta Aide  
Augusta Cueva Ágila  
Viviana Dávalos Batallas  
María Luján González Portela  
Rosario de Rivas Manzano

**Director Higher Education Latinoamérica:**  
Renzo Casapía Valencia

**Gerente editorial Latinoamérica:**  
Jesús Mares Chacón

**Editora de desarrollo:**  
Cinthia Chávez Ceballos

**Coordinador de manufactura:**  
Rafael Pérez González

© D.R. 2019 por Cengage Learning Editores, S.A. de C.V., una Compañía de Cengage Learning, Inc. Carretera México-Toluca 5420, Oficina 2301. Colonia El Yaqui, Delegación Cuajimalpa, Ciudad de México, C.P. 05320. Cengage Learning® es una marca registrada usada bajo permiso.

**DERECHOS RESERVADOS.** Ninguna parte de este trabajo amparado por la Ley Federal del Derecho de Autor, podrá ser reproducida, transmitida, almacenada o utilizada en cualquier forma o por cualquier medio, ya sea gráfico, electrónico o mecánico, incluyendo, pero sin limitarse a lo siguiente: fotocopiado, reproducción, escaneo, digitalización, grabación en audio, distribución en Internet, distribución en redes de información o almacenamiento y recopilación en sistemas de información, a excepción de lo permitido en el Capítulo III, Artículo 27h de la Ley Federal del Derecho de Autor, sin el consentimiento por escrito de la Editorial.

Datos para catalogación bibliográfica:  
*Introducción a la antropología de Fernando Rielo*, Acosta, Santiago; Cueva, Augusta; Dávalos, Viviana; González, M. Luján; de Rivas, Rosario.

Visite nuestro sitio en:  
<http://latinoamerica.cengage.com>

**Dirección Editorial Factoría de Contenidos, Edilografía. Ltda.:**

Orlando Fernández Palma

**Diseño de portada:**  
Paulina Vélez

**Imagen de portada:**  
© Yury Birukov | Shutterstock.com

**Composición tipográfica:**  
Marco López

© D.R. 2019 por la Universidad Técnica Particular de Loja  
San Cayetano Alto - Loja (Ecuador)

Todos los derechos reservados. Ningún fragmento podrá ser reproducido, transmitido, almacenado o utilizado en cualquier forma o por cualquier medio, sin el previo consentimiento de la Universidad Técnica Particular de Loja, propietaria de los derechos patrimoniales de la obra.

ISBN ebook: 978-9942-25-374-3

## Contenido

Introducción .....	vii
Capítulo 1	
El origen del hombre: creación y evolución.....	9
1.1 Creación y evolución: ¿dos realidades en competencia? .....	9
1.2 La creación en la Biblia.....	11
1.3 La teoría de la evolución: discrepancias del darwinismo con el concepto de creación.....	12
1.4 Creación y evolución desde el pensamiento de Rielo. La creación: objeto de razón. La posibilidad genética.....	15
1.5 Los tres momentos de la creación.....	18
1.6 Conclusión: superación del creacionismo y el evolucionismo.....	20
Capítulo 2	
El hombre es más que cuerpo y sique .....	23
2.1 El valor del cuerpo.....	23
2.2 La sique .....	29
Capítulo 3	
La interioridad humana: la persona.....	37
3.1 Introducción.....	37
3.2 ¿Qué es el espíritu? .....	38

3.3	La vida del espíritu. La intimidad de la persona..	41
3.4	El ser humano está capacitado para relacionarse .....	43
3.5	La persona tiene consciencia del Absoluto.....	45
3.6	La persona puede creer, amar y esperar.....	45
<b>Capítulo 4</b>		
<b>La libertad.....</b>		<b>51</b>
4.1	¿Qué es la libertad?.....	51
4.2	Condicionantes o límites de la libertad.....	60
4.3	La responsabilidad.....	64
4.4	El mal o degradación de la libertad.....	69
<b>Capítulo 5</b>		
<b>El dolor y la muerte.....</b>		<b>75</b>
5.1	Características de la sociedad actual: percepción sobre el dolor y la muerte.....	75
5.2	Ámbitos del dolor en nuestra dimensión física, síquica y espiritual .....	78
5.3	Comprender el dolor y el sufrimiento.....	82
5.4	La razón ante la muerte: racionalidad e irracionalidad de la muerte .....	83
<b>Capítulo 6</b>		
<b>La vida y su sentido. La plenitud humana .....</b>		<b>89</b>
6.1	Se puede ser siempre mejor.....	89
6.2	La vida humana es fruto de nuestras decisiones libres.....	92
6.3	Tener visión de la propia vida.....	93
6.4	El proyecto de vida.....	95

6.5	La vida plena. Admitir la hipótesis de Dios .....	96
<b>Capítulo 7</b>		
	<b>El humanismo de Cristo .....</b>	<b>103</b>
7.1	El humanismo de Cristo .....	103
7.2	Cristo encarna todos los valores humanos.....	105
7.3	Cristo deshace las ideologías .....	106
7.4	Cristo da sentido al dolor .....	108
7.5	Cristo se presenta como el metafísico y el filósofo por excelencia .....	114
7.6	Conclusión.....	117
	<b>Semblanza.....</b>	<b>121</b>





## Introducción

Hay muchas maneras de acometer el estudio de la Antropología. En este libro lo hemos querido hacer a partir de las preguntas más básicas y existenciales que, probablemente, la mayoría de las personas se hacen: ¿cuál es el origen del universo y de todo cuanto existe?, ¿quién soy yo?, ¿soy libre?, ¿qué me limita?, ¿por qué el dolor y la muerte?, ¿qué sentido tiene mi vida?

La razón de este planteamiento radica en que esta obra, aunque abierta a cualquier lector, está dirigida al joven o adulto estudiante de Antropología, cuyo interés en este campo filosófico es algo sencillo: aquel que busca que esta materia de estudio le sirva realmente para su vida. Esto es, que arroje algo de luz para lo que, quizá, tenga que hacer al cerrar el libro. Al menos, esa ha sido nuestra aspiración y, por eso, deliberadamente hemos huido de la erudición o de querer ilustrar al alumno con toda una síntesis de la Antropología histórica.

Desde luego que todo ello lo hacemos desde un enfoque, como cualquiera que, honesta y rigurosamente, aborde un tema de estudio o investigación. No se hace en el vacío ni bajo una supuesta neutralidad, solo posible en un robot. Nuestra perspectiva será la que nos aporta el filósofo español Fernando Rielo (1923-2004), que en su sistema de pensamiento desarrolla la definición

mística de la persona. Esta, partiendo de la clave que ofrece Cristo en el Evangelio, conduce a una concepción potenciadora, incluyente y dialogante de la persona, abierta a la rica contribución del resto de filósofos de la historia del pensamiento. De ahí el título del libro: *Introducción a la antropología de Fernando Rielo*.

Podríamos decir que este libro trata de aquello que nos es más cotidiano e inmediato: el hecho de vivir. Por eso, de todos los capítulos, quizá sea el sexto, en el que tratamos de la vida y de la plenitud, el que mejor expresa nuestra intencionalidad: afrontar la propia existencia como la principal tarea por hacer, y no de cualquier manera. En esto sí que podemos decir: “Nos estamos jugando la vida”. No tanto por la profesión que escojamos, el trabajo que desempeñemos o el lugar donde vivamos, cómo afrontemos la tarea de vivir en plenitud determinará no solo las cosas que logremos sino, algo mucho más importante, el tipo de persona que alcancemos a ser.

Quisiéramos, estimado lector, que este libro te ayude un poco a ese objetivo y te proponemos comenzar lo como el que quiere recorrer el camino de su propia vida. Sabemos que cada uno puede estar en un momento vital distinto y que parte de un mundo de valores, creencias y principios, también, distintos. Por ello, te invitamos a desprenderte de todo prejuicio, que es un juicio previo sin conocimiento de causa, y a abrirte a lo que te proponemos para tu reflexión y, sobre todo, para tu vivencia.

# Capítulo 1

## El origen del hombre: creación y evolución

*Santiago Acosta Aide*

### 1.1 Creación y evolución: ¿dos realidades en competencia?

Cuando se trata de referirnos a los orígenes, tanto del universo como de la vida, se nos plantean dos explicaciones presentadas con frecuencia por sus partidarios como excluyentes: creación y evolución. En la cultura occidental, la creación lleva un sello bíblico-cristiano, mientras que la evolución es un concepto extraído de la ciencia naturalista. Cuando la postulación de estos dos conceptos asume un cariz ideológico, se vuelven incompatibles; la ideologización de los mismos se encuadra bajo las denominaciones de creacionismo y evolucionismo. Conviene tener en cuenta la distancia que existe entre creación y creacionismo, por un lado, y entre evolución y evolucionismo, por otro, como más adelante veremos, pues creación y evolución no solamente no se oponen, sino que se necesitan para una comprensión cabal de la realidad.

La creación comporta la imagen de una realidad y un ser humano traídos a la existencia y modelados por el Absoluto, que es principio creador. Este Absoluto es necesariamente divino, porque solamente Dios puede crear desde su omnipotencia. Además, debe ser relacional (esto es, conformado por personas divinas que constituyen la relación absoluta: si no hubiese relación *ad intra* del Absoluto, tampoco podría haberla *ad extra*, lo que supondría la imposibilidad de creación de seres y cosas). Por ello, para una inteligencia bien formada que aún no ha sido iluminada por la fe cristiana, el Absoluto es, según Rielo, binitario: dos personas divinas que constituyen la vida absoluta. La Trinidad de la revelación cristiana no comporta un modelo absoluto distinto, porque la tercera persona o Espíritu Santo no modifica la relación absoluta, sino que la sella de modo satisfacible.

La creación supone un comienzo total para el universo, y nuestra forma de entender la realidad está adaptada a esta idea. Comprendemos intuitivamente que todo ha de tener un principio temporal, antes del cual no existía lo que después ha comenzado a ser. Solamente la realidad infinita (la realidad del Absoluto) no tiene inicio ni fin, y ese infinito está presente en nuestra consciencia. Por consiguiente, tenemos comprensión tanto de lo que es eterno como de lo efímero.

La evolución tiene, igualmente, un firme acomodo en nuestra percepción de la realidad, porque aquello que entra en la existencia no lo hace de forma acabada. Todo comienzo es germinal y significa el momento inaugural de un desarrollo. El significado originario de “evolución” es el de “acción y efecto de desenvolverse, desplegarse, desarrollarse algo. [...] encontramos en evolución la idea de un proceso a la vez gradual y ordenado” (Ferrater, 2001, p. 1158).

Debemos insistir en que no hay incompatibilidad alguna entre las ideas de creación de algo y su evolución posterior. Ambos conceptos,

creación y evolución, tomados en su significado general, tienen una complementariedad natural que los hace encajar de forma lógica, de manera que todo lo que comienza debe desarrollarse, y este desarrollo comporta modificaciones en el tiempo.

## 1.2 La creación en la Biblia

Las Sagradas Escrituras nos ofrecen, en el primero de los libros del Antiguo Testamento, el Génesis, dos relatos de la creación divina del ser humano. En el capítulo I, Dios crea el cielo, la tierra y todas las criaturas, para finalmente crear al hombre, mediante su palabra. En el capítulo II, se dice que Dios formó al hombre “del lodo de la tierra, e inspirole en el rostro un soplo o espíritu de vida”, y luego, de una costilla extraída del hombre, creó a la mujer. El Génesis no pretende describir de modo científico la forma como Dios procedió en la creación, sino que presenta la certeza de que todo ha sido creado por Él. Obsérvese, sin embargo, que la creación no acaece de un momento a otro como acción instantánea, sino que hay un dinamismo creador, dentro del cual primero surge el contexto físico y material (los cielos y la tierra) en el que ha de producirse posteriormente la creación de la vida (las criaturas), y que el hombre es creado al final de ese proceso. La creación dura así seis días, que no han de tomarse como una medida cronológica literal, sino como un desenvolvimiento del acto creador, que sigue una forma ordenada de proceder.

No se pretende con ello inducir que la idea de evolución está presente en el texto del Génesis, sino que el acto de la creación divina va desarrollándose sucesivamente. Es decir, Dios no crea momentáneamente para luego retirarse de la creación, sino que va obrando de forma permanente, para de esta manera ‘completar’ su obra. La idea de evolución queda fuera del interés

de los autores de los dos relatos de la creación bíblica: “Ninguno de los dos relatos de creación pretende informar sobre los aspectos científicos del origen del hombre; tanto P [el relato sacerdotal, del capítulo I] como J [el relato yahvista del capítulo II] emplean los esquemas representativos y los materiales culturales que el momento les ofrece, remodelándolos en función de sus respectivos intereses teológicos. La problemática que la teoría de la evolución planteó a la teología del siglo XIX es extraña a las preocupaciones de estos textos. Querer ver en ellos un reportaje descriptivo del cómo y del cuándo de la creación del hombre es ignorar su intención” (Ruiz de la Peña, 1988, pp. 49-50).

### 1.3 La teoría de la evolución: discrepancias del darwinismo con el concepto de creación

La evolución es una idea moderna, aunque el evolucionismo tiene antecedentes antiguos en determinadas manifestaciones del pensamiento indio y chino, y en algunas concepciones de los filósofos presocráticos (Anaxímenes y Anaximandro). En el siglo XVI, XVII y XVIII, hay un resurgir de las teorías relativas al desarrollo del universo y la evolución del sistema solar, pero el evolucionismo biológico se desarrolló en el siglo XIX, y no fue Darwin el primero en elaborar una teoría evolucionista, sino Jean-Baptiste Lamarck, que la difundió en una publicación suya de 1809, pero que sería desplazada por la teoría evolucionista de Darwin (Ferrater, 2001). La primera exposición de esta última se debe a una ponencia conjunta de 1858 entre Darwin y Wallace, pero fue Darwin el primero en plasmarla en la publicación de un libro que supuso el hito inicial en el desarrollo posterior del evolucionismo: *El origen de las especies* (1859).

Nos interesa extraer las consecuencias que el darwinismo implica para una imagen del hombre, y la relación que el hecho de la evolución tiene respecto de la creación divina. Ya en su publicación de 1859, Darwin señalaba que: “las especies no han sido creadas independientemente, sino que han descendido como variedades de otras especies” (2002, p. 14). Darwin admite la creación divina, pero rechaza que las especies sean resultado de creaciones especiales de Dios. El creador de la teoría de la evolución no entiende, por tanto, que esta se oponga a la creación, sino a una forma de concebirla, en el sentido de creación directa e inmediata, por parte de Dios, de cada especie. Afirma Darwin:

No veo ninguna razón válida para que las opiniones expuestas en este libro ofendan los sentimientos religiosos de nadie. [...] Un famoso autor y teólogo me ha escrito que ‘gradualmente ha ido viendo que es una concepción igualmente noble de la Divinidad creer que Ella ha creado un corto número de formas primitivas capaces de transformarse por sí mismas en otras formas necesarias, como creer que ha necesitado un acto nuevo de creación para llenar los huecos producidos por la acción de sus leyes’ (2002, p. 523).

Sin embargo, el darwinismo no creó conflictos con la teología porque pusiera en duda la creación, sino porque, al explicar la formación sucesiva de las especies mediante un mecanismo puramente natural, sugería una imagen de la relación entre el Creador y su creación en la que aquel quedaba al margen de esta, una vez creadas las primeras formas de vida: Dios crea y la naturaleza se desenvuelve autónomamente fuera del ámbito de la acción divina. Nótese el matiz de la siguiente cita del naturalista británico, en la que se cura en sano respecto de las posibles reservas religiosas frente a su teoría: “Cuando considero todos los seres, no como creaciones especiales,

sino como los descendientes directos de un corto número de seres que vivieron mucho antes de que se depositase la primera capa del sistema cámbrico, me parece que se ennoblecen” (2002, p. 538). En efecto, las que se ennoblecen son las criaturas; la naturaleza y sus leyes evolutivas son las que asumen el protagonismo de la formación del mundo viviente, mientras que el Creador, ejercido su patrocinio inicial, es relegado a un segundo plano.

Los partidarios de una concepción no simplista de la creación, en consonancia con la revelación cristiana, encuentran más razones para recelar de las tesis de Darwin cuando estas se refieren al ser humano. Mientras que la Sagrada Escritura afirma que Dios crea al hombre, Darwin postula que el ser humano es el resultado de la evolución de formas animales anteriores. La idea cristiana del hombre como superior a los animales ha quedado en entredicho; Darwin hace descender al hombre de su pedestal de creatura excelente para dejarlo relegado a un lugar postrero en la obra de la naturaleza. El hombre queda explicado desde las virtualidades de la materia (Gevaert, 2008).

La evolución, en este esquema darwinista, deja aislado el acto creador de Dios, pues se descartan los actos sucesivos de creación divina: Dios queda como mero espectador de su obra, la cual adquiere una dinámica propia. En la lógica evolucionista, la evolución modela el mundo: origina la variedad de especies y es la autora del ser humano.

En otro de sus libros, *El origen del hombre* (1880), Darwin defiende a ultranza la igualdad del ser humano respecto de los animales; ni siquiera en sus facultades, afirma, hay diferencia respecto de ellos. Hasta lo que Darwin considera la expresión más alta de humanidad, el comportamiento moral, lo ve como resultado del refinamiento de los instintos sociales que ya existen en los animales inferiores, y que



está a su vez condicionado por el desarrollo de las facultades y la acción del lenguaje. La diferencia entre el hombre y el animal es tan solo de grado.

En este marco, el hombre no es sino un animal evolucionado. La fuerza que dirige la evolución no es de ninguna forma sobrenatural, sino que radica en un mecanismo puramente intramundano: la selección natural, que implica la lucha por la vida. Ha desaparecido del horizonte del mundo la acción sobrenatural de Dios y, desde luego, toda sobrenaturalidad en el ser humano, el cual se agota en su condición de creatura.

Es lógico que en este nuevo esquema teórico surgieran fricciones entre los partidarios del evolucionismo y los teólogos cristianos. Interesa, entonces, formular una concepción de evolución y de creación que supere las contradicciones materialistas del evolucionismo, y que no caiga en las simplificaciones de los partidarios del creacionismo a ultranza. La evolución es un hecho constatado por la ciencia, pero ello no valida un evolucionismo como teoría que pretende alzarse con la exclusividad de la comprensión del ser humano y del mundo.

#### **1.4 Creación y evolución desde el pensamiento de Rielo. La creación: objeto de razón. La posibilidad genética**

La creación, objeto de la revelación, es también objeto de razón. No hay motivo para pretender que la razón no pueda acceder a la certeza de la creación, pues la razón humana, siendo abierta, tiene visión de un Absoluto que, en virtud de su libertad omnipotente, crea los seres y las cosas. En el modelo metafísico de F. Rielo, el Absoluto (constituido, lo hemos dicho ya, por personas divinas) crea libremente *ad extra* de sí mismo. La realidad absoluta, que es

la de las personas divinas, no contiene ninguna entidad fenomenológica, porque la fenomenología de las cosas pertenece a la creación (Rielo, 2012).

¿Pero qué hay *ad extra* del Absoluto? La posibilidad genética, la cual no es fenómeno ni cosa, tampoco tiempo ni espacio, ni la nada absoluta, sino que es algo definido y sujetado por el modelo absoluto (Rielo, 2012). En definitiva, no existe todavía la creación, sino la posibilidad de la creación de fenómenos y cosas, de vivientes personales e impersonales. Esta posibilidad genética no se da de forma gratuita, sino que resulta de la imposibilitación *ad extra* desde toda la eternidad, y por parte del Absoluto, de otro absoluto. Este absoluto que ha sido imposibilitado es la nada absoluta. Imposibilitada la nada absoluta, lo que queda *ad extra* del Absoluto es algo que no son cosas, fenómenos ni seres, pues no han sido creados todavía; ese algo es la posibilidad genética.

Una inteligencia bien formada entiende que no puede haber, *ad extra* del propio Absoluto, nada que no sea la posibilidad genética. Esta no es creada: afirmar la creación de la posibilidad de creación constituye un absurdo; el Absoluto no crea posibilidades, sino fenómenos, seres y cosas. Antes de la creación, dice Rielo, debe existir la posibilidad genética, sobre la cual el Absoluto ejerce, para crear, su omnipotencia; de lo contrario, la creación sería imposible. Los seres y cosas son creados: no pueden existir desde siempre, pues si fuese así, el *ad extra* del Absoluto lo constituirían seres y cosas tan eternos como el Absoluto, con lo que caeríamos en la contradicción de afirmar dos absolutos. La revelación cristiana, lo sabemos, corrobora el hecho de la creación.

La posibilidad genética es, para Rielo (2012), todas las posibilidades creadoras *ad extra* que el Absoluto tiene en su omnisciencia.

Estas no pueden ser infinitas, pues de lo contrario se absolutizarían, con la consiguiente paradoja del doble absoluto. Fernando Rielo (2012) la enuncia así: “No puede haber dos Absolutos porque o serían absolutamente lo mismo o serían absolutamente distintos: si fueran absolutamente lo mismo, tendríamos el contrasentido de la identidad absoluta; si fueran absolutamente distintos, tendríamos, a su vez, el contrasentido de la contradicción absoluta” (p. 52).

La creación consiste en que la omnipotencia divina pone en acto *ad extra*, libremente, esas posibilidades, a fin de dar existencia física a las cosas y fenómenos, y existencia biológica, química y espiritual, según sea el caso, a los seres vivos personales e impersonales. Tanto las cosas con sus fenómenos, como los vivos son, antes de la creación, teóricos; esto es, visión metafísica del Absoluto de todo lo que no es él: el Absoluto tiene visión teórica de todas las posibilidades *ad extra*.

Entonces no puede haber creación sin evolución, ni evolución sin creación. Para Rielo, ha sido la ideologización de la creación y la evolución (esto es, la absolutización de una visión excluyente y tendenciosa tanto de la creación como de la evolución) la que ha colocado en relación antagónica las dos realidades. El resultado de esta reducción ideológica ha sido el creacionismo y el evolucionismo que caen, respectivamente, en la simplificación de una creación sin evolución y de una evolución sin creación. Como afirma Plateaux, un biólogo creyente, “no hay que confundir la noción de creación con una teoría creacionista” (Montenat y otros, 1992, p. 12). Una creación sin evolución daría como resultado una visión mágica del acto creador, que habría que atribuir a una especie de “dios prestidigitador”, de cuya chistera salieran, ya finalizados, las criaturas, los fenómenos, las cosas. Esta idea de creación como “creacionismo

instantáneo no ha sido nunca la concepción que los teólogos han tenido del creador y de su creación (los padres de la iglesia, santo Tomás de Aquino, etc., incluso algunos salmos)” (Montenat y otros, 1992, p. 13). Por otro lado, una evolución sin creación conduce al imposible de una corriente evolutiva infinita, sin origen ni fin, o con infinitos orígenes y fines; una evolución, por tanto, que se erige, sorprendentemente, en creadora y aniquiladora de sí misma. Muy al contrario, creación y evolución se complementan en una mutua relación que Rielo explica en su modelo genético.

### 1.5 Los tres momentos de la creación

Rielo (2012) concibe tres momentos de la creación: el *big-bang* de la materia, el *big-bang* de la vida y la creación del espíritu. El *big-bang* de la materia se produjo por un acto de omnipotencia divina en la posibilidad genética, que dio lugar (con la creación de la materia y sus fenómenos, del espacio y del tiempo físicos) al inicio del universo. La materia creada comienza a evolucionar y, llevada al grado culminante de su evolución, con la interacción de los elementos prebióticos (carbono, nitrógeno, ácidos nucleicos, lípidos, glúcidos), se produce la creación de la vida biológica por parte de la omnipotencia divina. Este segundo momento de la creación es un *big-bang* continuado en el que aparece la vida orgánica o vegetativa, la cual comienza su evolución biológica, que hace posible que, con la formación del cerebro y el sistema nervioso, se dé la creación, por parte del Absoluto, de diversos modos de vida síquica o anímica. Y la vida síquica o anímica “—en su evolución con el proceso máximo de encefalización y desarrollo de la corteza cerebral— se abre a la creación del espíritu, posibilitando la vida espiritual o consciencial de la persona humana por medio de la divina presencia constitutiva del Absoluto como principio que acompaña al acto creador y da permanencia al ser del espíritu” (Rielo, 2012, p. 44).

En esta breve explicación del pensamiento rieliano sobre creación y evolución se trazan las líneas maestras de la interacción entre evolución y creación. La ciencia experimental es la encargada de estudiar de qué forma la materia adquiere la organización necesaria para sostener la vida, (que es siempre creada), y cómo la vida biológica, con su propia evolución, alcanza la complejidad necesaria para que, con nuevas intervenciones creadoras, surja la vida síquica o anímica, que también evoluciona hasta el momento culminante en que, con la creación de la vida espiritual, aparece el ser humano.

A este lo precede, por tanto, una historia creadora y evolutiva. Lo creado debe evolucionar, y la evolución da paso a nuevas creaciones divinas. La vida espiritual, sin embargo, no sigue ningún curso evolutivo, pues su desarrollo no se produce mediante las leyes de la evolución, sino en función de las leyes ontológicas de la persona humana, gracias a su patrimonio sobrenatural de dones y virtudes, que la presencia de las personas divinas codifica en el espíritu humano creado.

Debe hacerse, en este punto, una referencia a lo que varios científicos han llamado el *principio antrópico*. Las formulaciones débil y fuerte, elaboradas por Brandon Carter en los años setenta y ochenta (cit. por Alonso, 1989), han recibido muchas interpretaciones y reelaboraciones, pero es posible entenderlo dentro de un marco finalista de la evolución, en el sentido de que las condiciones tan complejas y ajustadas que se han dado en el origen y desarrollo del universo, han tenido como objetivo la aparición del hombre (Sagan, 1999, p. 193). Rielo (2012) prefiere hablar de *principio teantrópico* (de *théos*, “dios”, y *anthropos*, “hombre”), porque la acción de Dios es “en el hombre y con el hombre”. En efecto, el universo no se ha dado a sí mismo esas condiciones, ni el universo material buscaba

la aparición de un hombre como observador, sino que ha sido el Absoluto el que ha creado el universo y lo ha dotado de leyes, para que en la evolución de la materia se dieran las condiciones para la creación de la vida y, en especial, de la vida espiritual. El Absoluto actúa en el hombre y con el hombre para que este satisfaga su destino, no en el sentido de una evolución humana continuada hacia una especie posterior al hombre o hacia una especie de superhombre, sino en el de su realización personal. El principio teantrópico desempeña un papel importante en el modelo genético, porque sin aquel, la evolución seguiría hasta el infinito, lo que nos conduciría de nuevo a la paradoja del doble absoluto. La evolución está, por tanto, encaminada a la aparición del ser humano y su desarrollo biológico, pero no a la aparición de otro ser biológico superior.

### 1.6 Conclusión: superación del creacionismo y el evolucionismo

De este modo, queda superada la visión simplista del creacionismo y el evolucionismo, que se niegan mutuamente de forma indebida. La creación de la vida supone la creación y evolución previas de la materia, y se produce en tres etapas: primera, la creación de la vida vegetativa, que luego evoluciona; en segundo lugar, la creación de la vida síquica, la cual evoluciona hasta que el sicosoma (de *sico*, alma, y *soma*, cuerpo) homínido alcanza un desarrollo biológico y una complejidad síquica adecuados. En ese momento, se produce la tercera etapa: la creación, por parte del Absoluto, del espíritu humano, que es infundido en el sicosoma. Queda así constituido el ser humano, que tiene como antecedente un pasado animal en virtud de su sicosoma, pero que es creatura nueva en virtud de su espíritu. Por su sicosoma, el hombre está emparentado con el mundo físico y animal; por su espíritu, está hecho a imagen y semejanza de las personas divinas. Si bien se encuentra plenamente inserto en el contexto sicobiológico y material, se siente, en virtud

de su condición de creatura espiritual, distinto de la naturaleza y de los demás seres vivos impersonales, en cuyo cuidado encuentra sosiego y gratificación, pero con los cuales no puede de ninguna forma realizarse como persona. Por eso busca con denuedo, un Tú divino que, estando presente en lo más profundo de sí mismo (en virtud de la divina presencia constitutiva) y más allá de sí mismo (en virtud de la infinitud divina), le proporcione el sentido de su existencia y le conceda alcanzar, en la vivencia compartida con las mismas personas divinas, una plenitud de ser que colme su “inquieto corazón”.

## Referencias bibliográficas

- Alonso, J.M. (1989). *Introducción al principio antrópico*. Madrid: Encuentro.
- Darwin, C. (2002). *El origen de las especies*. Argentina: El Cid Editor.
- Darwin, C. (1880). *El origen del hombre*. Barcelona: Trilla y Serra Editores.
- Ferrater M. J. (2001). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Gevaert, J. (2008). *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- Montenat, C., Plateaux, L., y Coux, P. (1992). *Evolución y creación. Para leer la creación en la evolución*. Navarra: Verbo Divino.
- Rielo, F. (2012). *Concepción mística de la antropología*. Madrid: Fundación Fernando Rielo.
- Ruiz de la Peña, J.L. (1988). *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*. Cantabria: Sal Terrae.
- Sagan, C. (1999). *La era de la explosión*. En Terzian, Y., y Bilson, E. *El universo de Carl Sagan*. Madrid: Cambridge University Press.



## Capítulo 2

# El hombre es más que cuerpo y sique<sup>1</sup>

*Santiago Acosta Aide*

### 2.1 El valor del cuerpo

El cuerpo no ha tenido siempre la estimación que merece por ser una dimensión imprescindible de nuestra naturaleza como humanos. Frecuentemente se lo ha considerado como fuente de males, especialmente morales. La cultura actual recupera el cuerpo y lo valora, lo que sin duda es bueno. Sin embargo, esta justa apreciación, al no ir acompañada de una visión integral del ser humano, ha degenerado con frecuencia en idolatría. Esta sobrestimación del

1 Aunque se considera más correcta la ortografía "psique", también se admite la reducción de las dos consonantes a una en "sique". Esta última opción es poco frecuente, pero se da en otras palabras con la misma raíz léxica. Por ejemplo, el Diccionario de la Real Academia considera igualmente aceptables "psicosomático" y "sicosomático", donde se elimina la /p/ inicial. La razón de usar "sique" en esta obra es porque Fernando Rielo, cuya concepción antropológica explicamos, escribe sistemáticamente "sique". Por todo ello, y para ser coherentes con un uso del autor, se conserva esta última grafía.

cuerpo, a su vez, ha empequeñecido las otras dimensiones: el siquismo y la espiritualidad. Cómo equilibrar estas dimensiones, y aún más, cómo mostrar su necesaria unidad, es una exigencia ineludible de cualquier comprensión antropológica, porque cuerpo, sique y espíritu no son simples niveles yuxtapuestos, como si nuestra humanidad fuera un prensado de tres capas. No son separables, como partes independientes, pero tampoco se confunden. Resulta necesario entender el cuerpo y su relación con las otras dimensiones.

Lo cierto es que hoy vivimos una cultura de culto al cuerpo. Nos obsesionamos con él, con estar esbeltos, con copiar modelos de una delgadez extrema o de una corpulencia hercúlea; en esa fijación surgen verdaderos trastornos (la anorexia, la vigorexia) que, si bien tienen una base síquica, están relacionados con la propia imagen corporal y, en definitiva, con nuestro concepto integral como seres humanos. Fuera de estas perturbaciones, incluso en personas normales, el cuerpo está sobrevalorado, como si la felicidad consistiera en tener un cuerpo excepcional. Asociamos la belleza física al éxito, y por eso invertimos dinero y energía en cosméticos, dietas autoimpuestas, programas exagerados de entrenamiento físico, cirugías estéticas. A este fenómeno se puede asimilar también la obsesión por la salud, que ha llevado al consumo exagerado de productos farmacéuticos que se presentan como panaceas frente a toda una panoplia de enfermedades. De este modo, se desgaja la salud física de la salud integral del ser humano, y se ofrece una imagen de la salud como algo que se compra o se produce de modo artificial.

Frente a este error evidente, el de la sobrestimación del cuerpo, como si nos redujéramos a nuestro físico o a nuestra apariencia exterior, hay que señalar y denunciar con no menos contundencia el menosprecio del cuerpo que, en el fondo, es una versión del viejo dualismo, que ve en el ser humano dos realidades separables: cuerpo

y alma, o cuerpo y espíritu (Salazar, 2010). A esta reviviscencia del viejo dualismo se asocia también la pretensión de que, separadas estas dos dimensiones, la física y la espiritual, el hombre es, en el fondo, su espíritu o su alma, mientras que el cuerpo es un revestimiento molesto, una causa de trastornos, incluso morales. Esa visión dualista asocia lo carnal a lo malo, lo funesto. De ahí que muchas veces, inconscientemente, se usen frases del siguiente o parecido tenor relativas a la muerte de alguien: “el alma, *liberada del cuerpo*, ha emprendido su último viaje”, o en la misma línea: “su espíritu, *ya sin el cuerpo*, goza ahora de una vida más plena”. ¿No está implícita en estas expresiones la idea de que el hombre es su alma, y que su cuerpo ha sido un pesado lastre felizmente dejado atrás?

Son dos los errores opuestos que hemos señalado. El primero, que consiste en la sobrevaloración por lo físico, lleva implícito un materialismo monista (*monos* significa ‘uno’ y lo aplicamos aquí porque este error condiciona la comprensión reductiva del hombre como si se limitara a ser simplemente cuerpo; y materialista porque el cuerpo es la parte material de nuestro ser). Este materialismo monista es, seguramente, el que se manifiesta de modo preponderante en la mentalidad moderna, mientras que el dualismo es herencia de una visión tradicional sobre el ser humano, que sin embargo no deja de tener cierta persistencia en algunas mentalidades.

Frente al monismo materialista hay que afirmar que el ser humano es más que cuerpo, y si bien es justo que lo cuidemos como un bien del que tenemos necesidad, debe postularse que lo más valioso del ser humano está en la interioridad personal, cuya manifestación exterior es el cuerpo. Con palabras de Gevaert: “el sujeto humano supera constantemente las virtualidades del cuerpo orgánico” (2008, p. 84). El cuerpo nos permite situarnos en el mundo, pues somos seres que nos desarrollamos en una existencia personal, que maduramos

a lo largo de una biografía, de una historia que se va haciendo sobre la base de nuestras decisiones, de nuestras opciones en un contexto determinado, en unas coordenadas vitales específicas, dentro de una cultura propia. El cuerpo es también un medio por el que nuestra interioridad se expresa, se comunica, entabla relaciones. No podemos separar nuestro cuerpo de lo que somos, porque entonces haríamos de nuestra dimensión orgánica una cosa: le quitaríamos la dignidad que recibe de nuestra condición de personas.

Ante al dualismo espiritualista, debemos reiterar que sin nuestro cuerpo no somos personas humanas; es más, sin nuestro cuerpo ya no seríamos hombres, sino ángeles, por lo que el menosprecio del cuerpo lo podemos denominar “angelismo”: la visión del ser humano en tanto que ajeno a su cuerpo, como si este fuera un apósito, un añadido, un elemento extraño. El angelismo es una falsificación del ser humano, conduce a un olvido o postergación del cuerpo, cuando no a una condena del mismo.

Puede decirse que quien ha venido a valorar en su justa medida el cuerpo ha sido Jesucristo. No despreció su cuerpo. La resurrección es, en parte, una reivindicación de nuestra dimensión corporal y, sobre todo, de la integridad del ser humano, en la cual desempeña un papel necesario el cuerpo. Si Jesucristo hubiera sido un dualista, podría haber dejado que su cuerpo se corrompiera, para que su espíritu “volase” *libre* al Padre. No lo hizo porque la resurrección de su ser como hombre no podía dejar atrás el cuerpo. La naturaleza humana de Cristo se habría destruido si él se hubiera despojado de su dimensión corporal como quien se desprende de una vestimenta inútil. Tampoco se desentendió del cuerpo de los demás: curó a muchos enfermos; los alivió de sus dolencias físicas, porque eran dolencias que afectaban a la integridad de la persona. Nunca dejó de sanar a quien se lo pedía con fe, y vinculó la salud física a la del

alma. Al paralítico al que Jesús cura en sábado, cuando lo vuelve a ver después de su curación, le dice: “Mira, has sido sanado; no peques más, para que no te suceda algo peor” (Jn 5,14). Por otro lado, el cuerpo resucitado de Cristo no es una simple apariencia, un espectro o, en términos parasicológicos, una especie de ectoplasma para hacerse visible a los apóstoles. En una de las apariciones, estos piensan que lo que se les aparece es un fantasma y comienzan a temblar de miedo, ante lo que Jesucristo tiene que decirles: “Por qué se asustan tanto? ¿Por qué tantas dudas? Miren mis manos y mis pies, soy yo mismo. Tóquenme y vean, un fantasma no tiene carne y hueso como ven que yo tengo” (Lc 24,39). El cuerpo resucitado de Cristo es un verdadero cuerpo, no una apariencia fantasmal o espectral con la que tiene que revestirse para poder ser visible a los apóstoles.

Si el cuerpo no debe ser idolatrado ni tampoco despreciado, entonces debemos apreciarlo en su justa medida. Es, no cabe duda, un bien, una dimensión necesaria y positiva de nuestra naturaleza, de nuestro ser. Pero no es el bien supremo. Si fuera el sumo bien, ¿cómo enjuiciar la enfermedad y el envejecimiento, que traen consigo un debilitamiento del cuerpo, bien sea momentáneo o progresivo? La enfermedad, cuando es incluso paulatina, no hace que la vida pierda sentido ni valor. Y el envejecimiento no puede ser tampoco el deterioro de la persona, como si la pérdida de la juventud significase la devaluación del ser, el vaciamiento del significado de la vida. Sin embargo, cuando todo lo valioso se coloca en el cuerpo, o mejor, en la fuerza, vitalidad y belleza corporal, ciertamente el envejecimiento se ve como la destrucción del ser. De ahí los proyectos que hoy se ingenian para intervenir en el cuerpo mediante técnicas o productos de base biotecnológica en orden a forzar a la naturaleza a ir más allá de ella misma. No se trata de legítimas terapias o curaciones, ni de fármacos que permitan fortalecer la salud, sino de crear

capacidades que rompan artificialmente nuestros límites y nos den más inteligencia, más fuerza, más desarrollo físico, más años de vida.

El ejemplo más al alcance lo podemos tener en los deportistas que, a base de fármacos o prácticas fraudulentas, adquieren mayor resistencia y fuerza, sometiendo a sus propios organismos a presiones que superan sus capacidades naturales. Estas formas de engaño no solo son antiéticas, sino que además suponen un peligro para la propia salud corporal. En otros casos, se habla de implantar chips en el cerebro de un individuo para multiplicar su capacidad de memoria, o de realizar manipulaciones genéticas que conduzcan a fabricar superhombres. A todo esto se le denomina “mejora” del ser humano, cuando en realidad supone un intento de transgresión de límites naturales que solo sería lícito superar mediante el esfuerzo, la disciplina, la tenacidad. Pero no, se trata de manipular la naturaleza, el cuerpo, para obtener mejoras cualitativas a base de intervenciones biotecnológicas en personas que están sanas, pero para las cuales se busca un repotenciamiento de sus capacidades corporales o cerebrales.

Hay implícito en todos estos intentos la idea de que nos reducimos a nuestro cuerpo, a materia viva, y que por tanto el hombre, como material animado, está sujeto a experimentación con fines utilitaristas y eugenésicos; se quiere diseñar al hombre para satisfacer objetivos puramente tangibles y pragmáticos.

La filosofía de fondo que subyace a estos esfuerzos es, lo hemos dicho ya, el materialismo, y esta ideología está abocada a estrellarse en la falsedad. Por más intentos de manipulación de nuestro cuerpo que se pretendan, el ser humano sigue padeciendo soledad, angustia, abandono y tristeza, que son los verdaderos males que, como enfermedades incorpóreas, socavan a la persona y la privan

en muchos casos de la fuerza para vivir. El materialismo no responde a las preguntas más hondas del ser humano, no resuelve el problema de la muerte ni del dolor, ni mucho menos *cura* a la humanidad de las graves enfermedades del alma: el odio, el egoísmo, el vacío interior.

Como conclusión preliminar, es necesario que comprendamos que, aunque no podemos prescindir de nuestro cuerpo, y que debemos apreciarlo en su justa medida, somos más que nuestro cuerpo. Es decir, no es en el cuerpo donde vamos a encontrar la razón de nuestra existencia ni donde se halla el bien más alto de los seres humanos. Pero ¿qué hay más allá de nuestro cuerpo?

## 2.2 La sique

La comprobación palpable de que somos más que cuerpo la tenemos en nuestra sique. Desde luego, para el materialista la sique no es más que una manifestación del cuerpo, es decir, se reduce en última instancia a cuerpo. Pero analizadas las cosas de modo justo, no es difícil darnos cuenta de que la sique y el cuerpo son dos realidades distintas de nuestro ser.

Baste pensar en aspectos a los que los seres humanos otorgamos una enorme importancia: la sensibilidad, la afectividad, las tendencias. Estas dimensiones no son físicas, aunque tengan una base física. Un afecto no es un tejido ni un nervio, aunque la afectividad humana se acompañe de reacciones físicas. El hecho de que nuestra sique tenga un sostén orgánico prueba que no somos sin nuestro cuerpo: nuestro cuerpo interviene en todo cuanto somos y sin él no podemos manifestarnos. Pero la sique conforma un nivel distinto del cuerpo. Pensemos simplemente en los afectos, qué decisivos son a la hora de actuar, de acercarnos a las personas, para

entablar relaciones humanas; los afectos nutren nuestra vida interior, nos impulsan en las decisiones, proporcionan energía a las acciones que emprendemos. Gracias a los afectos nos relacionamos con las personas de una forma efectiva, entablamos relaciones duraderas, expresamos nuestras actitudes interiores. Las emociones, que son también manifestaciones síquicas, nos permiten responder de modo polivalente y flexible a las situaciones y estímulos externos (Mora, 2001).

Los sentimientos, por otro lado, nos humanizan. Consideremos su importancia en el mundo del arte, en la expresión estética. Las personas emocionalmente inteligentes son más aptas para el mundo comunitario, se relacionan mejor, saben comunicarse de forma más precisa y limar las asperezas del roce social. Una vida sin afectividad deviene deshumanizada. No podemos prescindir de nuestros estados anímicos, so pena de caer en una existencia falsa, encorsetada, artificial.

Ahondando en la importancia de la vida síquica, planteémonos ahora la función de los afectos. ¿Podría pensarse en una vida realmente humana sin los afectos? Es verdad que la expresión de estos depende en gran medida de las convenciones culturales. Hay sociedades en las que se modera por convención la manifestación de los afectos; pero esto no significa que los seres humanos que adoptan esas prácticas culturales no tengan afectos, sino que no los hacen visibles de cualquier forma ni en cualquier momento. Sin afectos, la vida humana sería fría, nos convertiríamos en una especie de autómatas sin tono vital, sin vibración interior.

Pero tan pronto como comprendemos el peso de la afectividad en nuestra forma de ser y comportarnos, nos damos también cuenta de hasta qué punto puede ser motivo de conflictos. Quienes se dejan



llevar por sus impulsos afectivos, aquellos que ponen en su pasión el móvil de su conducta, los que dan rienda suelta a su emocionalidad sin preocuparse de sus consecuencias son individuos que trasladan sus turbulencias interiores a la relación con los demás, y provocan serios disgustos en su modo de relacionarse. Y no solo a los otros, sino también a sí mismos, cuando ven los estragos que ocasionan sus pasiones y su exacerbada afectividad. Cuando no está debidamente ordenada, la afectividad excesiva ocasiona trastornos en el comportamiento. Si no nos sentimos acogidos, o somos abiertamente rechazados, los afectos se cargan de negatividad. Más todavía, si el afecto no se ve correspondido, el ser humano se siente desdichado y reprime con frecuencia su vida afectiva, lo que le causa pesar. A veces se dan también afectos exagerados que pueden incomodar a la persona que es objeto de esas efusiones afectivas. Si esto sucede, los afectos se convierten en fuente de conflictos, y no solo para el destinatario de ellos, sino también para quien los siente. Además, los afectos, porque tienen una fuerza extraordinaria de fijación, no ceden ante una simple decisión mental: persisten en su empuje, buscan avasalladoramente su satisfacción. La vida afectiva desordenada, no correspondida o simplemente desviada es una fuente muy habitual de discordias y desdichas entre los seres humanos.

Lo dicho de los afectos y sentimientos se puede hacer extensivo a toda la gama de energías síquicas que llamamos pasiones, que no son todas ellas sino especificaciones de la afectividad humana, pero que difieren en intensidad y duración. No queremos decir con esto que sean en sí mismas malas. La vida síquica es, hay que dejarlo claro, necesaria, como indispensable dijimos que era vivir la dimensión corporal de nuestro ser. No podemos vivir sin nuestro siquismo, como no podemos existir fuera de nuestra corporeidad. Adecuadamente canalizadas, las energías síquicas nos proporcionan fuerza, y vitalidad; nos ayudan a situarnos y relacionarnos con

los demás; son una fuente de sana satisfacción. Reprimidas estas manifestaciones síquicas, los conflictos que se producen en nuestra interioridad son una causa de desazón, cuando no de angustia. Si las perturbaciones de orden síquico (y no hablamos de enfermedades psicológicas, sino de la conflictividad de orden normal, en grados más o menos acentuados) no se resuelven adecuadamente, la conducta humana incurre en trastornos de agresividad o de depresión, que alteran las relaciones interpersonales y producen estados de neurosis que hacen desdichadas a las personas, o las llevan a formas de conducta conflictivas.

Es frecuente, en la mentalidad moderna, dar excesivo peso a los sentimientos y emociones. Eso no es bueno, porque se cae en la inconsciencia, en la superficialidad, en juzgar las cosas solo desde los estados de ánimo personales o por la repercusión afectiva que eso nos produce. Damos mucha importancia al sentirnos bien, como si en esto radicase la clave del buen vivir (García, 2015). Hay que ver la persona en su integralidad. No por partes: su *parte física*, su *parte anímica*..., sino desde el eje que es su ser persona, y esto se juega a nivel espiritual, como veremos.

Cuanto hemos dicho hasta aquí significa que la vida síquica se caracteriza por la complejidad, por la persistencia de sus pulsiones, por la automaticidad de sus mecanismos subconscientes (Rielo, 2012). Este dinamismo reclama que una instancia superior se haga cargo de toda la impulsividad y afectividad de la vida síquica, so pena de que esta vaya a la deriva, con las consecuencias que ya hemos descrito. Por el contrario, una vida síquica encauzada, puesta al servicio de cuanto la persona valora y se propone, debidamente gestionada, es una fuente de energía de gran alcance. Una vida síquica sana hace que la persona sea más humana e íntegra, da solidez a la

personalidad, y forma parte indispensable de la madurez a la que los seres humanos aspiramos.

Ahora hay que plantearnos una cuestión clave cuando de hablar de la sique se trata. No es cierto que buena parte de nuestra conducta obedezca a impulsos ciegos que se encuentran escondidos en un ámbito soterrado de nuestra personalidad, al cual se ha dado en llamar *inconsciente*. Si fuera cierta la pretensión de que el inconsciente, con sus fuerzas ocultas, mueve nuestro comportamiento y explica buena parte de nuestras acciones, entonces incurriríamos en un determinismo ciego que dejaría como saldo indeseable la anulación de la libertad. No es verdad que el ser humano no pueda hacerse cargo de su comportamiento. Tampoco hay que ignorar la presión de aquellas experiencias previas cuya conflictividad no resuelta se encuentra agazapada en el subconsciente. Lo que decimos es que todo eso debe ser resuelto conscientemente por el ser humano en orden a alcanzar aquel grado de armonía suficiente que le permita ser auténtico y desarrollarse como persona.

¿Cómo vivir esta tendencialidad emocional si sabemos que puede ser motivo tanto de satisfacciones como de tensiones y frustraciones? La respuesta no puede ser ni la desinhibición ni la represión de la vida afectiva. La primera ya hemos comentado lo perturbadora que puede ser; la represión, por su parte, no conduce sino a estados falaces. Hay que educar la vida sentimental y en general la vida anímica. La cuestión radica aquí en preguntarnos cómo cultivar una afectividad y sentimentalidad equilibradas, ricas; dónde está el criterio para educar los sentimientos si sabemos que pueden exacerbarse, si es tan fácil caer en el sentimentalismo o en la inflación afectiva.

Tampoco podemos caer en una especie de visión espiritualista del ser humano, como si su siquismo estuviera exento de problemática.

La vida humana viene acompañada de un margen normal de conflictividad. Nuestra vida interior no está privada del influjo de temores, pesares o fricciones que todo ser humano tiene que saber resolver, para madurar adecuadamente. Los conflictos, debidamente manejados, nos ayudan a labrar nuestra personalidad y nuestra vida. Es falsa la aspiración a una especie de vida bucólica, artificialmente paradisíaca, en la que lleguemos a un estado de impasibilidad anímica, como si vivir consistiera en estar sicológicamente amortiguado, es decir, privado de la tendencialidad anímica. De la misma forma que resulta imposible vivir sin el dinamismo de la vida orgánica, tampoco podemos desplegar nuestra existencia sin la efervescencia de nuestra vida síquica. Lo que sucede es que todo este dinamismo sicosomático debe ser asumido y gestionado por una instancia superior. La sique no puede regirse desde ella misma.

Pero ¿qué hay más allá de la sique? La respuesta debe ser clara: el espíritu. Afirmar que somos más que sique significa reconocer, en primer lugar, que podemos comprender desde el espíritu los mecanismos tendenciales y pulsionales de la sique, para poder darles cauce desde las opciones que hace el propio espíritu. En el fondo, el ideal de ser humano al que aspiramos todos es el de quien es capaz de educar su vida síquica, regular sus estados de ánimo, gestionar su afectividad, morigerar su impulsividad, para hacer de las energías síquicas un motor de la vida personal, de forma que se pongan al servicio de aquello que consideramos verdaderamente valioso, y que se concreta en nuestras convicciones más profundas y los ideales que nutren nuestro proyecto de vida. Las personas maduras son aquellas que saben poner su vida anímica en equilibrio, y aprovechar su afectividad para su desarrollo personal. Solamente desde el espíritu se puede gobernar la complejidad de la vida síquica y asumirse su extraordinario potencial humano. Para ello, es necesario que abordemos cuál es la capacidad que tiene el espíritu

para ordenar, dar sentido, dirigir, nutrir las energías síquicas. Y también es imprescindible que expliquemos por qué en muchas ocasiones las personas, a pesar de su energía espiritual, no logran hacerse cargo de su vida, y están, incluso desde el punto de vista espiritual, deprimidas, porque no cultivan su espíritu. Al espíritu dedicaremos el siguiente capítulo.

## Referencias bibliográficas

- García, F. (2015). Sentimientos, emociones, pasiones, ¿de qué estamos hablando? *Acontecimiento*, 114, 33-36.
- Gevaert, J. (2008). *El problema del hombre: Introducción a la antropología filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Mora, F. (2001). *El reloj de la sabiduría: Tiempos y espacios en el cerebro humano*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rielo, F. (2012). *Concepción mística de la antropología*. Madrid: Fundación Fernando Rielo.
- Salazar, L. M. (2010). El cuerpo que somos. *Acontecimiento*, 97, 29-33.

# Capítulo 3

## La interioridad humana: la persona

*Rosario de Rivas Manzano y Augusta Cueva Agila*

### 3.1 Introducción

Se ha expuesto en el capítulo anterior que la persona no se agota ni en el nivel corpóreo ni en el sicológico. Si bien a todos nos es evidente el nivel físico o biológico, caracterizado por la compositividad o conjunto de células, tejidos, órganos, sistemas, aparatos y sentidos, así como el nivel sicológico con su complejidad, en el que se manifiestan nuestros recuerdos, afectos, sentimientos, emociones y pasiones, tenemos otras funciones que exceden a estos dos niveles (biológico y sicológico) y que se encuentran en el espíritu. Por ello, el espíritu hace al ser humano distinto de todos los demás seres: lo abre a la transcendencia, a la relación con el Absoluto, con los demás seres personales e impersonales, con el medio en que se desarrolla su vida. Esta transcendencia se puede constatar, a través de los siglos, en el devenir de la historia de la humanidad. Solo el ser humano, desde los tiempos más remotos, ha dejado evidencia de esta dimensión

en la cultura, en las grandes obras de arte de la arquitectura, la música, la pintura, la literatura, así como en la ciencia. Y al mismo tiempo ha sentido la necesidad de manifestar su transcendencia por medio de creencias, ritos, religiones, lugares y objetos de culto. ¿Qué es lo que hay en la persona que la faculta con estas capacidades y la dota de la apertura al Absoluto, de la relación con este y con los demás seres? Lo analizaremos a continuación.

### 3.2 ¿Qué es el espíritu?

La pregunta que nos surge es: ¿qué es el espíritu?, ¿de dónde viene?, ¿qué contenido tiene? Antes de responder a la pregunta formulada, es necesario reflexionar sobre nuestra propia experiencia interior, para descubrir que lo más rico y valioso de nuestra vida no se agota ni en lo físico ni en lo síquico. Constatamos que somos los únicos seres que podemos reflexionar sobre nuestros propios actos y decisiones, que tenemos la capacidad de reconocer nuestros errores y equivocaciones, de arrepentirnos de ellos, de amar, pedir perdón, superar nuestras limitaciones, desarrollar la creatividad, modificar nuestro comportamiento, buscar la verdad, admirar la belleza y manifestar la bondad. ¿De dónde vienen estas capacidades? Desde luego, debe afirmarse que si bien todas estas actividades tienen un reflejo sicosomático no tienen su origen ni en lo físico ni en lo psicológico.

A lo largo de la historia de la humanidad se ha intentado definir al ser humano desde distintas corrientes antropológicas. Muchas de estas definiciones convergen en reconocer en el ser humano una parte biológica y otra parte que escapa a la definición de la biología, siendo esta difícil de precisar. Ya desde la cultura griega se hablaba del alma como un elemento distintivo y fundamental de la persona; esta estaba constituida de cuerpo o parte material y alma



o parte espiritual. Este fue el gran descubrimiento de Sócrates, que lo llevó a afirmar que el hombre era su *psyche* (alma). No obstante, si analizamos las definiciones que, desde la antropología filosófica, se han desarrollado a lo largo de la historia, observamos un denominador común: comenzar las mismas desde la parte biológica o corpórea y añadirle una nota específica. Se ha hablado por ello del ser humano como animal racional, simbólico, cultural, económico, político, social..., pero ninguna de estas características ni todas juntas definen la integralidad del ser humano; todas adolecen de un grave reduccionismo: definir a la persona por algo que le pertenece (la razón, la cultura, el lenguaje...), pero menor a lo que ella misma es. Es decir, solo la persona humana tiene un nivel que supera al cuerpo y a la sique, aunque no existe sin ellos, que es el espíritu.

Algunos pensadores del pasado siglo, alejándose de las definiciones antropológicas tradicionales ya expuestas, atisbaron este nivel trascendente en la persona. Es el caso de la corriente del personalismo, fundada por Emmanuel Mounier (1905-1950), que pone el énfasis en el carácter espiritual de la persona y en su relación con los otros seres. Así el mismo Mounier concibe a la persona como espíritu encarnado, es decir, un ser espiritual en relación con los otros cuya dignidad se fundamenta en la transcendencia. En este mismo sentido, Gabriel Marcel (1889-1973) sostiene que la apertura al otro y el amor personalizan al ser humano pues solo una persona es capaz de amar a otra. Por su parte, Viktor Frankl (1905-1997), siquiatra humanista, afirmó que la persona es más que cuerpo y mente: es también espíritu, en virtud del cual la persona queda dotada de libertad y voluntad, es consciente de sí misma y capaz de elegir. Por ello, este autor define *persona* como una unidad bio-psico-espiritual y sostiene que, solo si admitimos la espiritualidad humana, comprenderemos la dignidad de la misma (Pascual, 2003).

El pensamiento filosófico cristiano hizo, sin lugar a dudas, un gran aporte a la definición de la persona, pues con fundamento en el pasaje bíblico del Génesis (1,26: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”) considera al ser humano como hijo de Dios. La imagen y semejanza se produce en el espíritu del ser humano y es vínculo esencial entre la persona y su Creador. Este vínculo esencial establece una relación filial de la persona con el Absoluto que la dota de un rico patrimonio espiritual.

En este contexto vamos a acercarnos a la definición de la persona desde el modelo antropológico que propone Fernando Rielo (1923-2004), quien, en su reflexión sobre el ser humano, partiendo del modelo absoluto, detecta y denuncia el reduccionismo del que padecen muchas de las definiciones clásicas que, fundamentándose en la parte biológica del ser humano, lo han definido como “animal”, despojándolo del nivel espiritual que lo abre a la transcendencia y a la relación con el Absoluto, con los demás seres y con el entorno.

El ser humano no puede definirse por alguna de sus notas específicas: animal locuaz, político, simbólico, científico... o por una supuesta facultad como la razón o la capacidad de libre decisión. Ninguna da la talla o la medida del hombre (Rielo, 2001b, p. 125).

Haciendo énfasis en el nivel espiritual, Rielo define *persona* como “espíritu sicosomatizado”: un espíritu que asume una *psique* y un cuerpo (*soma*), formado por la divina presencia constitutiva del Absoluto. Señala, como primer término de la definición, el nivel espiritual que la hace un ser abierto a la transcendencia y dotado de una dimensión sicobiológica. Estos tres niveles forman un único tejido humano en el que es fácil observar las interrelaciones que se producen entre ellos por medio de las funciones sico-espirituales y sico-somáticas del ser humano.

De la mano de Rielo podemos dar respuesta a los interrogantes que nos planteábamos al inicio de este apartado. El espíritu, según Rielo, es un nivel que nos hace ontológicamente diferentes a cualquier otro ser; solo la persona humana está dotada de unas capacidades únicas, a las que ya nos hemos referido en párrafos anteriores. Rielo afirmará que el espíritu es potencia de unión, es decir, una energía que capacita e impulsa al ser humano a unirse con el Sujeto Absoluto, esto es, a desarrollar su vida interior, dando unidad, dirección y sentido a los otros dos niveles: físico y psicológico: “El espíritu es la sede de la persona humana, la intimidad en la que radica la dirección y el sentido de la libertad, el inteligir, el querer, el dominio, la creatividad, la generosidad, el amor...” (2001b, p. 124).

### 3.3 La vida del espíritu. La intimidad de la persona

Por el hecho de ser persona, el ser humano tiene dos dimensiones íntimamente vinculadas: una interioridad, de la que carecen los animales, y una relacionalidad, que en los animales se manifiesta como instinto gregario, pero que en el ser humano es de orden compenetrativo. Veamos en este apartado la dimensión de la interioridad o la intimidad espiritual. Cuando hablamos de interioridad, nos referimos al hecho de que la persona tiene consciencia espiritual, un yo personal, una densidad de ser. Por eso el ser humano puede conocer, hacer ciencia, buscar la verdad, inteligir, desear, distanciarse del mundo y de las cosas para conocerlas. Además esa interioridad o intimidad está impregnada de sentido de perfección y de transcendencia. Esta densidad espiritual es energía interior, que mueve a la persona a obrar, a conocer y a realizarse a sí misma mediante el desempeño de sus valores y virtudes. Afirma J. Fernández (inédito): si faltara esta energía espiritual, la persona se enfermaría, no tendría motivación ni entusiasmo para acometer las dificultades de la vida.

Respondamos los otros dos interrogantes: ¿de dónde viene el espíritu? y ¿qué contenido tiene? La mejor respuesta la brinda la antropología cristiana: el espíritu es creado por Dios en el instante de la concepción de cada ser humano. Más aún, Dios inhabita el espíritu humano creado; de lo contrario, el espíritu sería una estructura vacía. La inhabitación no significa que el espíritu “encierra” en sí mismo a Dios, sino que este plasma en él una riqueza que, bíblica y teológicamente, se denomina “imagen y semejanza”. Rielo llama a esta inhabitación *divina presencia constitutiva* (2012, p. 36). La divina presencia constitutiva personifica el espíritu; esto es, hace del espíritu persona humana, por lo que esta viene investida de una dignidad singular. Al igual que, biológicamente hablando, tenemos una riqueza genética heredada de nuestros padres que nos vincula a ellos como hijos, espiritualmente poseemos una riqueza que nos vincula al Sujeto Absoluto, que en el caso de la fe cristiana son tres personas divinas.

Esta divina presencia constitutiva es carácter hereditario que hace de la persona humana mística deidad de la divina Deidad. Reside en este carácter hereditario la constitución filial del ser humano en relación con Dios: porque es “hijo de Dios”, el ser humano tiene el aspecto, el talante, el parecido, en una palabra, “la imagen y semejanza” de Dios. Este talante no es una “máscara” exterior, es rostro divino impreso constitutivamente en tal grado que, ontológicamente, “hace resonar”, *per-sonare*, a nuestro espíritu (Rielo, 2001b, p. 48).

Esta vinculación esencial y constitutiva dota a nuestro espíritu de un patrimonio único, provisto de leyes, propiedades, atributos y virtudes. Todo ello representa la riqueza de una vida interior: “La divina presencia constitutiva inspira en nuestro espíritu lo que es esencia del Sujeto Absoluto: el amor. Motiva, por tanto, lo que se

hace por amor, con amor y en el amor” (Rielo, 2001b, p. 124). Esta realidad es común a todo ser humano independientemente de su credo. Por ello, en toda persona, no importa que se declare atea, agnóstica o creyente, existe una tendencia al bien, a la belleza, a la verdad; y si tal persona trasgrede esta tendencia, no solo puede experimentar un sentimiento de culpabilidad, sino que además falsea su riqueza espiritual, al degradarla. El bien siempre nos proporciona paz, y la omisión o trasgresión del mismo nos deja en un estado de inquietud que, en muchas ocasiones, el ser humano intenta disimular o justificar.

### **3.4 El ser humano está capacitado para relacionarse**

La segunda dimensión que hemos citado es la relacionalidad. La persona humana es relacional: tiene la capacidad esencial de comunicarse, y en virtud de esta capacidad crea lenguajes y sistemas de expresión mediante los cuales transmite su riqueza interior a los demás; y, asimismo, entra en contacto con el mundo objetivo: se relaciona con todo lo que es espíritu y con lo que no es espíritu. Insistimos en el hecho de que esta característica relacional no se presenta únicamente en personas creyentes, es constitutiva a cualquier ser humano, por su carácter espiritual. En el estudio “Regalos de despedida: las necesidades espirituales de los niños”, Hufton (2006) se cuestiona si los niños son espirituales. Ante la pregunta, resalta que no existe un niño sin espiritualidad, y que en un niño su carácter espiritual puede ser definido como la capacidad de relacionarse con otros para obtener valor personal y empoderamiento. Traemos a colación esta definición porque, efectivamente, nuestro carácter relacional se expresa desde nuestra concepción biológica. Somos fruto de una relación entre nuestros padres, y una vez que somos concebidos, no podemos desarrollarnos sin la indispensable relación con nuestra madre, y luego de nacidos,

todo el desarrollo de la personalidad, del lenguaje, del aprendizaje está determinado por este carácter relacional, que es a su vez muestra de la relación que tenemos con el Absoluto que nos constituye.

Las personas, en el ejercicio de esta capacidad relacional, hacemos uso de tres leyes que, según F. Rielo, nos constituyen: ley de la perfectibilidad, de la inmanencia y de la trascendencia. Por la ley de la inmanencia somos capaces de reconocernos, de reflexionar sobre nosotros; esta ley representa el movimiento que nos lleva hacia nosotros mismos. Sin embargo, nuestro espíritu tiene otro movimiento complementario, que nos lleva hacia fuera de nosotros mismos: el de la ley de la trascendencia; por esta ley somos capaces de salir de nosotros mismos y conquistar otros mundos. ¿Hacia qué dirección nos lleva este movimiento de la trascendencia? La orientación de este movimiento está dada por una tercera ley de nuestro espíritu que hace la síntesis de las dos anteriores: la ley de la perfectibilidad. Por esta ley, cuando salimos de nosotros mismos, somos capaces de unirnos a lo más grande que nuestro espíritu puede concebir. Lo natural en la persona es unirse a aquello que puede figurarse como lo más noble en cada momento. Un sencillo ejemplo: es natural que si nos plantean vivir en una casa bonita, aseada, arreglada o en otra que no lo está, preferimos vivir en la primera. Tenemos también en nuestro espíritu atributos: la unidad, la verdad, la bondad y la hermosura. Por estos atributos, tendemos siempre a unirnos a lo más verdadero, bueno y hermoso. No es menos cierto que estos atributos se pueden deteriorar, y que cuando no los vivimos podemos unirnos a la mentira, la maldad y la fealdad; pero estas no expresan nuestra verdadera naturaleza espiritual, que siempre nos direcciona hacia lo más perfecto y noble.

### 3.5 La persona tiene consciencia del Absoluto

Como ya hemos expuesto, desde la antigüedad el ser humano ha tenido la percepción, por muy primaria que esta sea, del Absoluto: algo o alguien que, superior al propio ser humano, ha estado siempre presente en su consciencia.

Toda persona tiene una idea básica de Dios, por muy elemental y primitiva que esta sea, nacida de un sentimiento religioso oscuro o, si se quiere, ambiguo. Es cierto que el hombre de hoy está lleno de prejuicios pero subyace ese sentimiento y ese pensamiento, aunque sean básicos, de Dios (Rielo, 2011, p. 73).

Este aspecto religioso, siempre visible en la persona, es muestra de nuestra naturaleza espiritual, de la presencia de un Absoluto que nos constituye. En palabras de Lewis: “todos los hombres, buenos o malos [...] son más semejantes a Dios que los animales” (2008, p. 14). Este autor menciona que Dios ha impreso en todo lo que ha creado una “especie de semejanza consigo mismo”, pero de entre todos los seres creados “solo la naturaleza del hombre está más cerca de la naturaleza divina de Dios”. Sabemos que, por su naturaleza, solo el hombre es capaz de este sentido religioso.

### 3.6 La persona puede creer, amar y esperar

El ser humano cree. La creencia le es constitutiva, forma parte esencial de él y lo distingue de los seres impersonales. La creencia no está asociada únicamente al ámbito religioso, sino que está presente en las empresas cotidianas. Ortega y Gasset (1968) asevera que las creencias son el estado más profundo de la vida humana, el terreno sobre el cual la vida se mueve. La creencia le es necesaria a quien estudia para adquirir conocimiento, a quien ama para construir el sueño de una familia, al científico para plantear sus hipótesis y

promover una investigación; le es indispensable a todo ser humano, desde que es niño, para aprender. Rielo, en este sentido, afirma que el niño cree antes de pensar.

Efectivamente, incluso ya el niño cree antes que piensa, más aún, la creencia es una virtud que va poniendo en movimiento el mecanismo de la razón, para que la razón piense; esto es, analice. Diremos que la creencia es el pedagogo del acto de pensar o de razonar.

Así, es completamente cierto que un niño que va feliz con su padre, empieza a hacerle preguntas, sobre la base de esa creencia que tiene en él como persona más próxima. El niño empieza a interesarse por las cosas porque cree en sus padres. Y así obtiene de ellos sus primeras respuestas, de tal modo que, efectivamente, las convierte en forma de su pensamiento (2011, p. 90).

Como hemos mencionado, por experiencia, sabemos que toda persona cree; aún el ser humano que se confiesa ateo cree, al menos en sí mismo o en algo o alguien fuera de él. Laín Entralgo (1993) señala que no hay, no puede haber, un hombre totalmente descreído, aunque carezca por completo de creencias religiosas. La existencia del hombre supone la creencia. Si bien la creencia nos es constitutiva, puede degradarse en increencia en algunas personas. Cuando eso sucede, el deterioro de la creencia tiene como consecuencia un estado de inseguridad, y negatividad que deprime su energía espiritual.

Junto con el acto de creer, el ser humano espera. La expectativa es definida por el Diccionario de la Real Academia como “la esperanza de realizar o conseguir algo”. La expectativa mueve nuestra voluntad para dar el primer paso, iniciar una tarea, una relación con una persona, cualquier objetivo que nos podamos plantear. Toda persona, más allá de su credo, pone esperanza en la consecución de



las metas que se propone. Si perdemos la expectativa, la consecuencia es el desánimo, que dificulta nuestro diario vivir. Un ejemplo muy concreto: un estudiante que inicia su carrera universitaria sin expectativa de lo que podrá aprender y conseguir durante y después de su formación vivirá claramente desanimado, y esta desgana no lo ayudará a lograr sus propósitos; es más, le impedirá poner ilusión en el esfuerzo necesario para conseguirlos.

Conjuntamente con el ejercicio de los actos de la creencia y la expectativa, el ser humano es capaz de amar. El amor es la fuerza más importante: activa nuestra capacidad de transformar y perfeccionar nuestra vida y la de los demás. Todo ser humano ama; sin embargo, este amor puede estar viciado. Los problemas más graves de la historia de la humanidad han sido motivados por una falta de amor. La falta de amor o su degradación nos lleva a encerrarnos en nosotros mismos, a vivir un extremo egoísmo, a una carencia de visión. La persona es, además, en virtud de la potestad personal que reside en el espíritu, capaz de vivir las virtudes de la justicia, la prudencia, la fortaleza y la templanza. La primera cuestión que tenemos que resolver es qué significan cada una de estas virtudes.

Justicia, en el Diccionario de la Real Academia, se define como “principio moral que lleva a dar a cada uno lo que le corresponde o pertenece”. Adela Cortina (2013) plantea el problema que esta definición conlleva, pues al determinar lo que a cada uno corresponde, el resultado ha sido distinto en diferentes sociedades y tiempos. Esta autora plantea también que en la sociedad contemporánea se ha llegado a establecer como premisa el mínimo de los derechos humanos, y que este listón le es muy claro a la sociedad actual. En la definición de persona que estamos planteando, pensamos que lo que a cada uno le corresponde y a nadie se le debe arrebatar, es ser tratado como persona humana constituida por un Absoluto personal.

Además de la justicia, toda persona tiene la capacidad de vivir las virtudes de la prudencia, fortaleza y templanza que se proyectan, según Rielo, en sus facultades: facultad intelectual, facultad volitiva y facultad unitiva que une las dos anteriores. Las tres virtudes mencionadas nos permiten distinguir lo que está bien de lo que está mal y actuar en consecuencia. Con la prudencia, en la facultad intelectual reconocemos el bien del mal; la fortaleza, en la facultad volitiva, nos permite vencer el temor que podemos experimentar por el esfuerzo que implica vivir el bien; y la templanza, en la facultad unitiva, nos permite sujetarnos al bien. Planteamos un ejemplo para entender mejor estas virtudes. Es el caso de una persona de nuestro entorno laboral que no nos ha tratado de la mejor forma, sino que lo ha hecho, dentro de una situación conflictiva, de una forma irrespetuosa. Si vemos la justicia como “dar a los demás lo que les corresponde”, la conclusión más rápida sería que esta persona no merece nuestro respeto, pues ha sido irrespetuosa con nosotros; sin embargo, si vivimos desde la conciencia de que esta persona, a pesar de su actitud irrespetuosa, no ha perdido su dignidad y estamos llamados a tratarla según tal dignidad, nos encontramos viviendo ya la virtud de la prudencia, según la cual reconocemos que, en este caso, el mayor bien es el de brindarle respeto. Aunque en la facultad intelectual seamos capaces de reconocer cuál es el mayor bien, el actuar en consecuencia requiere de la fortaleza necesaria para no alejarnos de quien nos ha herido y poder otorgarle el debido respeto: esta fortaleza nos ayudará a vencer el temor de que podamos ser de nuevo maltratados. La templanza por último nos ayudará a sujetar o unir (facultad unitiva) nuestra actitud al mayor bien: en este caso, la cercanía y respeto a quien no ha tenido esta actitud hacia nosotros.

## Referencias bibliográficas

- Acosta, S. (inédito). *Antropología, Problemas y respuestas: introducción a la antropología filosófica*.
- Cortina, A. (2013). *¿Para qué sirve realmente la ética?* España: Paidós.
- Escamilla, A. (inédito). *La persona: el misterio más cercano*.
- Fernández, J. (inédito). *Unidad, dirección y sentido de la capacidad humana en el ámbito universitario de la gestión y valores*.
- Hufton, B. R. (2006). Parting gifts: the spiritual needs of children. *Journal of Child Health Care*, 10 (3), 240-250.
- Laín Entralgo, P. (1993). *Creer, esperar, amar*. Madrid: Galaxia Gutemberg – Círculo de Lectores.
- Lewis, C. (2008). *Los cuatro amores*. Madrid: Ediciones Rialp.
- Ortega y Gasset, J. (1968). *Ideas y creencias*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Pascual, F. (2003). Antropología y Logoterapia. *Ecclesia*, 17 (1), 37-54.
- Rielo, F. (2001a). Formación cultural de la filosofía. En *Filosofía, ética y educación*. Constantina, Sevilla: Fundación Fernando Rielo.
- Rielo, F. (2001b). Filosofía sicoética. En *Mis meditaciones desde el modelo genético*. Madrid: Fundación Fernando Rielo.
- Rielo, F. (2011). *El Humanismo de Cristo*. España: Fundación Fernando Rielo.

Rielo, F. (2012). *Concepción mística de la antropología*. Madrid: Fundación Fernando Rielo.

# Capítulo 4

## La libertad

*María Luján González Portela*

### 4.1 ¿Qué es la libertad?

#### 4.1.1 Seres programados o personas libres: esa es la cuestión

Frente a los filósofos que afirman la importancia central de la libertad en el hombre, están aquellos que piensan que el ser humano está condicionado o programado. Un ejemplo es el estadounidense Wilson, máxima figura de la sociobiología, quien afirma que el comportamiento sociocultural del hombre, incluidos sus actos éticos y religiosos, está determinado genéticamente: sus actos no son libres, pues está programado para actuar de una determinada manera. Su postura extrema lo lleva a afirmar que la conducta de todo ser vivo, sea hombre o animal, es una respuesta biológica a las demandas del medio, sobre todo en aras de la supervivencia, y que este comportamiento se transmite genéticamente. Para él, ni el hombre ni los animales tienen un propósito más allá de estos imperativos de la herencia genética. Desde luego que esta postura ha

sido rechazada por muchos biólogos, etólogos, genetistas y teóricos de la evolución, además de filósofos, teólogos y psicólogos (cit. por Ruiz, 2000, pp. 249-252).

Un grupo de filósofos que niega la condición libre de la persona es el de los materialistas, quienes reducen al hombre a un conjunto de reflejos e instintos, cuyo comportamiento está determinado por estímulos. Según esto, los hombres no seríamos muy distintos de los animales. En sicología, Freud explica el comportamiento humano por el instinto sexual: la libido; según él, la finalidad de muchos comportamientos humanos está orientada a satisfacer el placer sexual.

Frente a todo ello, para otro conjunto de filósofos y pensadores, lo más grande que posee el hombre es la libertad. Quizás sea Viktor Frankl, siquiatra que sobrevivió a Auschwitz, el más brutal de los campos nazis de exterminio, el que ha expresado de modo más conmovedor la condición libre de la persona: “el hombre es ese ser que ha inventado las cámaras de gas de Auschwitz, pero también es el ser que ha entrado en esas cámaras con la cabeza erguida y el Padrenuestro o el *Shema Yisrael* en sus labios” (1991, p. 77). Efectivamente, al ser humano le pueden quitar todo menos la libertad, es decir, el derecho a elegir cómo afrontar cada momento de su vida, por duro que sea.

Para corroborar lo anterior basta con observar nuestra vida. En distintos momentos del día es posible elegir varias opciones y tenemos la potestad para hacer cualquiera de ellas. Por ejemplo, si suena el despertador en la mañana, podemos levantarnos o no. Cuando nos vestimos, escogemos una u otra camisa. Si observamos nuestros actos, la experiencia nos dice que no son tan automáticos como piensan los materialistas, pues no estamos tan

predeterminados a levantarnos o ponernos por fuerza una ropa, como si hubiera un poder irresistible que nos empujara a hacerlo. Está claro que tenemos la libertad de tomar una u otra opción.

#### 4.1.2 ¿La libertad es simple posibilidad de elegir o elegir la mejor posibilidad?

Si la libertad es lo más distintivo del hombre cabe preguntarse qué es en realidad. Igual que en el apartado anterior, veamos distintas concepciones para llegar a alguna conclusión. Muchos filósofos coinciden en que el hombre es constitutivamente libre y que sus actos son necesariamente libres, en el sentido de que son elegidos por él. Pero decir esto es incompleto, pues parecería que cualquier elección es válida con tal de que sea elegida por el hombre. Es decir, sería igualmente libre un drogadicto que cae en su adicción que un voluntario que ayuda a los demás. Sabemos que no es así, pues nuestra experiencia nos dice lo contrario: hay elecciones que nos hacen felices, que nos realizan y satisfacen, como el ayudar a los demás, y hay otras que nos provocan tristeza y finalmente nos van autodestruyendo, como las drogas o, algo más cercano a todos, el egoísmo y el rencor.

Por otro lado, pensar que la libertad es simplemente capacidad de elección o no estar determinados u obligados a hacer algo sería empobrecerla. Nos quedaríamos con un concepto negativo de libertad, pues implicaría entenderla como ausencia de límites u obstáculos ('ser libre de'). Nuevamente nuestra experiencia vivencial nos aclara las cosas: no somos autosuficientes, sino dependientes y limitados desde que nacemos. Vivimos nueve meses ligados a nuestra madre; al nacer, nuestra fragilidad es mucho mayor que la de cualquier animal, pues una simple caída puede ser mortal; hasta que tenemos uso de razón necesitamos de nuestros padres o

de algún adulto; el trabajo es también para la mayoría un límite, sobre todo cuando carecemos de él; la enfermedad, mucho más; y por último, la muerte. Así que es falso e iluso pensar que ser libre es no tener límites ni condicionantes.

El reconocido filósofo López Aranguren también se opone a una concepción negativa de libertad. Hablando de la moral como estructura, afirma que somos constitutivamente libres y, por tanto, morales, porque tenemos que estar ajustando constantemente nuestros actos a la realidad. Nuestras acciones no es que puedan tener justificación -justeza o adecuación a la realidad-, sino que deben tenerla para ser realmente humanas, y para ello siempre entran en juego la posibilidad y la libertad (1958, p. 47ss.). Pero los actos humanos quedan justificados -ajustados- cuando el hombre, entre todas las posibilidades, elige la realidad buena. Berdiaev (1946) corrobora claramente lo anterior cuando afirma: “Si todo está permitido al hombre, entonces la libertad se transforma en la esclavitud de uno mismo” (Brajnovic, 1978, p. 120).

Debemos entender, entonces, la libertad de modo positivo como “libertad para” hacer el bien, para ir construyendo una vida auténticamente humana. Nuestros actos deben ajustarse al bien. En este sentido, Camps (1995) sostiene que la libertad no es ausencia de normas, sino la autonomía del individuo para crear sus propias normas, es decir, para ajustarse a una manera ética de vivir, pues el acto auténticamente humano y libre es el que se ajusta a la norma ética (López Aranguren, 1958). Por tanto, no somos libres para hacer lo que se nos antoja, sino lo que debemos hacer, de modo que la libertad acrecienta nuestra responsabilidad (Camps, 1995). En realidad, nuestra libertad está dirigida al pleno desarrollo de nuestra humanidad, pues es “responsabilidad del hombre de ser verdaderamente él mismo” (Brajnovic, 1978, p. 119).



A su vez, J. A. Agejas (2002) entiende la libertad no solo como capacidad de elegir, como libertad de autodeterminación, sino como una conquista y un logro del que no nos podemos sustraer. El libre albedrío constituye únicamente el punto de partida y condición previa, pero no es toda la libertad; esta es libertad de perfección, logro constante del sujeto, por lo cual, más que un derecho, es un deber. De este modo, la libertad se construye con las acciones que perfeccionan al sujeto.

Si ser libres es ser lo que humanamente debemos ser, las normas y los criterios de conducta que nos demos a nosotros mismos tendrán que ser auténticamente humanos; es decir, deberán brotar de nuestra especial dignidad personal. A este respecto, lo que mueva al ser humano no podrán ser el dinero o puros intereses materiales, porque entonces se difuminan la responsabilidad y la autonomía éticas (Camps, 1995). Igual que la ganancia acompaña a la noble misión del médico, del juez o del periodista, por poner un ejemplo, pero no sustituye su objetivo primordial de servicio al bien común, el dinero u otros intereses similares no pueden ser el fin del hombre, pues no lo llevan a la plenitud.

A este respecto, Stuart Mill insistía en que la libertad es más que la capacidad de escoger sin restricciones, es saber defenderse de tiranías sociales tales como la económica, la de la opinión, la de las modas, el éxito fácil; en distanciarse de ellas está el genio del individuo (Camps, 1995). La grandeza de la persona no reside en ninguna de esas cosas, sino en el valor innegociable de su dignidad, a la cual tenemos que estar ajustando nuestros actos, medios y fines. Tratar siempre a la persona como fin y nunca como medio debe ser, por tanto, el criterio para nuestros juicios morales y el contenido de nuestra libertad.

Ahora bien, para que la libertad sea auténtica debe cumplir unos criterios, que serían unos límites positivos que permiten que la libertad sea tal y no otra cosa: la práctica de una serie de virtudes acordes con la dignidad humana (Brajnovic, 1978). Y decimos que son límites positivos porque son interiores y profundos, no exteriores ni impuestos al hombre. Son las condiciones que la misma naturaleza del ser humano exige para que la libertad de la persona y de la sociedad se realice plenamente. Esto mismo, con otras palabras, pensaba Stuart Mill al afirmar que nuestra libertad está limitada por la exigencia de usarla para el bien y por el límite de la libertad y dignidad de los demás.

Así pues, la concepción de libertad como la realización libre de lo que debemos hacer conduce a la necesidad de especificar un *ethos* o modo de ser, es decir, un carácter moral plenamente humano. A. Cortina (1999) afirma que es posible llegar a un *ethos* universalizable y a definir los rasgos de una persona con vocación humana, que serían la autorrenuncia, el reconocimiento, el compromiso moral y la esperanza.

En suma, la finalidad de la libertad no es simplemente elegir o autodeterminarse, sino elegir la mejor posibilidad, el mejor acto, aquel que nos realiza como personas y dignifica. En definitiva, la libertad sería una función o una capacidad para unirnos siempre a lo más noble.

#### **4.1.3 El contenido de la libertad: ¿para qué ser libres? La libertad está formada por el amor**

Acabamos de afirmar que la libertad es la capacidad de la persona para elegir y unirse a la mejor posibilidad de sí mismo, es decir, la potestad de elegir lo que la perfecciona y dignifica. Esta capacidad la

explica S. Acosta (2012), desde la antropología de Rielo, subrayando dos aspectos. Por un lado, que nuestra libertad es unitiva, pues su acto propio es unirse, y por otro lado, que es capacidad de discernir y elegir lo mejor, debido a la potestad que tiene nuestro espíritu de actuar conscientemente.

La afirmación anterior requiere una explicación para no incurrir en dos errores. Primero: pensar que la capacidad de unirse a algo o alguien proviene del hombre mismo, lo cual es imposible ontológicamente, pues el hombre ni se ha dado la vida a sí mismo ni tampoco las estructuras que posee; expresado de otra manera, no hemos elegido ser como somos, pero lo cierto es que tenemos esa tendencia unitiva. Por ejemplo, nos unimos a Dios, a los demás y a la naturaleza. El segundo error es el de no definir qué es “lo mejor” a lo que tiende nuestra libertad. Para afrontar el primer interrogante debemos definir la libertad como una función sicoespiritual: una capacidad que pone el Absoluto en nuestro espíritu a su imagen y semejanza; para resolver la segunda pregunta, hay que tener en cuenta que la persona no se une a cualquier cosa ni de cualquier manera. No todo nos hace felices, al menos con una felicidad permanente y duradera. La persona persigue, en el fondo, aquello que la perfecciona y realiza, es decir, una vida plena, a la cual los filósofos llaman *el bien*.

Esta vida plena a la que aspiramos no es otra cosa que el amor. Así como el amor es lo que caracteriza al Absoluto, de igual modo a nosotros. Y si en el Absoluto el amor es la síntesis de todos sus atributos –verdad, bondad, belleza y unidad–, de igual modo en el ser humano el amor contiene todas las virtudes humanas. Tal es así, que podemos hablar de la verdad del amor, la bondad del amor, la libertad del amor, la belleza del amor, la alegría del amor,

la humildad del amor... El amor es la esencia del acto humano y lo que da forma a todo (Rielo, 2012).

De esta manera, el máximo bien que busca nuestra libertad es el amor y todos aquellos valores vinculados a él. Para constatarlo, acudamos nuevamente a nuestra propia experiencia: nadie busca ser amado de cualquier manera, y menos aún, no ser amado; nadie desea ser engañado ni aspira a un conocimiento parcial de la realidad; a todo ser humano, si está sano psicológicamente, le complace el bien y le desagrada el mal; y todos nos extasiamos con la belleza y rechazamos la fealdad. Así pues, el fin que persigue nuestra libertad, porque es lo que nos perfecciona, es el amor con los atributos de la verdad, la bondad y la belleza, pero en grado máximo, no a medias. Como dice Rielo (2001c), un amor abierto al Absoluto o con tendencia al infinito del Absoluto.

En la película *Una mente brillante*, de Ron Howard, una historia basada en la vida del matemático John Nash, este reconoce, en el momento de recoger el Premio Nobel de Economía, que el amor de su esposa es lo que le permitió superar su esquizofrenia y salir adelante. Más allá del grado de fidelidad con la realidad, lo cierto es que la película transmite el papel nuclear del amor en la vida de toda persona y su poder para vencer los obstáculos más difíciles.

#### **4.1.4 La estructura de la libertad: ni acto autónomo ni acto heterónomo**

Debido a la estructura ontológica del ser humano, estamos vinculados e inhabitados por el Absoluto desde nuestra concepción (Rielo, 2001c). Dios crea en el momento de la fecundación o concepción un espíritu singular y lo infunde en un sicosoma (cigoto). En virtud de este acto de creación y de infusión del espíritu, la persona,

como se ha dicho en capítulos previos, no es solo cuerpo y sique, sino una unidad de cuerpo, sique y espíritu. El espíritu humano recibe la divina presencia constitutiva del Absoluto, en virtud de la cual se depositan en el propio espíritu una serie de estructuras, virtudes y leyes, en las que queda plasmada la imagen y semejanza con el Absoluto. Dicho de otra manera, el Absoluto, con su presencia constante en nosotros, pone a nuestro espíritu en un estado de ser consciente, es decir, receptivo o abierto al mismo Absoluto, y en un acto de ser comunicativo, relacional. Esto explica que todo ser humano, de cualquier cultura y religión, tienda a ir más allá de sí mismo, a la transcendencia, y que tenga sed de eternidad, o que la persona busque siempre comunicarse con cuanto le rodea.

Debido a esa presencia y acto permanente del Absoluto en la persona, Rielo designa al acto del espíritu humano con el término ‘teantrópico’, que quiere decir: acción del Absoluto en el hombre con el hombre (Rielo, 2012). Es decir, Dios no se nos impone por la fuerza, aniquilando nuestra libertad, sino todo lo contrario: actúa en nosotros y con nosotros, requiriendo siempre nuestra respuesta libre.

Así pues, la libertad es siempre respuesta a la acción del Absoluto en nosotros. Esto explica, según Acosta (2012), que la especial constitutividad del hombre no sea la de un ser oprimido por el Absoluto, como pensaba Marx cuando afirmaba que la religión es el opio del pueblo. Todo lo contrario: la persona está abierta al infinito por el infinito del mismo Absoluto, el cual la potencia y capacita para superar sus límites somáticos y síquicos. Y la experiencia humana lo asevera: la historia humana es un canto a la superación del sufrimiento y de todo tipo de barreras físicas y síquicas, así como una sucesión continua de logros en la ciencia y en la técnica.

A ello debemos añadir, siguiendo a Rielo (2012), que el Absoluto actúa en la persona activando o “moviendo” sus estructuras, que se pueden sintetizar en la más importante: el amor. Dicho de modo sencillo: Dios siempre está impulsando a la persona para que actúe con el amor y desde el amor. De tal manera que se puede decir que el amor es lo más propio del hombre y lo que da forma y sentido a todo acto humano. Por otro lado, hay que tener en cuenta la estructura facultativa de la persona, que posee una facultad unitiva (unión) con la cual une su facultad intelectual (inteligencia) y su facultad volitiva (voluntad). Esto quiere decir que un acto humano, para ser libre, necesariamente tiene que tener advertencia (ser reflexionado) y consentimiento (ser deseado).

#### 4.2 Condicionantes o límites de la libertad

Recapitulemos. Hemos dicho que somos constitutivamente libres, que esta libertad consiste en amar del modo más perfecto posible —con tendencia al Absoluto— y que estamos capacitados para ello, si respondemos afirmativamente a la acción del Absoluto. ¿Estamos incurriendo en una actitud ingenua o soberbia que ignore los límites que tenemos? Todo lo contrario. Hay que reconocer que aquellos forman parte de nuestra naturaleza humana, dado que no somos un espíritu puro sino un espíritu sicosomático, es decir, unido a un sicosoma, y en este sicosoma hay condicionantes y resistencias que vencer. La cuestión está en admitir que la grandeza del ser humano reside en la capacidad para ser libre, a pesar de todos sus límites, por la sencilla razón de que no son esos límites (finitud) los que nos definen, sino nuestra apertura a la infinitud de la divina presencia constitutiva del Sujeto Absoluto. Es muy importante tener presente esa finitud, pero mucho más ser conscientes de la apertura a la infinitud, porque esta es la que nos permite ir más allá de dichos límites.

Desde la concepción genética de la antropología de Rielo, es decir, desde una antropología integral y potenciante, ya sabemos que la persona es un espíritu sicosomatizado e inhabitado por la divina presencia constitutiva del Sujeto Absoluto. Posee, por tanto, una naturaleza humana o espíritu sicosomatizado, que es la unidad que con la simplicidad del espíritu guardan el cuerpo con su compositividad y la sicología con su complejidad. Aquí están sus límites internos. A la vez, el ser humano se desarrolla en relación con los demás, con Dios y con el cosmos, de lo cual se derivan todas las dimensiones en que se desenvuelve la vida humana: la social, política, cultural, científica, ecológica, religiosa..., que influyen en su existencia. Aquí están sus límites externos.

#### 4.2.1 Límites internos a la persona

En el nivel del soma o cuerpo, por límites internos entendemos no solo los factores orgánicos de nuestro sistema endocrino y nervioso, sino todo lo que se deriva de nuestra sensorialidad, estimulación e instintivación. Parafraseando a Rielo (2012), podemos decir que nos afectan el hambre, la sed, el cansancio, la enfermedad; nos influyen también el cosmos, la contaminación, las estaciones, los cambios climáticos, los movimientos sísmicos. Nuestro cuerpo nos causa placer o dolor. Sin embargo, este no es consciente de sus procesos biológicos. No es el cuerpo el que siente dolor, sino que somos nosotros los que sentimos dolor en nuestro cuerpo, pues somos más que nuestro cuerpo.

A su vez, lo propio del nivel de nuestra sique es la imaginación, la memoria, el sentimiento, la emoción y la pasión. Según Rielo (2012), nuestra vida síquica se traduce en estados anímicos de tensión, cuando agredimos o nos evadimos; de relajación, al estar tranquilos; de excitación, cuando algo nos inquieta. Nuestra sique

nos produce gozo ante sentimientos y emociones positivas como un elogio, o sufrimiento, ante el malestar de un insulto. De todo este mundo de sentimientos, afectos, imaginaciones y memoria, no es consciente nuestra sique sino que somos nosotros los que somos conscientes, positiva o negativamente. Por tanto, somos más que nuestra sique.

Otros factores que nos condicionan son los rasgos temperamentales heredados de nuestros padres, a veces no positivos, nuestros complejos de inferioridad y superioridad, la neurosis provocada por frustraciones..., que hacen compleja nuestra psicología, y nos incitan a buscar “mecanismos de defensa”. Por ejemplo, la persona intenta la justificación de sus actos negativos mediante el mecanismo de la evasión de la propia responsabilidad (Rielo, 2012).

Por último, hay también límites en nuestro espíritu. Estos límites, en comparación con los que se encuentran a nivel sicosomático, son más graves, porque despersonalizan al ser humano. La síntesis de estos límites la podemos cifrar en el egoísmo, en el que tienen origen los males morales del hombre. El mal pertenece, no al sicosoma, sino al espíritu (Sevillano, 2012).

#### **4.2.2 Límites externos a la persona**

Además de los factores inherentes al cuerpo y a la psicología, a nuestro sicosoma también le afectan factores exógenos o externos a él. Nos referimos a factores culturales como la mentalidad y la educación en la que hemos nacido y crecido, que muchas veces depositan numerosos prejuicios e ideologías en nuestra visión del mundo. No es lo mismo, por poner un ejemplo, haber nacido en un país de personas con fuerte sensibilidad espiritual que en otro donde la religión ha sido perseguida y mal vista. Pero también hay factores



ambientales, como la altitud y el clima, que influyen de algún modo en las costumbres y comportamientos, o factores sociales como el mayor o menor cuidado de la familia, la política, el ambiente urbano o rural, etc.

No cabe duda de que todos estos factores, internos y externos, representan un mundo de limitaciones, condicionantes y resistencias con los cuales tenemos que contar y batallar cada día. Conocerlos nos ayuda a entender más profundamente a la persona, pero a la vez a corroborar un hecho: la actuación humana es imprevisible, porque puede desafiar y sobreponerse a todo condicionamiento.

Además de los ejemplos que han ido apareciendo en este capítulo, podemos mencionar un caso reciente que ilustra lo anterior. Se trata de Steven McDonald, policía de Nueva York que con 29 años de edad quedó tetrapléjico a consecuencia de tres disparos que recibió de un delincuente de 15 años, al que perdonó públicamente. Vivió 30 años en una silla de ruedas hasta enero de 2017, cuando falleció. Dedicó todo ese tiempo a difundir el mensaje del perdón y de la paz en Estados Unidos y en Irlanda de Norte, al punto de que ya es llamado el apóstol de la paz. En un caso como este, el dolor físico y el sufrimiento psicológico hubieran justificado un sentimiento de amargura y una actitud violenta y rencorosa en Steven McDonald, pero contra toda previsión este gran hombre afrontó con valentía su grave enfermedad y se convirtió en fuente de consuelo y reconciliación para muchas personas.

Por tanto, los límites que poseemos debido a nuestra finitud no pueden ser entendidos como impedimentos definitivos, sino como finitud abierta a la infinitud de la divina presencia constitutiva del Sujeto Absoluto, presente en nuestro espíritu, y que nos capacita para actuar con un amor que rompe barreras y prejuicios. Esto es

así porque no es la finitud lo que nos define como personas sino la apertura a la infinitud, es decir, la capacidad de amar a semejanza del Amor Absoluto. En definitiva, es necesario considerar todas estas limitaciones para valorar adecuadamente la responsabilidad de la persona sobre sus actos.

### **4.3 La responsabilidad**

#### **4.3.1 Libres y responsables: la tendencia a la perfección**

Partiendo de la realidad constitutivamente libre y, por tanto, moral del ser humano, podemos afirmar que libertad y responsabilidad son una misma cosa (Camps, 1993). Pero esto debemos entenderlo en varios sentidos. Somos responsables, en primer lugar, porque somos dueños de nuestros actos, los hemos elegido: “uno se siente responsable no porque haya hecho algo contrario a lo esperado, sino porque necesariamente tiene que actuar en algún sentido” (Cortina, 2001, p. 56). Nos referimos al aspecto formal de la responsabilidad; es decir, a la obligación moral que contraemos con nosotros mismos y con los demás por el hecho de haber elegido una acción o un pensamiento (González, 1987). Por tanto, podemos considerar la responsabilidad como la prolongación de la libertad.

En segundo lugar, la libertad es responsable porque siempre es para el bien de la persona y dentro del horizonte del bien común (Cabrejas, 2006). El bien, que es la dignidad de la persona, representa el límite y condición de posibilidad de nuestra libertad, porque ninguna libertad ni derecho constituyen un valor absoluto o un fin en sí mismos. Y ya hemos dicho anteriormente que el máximo bien es el amor, con todas las virtudes y valores que contiene. El mayor bien que podemos hacer es amar a Dios y al prójimo. A ello estamos

inclinados y para ello somos libres. La responsabilidad será, por tanto, actuar conforme a esta predisposición ontológica o connatural.

Para ilustrar cinematográficamente lo que acabamos de decir, situémonos en la escena de la película *Bella* de Alejandro Gómez (2006), en la que el protagonista, José Subirán, atropella y mata a una niña de cuatro años y, en vez de huir del lugar, como el instinto dictaría a cualquier persona, decide asumir su responsabilidad y quedarse para consolar a la madre. Esto le implicó afrontar el desesperante reclamo de una mujer desgarrada por la muerte de su hija, así como una condena de cárcel que truncó su prometedor futuro en el fútbol profesional. Nos parece un buen ejemplo de esta inclinación al amor y al bien, que es más fuerte que el miedo y que el egoísmo.

En tercer lugar, la libertad es responsable debido a nuestro carácter social, es decir, no solo porque tenemos que escoger entre varias opciones, sino porque “esa elección afecta a más de una vida (...) estamos obligados a dar cuenta ante los otros de lo que hacemos, a título personal o plural” (Cortina, 2001, p. 56).

Esto nos remite a una concepción social y comunitaria de la libertad y de los derechos, y nos mueve a rechazar toda visión individualista o corporativista. La libertad siempre comporta un deber y una responsabilidad porque, debido a la dignidad del ser humano, los derechos de los demás son nuestros deberes y los deberes de los demás son nuestros derechos. Si unos derechos excluyeran a otros o a los de otros, no serían propiamente derechos (Cabrejas, 2006).

Por último, nos interesa resaltar la perspectiva que aporta H. Jonas (1995) con su teoría de la responsabilidad. Jonas habla de la

responsabilidad indefinida, la que no es *ex post facto* (posterior al hecho), pues no da cuenta de lo hecho, sino de la responsabilidad por lo que se va a hacer y por los efectos a largo plazo que va a tener nuestra acción; efectos no queridos y que van más allá de las propias intenciones. Es una responsabilidad anticipatoria debido al poder que comporta el hacer. Las consecuencias éticas de lo que hagamos hoy, sobre todo por el alcance que tiene la tecnología, son incalculables y afectan a una población desconocida en este momento. Desconocida en dos sentidos. Los niños de ahora son los adultos del mañana, hombres y mujeres que dirigirán las instituciones públicas y privadas y serán los constructores de la política en todos los ámbitos. Y el otro sentido es que la actuación en la sociedad de hoy determinará las sociedades del mañana. Ciertamente, el gran alcance de la tecnología hace imposible conocer personalmente a los afectados.

Dicho de otra manera: cuanto más poder tiene el hombre, gracias al desarrollo científico y tecnológico, mayor influencia y repercusión tienen sus actos, y por tanto, mayores obligaciones y responsabilidades contrae. Esto es especialmente aplicable a la responsabilidad con el medio ambiente del mañana. Si tomamos en cuenta que una bolsa de plástico tarda cien años en desintegrarse, una botella de plástico 400 años, la vajilla desechable de poliestireno cien años, y que las pilas contaminan para siempre el suelo y el agua, podemos dimensionar la responsabilidad que acarrea usar ilimitadamente estos envases y baterías para el mundo del mañana.

En definitiva, la responsabilidad *ex post facto*, después de efectuado un hecho, llega siempre demasiado tarde, y la ética, más que convertirse en un mecanismo remedial, debería prevenir las posibles consecuencias que, por su magnitud, nos preocupan.

Por eso Jonas (1995) dice que la ética se debe orientar hacia el autocontrol, la autolimitación y la autorregulación.

#### 4.3.2 La garantía de elecciones libres: formar bien la conciencia

Ejercer una libertad responsable no puede depender de que existan leyes que lo exijan, pues eso sería admitir que el ser humano solo actúa bien por el temor al castigo. Desde esta actitud, sería lógico que nos pasáramos la vida calculando la mejor manera de esquivar dichas normas. Por el contrario, la experiencia enseña que la abundancia de leyes no produce, automáticamente, sociedades más responsables. Y tampoco sería deseable tener legislaciones que normasen al detalle la actuación del ser humano: esto nos inmovilizaría.

Ser libres tampoco es cuestión de aplicar mecánicamente normas éticas o deontológicas, pues ninguna nos dice exactamente lo que debemos hacer en cada situación de la vida o del trabajo, ya que las circunstancias y experiencias son siempre distintas. La realidad es mucho más rica e inesperada de lo que podamos prever. Es imposible que haya códigos éticos que puedan predecir la multiplicidad de situaciones que se pueden dar en la vida profesional.

De lo que se trata, entonces, es de que funcione esa instancia en la que realmente nos jugamos la decisión acertada de cada momento: la conciencia moral, que vendría a ser una especie de sexto sentido moral que nos permite calibrar los rasgos moralmente relevantes de cada situación y reconocer la conducta adecuada (Rodríguez, 1995).

A la vez, esta conciencia lúcida y en buena forma hay que adquirirla con el ejercicio de la virtud, que es un proceso lento y progresivo por el cual la persona se va haciendo experta en practicar los hábitos que la perfeccionan. Por consiguiente, poseer una buena conciencia, que permita elegir acertadamente, va unido a un

esfuerzo por vivir los actos y hábitos más dignos, conforme a nuestra naturaleza. Esto conlleva un reto tanto para la educación familiar como para la institución escolar, pues es más difícil el desarrollo de virtudes que lograr el cumplimiento mecánico de normas (Rodríguez, 1995).

Pero, como hemos dicho, la conciencia, para liberar a la persona, tiene que discernir conforme a lo que le es natural, que es la predisposición al bien, a la verdad y a la belleza. Llevando nuestro pensamiento a límite y siendo honestos con nosotros mismos, debemos reconocer que esta inclinación tan noble y con un sentido de perfección no la tendríamos si no estuviera ya presente en nosotros el mismo origen de la perfección: el Absoluto, que nos la ha infundido con su imagen y semejanza.

Con lo anterior queremos decir que ni la conciencia moral es una capacidad que se improvisa ni tampoco es algo relativo o dependiente de lo que sienta o piense cada uno, sino que debe respetar la constitución ontológica o natural de la persona. Un ejemplo del poder que tiene la conciencia moral la encontramos en la obra de teatro *Los justos*, de Albert Camus (1949), en la que se narra la historia de unos terroristas rusos del Partido Socialista Revolucionario que en 1905 atentan contra la vida del gran duque Sergio, tío del zar, para desestabilizar el régimen y liberar al pueblo. El momento crucial se produce cuando el protagonista de la obra, el terrorista Kaliayev, rehúsa arrojar una bomba contra la calesa donde viaja el duque porque iban con él dos niños, echando así a perder la operación. Frente a las acusaciones de sus compañeros, Kaliayev arguye que “matar niños es contrario al honor”. Incluso en situaciones de oscuridad y de confusión moral en la que debe vivir un terrorista, hay momentos de lucidez moral que le impiden cometer un acto brutal contra inocentes. El hecho de que este personaje no haya

deformado su conciencia en el grado de sus compañeros, dispuestos a matar sin escrúpulos, nos hace suponer que se debe a la virtud del honor, presente en su interior y desarrollada, de alguna manera, a lo largo de la vida.

#### 4.4 El mal o degradación de la libertad

Lo anterior ya responde a una cuestión importante: el mal no viene de fuerzas oscuras, como nos lo representan algunas películas de ciencia-ficción, ni es un castigo divino, como si Dios fuera el origen del mal, sino que es consecuencia de que el hombre no realice el bien, que no es otra cosa que el amor. El mal procede, por tanto, del egoísmo humano. Y cuando la persona obra con egoísmo en vez de amor, degrada su libertad.

##### 4.4.1 El egoísmo o degradación de la libertad

Si el amor es lo que nos dignifica y engrandece como personas, el egoísmo produce todo lo contrario. Hemos dicho en los apartados precedentes que la persona está constituida por el amor y para el amor, por lo cual lo que le es más propio y natural es ejercitar este amor. Si esto es así, cabe preguntarnos por qué hacemos el mal y nos provocamos daño, en vez de amar.

Rielo (2012) lo explica de manera clara: por nuestro acto egotizador, que implica que usamos nuestra potestad, con todas las estructuras y operadores espirituales, para nuestra conveniencia y refiriéndolo todo a nosotros mismos. En vez de usar la inteligencia con su intuición para creer en el Sujeto Absoluto, que es amor y misericordia infinita, el hombre la puede usar para negarlo y evadirse de Él. En lugar de utilizar la voluntad para esperar en el Sujeto Absoluto, que es bondad infinita, se emplea para desear lo contrario de Él, lo pasajero y lo efímero. En definitiva, en vez de usar la libertad para unirse con

el Sujeto Absoluto, que es la belleza absoluta, se usa para unirse a cualquier otro objeto, que en el fondo es siempre proyección de uno mismo.

Incurrir en estas actitudes egotizadoras no es gratuito para el hombre, es decir, tiene un costo: caer en una visión deformada de uno mismo y de la realidad; en la voluntad de poder y dominio sobre el otro; en el afán de lucro; en la dependencia de cosas que rebajan a la persona; en la satisfacción de los instintos y de los deseos más inmediatos. Cuando el hombre se aleja de aquello que lo define, cae en toda suerte de autoengaños y de manipulación, degradándose hasta niveles inimaginables.

#### **4.4.2 La potestad espiritual de la persona frente al mal**

El filósofo Julián Marías (1998) corrobora lo anterior cuando afirma que la más grave consecuencia del alejamiento de Dios por parte de la sociedad occidental no es la descristianización de la misma, sino la deshumanización. Cuando el hombre se aleja de aquello que lo define, cae en toda suerte de autoengaños y de manipulación, degradándose hasta niveles inimaginables.

Frente a esa capacidad degradante o egotizadora que es en sí misma la actitud egoísta, el ser humano tiene un arma poderosa: el amor. Rielo lo llama el “poder del amor” (2012, p. 101). ¿En qué consiste? En un amor abierto al Absoluto, es decir, que tiende a amar a la manera del Absoluto, lo cual conduce a potenciar, incluir y dialogar con los demás del siguiente modo:

- El amor no reduce ni ignora ningún nivel de la persona o ámbitos sino que los potencia y considera todos. El amor, si es auténtico, procura el bienestar físico, síquico y espiritual de la persona, partiendo de este último, que es el que nos define. El



amor, por tanto, potencia, porque se dirige a un ser humano que es mucho más que cuerpo y alma, es un ser espiritual e hijo de Dios.

- El amor no excluye ni separa a nadie sino que incluye, comprende y soporta a todos, en virtud de que toda persona está revestida de la misma potestad espiritual. El amor, por tanto, vincula, confraterniza a las personas.
- El amor no fanatiza ni encierra a la persona en una idea, sino todo lo contrario: tiende puentes, disuelve barreras, busca el diálogo y la comunicación. Porque el amor es donación de sí, ofrecimiento de sí para pacificar y buscar el bien del otro.

En definitiva, la libertad, para serlo realmente, debe estar formada por aquello que constituye a la persona, que es el Sujeto Absoluto con su verdad, bondad, belleza y amor, y no por el egoísmo o egotización que nos reduce y deshumaniza, y que es la causa de todos los males e injusticias que ha sufrido y sigue sufriendo la sociedad.

## Referencias bibliográficas

- Acosta, S. (2012). *La antropología: problemas y respuestas. Introducción a la antropología filosófica*. (inédito).
- Agejas, J.A. (2002). Ética: realización personal y desarrollo social. En Agejas, J.A. y Serrano, F.J. (coords.). *Ética de la comunicación y de la información*. Barcelona: Ariel.
- Brajnovic, L. (1978). *Deontología periodística*. Pamplona: Eunsa.
- Cabrejas, A. (2006). La ética del mundo globalizado. *Vida pastoral*, 123.
- Camps, V. (1995). El lugar de la ética en los medios de comunicación. En Bonete, E. (1995). *Éticas de la información y deontología del periodismo*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (1999). *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos.
- Frankl, Viktor E. (1991). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- González, J. (1987). *Manual de Deontología Informativa*. Madrid: Alhambra.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- López Aranguren, J.L. (1975). *Ética*. Madrid: Alianza.
- López, J. M. (2012). Introducción. En Rielo, F. (2012). *Concepción mística de la antropología*. Madrid: Fundación Fernando Rielo.

- Marías, J. (2005). *La perspectiva cristiana*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rielo, F. (2001c). Definición mística del hombre y el sentido del dolor humano. En Rielo, F. (2001). *Mis meditaciones desde el modelo genético*. Madrid: Fundación Fernando Rielo.
- Rielo, F. (2012). *Concepción mística de la Antropología*. Madrid: Fundación Fernando Rielo.
- Rodríguez, L. (1995). Ética clásica y ética periodística. En Bonete, E. (coord.). (1995). *Éticas de la Información y Deontologías del Periodismo*. Madrid: Tecnos.



## Capítulo 5

### El dolor y la muerte

*Viviana Dávalos Batallas*

#### 5.1 Características de la sociedad actual: percepción sobre el dolor y la muerte

Son varios los pensadores que tachan de superficial la sociedad postmoderna, por su priorización del bienestar inmediato —es válido lo que es útil—, porque no sabe acoger proyectos de largo plazo y ha reemplazado poco a poco el cultivo de la conciencia personal por la satisfacción de los deseos y la búsqueda insaciable de placeres. Vargas Llosa (2012), citando a Debord, define a la persona actual como “un consumidor de ilusiones” cuya vida ha dejado de ser vivida para ser representada, alguien que ha convertido el entretenimiento en la aspiración suprema de la vida humana, que contempla con cinismo y desdén todo lo que le aburre.

Italo Gastaldi (2001) expresa que la sociedad del siglo XX ha vivido una serie de hechos históricos, en los que ha enfrentado dos guerras mundiales, el exterminio nazi, el fracaso de ideologías políticas que

la han llevado a desconfiar de la razón y regirse por sus sentimientos, a negar el compromiso y a evadir el dolor y el sufrimiento.

Hay múltiples ejemplos de esta evasión. Podemos mencionar uno muy común, la preferencia actual de una cesárea en lugar del parto normal<sup>2</sup>, hasta ejemplos más particulares, como el caso de los gemelos Marc y Eddy Verbessem, quienes padecían una enfermedad congénita, degenerativa, debido a la cual eran sordos, quedarían ciegos y llegarían a padecer otros problemas que les imposibilitarían la comunicación. Ante esta realidad, a los 45 años, los gemelos Verbessem decidieron solicitar la eutanasia. En este y numerosos ejemplos similares, se observa que la eutanasia se está trivializando. El doctor Chris Gastmans, de la Universidad Católica de Lovaina, se pregunta: “¿es esta la única respuesta humana que podemos ofrecer ante tales situaciones?” (Observatorio de Bioética, Universidad Católica de Valencia, 2013, p. 2).

La vida de Helen Keller, activista política, oradora estadounidense, puede ser una respuesta a ese interrogante. Helen fue sordomuda y ciega, como consecuencia de una enfermedad que contrajo a los diecinueve meses. Con la ayuda de su maestra, Anne Sullivan, de veinte años de edad, aprendió a comunicarse. Fue la primera persona sorda en graduarse en la universidad. Recibió el título de Doctor *Honoris Causa* por la Universidad de Harvard, la Universidad de Witwatersrand (Sudáfrica) y las universidades de Glasgow, Berlín y Delhi. Dedicó su vida a la lucha por los discapacitados del mundo, y poco antes de su muerte dijo a uno de sus amigos: “En estos oscuros y silenciosos años, Dios ha estado utilizando mi vida para

---

2 Según la Encuesta Nacional de Salud y Nutrición-ENSANUT 2012, los partos por cesárea en Ecuador se incrementaron en torno al 60%, en un promedio de 8 años (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos y Ministerio de Salud Pública, 2014).

un propósito misterioso que no conozco, pero un día lo entenderé y entonces estaré satisfecha” (Observatorio de Bioética, Universidad Católica de Valencia, 2013, p. 2).

Una característica adicional de la sociedad actual es que, dada la evolución de la ciencia, el progreso de la tecnología y los avances socio-ambientales, se ha aumentado la esperanza de vida; pero también se han puesto a nuestro alcance herramientas tecnológicas que rayan con la eugenesia y atentan contra la dignidad de las personas, como muestra el caso de las trillizas Shepherd. Estas niñas fueron concebidas por una fecundación *in vitro*, con la que se obtuvieron 14 cigotos; de ellos fueron seleccionados dos para ser implantados y nacieron dos niñas. Un tercero fue congelado e implantado once años más tarde; así nació Ryleigh, la tercera trilliza (Aznar, 2013). Puede apreciarse un uso inapropiado de los avances biotecnológicos en medicina, y es evidente aquí la visión utilitarista de nuestra sociedad, que en orden a conseguir objetivos de satisfacción individual (en este caso, la maternidad y paternidad asistidas por la biotecnología), no se detiene ante ningún límite ético: en el ejemplo, la vida del resto de los embriones. Se da prioridad al hecho de conseguir retos con ayuda de la técnica y la tecnología, sin dar valor a la fundamentación moral de los propios actos.

Otra peculiaridad de la sociedad actual es su tendencia a negar todo límite, incluido el límite último de la muerte. La muerte ha acompañado siempre al ser humano, ha estado presente en su pensamiento desde las sociedades primitivas hasta nuestros días. Según Analía Abt (2007), a partir del siglo XIX hasta la actualidad, la muerte está invertida: se niega el duelo, se rechaza a los difuntos y se recurre a profesionales para organizar los diferentes rituales, como si se tratara de un acto social. Según una encuesta realizada a jóvenes de entre 18 y 24 años de la ciudad de Loja, la mayoría (76%)

expresa que no teme hablar de la muerte, y 79% la define como algo natural; sin embargo, también la mayoría (74%) manifiesta que no está preparada para enfrentar la muerte.

La muerte es rechazada porque significa el fin de la juventud, de los cánones de belleza que ha implantado el consumismo. Nuestra sociedad teme enfrentarse a la muerte, pues significa encararse ante la finitud, renunciar a nuestra autosuficiencia, deponer nuestra idea de que somos dueños absolutos de la vida. Quizá el principal obstáculo que nos impide comprender la muerte es que “nuestro inconsciente es incapaz de aceptar que nuestra existencia debe terminar” (Kübler-Ross, 2011, p. 67). Tememos la muerte física, pero deberíamos también darnos cuenta de que hay un dolor existencial que aqueja a la sociedad y la lleva a una muerte moral.

## 5.2 Ámbitos del dolor en nuestra dimensión física, síquica y espiritual

En los capítulos previos, hemos explicado que el ser humano tiene tres dimensiones: física, síquica y espiritual. Se ha mencionado también que no se trata de compartimentos estancos, sino que están integrados en lo que F. Rielo llama un *espíritu sicosomatizado*, que está a su vez formado o definido por la presencia constitutiva del Absoluto. En este contexto, es importante diferenciar entre el dolor, el sufrimiento y la infelicidad, así como sus contrapartidas: el placer, el gozo y la felicidad o alegría (Rielo, 2012).

El dolor es definido por la Organización Mundial de la Salud como la experiencia personal y sensorial desagradable causada por un daño tisular; es propio del soma o cuerpo. Este dolor físico es común a los hombres y a los animales, y se da en virtud de nuestra naturaleza biológica (es natural un dolor de muelas, por



ejemplo, o el dolor de articulaciones que podamos sentir cuando la edad avanza). El dolor nos avisa de los peligros que amenazan nuestra incolumidad, de modo que podemos poner en marcha las actitudes defensivas frente a ellos.

Pero el hombre es más que tejidos, huesos, órganos: está dotado de una sicología en la que puede hacerse presente la experiencia del sufrimiento, que pertenece al ámbito psicológico. No se pueden separar frecuentemente dolor físico y sufrimiento, pues el dolor acarrea sufrimiento cuando quien lo padece percibe que no es capaz de desarrollar sus actividades vitales con normalidad, que se siente agobiado, impotente para interactuar con el medio que lo rodea y, sobre todo, imposibilitado para proyectar su futuro inmediato. Además, hay un sufrimiento que no deriva del dolor físico, y es el que provocan en el hombre las disfunciones de sus energías síquicas, los desequilibrios de su dinamismo anímico. La neurosis, como expresión de este fenómeno, no cabe duda de que ocasiona un sufrimiento en distintos grados en el ser humano que la padece, en especial cuando el comportamiento neurótico sobrepasa un determinado umbral.

Peña y Lillo mencionan que “el dolor físico debe siempre tratar de eliminarse y el dolor moral, en cambio, salvo en los casos patológicos, debe asumirse. Es por eso, por ejemplo, que ningún médico le inyectaría morfina a una madre que ha perdido a su hijo para que viva en estado de euforia la normal experiencia de su duelo” (1996, p. 19).

Si nos referimos al ámbito espiritual, el que nos diferencia de los seres impersonales, entonces ya no hablamos de dolor ni sufrimiento, sino de infelicidad. La infelicidad es experiencia de tristeza, soledad y desamor. Cuando el dolor, referido al soma, y el sufrimiento,

referido a la sique, sobrepasan el nivel espiritual, contribuyen también a la infelicidad. Por otro lado, es conveniente distinguir los conceptos antónimos: por eso diferenciamos placer, gozo y felicidad. El placer es puramente físico, el gozo se experimenta a nivel síquico, y la felicidad en el orden espiritual (Rielo, 2012). Hechas estas distinciones, vale añadir que ciertamente en la práctica estos términos –dolor, sufrimiento, infelicidad– pueden a veces utilizarse en diversos grados de equivalencia, sobre todo los dos primeros, y la razón estriba en que el ser humano que los padece es uno y único en su conciencia personal, que es la que asume todas esas manifestaciones aflictivas.

Si bien puede darse cierto nivel de semejanza semántica entre estos términos, resulta pertinente tener en cuenta las distinciones planteadas. La razón estriba en que la respuesta humana a estos padecimientos es diferente. El dolor hay que evitarlo o, si ello no fuere posible, paliarlo; de ahí que el desarrollo de la medicina y los cuidados paliativos sea tan importante, a fin de eliminar o reducir el dolor. El sufrimiento, cuando obedece a causas patológicas, debe curarse mediante las sicoterapias adecuadas; si el sufrimiento se produce como consecuencia de circunstancias adversas en la vida, debe aliviarse mediante el acompañamiento y el consuelo de los otros o de personal especializado. Un caso claro lo constituye el sufrimiento causado por situaciones externas que sumen a la persona en traumas severos, y que reclaman la intervención de especialistas en el tratamiento adecuado. La infelicidad, por último, hay que afrontarla y resolverla mediante la toma de conciencia de cuál es su fuente (que muchas veces se encuentra en la propia persona) y de qué forma, mediante el cambio de actitud y de mentalidad, la infelicidad puede dar paso al consuelo y la curación espiritual.

Un ejemplo de infelicidad que reclama resolución mediante esta toma de conciencia es la que resulta de estados interiores agravados de rencor o resentimiento respecto de personas cercanas. La comprensión de que solamente mediante la compasión y el perdón puede superarse el resentimiento y la animadversión es la que puede llevar a la disolución de dichos estados de infelicidad en distintos grados. Lo importante es que, en todos los casos, ya sea que hablemos de dolor, de sufrimiento o de infelicidad, la persona humana necesita de la atención y cuidado de los otros. El sufriente no puede quedarse solo ante su desgracia. Más adelante desarrollaremos las implicaciones que este aspecto interpersonal de la curación tiene para la consideración del sufrimiento, el dolor o la desdicha.

De la misma manera como no cabe igualar la forma de tratamiento de estas tres formas de padecimiento, hay que añadir que no se deben usar medios destinados a aliviar una expresión de sufrimiento para curar otra de distinta naturaleza. Ya nos lo hemos preguntado ¿cómo justificar la utilización de fármacos para “curar” la infelicidad? Hay que añadir, asimismo, que es indefensible la postulación del suicidio (propio o asistido) para cortar de raíz el dolor, el sufrimiento o la infelicidad, ni tampoco para acelerar la muerte natural cuando esta es inminente o puede predecirse en virtud de alguna enfermedad terminal. El suicidio no es ninguna forma de terapia ni expresión del cuidado compasivo de las personas entre sí. Muchas personas que se suicidan lo hacen porque se sienten solas y desasistidas, y muy probablemente no lo harían si tuvieran a su alcance las atenciones y la tutela de los otros. En la negación del sufrimiento en sus diversas manifestaciones mediante medios desproporcionados o inadecuados, lo que vemos es la pérdida del sentido del propio sufrimiento. La pregunta es obligada: ¿tienen el dolor o el sufrimiento algún sentido para el ser humano? Es necesario entonces que nos planteemos la

comprensión del dolor, el sufrimiento y la muerte mediante los mecanismos de la razón.

### 5.3 Comprender el dolor y el sufrimiento

Dolor y sufrimiento se relacionan con la muerte porque muy frecuentemente la muerte se vive desde la experiencia del dolor y el sufrimiento, e incluso de la infelicidad, y no solo por parte de quien muere, sino de aquellos que se encuentran vinculados con él mediante lazos afectivos. Ahora bien, conviene abordar por separado el asunto del sentido, por un lado, del dolor y el sufrimiento, y por otro, de la muerte; porque se tratan de hechos distintos: ya hemos dicho que el dolor y el sufrimiento hay que evitarlos mediante los cuidados médicos y terapéuticos adecuados. Pero la muerte es inevitable; no se trata entonces de eludirla, sino de reflexionar sobre su significado.

Cuando afrontamos el reto de comprender el dolor y el sufrimiento, no pretendemos proponer una antropología inhumana que exalte la desdicha o la desventura. Pero no podemos quedarnos en el dolor por el dolor, que es, como dice Rielo, “un ‘anticamino’ [...] que no lleva a ninguna parte; una ‘antiverdad’, porque el dolor por el dolor, careciendo de ser y de sentido, no tiene metafísica ni ontología; una ‘antivida’, porque el dolor por el dolor solo conduce a la muerte” (2001c, p. 184-5). Ya se ha hablado de la necesidad de curar. ¿Mas nos dicen algo el dolor y el sufrimiento respecto de nuestro ser? Ciertamente. El dolor (incluyamos en él, por motivos prácticos, el sufrimiento o dolor psicológico) nos hace conocer nuestros límites. Ante el dolor, el ser humano halla certificada su condición creatural, su fragilidad; y este descubrimiento no debe llevarlo a la desesperación, sino a movilizar sus fuerzas para luchar contra el propio dolor. Los adelantos médicos, los cuidados paliativos, las terapias son

respuestas humanas valiosas ante el mismo. En estas repuestas, los seres humanos nos solidarizamos, y activamos mecanismos de ayuda y acompañamiento que nos humanizan, y nos hacen comprender que necesitamos unos de otros, que no somos autosuficientes ni invulnerables. ¿Existirían la solidaridad y la compasión, la ayuda y el cuidado mutuos si no se dieran las diversas formas de dolor en la humanidad, desde la enfermedad y los padecimientos interiores, hasta las calamidades y catástrofes?

Hay formas de dolor que son evitables de antemano. Nos referimos al dolor que nos infligimos los unos a los otros. El dolor aparece aquí como una secuela que debiéramos impedir. Porque podemos causar dolor a otros, nos abstenemos de determinados comportamientos agresivos o avasalladores. Dolor y sufrimiento aparecen aquí como límites que no debiéramos traspasar. De la misma manera que el dolor físico nos informa de que algo no marcha bien en el organismo, los otros tipos de dolor denuncian que hay actitudes y comportamientos que deben detenerse. Es sobre todo el dolor de las víctimas, y más cuando estas son inocentes, el que debe llevar a la sociedad a disponer de mecanismos que protejan a los afectados. La comunidad humana, al reaccionar frente a esas formas de dolor, construye los fundamentos de la justicia y las condiciones de convivencia sin los cuales la vida social no sería propiamente humana.

#### 5.4 La razón ante la muerte: racionalidad e irracionalidad de la muerte

Si nos referimos a la muerte, hay que empezar por decir que esta es una expresión de nuestra temporalidad. No podemos vivir indefinidamente en nuestra condición creatural. Toda forma de vida nace, se desarrolla, envejece y muere. ¿Podríamos imaginarnos vivir,

no ya mil, sino apenas doscientos años? No tiene sentido intentar prescindir de la muerte en su significado de final temporal de nuestra vida. El problema de la muerte no es, sin embargo, su carácter de final de la existencia, sino de cómo vivimos interiormente ese final, que además está asociado al envejecimiento, a la merma de las fuerzas, y también con frecuencia al dolor mismo. Además, la muerte nos pone ante un final opaco: porque el ser humano quiere vivir para siempre, la muerte se le presenta como un abismo difícilmente comprensible.

Sin embargo, aquí radica uno de los motivos de reflexión ante la muerte: nos coloca frente al más allá. Es decir, cuando meditamos sobre la muerte, vemos que esta nos obliga a plantearnos la trascendencia, porque solamente así podemos responder al posible sentido del fin de nuestra vida. No todos los hombres, sin embargo, se hacen este planteamiento. Son muchos los que afirman que la muerte es un final absoluto, la disolución definitiva del ser. Pero ¿constituye esta una respuesta aceptable? La visión materialista de la vida no abre paso a ninguna forma de sentido, no apela al deseo humano de perdurabilidad, por lo que puede decirse que es una respuesta fallida al problema de la muerte. Muy por el contrario, el hombre ha tenido siempre la firme creencia de que la muerte no comporta la destrucción definitiva de la persona, sino el término de su condición terrenal. De ahí que todos los hombres, ante el hecho de la muerte, se interpielen sobre qué tipo de vida sigue a la muerte. Las respuestas que las personas se dan ante este interrogante pertenecen a la clase de preguntas que consideramos últimas y que contribuyen a forjar el tipo de vida terrenal que queremos vivir. No se puede vivir igual si la vida terrena da paso a otra forma de vida plena que si la vida terrenal se agotara irrevocablemente con la muerte.

Y es que la muerte no solamente nos interpela ante el más allá, sino que también nos hace ver de modo distinto nuestra propia vida

terrena. Así enfoca Burgos este asunto: “La muerte juega un papel esencial en nuestra vida hasta el punto de que esta sería radicalmente distinta, si no existiera la certeza de la muerte” (2010, p. 137). Es decir, la conciencia de que nuestra vida es limitada nos mueve a tomarnos en serio el tiempo que tenemos para nuestra realización personal: si alguien dispusiera de un tiempo sin fin, no acometería de modo responsable ninguna tarea, porque podría postergarla indefinidamente. Por eso puede decirse, que, hasta cierto punto, la muerte otorga valor a la vida (Burgos, 2010).

Hasta aquí hemos trazado brevemente en qué sentidos puede la muerte llevar a la razón a una reflexión sobre la condición humana y su comprensión. Pero dicho esto, no cabe duda de que la muerte, junto con el dolor, el sufrimiento y la infelicidad, no pueden satisfacer a la inteligencia humana. Porque el hombre quiere vivir y ser feliz para siempre: dolor y muerte no pueden contentarlo. Estas realidades producen, razonablemente, rechazo en nosotros, porque nuestra disposición natural es hacia la vida: “aunque convivimos con la idea de la muerte, y aunque esa idea determina nuestro modo de actuar, nuestra actitud normal es de rechazo y expulsión de nuestro horizonte vital” (Burgos, 2010, p. 139).

Y es que el dolor, el sufrimiento y la muerte no solamente nos dicen algo de la vida humana; sino también de aquel en quien se objetiva, para la generalidad de los seres humanos, la trascendencia: Dios mismo. Es aquí donde la irracionalidad del dolor y la muerte se eleva de una forma abrumadora. ¿Qué idea podemos tener de un Dios que, gozando a la vez de sus atributos de omnipotencia y bondad infinita, consiente el dolor, el sufrimiento, las desgracias, la infelicidad y la muerte de la creatura a la que ha dado el don de la conciencia? Ante este límite ha chocado siempre la razón humana. El dolor y la muerte hacen quizás aparecer a Dios absurdo e

irracional. Las argumentaciones explicativas de este abismo reflexivo no han sido satisfactorias, y nosotros dejamos simplemente delineado este tema al cual responderemos desde el humanismo de Cristo, en el último capítulo del libro. Baste, para ilustrar este desconcierto que incluso el creyente percibe en su interior al intentar conciliar desdicha humana y divinidad, la cita de J. Parrilla en su libro *Sobre el dolor y la compasión*: “¿cómo consolar cuando tú mismo eres hijo del desconsuelo y las palabras huyen de la boca?” (2009, p. 9).



## Referencias bibliográficas

- Abt, A. (2007). El hombre ante la muerte: una mirada antropológica. *Revista Argentina de Cancerología*, 45 (2), 71-78.
- American Foundation for the Blind. (2013, 28 de enero). *Helen Keller Biography*. Recuperado de <http://www.afb.org/info/about-us/helen-keller/biography-and-chronology/biography/1235> .
- Aznar, J. (Ed.). (2013). *Nacen trillizas de un embrión congelado durante más de una década*. Provida Press (421).
- Burgos, J.M. (2010). *Antropología breve*. Madrid: Ediciones Palabra.
- Ecuador. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos y Ministerio de Salud Pública. (2014). *Encuesta Nacional de Salud y Nutrición- ENSANUT 2012 Demografía, salud materna e infantil y salud sexual y reproductiva*. Quito: El Telégrafo.
- Gastaldi, I. F. (2001). *El hombre un misterio*. Quito: Abya Yala.
- Kübler-Ross, E. (2011). *La rueda de la vida*. Barcelona: Barcelona ediciones.
- Parrilla, J. (2009). *Sobre el dolor y la compasión: Desde el fondo de la quebrada*. Madrid: San Pablo.
- Peña y Lillo, S. (1996). El sentido cristiano del dolor. *Humanitas* (3).
- Rielo, F. (2001c). Definición mística del hombre y sentido del dolor humano. En *Mis meditaciones desde el modelo genético* (pp. 143-187). Madrid: Fundación Fernando Rielo.

Rielo, F. (2012). *Concepción mística de la antropología*. Madrid: Fundación Fernando Rielo.

Universidad Católica de Valencia. Observatorio de bioética. (2013). Casos indignantes de muerte digna. Provida Press (410).

Vargas Llosa, M. (2012). *La civilización del espectáculo*. Ecuador: Alfaguara.

## Capítulo 6

# La vida y su sentido. La plenitud humana

*Santiago Acosta Aide*

### 6.1 Se puede ser siempre mejor

Actualmente llama la atención que nos preocupe el discurso de la calidad y la excelencia, pero solo aplicado a las instituciones y los procesos. Hablamos, por ejemplo, de la calidad de la educación, y hemos establecido una variedad de indicadores que, en el mejor de los casos, garantizan la bondad de un servicio educativo. La calidad, en este sentido, no es solamente un deseo: se ha convertido en una exigencia, porque los ciudadanos demandan que las prestaciones que se les entreguen sean no simplemente buenas, sino incluso óptimas. Por eso es habitual encontrarnos en la actualidad con que las instituciones se imponen (o se les impone por parte del Estado) sistemas de garantía de calidad, que buscan la mejora continua. Se tiene la conciencia de que aquello que no prospera, inmediatamente comienza a declinar. Es una ley que parece definir todo lo que el ser humano emprende: o progresamos o retrocedemos. El discurso de

la excelencia no es menos pujante; lo suelen desplegar las empresas con fines comerciales, porque se han dado cuenta de que la calidad, elevada al nivel de la excelencia, es una estrategia extraordinaria para posicionarse en el mercado. Pero el hecho de que haya un interés comercial no significa que aquella sea falsa: ciertamente, la gente busca la excelencia. Por eso, las instituciones y organizaciones declaran, sin ningún tipo de reserva, que quieren ser excelentes; los profesionales que trabajan en ellas se hacen con el mismo argumento, y a nadie sorprende. Pero ¿por qué no plantearnos la misma exigencia para los seres humanos como tales? ¿Podría pedírseles a las personas que sean excelentes? Fuera de la respuesta que demos a estos interrogantes, cabe afirmar que no son pocos los que no tienen al menos una intuición de lo que significa ser excelentes como personas.

No nos interesa ahora describir los ingredientes que hacen excelente a un ser humano, sino tener conciencia de que el hombre puede ir a la excelencia, al igual que una organización o un profesional. Ciertamente, si pidiéramos a un grupo de personas que describieran lo que entienden por un “hombre excelente”, no nos darían una respuesta exacta, en todos los casos, de lo que significa la excelencia humana, pero sin duda coincidirían en lo esencial. Porque, en definidas cuentas, todos estamos de acuerdo con que es mejor ser solidarios que no, ser generosos que egoístas, ser esforzados que indolentes, amar que odiar, o ser veraces y no embusteros. Y aún dentro de estas categorías, se puede progresar: más respetuosos y veraces, más esforzados, honrados y dignos. No hay techo para la excelencia humana.

A estas alturas ya estamos en condiciones de afirmar que no hay un grado neutro de ser hombre; es decir, estamos siempre moviéndonos en una escala de progreso o de retroceso, no solo en lo que toca a la corrección de nuestro comportamiento, sino, lo que es más

importante, en lo que compete a nuestro desarrollo humano. Dicho con otras palabras: hay personas que se robustecen como tales, en el sentido de que actúan de acuerdo con convicciones profundas, se imponen exigencias y objetivos, tienen claridad respecto de hacia dónde dirigen su vida, y desean superar una concepción de la existencia meramente individual, porque buscan establecer relaciones bien formadas con los demás. Esto también puede entenderse de forma negativa: hay personas que no tienen una forma madura de vivir, porque no explotan su potencial propio, eluden los retos, huyen de las dificultades, falsifican su imagen, no se relacionan constructivamente con los demás, caen víctimas de conflictos internos que no resuelven, viven en la frustración de sus posibilidades vitales.

Todas estas expresiones no hacen sino declarar que el ser humano no está hecho “sin más”, ni se despliega como tal ser humano con la simple inercia de la vida, sino que debe afrontar su existencia como un reto, o si se quiere, como un proyecto. Y todo proyecto mira hacia un final ideal. Nosotros lo llamamos “plenitud”. Si somos capaces de ponernos de acuerdo en lo que es correcto, ¿por qué no pensar que estamos también dotados para ir descubriendo lo que es mejor, e incluso óptimo para el ser humano? De hecho, así lo hacemos en nuestro discurrir cotidiano. Todos convenimos en que es abominable quitar la vida a los demás por las ideas propias; eso es lo que hacen los fanáticos y radicales. Además, también estamos de acuerdo en elogiar a quienes dan la vida por sus ideas, sobre todo si este dar la vida no se expresa de forma suicida o temeraria, y si se hace sin ocasionar deliberadamente dolor a los demás. El hecho de que nos pongamos de acuerdo en estas cuestiones fundamentales no indica sino que el hombre no es una criatura amorfa, sino que es “persona modelada” por la divina presencia constitutiva del

Absoluto, que es modelo absoluto para el propio ser humano (Rielo, 2001f).

## 6.2 La vida humana es fruto de nuestras decisiones libres

José Antonio Marina, que es fundamentalmente un educador, comienza su conocido libro *Ética para náufragos* (1995) con una hermosa alegoría de la ética y la vida que es, en el fondo, una meditación metaética, pues nos aporta claves no para dilucidar lo que es o no correcto, sino para vivir dignamente y sacarle el mayor partido humano a la propia existencia. Y compara la vida con el estilo, es decir, con la escritura. Escribir con intención literaria no es reproducir mecánicamente estructuras narrativas estereotipadas, sino inventar, crear, esto es, dar origen a algo nuevo. Dice Marina: “Vivir es más parecido a escribir. La vida no discurre como un río, sino como una narración. Acto a acto contamos nuestra historia, y en cada instante tenemos que decidir la frase que escribiremos a continuación, el proyecto, el argumento, el estilo” (1995, p. 13).

Escribir comporta dos actos simultáneos, pero que son a la vez distintos y complementarios. Por un lado, reproducimos estructuras dadas en la lengua, que pertenecen a la comunidad de los hablantes, y sin las cuales nadie nos entendería; pero por otro, inventamos nuevas formas de decir, de tal forma que el valor de lo literario radica en elaborar modos de expresión nunca antes formulados, en explorar caminos no hollados, y dar origen con ello a una obra única. Es un juego de repetición y creación, que si se hace con la debida técnica y el ingrediente necesario de creatividad, da como resultado un producto original que es la obra literaria.

De igual forma, la vida está hecha de actos automáticos y actos de libertad, que van decidiendo la singularidad de nuestra existencia.

Eso hace que, por mucho que nos parezcamos, los seres humanos seamos en el fondo distintos. Pero sobre todo, la libertad decide qué sentido y dirección adquiere la vida de cada uno de nosotros. Y lo que es más importante, hasta qué punto podemos hablar en cada caso de que la vida de un ser humano camina en la dirección de su pleno desarrollo o, por el contrario, va a la deriva y a la frustración.

El lenguaje cotidiano está lleno de expresiones que denuncian esta realidad. Decimos que una determinada persona ha “arruinado” su vida, y lo hacemos precisamente porque somos conscientes de que contaba con un potencial que no desarrolló. La sabiduría vital hace decir a los mayores, cuando ven que alguien va por mal camino, que “va a terminar mal”, y con eso se da a entender que ese ser humano acabará destruyendo su vida, y tal vez la de otros. Y al contrario, nos conmueve la vida de quienes han sabido mantener la dignidad y el decoro ante las circunstancias más adversas, o nos admiramos cuando conocemos a personas que han dado un testimonio espléndido o heroico de esfuerzo, generosidad y servicio a los demás. Es incuestionable que hay vidas excelentes o personas que han logrado un extraordinario grado de desarrollo en su existencia: han vivido dignamente. Y esto no lo asociamos al grado de riqueza personal o de éxito económico, o a la obtención de fama y poder. Una vida digna y notable no tiene por qué estar disociada de la cotidianidad; la grandeza no está obligada a desentenderse de la sencillez.

### **6.3 Tener visión de la propia vida**

Para que alguien pueda desplegar todas las posibilidades de su existencia en el camino de un verdadero desarrollo personal, debe tener visión de su vida. Un proverbio bíblico dice que los hombres sin visión perecen (Prov 29,18). En efecto, la visión nos permite

saber adónde vamos, además de darnos la capacidad de recuperarnos de las contrariedades y tropiezos del acontecer diario, porque nos permite situarlos en el marco más amplio de nuestros objetivos, e incorporarlos como un momento más de aprendizaje y maduración en la aventura de la existencia. Porque un aparente fracaso no es el final para quien se ha hecho con una visión abarcadora e integral de su historia personal. Tener visión de la vida es saber quiénes somos, adónde vamos, qué queremos, con qué medios adecuados contamos para alcanzar nuestros propósitos. Por eso las personas con visión saben también qué tienen que evitar, qué acciones no les convienen, qué les impide seguir avanzando; y por eso se imponen normas y se obligan a un esfuerzo, para no quedar atascadas en la inercia de las circunstancias o bloqueadas por decisiones erróneas.

J. A. Marina (1995) nos proporciona de nuevo otra buena metáfora de lo que significa vivir desde una visión. Si comparásemos la existencia con un océano agitado por el oleaje y sometido a la intemperie de los elementos, los imperativos que se nos presentan son mantenernos a flote, construir una embarcación y gobernarla, y dirigirnos a puerto. Sobrevivir sería apenas mantenernos a flote, es decir, no perecer a merced del vaivén de las olas; pero vivir plenamente comporta más: tener la visión que nos permita entender qué tipo de embarcación necesitamos, cómo hemos de gobernarla y a qué puerto deseamos dirigirnos. Sin visión es imposible llevar a cabo esos cometidos, y estaríamos restringidos a un mero estar a flote, hasta que las fuerzas nos faltaran o nos engulleran las olas.

La visión implica hacernos con un proyecto de vida: no cualquiera ni tampoco con cualquier medio para verificarlo; pues este no puede agotarse en metas parciales. Si el proyecto vital consistiera, para un joven que empieza sus años universitarios, en alcanzar un doctorado, una vez que lo lograra agotaría prematuramente su proyecto.



Los objetivos parciales, siendo convenientes, no nos impulsan al desarrollo pleno. Un proyecto debe ser de tal envergadura, que llene toda la vida, e incluso la supere.

#### 6.4 El proyecto de vida

Este proyecto existencial debe entonces hacerse con unos requisitos para que realmente pueda llenar la vida.

1. Debe superar, como hemos dicho, objetivos parciales. Estos objetivos, más bien, han de estar debidamente integrados en el proyecto vital. Uno de los peligros del ser humano es la dispersión, que no significa que el hombre no deba acometer distintas actividades, pues este es un imperativo de la propia vida: tenemos que trabajar, cumplir con una vida social, atender urgencias, cuidar de los bienes materiales, formarnos de manera continua... La dispersión surge cuando el ser humano se disgrega en acciones que constituyen una huida de la tarea más importante: vivir humanamente, crecer como personas.
2. No puede confundirse con *algo*. Esta característica es complementaria con la anterior. La vida como proyecto no es conseguir cosas: un título educativo, una carrera profesional, unos bienes materiales. Lo más importante para el hombre no son las cosas que consigue, sino el desarrollo de su vida y de su ser. El proyecto vital debe tener como centro, por tanto, la propia persona y su existencia.
3. No debe confundirse con el esfuerzo exclusivamente individual. Si hacemos de la vida un proyecto, está claro que no podemos controlarlo todo, y que por lo mismo debemos abrirnos a la sorpresa, a la novedad. Un proyecto vital debe integrar estas dos

dimensiones: la previsión de lo que está por venir y la apertura a lo novedoso, de manera que no nos cerremos a lo que la propia vida puede presentarnos como nuevo y enriquecedor. Pero es la visión de la vida como proyecto lo que permite asumir la novedad como riqueza, y no simplemente como mera experiencia sensorial o sicosomática. No es la cantidad de experiencias lo que hace valedera la vida, sino la calidad de las vivencias. Si, por otro lado, todo el proyecto vital quedara cifrado en el esfuerzo del hombre, sería fácil caer en la tentación de pensar que cuanto podamos ser lo debemos únicamente a la voluntad personal. Es el espejismo del *superhombre*: la absurda creencia de que, con solo nuestra voluntad de poder, somos capaces de constituirnos en hombres superdotados desde el punto de vista personal. Decimos que esta idea es absurda porque desconoce la intrínseca fragilidad humana, nuestra indigencia existencial, y no solo física o psicológica. No somos ilimitados, ni tampoco invulnerables: reconocer nuestros límites, nuestra finitud, también nos permite desarrollar nuestra vida sin falsas imágenes de superioridad o *sobrehumanidad* inmanente.

## 6.5 La vida plena. Admitir la hipótesis de Dios

Hacer de la vida un proyecto es adquirir la consciencia de que debemos caminar hacia una plenitud. El proyecto es el medio o método, la finalidad es la plenitud personal. Esta idea de plenitud puede parecer paradójica cuando vemos las catástrofes, el dolor, el sufrimiento, la desdicha de muchos seres humanos, o simplemente la muerte. Tales realidades podría pensarse que deshacen cualquier pretensión de plenitud, pero no es así, porque es de experiencia que hay muchos seres humanos que consiguen un sobresaliente desarrollo personal, a pesar de todas las limitaciones que los rodean como criaturas. Y, además, el ser humano tiene sed de vida plena.

Todas estas manifestaciones serían imposibles sin la divina presencia constitutiva, que da al hombre su condición deitática y su carácter motivacional (Rielo, 2001b).

Si la vida plena no debe confundirse con una mera perfección personal entendida sobre la base de un superhombre que se logra a sí mismo, en una conquista puramente individual; si, por otro lado, nuestras limitaciones nos invitan a ser realistas y no olvidar la fragilidad humana (cifrada, en última instancia, en la muerte), ¿tiene sentido seguir planteándonos esta vocación de plenitud del ser humano? La respuesta es afirmativa, teniendo en cuenta dos exigencias racionales. La primera, que la plenitud de vida debe expresarse en el progreso que un ser humano alcanza en su camino de humanización, que lo es de personalización; es decir, que la plenitud no puede estar en algo ajeno al propio hombre (no podría consistir, ya se ha dicho, en cosas que se alcanzan, ni en metas externas, ni en acumulación de logros). La segunda, que la plenitud tampoco se agota en la existencia temporal, marcada por la precariedad y la limitación, sino que debe abrirse a la trascendencia, vale decir, la eternidad, pues en la apertura a la trascendencia está lo más decisivo en la vida humana. Dicho con otras palabras, la plenitud de humanización o personalización mira hacia la plenitud de vida eterna, que solo podrá alcanzar la persona humana en otra realidad personal, ilimitada, que es el Absoluto, necesariamente divino, porque solo el Absoluto tiene la capacidad de colmar de vida al ser humano.

El planteamiento de la vida plena nos ha llevado racionalmente a que introduzcamos la hipótesis de Dios, sin el cual la plenitud de vida queda como una insensatez, o por lo menos como una posibilidad truncada por la muerte. No se trata de un salto indebido: si hemos propuesto que el ser humano está llamado a una plenitud,

es lógico que nos preguntemos dónde está esa plenitud personal en grado supremo. La respuesta no puede ser otra que en una vida absoluta, personal a la vez que comunitaria, que para los cristianos es la vida trinitaria. Los no cristianos cuya consciencia está abierta a la creencia, pueden tener visión de una vida divina, personal y absoluta en la que reside esa plenitud. Solo desde esta vida divina se entiende que el ser humano tenga vocación de plenitud y eternidad. Y esto es así porque únicamente Dios es el que puede satisfacer la sed de plenitud del hombre. El ser humano “no es en sí, ni por sí, ni de sí, ni para sí [...]; antes bien, ‘en’, ‘por’, ‘de’, ‘para’ Dios” (Rielo, 2001d, p. 70).

Hemos hablado de la tentación del superhombre: el ideal de un hombre que se construye a sí mismo en un progreso lineal hacia un poder definitivo sobre sí mismo y sobre los demás. Ya se ha dicho que este ideal es un sinsentido corroborado por la fragilidad humana, que se ve reflejada en los condicionantes que todos sufrimos y, finalmente, en la muerte. Pero también vale advertir de la inclinación a la inhumanidad, que se produce cuando el hombre se deja arrastrar por la pasionalidad de las fuerzas instintivas de su naturaleza. Muchas de las desgracias humanas están provocadas por este vértigo que provoca el afán de poder, la codicia, el deseo desenfrenado de placer, la compulsión de las tendencias primarias del instinto. Hay muy frecuentemente un déficit de humanidad en la vida de determinados individuos y grupos. Este fenómeno adquiere la forma de problemas planetarios: las guerras, las violaciones de los derechos de los más débiles, el tráfico de personas, el desplazamiento forzoso, la miseria, la marginación. Buena parte de estas realidades están provocadas por un trato inhumano, y por la ausencia de relaciones de solidaridad y fraternidad. De ahí que el único camino posible que nos ayude a librarnos de estos dos extremos sea la plena humanización: ser más humanos, desarrollar

todo el potencial de humanidad que como personas tenemos como un capital incoado que hay que desplegar.

Los hombres deben preocuparse de su humanización, del desenvolvimiento de sus potenciales de humanidad y personificación. Podría pensarse que el hecho de ser y vivir como humanos está dado por la simple inercia de la vida, pero esto constituye un craso error. Hay que aprender a ser humanos, y este aprendizaje no se hace de cualquier manera ni en cualquier dirección. En este sentido, Rielo sustituye el aserto de Hobbes *homo homini lupus* (“el hombre es un lobo para el hombre”) por el de “*homo homini sacralitas*, esto es, el hombre debe ser sacralidad para el hombre” (2001e, p. 81).

La vida plena no puede separarse entonces de la tarea de ser plenamente personas, y el desarrollo de nuestra humanidad instaaura un humanismo de alta estirpe. Este humanismo involucra la proyección de todos los valores humanos al nivel más excelso, de forma que el hombre “florezca”, no solo en el desenvolvimiento de sus cualidades personales, sino también en el perfeccionamiento de sus vínculos interpersonales. En este sentido, la vida plena no puede consistir en algo separado de lo que el ser humano es, constitutivamente, y está llamado a ser, sobrenaturalmente (en su apertura a la trascendencia), ni tampoco de las relaciones con los demás seres humanos. Quien es humano, humaniza su entorno, proyecta su rica personalidad y enriquece a los demás.

Es indudable que el humanismo del que hemos hablado necesita una definición, es decir, un referente. De hecho, podría hablarse de muchos tipos de humanismo, tras los cuales hay implícitas distintas definiciones de ser humano. Se trata entonces de hallar la mejor definición de ser humano. Dice Rielo que quien nos ha

proporcionado la más elevada definición de hombre es Jesucristo, que dijo: “dioses sois” (Jn 10,34). Cristo define al ser humano como deidad, es decir, como criatura que lleva impresa en su ser la imagen y semejanza con su Absoluto, en virtud de la cual poseemos una filiación mística constitutiva. El salmo 82, que Jesucristo cita en el texto joánico que hemos mencionado, postula esta filiación: “Yo me había dicho: dioses sois e hijos, todos vosotros, del Altísimo”.

El humanismo de Cristo (al cual dedicaremos el capítulo final) es trascendente, porque nos vincula con un ser absoluto que es nuestro origen y destino, y del cual somos imagen, esto es, hijos sobrenaturales. ¿Por qué hablamos de sobrenaturalidad? En primer lugar, es necesario explicar que el concepto de sobrenaturalidad no es el mismo que viene expresado por el de “superhombre”. La sobrenaturalidad hace referencia a que nuestra naturaleza está abierta a la trascendencia, sin la cual no puede existir. El superhombre comporta la pretensión de un perfeccionamiento inmanente (cerrado) del ser humano sobre la base de su propia voluntad. El superhombre como ideal es falso; la sobrenaturalidad, necesaria. Este sobrenatural, definido por la apertura de nuestra naturaleza a la trascendencia, está evidenciado por la propia vida humana. Los seres humanos tienen sed de trascendencia, esto es, aspiran a una vida perdurable, a una relación con Alguien en quien puedan realizarse plenamente.

La apertura a la trascendencia explica el fenómeno religioso, pero también el anhelo de una vida perdurable, el deseo de vivir más allá de la muerte, el ideal de una justicia plena y de una fraternidad perfecta. Estos ideales no son utopías vacías, sino aspiraciones que los hombres han tenido reiteradamente a lo largo de la historia. Si la vida humana se agotara simplemente en lo que podemos conseguir con nuestro limitado esfuerzo en una existencia irremediabilmente

mortal, la historia humana sería absurda, hueca e inútil. Sin embargo, son infinitos los seres humanos que no piensan que su vida sea vana, y que, a pesar de todas las limitaciones de las que tienen experiencia, se sienten motivados a ir más allá, a ser más, a plasmar sus aspiraciones de plenitud de la forma más tangible posible.

La vida plena no puede ser ajena, entonces, a la vocación trascendental del hombre, a su condición deitática, a su sed de absoluto. Cada ser humano tiene la tarea de integrar su vida en esta vocación sobrenatural, y de buscar con quién satisfacer su apertura trascendental y su sed de infinitud.

## Referencias bibliográficas

- Marina, J. A. (1995). *Ética para náufragos*. Barcelona: Anagrama.
- Rielo, F. (2001b). Filosofía sicoética. En *Mis meditaciones desde el modelo genético* (pp. 120-142). Madrid: Fundación Fernando Rielo.
- Rielo, F. (2001d). Experiencia mística y lenguaje. En *Mis meditaciones desde el modelo genético* (pp. 27-72). Madrid: Fundación Fernando Rielo.
- Rielo F. (2001e). Tratamiento sicoético en la educación. En *Mis meditaciones desde el modelo genético* (pp. 73-120). Madrid: Fundación Fernando Rielo.
- Rielo, F. (2001f). Función de la fe en la educación para la paz (pp. 97-119). En Asensi, J., Escámez, J., Lázar, A., y Rielo, F., *Educación desde y para la paz*. Madrid: Fundación Fernando Rielo.



# Capítulo 7

## El humanismo de Cristo

*Santiago Acosta Aide*

### 7.1 El humanismo de Cristo

¿Dónde está lo fundamental del mensaje de Cristo? ¿Qué impide hoy que el Evangelio penetre en las conciencias? ¿Qué o quiénes pretenden suplantar a Cristo y su mensaje? ¿En qué consiste la salvación de Cristo? ¿Qué respuesta da Él al dolor humano? ¿Cómo se presentaría Cristo hoy? Puede que no todas, pero es probable que algunas de estas preguntas nos las hayamos planteado alguna vez. ¿Hemos podido responderlas? Nosotros proponemos una hipótesis de trabajo para este capítulo: todas estas preguntas se responden desde el “humanismo de Cristo”, concepto original que Rielo (2011) ha desarrollado. Hablar de humanismo ha estado de moda desde hace tiempo. Es un tema que no pierde su vigencia, en especial porque el avance de la ciencia y la tecnología, que es espectacular, nos obliga permanentemente a revisar su saldo a favor del hombre, de la dignidad del ser humano, de su bienestar

integral. De lo contrario, hay quienes, desde ese avance imparable de la ciencia y la tecnología, deslumbrados por su despliegue, hablan ya de un nuevo hombre: el hombre cibernético o el hombre-máquina, del cual el cine de ciencia ficción nos ofrece muestras acabadas que, no por ser fruto de la imaginación, dejan de inquietarnos por lo que tienen de perturbadoras.

Es imprescindible hacer una puntualización. Cuando Rielo nos ofrece adentrarnos en el “humanismo de Cristo”, no nos invita a pensar en los diversos humanismos postulados por los pensadores cristianos. No se trata de un humanismo cristiano más, sino del humanismo que el propio Cristo encarnó y que, en clave evangélica, propuso a sus discípulos y a todos los hombres. ¿Por qué Cristo es portador de un humanismo propio? Porque Él nos entrega, según Rielo, un humanismo con notas exclusivas.

1. Hace suyos todos los valores humanos y los eleva a su máximo nivel (2011, p. 28 ss.).
2. Desarma las ideologías que esclavizan al hombre (2011, p. 35 ss.).
3. Da sentido al dolor (2011, p. 44 ss.).
4. Nos otorga el don de la fe y redime al ser humano (2011, p. 93 ss.).
5. Se presenta como el metafísico y el filósofo por excelencia (2011, p. 61 ss.).

Estas afirmaciones se revisten de una originalidad lo suficientemente importante como para que nos sintamos motivados a reflexionar con Rielo sobre el humanismo de Cristo. Pero esta reflexión no

puede caer en el peligro de un análisis especulativo o abstracto. La abstracción ha hecho mucho daño al pensamiento humano. El ser humano se siente invitado a pensar desde sus problemas íntimos y vivenciales, ante los cuales adopta ya una actitud filosófica, por lo menos en sentido vernáculo.

## 7.2 Cristo encarna todos los valores humanos

Cristo fue un humanista “completo y maravillosamente original” (Rielo, 2011, p. 28). No le fue ajeno nada de lo humano: “Él no se opone al desarrollo de la medicina o de la física o de la matemática; antes al contrario, favorece que todos los valores sociales, culturales y artísticos, incluidos los valores científicos, se desarrollen como fruto del esfuerzo humano, al servicio de su bienestar físico, sicológico y espiritual” (Rielo, 2011, p. 28-9). Pero además, eleva nuestra condición natural a un orden sobrenatural. Es decir, potencia los valores a su máxima expresión, de modo que no hay otra forma mejor de realizarnos como personas que vivir el humanismo de Cristo. Es fácil ver en los Evangelios que Cristo no fue una especie de profeta adusto y áspero, portador de un mensaje contracultural: cultivó la amistad, comía y bebía, participaba de las fiestas sociales, aceptaba la obsequiosidad con él, fue amante de los pobres y los pequeños, se ganó la vida trabajando con sus manos. Su humanismo no solo consistió, sin embargo, en saber asumir los valores de la vida sencilla y cotidiana de su época. También nos legó una sabiduría profunda de la vida, un conocimiento esencial de lo que en el hombre es decisivo y último. Lo veremos más adelante, cuando reflexionemos, a la luz del humanismo de Cristo, de cómo Él es el metafísico por antonomasia.

### 7.3 Cristo deshace las ideologías

Dice Rielo que las ideologías reducen, excluyen y fanatizan (López, 2011, p. 20). Esta es la experiencia cotidiana del ser humano. Los hombres se dividen entre sí por motivo de ideas políticas, religiosas, económicas o filosóficas llevadas al extremo. Desde las ideologías, los seres humanos quedan repartidos entre dos grupos irreconciliables: amigos o enemigos; los enemigos quedan excluidos del diálogo. Las ideologías conducen, además, a posturas radicales y a una sobrecarga de fanatismo que hace muy difícil cualquier puente de entendimiento entre quienes profesan ideologías distintas o con quienes no se comparten las mismas ideas.

Para Rielo (2011, p. 35), hay tres ideologías fundamentales: deísmo, ateísmo, gnosticismo. Con esto, sin embargo, debe quedar claro que no se adopta una postura de negación de las ideas políticas, sociales, religiosas... El ser humano tiene que desarrollar ideas, hacer teorías, formularse juicios acerca de las cosas que considera importantes para su vida. Cristo no rechaza que hagamos filosofía. Las verdaderas ideologías, sin embargo, adoptan una postura negativa o distorsionadora ante lo más decisivo del ser humano: su apertura a la trascendencia. ¿Qué entendemos por “trascendencia”? El reconocimiento de que estamos llamados a un destino ultramundano, la aceptación del misterio y el don personal de Alguien que nos sobrepasa y nos acoge con su amor, el asentimiento de que somos más que nuestra mera materialidad o nuestras fuerzas. Las ideologías dan, de distinta forma, una respuesta falsa ante la trascendencia.

El deísmo acepta la existencia de Dios, pero no practica ninguna religión ni admite ningún culto, liturgia o redención. Dice estar abierto a todas las religiones, y se formula un dios hecho a la medida

de la razón, para terminar negando la providencia divina y la salvación. El materialismo, por su lado, rechaza la trascendencia y pretende que la materia es el dios que lo explica todo. El gnosticismo clásico, en cambio, postulaba que nuestro yo es algo de materia y algo de espíritu, en una confusa mescolanza; fue una amalgama de creencias esotéricas que, en la actualidad, toma la forma, a manera de neognosticismo, de una fe ciega en el cientificismo como fuente de solución de todos los problemas humanos; es decir, hace de la ciencia un ídolo.

¿Cómo invalida Cristo las ideologías? Es obvio que Cristo no emprendió en su tiempo una tarea de enfrentamiento dialéctico con las ideologías, aunque sí denunció la ideologización de la religión que practicaban ciertos grupos religiosos como los fariseos. Pero desde el Evangelio hay una respuesta a las ideologías. Rielo (2011, p. 37 ss.) nos dice que todas las ideologías chocan con la contradicción de no poder explicar el problema del dolor humano. Ante el problema del dolor, del sufrimiento, de las tragedias que los humanos viven en todos los órdenes (moral, físico, psicológico, espiritual...), las propuestas ideológicas se derrumban porque no dan sentido al dolor. El deísmo no explica cómo un dios, supuestamente bueno, permite el dolor: o no es tan bueno o no es tan omnipotente, podríamos reprocharle al dios de los deístas. El materialismo no esclarece por qué la materia, de la que surgen tantos dinamismos positivos para el ser humano (la salud del cuerpo, la vitalidad de la naturaleza, la belleza del cosmos) es también fuente de desgracias: enfermedades, desastres naturales, envejecimiento, muerte. El neognosticismo tampoco puede librarnos de los males de la ciencia, cuando esta se vuelve contra el ser humano. Pensemos tan solo en el poder destructor del armamento moderno, al que ha contribuido la ciencia, o el deterioro del medioambiente provocado por el desarrollo económico y material al que la ciencia y la técnica

no son ajenos. Rielo no está con ello en contra de la ciencia, pero denuncia que esta no es la instancia donde el ser humano puede encontrar la solución definitiva a sus inquietudes más hondas, y en especial el dolor.

#### 7.4 Cristo da sentido al dolor

Antes de explicar de qué manera afronta Cristo la solución al dolor humano, hay que partir de la experiencia propia, y para ello Rielo nos invita a recrear el hecho cristiano. ¿Cuál es, en este sentido, el punto de partida del cristianismo? Puede responderse de esta manera.

(a) Cristo fue un hombre que existió históricamente y dejó un mensaje que ha dejado una huella imborrable en la historia de la humanidad (Rielo, 2011, p. 55 ss.).

(b) Cristo afirmó de sí mismo que es Dios (Rielo, 2011, p. 77 ss.).

Si negáramos cualquier de estas dos notas, habríamos vaciado el mensaje de Cristo y hasta su propia persona. Cristo ni fue un mito inventado por los apóstoles, ni fue un mero profeta que predicó una simple ética, una forma de conducta más, un modelo de vida honrada. Si hubiese sido así, su repercusión en la historia humana no habría sido la que de hecho ha tenido. Pero Rielo, en esta forma de presentación del mensaje de Cristo, nos sugiere que actualicemos este gran acontecimiento que supuso Cristo en la historia, y lo hace planteándonos una hipótesis de inicio.

Si nos referimos a una presentación de Cristo hoy, hagamos, hipotéticamente, la reflexión de que el cristianismo todavía no ha aparecido, y, por tanto, debemos tener en cuenta que no existe aún

ninguna corriente del llamado pensamiento cristiano. Aceptemos, teóricamente, esta suposición [...] (Rielo, 2011, p. 30).

Rielo nos invita a recrear el hecho de Cristo pensando que este se presentaría hoy sin ningún antecedente cristiano: no hay, por consiguiente, Iglesia, ni sacramentos, ni teología cristiana; no existe el Vaticano, ni jerarquía católica. Supuesta esta hipótesis, Cristo se presenta hoy entre nosotros. Tenemos que darle unas circunstancias biográficas, una ocupación por ejemplo. ¿Qué lugar en la sociedad escogería para presentar su humanismo y hacer el anuncio de sí mismo? Rielo (2011, p. 65) sostiene que Cristo hubiese elegido los centros universitarios y culturales para plantear su propuesta. Sería, entonces, un pensador de gran autoridad moral y científica. Sus conferencias serían multitudinarias, convocaría a grandes muchedumbres, que no dudarían en asistir para escucharlo. Pues bien, este intelectual que sería Cristo, reunido ante un amplio auditorio, haría la afirmación sorprendente de su divinidad. Nos diría a nosotros, expectantes ante sus palabras: “Yo soy Dios”.

Rielo describe las distintas reacciones de sorpresa, disgusto, indignación incluso, que estas palabras suscitarían en muchas personas del auditorio. Pero no nos dejemos llevar por la primera impresión. Si ese hombre es una persona seria, dice Rielo, “hay que estudiar enseguida esta afirmación” (2011, p. 32). Tengamos presente que, si por un lado, es inaudito que un hombre haga de sí mismo esta afirmación de divinidad, por otro es cierto que todos los seres humanos estamos inclinados a creer en Alguien sobrenatural, trascendente, que dé razón de nuestro destino y más profundas aspiraciones, y que por tanto Cristo apela a esa energía de la creencia que todos tenemos de forma constitutiva: “El ser humano está capacitado para relacionarse con el Absoluto, es *capax absoluti*, está abierto al infinito del Absoluto, y necesita, por ello,

amar, esperar y creer en un Ser superior, divino” (Rielo, 2011, p. 74). Lo que hace este Cristo moderno es activar tal energía de modo sobrenatural. ¿Con qué objeto? Para que podamos creer, es decir, para otorgarnos el don de la fe, el *donum fidei*.

¿Cómo actúa el don de la fe? ¿Hay que tener condiciones para recibirlo? ¿Lo da Cristo a todos los hombres? Son preguntas que se nos plantean en este momento de modo inmediato. Interrogantes que, si no nos los hacemos de este modo literal, sin embargo, nos los planteamos de otra manera: ¿es necesario que todos los hombres se hagan cristianos?, ¿son todas las religiones iguales?, ¿tienen necesidad los no cristianos de conocer a Cristo, si ya conocen otros ejemplos de bondad?, ¿no pueden, acaso, los no cristianos, en muchas ocasiones, ser moralmente mejores que los mismos cristianos?

Todas estas preguntas encuentran respuesta en el humanismo de Cristo. Pero es indispensable considerar que lo primero que pide Cristo a ese auditorio al que se dirige es tener unas condiciones o virtudes humanísticas. Sin estas, no se puede responder al don de la fe: “Los individuos atropellados, que se alimentan de prejuicios, que se presentan para sobresalir o alimentar su ego, que viven solamente de sus necesidades primarias, físicas o síquicas, [...] se hacen incapaces para el don de la fe” (Rielo, 2011, p. 78). Dice Rielo que una afirmación de divinidad como la que hace Cristo requiere unas condiciones de sensibilidad en el auditorio que son ya místicas: implican una espiritualidad depurada; no la pueden recibir personas consentidamente degradadas y de una conducta corrompida.

¿Qué hace posible que unas personas que forman parte de un auditorio estén en disposición de aceptar una afirmación tan sobrehumana como la de la divinidad de ese hombre, Jesucristo,



que se dirige a ellos para abrirlos al mundo de lo sobrenatural? Rielo afirma (2011, p. 89 ss.) que todos los seres humanos reciben como constitutivo un recurso interior que es la creencia. Sin la creencia sería imposible que la inteligencia obrara, pues la creencia pone a la inteligencia en actitud de búsqueda, de indagación. La creencia actúa ya en los niños, que plantean a sus padres preguntas que son de fundamento: “Efectivamente, incluso ya el niño cree antes que piensa; más aún, la creencia es una virtud que va poniendo en movimiento el mecanismo de la razón, para que la razón piense; esto es, analice. Diremos que la creencia es el pedagogo del acto de pensar o de razonar” (Rielo, 2011, p. 90). Si el auditorio posee esa condición general de sensibilidad mística, entonces quienes lo componen están en posesión de una creencia altamente desarrollada que los capacita para recibir el don de la fe, el *donum fidei*. Este don de la fe es realmente don, es decir, “regalo sobrenatural” dado a la creencia constitutiva de un ser humano por parte de Cristo. Puede decirse, entonces, que la creencia está orientada al don de la fe; es decir, la creencia nos dispone y capacita para ese don, por lo que todos los hombres pueden recibirlo.

Ya estamos en condiciones de responder las preguntas que nos hacíamos antes. La creencia, constitutiva de todo ser humano, desarrollada en un alto grado de sensibilidad religiosa es el requisito para recibir el don de la fe. No puede estar degradada por una deliberada conducta inmoral que obstruiría la elevación de la creencia a la fe: “[Cristo] no puede otorgarla [la fe] a quien no tiene el mínimo sentido de la educación o no pone el mínimo esfuerzo por salir de la situación deteriorada o degradada que pueda tener su personalidad” (Rielo, 2011, p. 95).

Todos los hombres que cumplan esta condición están en la capacidad de recibir el don de la fe. Pero Rielo va más allá. Nos explica que,

así como no podemos rechazar la creencia, porque es parte de nuestro patrimonio constitutivo, tampoco podemos rechazar el *donum fidei*, una vez que Cristo, cumplidas las condiciones del humanismo que hemos expuesto, lo concede: “No puede rechazarla [la fe], no por una presión que le venga de fuera, sino simplemente por un estado interior, por una cualificación que él recibe en su personalidad, como aquel estudiante que es muy inteligente no rechaza la cultura o la ciencia que le enseñan” (Rielo, 2011, p. 96). Las religiones se encuentran en el nivel de la creencia. Es esta la que explica la incansable religación del ser humano con una divinidad transcendental a la que las diversas religiones han dado nombres diferentes. Cristo responde a esa creencia general con el don de la fe, que pertenece a un orden superior, al salvífico. Eso significa que solo la fe salva, no la creencia, porque mediante la fe se nos comunica la gracia del acto redentor de Cristo: “El primer ámbito, el constitutivo, no es salvífico, pero dispone al segundo ámbito, el santificante, que sí es salvífico” (Rielo, 2011, p. 101).

La creencia, siendo gracia constitutiva, hace posible que todos los hombres se muevan en el ámbito de la bondad, busquen la verdad, la hermosura, puedan amar, porque con la creencia se nos conceden la expectativa y el amor como energías también constitutivas. Pero si solo por el *donum fidei* podemos llegar desde la creencia a la salvación, es necesario entonces que los seres humanos alcancen a Cristo. ¿Y qué decir de los bautizados que no se comportan a la altura del don de la fe, es decir, que llevan una vida indigna? Que no han respondido a la gracia del *donum fidei*, que requiere la respuesta libre y amorosa del bautizado.

Dicho esto, hay que dejar bien claro que, frente a los intentos de una salvación intramundana, propugnada por las ideologías, o asimiladas a una sobrenaturalidad informe, a la medida del ser humano, Rielo

insiste en que la salvación de Cristo consiste, en primer lugar, en regenerarnos mediante la gracia y darnos la posibilidad de entrar en la vida eterna; además, en dar sentido al dolor humano.

Lo primero que aprendemos desde este humanismo es que el dolor no formaba parte del proyecto inicial de Dios para la humanidad. Cuando hablamos de dolor, “es todo el dolor humano, cualquier sufrimiento de la vida por pequeño que sea, la molestia, la incompreensión, la soledad, la injusticia, la miseria, la enfermedad, las desgracias, la muerte” (Rielo, 2009, p. 77). Dios, en el momento de la creación de la humanidad, dejó a esta al margen de los padecimientos existenciales del dolor. Es lo que encontramos en el relato bíblico de la primera pareja y el pecado original: “Sin el pecado original, hubiéramos podido vivir lírica, epitalámicamente [...]. Hubiéramos podido hacer de Dios gnoseología nuestra, ‘nociónarlo’ en nuestra mente; y sobre esa *tranquilitas* (calma, sosiego) verdaderamente cosmológica, hubiéramos podido elevar nuestro espíritu a la mística contemplación de Dios” (Rielo, 2011, p. 44). El pecado original introdujo el dolor en la humanidad, y con él, las paradojas que se plantean a las ideologías y a todo ser humano que se siente racional y vivencialmente impotente ante el problema del sufrimiento.

El humanismo de Cristo no elude la incógnita de ese dolor que irrumpe como intruso en la creación, pero que es consecuencia del abuso que el ser humano hizo de su libertad. Cristo no nos exime, con su redención, del dolor, pero lo eleva a un nivel sobrenatural, como lo hace también con toda limitación humana (Rielo, 2017, p. 129 ss.). Es decir, hace que nuestro dolor concreto contribuya, meritoriamente, a la gloria celestial de cada ser humano que ha sufrido; este valor sobrenatural del dolor es, en un primer nivel, independiente de los merecimientos propios: aquí radica la

magnanimidad humanística de Cristo, en no condicionar este mérito a la valía moral de los seres humanos. Dicho con otras palabras: el dolor contribuye por sí mismo a nuestra retribución futura. En un segundo nivel, por supuesto, la eficacia sobrenatural del dolor está en función del mérito personal de cada ser humano, esto es, de “la disposición de la persona que sufre [...] en virtud de aquella abnegación, paciencia y ofrenda que tributemos a Dios en, desde y con ese dolor mismo” (Rielo, 2011, p. 113).

El otro aspecto de esta magnificencia de Cristo es que, siendo persona divina y habiéndose encarnado en una naturaleza humana, no se exime él mismo del dolor, pudiendo haberlo hecho. Asumiendo el dolor del amor (Cristo nos ofrece en la cruz la máxima expresión del amor: sufrir por quien se ama), nos da un ejemplo sublime de señorío y cercanía, se hace dolor por nosotros (Rielo, 2011, p. 46-7). Nadie ha sido capaz de emular a Cristo en esta respuesta al dolor, una respuesta que no es teórica, abstracta, especulativa, sino real, objetiva, vivencial, además de sobrenatural.

### **7.5 Cristo se presenta como el metafísico y el filósofo por excelencia**

Cristo humanista es también el pensador por antonomasia. Esta nueva nota del mensaje humanístico de Cristo puede parecernos la más sorprendente. ¿Dónde está el pensamiento de Cristo? ¿Qué obras intelectuales nos ha legado quien, de lo que nos consta, no se dedicó a una tarea erudita o académica con sus discípulos, sino que llevó con ellos una vida itinerante? ¿No fue una predicación eminentemente religiosa, inscrita en las preocupaciones espirituales del pueblo de Israel y en la tradición de los profetas? Estos cuestionamientos intentaremos responderlos inmediatamente.

Rielo (2011, p. 55) destaca dos líneas en el humanismo de Cristo: metafísica y mística. Comencemos por la línea metafísica. Dice nuestro autor que Cristo es el metafísico desconocido; su aportación metafísica ha pasado desapercibida: “no ha sido tratado como metafísico, ni siquiera por su Iglesia” (2011, p. 61). He aquí algunas de las referencias que hace Rielo a la dimensión metafísica del humanismo de Cristo: “Cristo eleva el campo del pensamiento a alturas tales que ningún otro ser humano ha podido ni podrá hacer” (2011, p. 55); Cristo “es el que tiene que tener la clave metafísica que recoge en sí misma todos los valores del pensamiento humano. Él nos tiene que decir cuál es la *ratio mundi* [‘razón o sentido del mundo’], la *ratio essendi* [‘razón o sentido del ser’] de todas las cosas” (2011, p. 55). Es decir, Cristo nos permite acceder, si lo aceptamos, a la sabiduría última que da razón de toda la realidad y del hombre en especial. Esta sabiduría está codificada en el Evangelio. Culminación de esta línea metafísica de Cristo es revelarnos nuestra mística filiación, pues si su humanismo nos afirma a todos como hermanos, esta fraternidad universal “exige a priori una paternidad absoluta y suprema” (Rielo, 1992, p. 106).

Hay que decir que, si Cristo, desde el punto de vista histórico, no pudo desarrollar su pensamiento metafísico, fue porque no tuvo un entorno intelectual mínimamente capacitado para recibirlo: “no tuvo tiempo suficiente, ni vivió en un tiempo y ambiente adecuado para comportarse y expresarse como un filósofo. El pueblo en el cual nació no era culto y caracterizado por la filosofía; eran, más bien, gentes sencillas del campo” (2011, p. 56). Pero en la hipótesis de su aparición en el mundo de hoy, dice Rielo que es indudable que Cristo hubiera entablado un diálogo con los intelectuales para revelarles su pensamiento, y lo habría hecho en los centros culturales, universitarios y científicos del mundo. Los pensadores cristianos, al desconocer el humanismo metafísico de Cristo, han recurrido a

pensadores paganos (Platón, Aristóteles, Plotino...) para dar cuerpo al pensamiento cristiano. No se han dado cuenta de que Cristo tiene la clave metafísica de la verdad suprema del mundo y del hombre, y tampoco han descubierto su modelo. Aquí radica la desacreditación del pensamiento cristiano, que se ha alimentado de fuentes espurias. Si Cristo se hubiera presentado en los centros culturales y académicos de nuestra época, habría expuesto con rigor su modelo metafísico, habría creado escuela. Su anuncio público habría dado comienzo con la explicación de este modelo (Rielo, 2011, p. 61 ss.).

Rielo nos invita a pensar que la explicitación del modelo metafísico de Cristo, que está contenido en la clave evangélica, debe ser tarea de los cristianos. Pero se requieren condiciones para ello. “Primero, un estado místico auténtico, en desarrollo, sin vicios; una vida espiritual de verdad” (2011, p. 67). He aquí una novedad. Hay quienes tienen una idea de la ciencia o el pensamiento como una actividad moralmente neutra, que no compromete la vida. Sin embargo, hoy en día hay un convencimiento cada vez más general de que los valores y principios deciden drásticamente la integridad de cualquier dedicación profesional, y con mayor razón científica. Pensamiento e integridad moral no son dos universos paralelos. Se implican mutuamente. Pero en el caso del humanismo de Cristo, no se trata solo de ser moralmente aptos para avanzar en su pensamiento, sino que este es vivencial. No se puede entender el humanismo de Cristo y su modelo de pensamiento si la viciosidad ciega nuestra mente, debilita nuestra voluntad, enturbia nuestra libertad. Rielo nos invita a tener una compostura moral e intelectual para que Cristo nos pueda explicar entonces su humanismo metafísico y místico.

Debe inculcarse a esta juventud la característica de que la vida espiritual ha de ir indudablemente unida al estudio, al compromiso y a la competencia intelectual que se adquiere comenzando por las

cosas pequeñas y normales. [...] porque el *donum fidei* tiene estas dos cualidades ordinarias, pero selectivas: el rigor ético y la firmeza en el estudio (2011, p. 69).

La línea mística se refiere a la afirmación que hace Cristo de su divinidad, y la revelación de la intimidad de Dios “como nadie lo ha hecho ni lo puede hacer” (Rielo, 2011, p. 56). Todos los hombres religiosos, independientemente de su confesión, pueden entrar, si son realmente espirituales, en sintonía con Cristo. Estas dos líneas maestras, metafísica y mística, tienen un modelo o regla: “Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto” (Mt 5,48). Cristo propone una perfección, no abstracta, sino la perfección del amor, que tiene como modelo al Padre. Esta perfección del amor es “la clave con la cual podemos interpretar el campo intelectual y moral de la vida humana” (Rielo, 2011, p. 60).

## 7.6 Conclusión

El humanismo de Cristo, lo hemos explicado, consiste en que Él se presenta como el que asume todos los valores humanos y los potencia; además, resuelve los enigmas y paradojas del dolor; por otro lado, deshace las ideologías que esclavizan a las personas; igualmente, responde con su divinidad y el don de la fe a esa energía constitutiva, la creencia, que nos predispone al misterio de la trascendencia. Y, por último, Cristo satisface, desde el punto de vista del pensamiento, nuestra búsqueda de la verdad y nuestra indagación sobre el sentido último de la realidad. Pone, con su metafísica, el fundamento de su humanismo. Esta metafísica de Cristo es de necesidad urgente, porque “se requiere un humanismo metafísico que satisfaga las expectativas del mundo del pensamiento, de la ciencia y de la cultura” (Rielo, 2011, p. 135). Cristo es metafísico

porque “no solo redime al ser humano, sino también le instruye sobre la constitución ontológica del ser” (Rielo, 1988, p. 142).

Rielo hace un diagnóstico que, fuera de ser pesimista, nos tiene que invitar a la acción confiada: “Las instituciones religiosas, las asociaciones y tantos cristianos, ¿por qué fracasan? Porque no tienen el humanismo de Cristo. Quieren conservar su propio humanismo a un nivel deísta. Pero Cristo, al final, queda siempre marginado” (Rielo, 2011, p. 129). En efecto, Cristo queda marginado del mundo actual; en especial, queda marginado de la universidad. Es triste ver –nos hacemos esta reflexión– que en la universidad de hoy, fuertemente laica, todos los personajes históricos son dignos de estudio, incluso los de carácter religioso. Todos, menos Cristo. No se le considera con el suficiente nivel para ser objeto de estudio. Él ha sido expulsado de las universidades y de las inteligencias universitarias. Su humanismo, superior a todos los demás, no encuentra cabida en los centros de estudio.

Corresponde a los cristianos, que nos decimos discípulos de Cristo, recuperar para él el sitio que le corresponde en la universidad, devolverle la cátedra de sabiduría que le pertenece, y que Él mismo exige: “Los habitantes de Nínive se levantarán el día del juicio contra esta gente y la condenarán, porque ellos se convirtieron con la predicación de Jonás, y aquí hay alguien que es más que Jonás. La reina del Sur se levantará el día del juicio contra esta gente y la condenará, porque ella vino de los últimos rincones de la tierra a oír la sabiduría de Salomón, y aquí hay alguien más grande que Salomón” (Mt 12,41-42). Es tarea también de los cristianos la de, viviendo el humanismo de Cristo, procurar la conversión de la humanidad. Cristiano es aquel que cree en Cristo, recibe su redención y ve transformada su vida por la gracia concedida; y, por consiguiente, tiene el afán de que el mundo conozca a Cristo



y lo siga. Para ello, hay una norma moral suprema sin la cual la conversión de los hombres no puede verificarse, y es la perfección del amor: “Es necesario este ejemplo para disponer a las gentes a la conversión; y, sin este ejemplo, difícilmente los demás entenderán el mensaje que podamos dar de Cristo” (Rielo, 2011, p. 123). Solo si el discípulo vive este canon supremo de orden sobrenatural, para el que es cualificado por la gracia, puede conseguir que el Espíritu Santo actúe en los demás seres humanos para que se verifique en ellos el *donum fidei*.

## Referencias bibliográficas

- López, José Ma. (2011). Introducción. En Rielo, F. *El humanismo de Cristo*. Madrid: Fundación Fernando Rielo.
- Rielo, F. (1988). Hacia una nueva concepción metafísica del ser (pp. 115-142). En Abellán, J.L., Flórez, R., Heredia, A., Núñez, D., Reula, J.A., Rielo, F., *¿Existe una filosofía española?* Sevilla: Fundación Fernando Rielo.
- Rielo, F. (1992). La persona no es ser para sí ni para el mundo. En García, V., Marín, R., Rielo, F., y Sacristán, D., *Hacia una pedagogía prospectiva*. Madrid: Fundación Fernando Rielo.
- Rielo, F. (2009). *Cristo hoy: El criterio de credibilidad y el don de la fe*. Madrid: Fundación Fernando Rielo.
- Rielo, F. (2011). *El humanismo de Cristo*. Madrid: Fundación Fernando Rielo.
- Rielo, F. (2017). *Cristo y su sentido de empresa*. Madrid: Fundación Fernando Rielo.

## Semblanza

Fernando Rielo Pardal nació en Madrid el 28 de agosto de 1923. Falleció en Nueva York el 6 de diciembre de 2004, donde residió desde 1988 por especial asistencia médica. Doctor Honoris Causa por la Universidad de Loja, miembro de la Academia Norteamericana de la Lengua Española y del Centro Internacional de Estudios Hispánicos, Fernando Rielo se caracterizó, además de poseer un sistema propio de pensamiento, por su extraordinaria creatividad religiosa y civil.

Fundó en 1959 un instituto religioso, Misioneras y Misioneros Identes, al que imprimió en pocos años una gran proyección internacional creando unos setenta centros en veinticinco países. Posteriormente, creó la Escuela Idente, como Instituto Superior de Ciencias y Letras; la Fundación Fernando Rielo, que se irradia internacionalmente por medio de su Premio Mundial de Poesía Mística; la Juventud Idente, que pretende unir en los más altos ideales culturales y morales a jóvenes de distintos países, razas y creencias, para formación de un Parlamento Universal de la Juventud.

Entre otras fundaciones civiles de Fernando Rielo, hay que destacar, por su incidencia en el mundo universitario: la Fundación Idente de Estudios e Investigación, que tiene como misión específica el

diálogo con el mundo intelectual; la Cátedra de Lengua, Literatura y Pensamiento español en la Universidad de Filipinas para difusión de la cultura hispánica. Y por su significativo valor humanitario: la Asociación Sanitaria Fernando Rielo, establecida en Roma para dedicación, en colaboración con Cáritas Internacional, a la asistencia médica y civil de los inmigrantes; y la Escuela Biomédica Fernando Rielo para postgraduados en el campo de la práctica e investigación médicas.

La creatividad cultural de F. Rielo se basa, fundamentalmente, en sus meditaciones metafísicas, teológicas, literarias y, en general, sobre filosofía de la ciencia. Estas meditaciones, que responden a la profundización, bajo todos sus ámbitos, de su concepción genética del principio de relación, atañen al estudio del ser, de la historia y de la vida, y las causas de sus disgenesias ontológicas, morales, sociales y biológicas.



Este libro acomete el estudio de la antropología desde las preguntas existenciales que las personas se hacen, y que buscan indagar el sentido de la realidad y de la propia vida. A ello, hay que agregar el conocimiento que el propio ser humano necesita de sí mismo. De una forma sencilla, que huye de tecnicismos y de erudiciones, se brinda una comprensión sistemática y didáctica de los principales problemas antropológicos.

La obra está dirigida principalmente a jóvenes universitarios, aunque es útil también para el lector corriente que aspira a hacerse una idea de los temas de fondo que un estudio de la antropología filosófica busca dilucidar. Los autores parten de la concepción antropológica de uno de los pensadores españoles modernos más originales, Fernando Rielo. Poeta, ensayista, filósofo y, sobre todo, metafísico. Rielo nos ofrece un pensamiento poderoso y comprometido sobre el ser humano, al que entiende no solo desde su dimensión inmanente, sino también desde su apertura a la trascendencia y su aspiración a la plenitud.

Los distintos capítulos proceden de forma gradual y abordan las cuestiones que siempre han preocupado a los antropólogos: quién es el ser humano, de dónde viene, cómo puede gestionar su vida, cómo ha de plantearse el dolor, el mal y la muerte. La culminación del libro se da en los dos últimos capítulos, que abordan el problema de la plenitud humana y, como colofón, la propuesta más original de Rielo para los creyentes y para aquellos que no se cierran a las incitaciones de la fe cristiana: el humanismo de Cristo.



Visite nuestro sitio en <http://latinoamerica.cengage.com>



9 789942 253743