



**UNIVERSIDAD TÉCNICA PARTICULAR DE LOJA**  
*La Universidad Católica de Loja*

# ANTROPOLOGÍA

Bernardo de Angelis / Paolo Zordan



# *ANTROPOLOGÍA*



## **ANTROPOLOGÍA**

© Bernardo de Angelis y Paolo Zordán

**UNIVERSIDAD TÉCNICA PARTICULAR DE LOJA**

### **Diseño, maquetación e impresión:**

EDILOJA Cía. Ltda.

Telefax: 593 - 7 - 2611418

San Cayetano Alto s/n

[www.ediloja.com.ec](http://www.ediloja.com.ec)

[edilojainfo@ediloja.com.ec](mailto:edilojainfo@ediloja.com.ec)

Loja-Ecuador

Derecho de Autor No. 023723

Depósito Legal No. 003241

Primera edición

ISBN-978-9978-09-606-2

### **Maquetación y diseño digital:**

EDILOJA Cía. Ltda.

Primera edición

ISBN digital-978-9942-04-281-1

*Reservados todos los derechos conforme a la ley. No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.*

04 de septiembre, 2012



# Índice

ÍNDICE .....	4
INTRODUCCIÓN .....	6
<b>I. PINCELADAS HISTÓRICAS: LAS DIVERSAS CONCEPCIONES ANTROPOLÓGICAS.....</b>	<b>8</b>
I.1. Concepciones religiosas .....	8
I.1.1. Mitos sumerio-acádicos .....	9
I.1.2. India.....	11
I.1.3. Grecia .....	12
I.2. La filosofía griega.....	13
I.2.1. Platón .....	13
I.2.2. Aristóteles.....	15
I.2.3. Plotino .....	17
I.2.4. La concepción griega: síntesis.....	19
I.3. La concepción bíblica .....	20
I.3.1. Antiguo Testamento.....	20
I.3.2. Nuevo Testamento .....	22
I.3.3. Patrística .....	23
I.4. La reflexión medieval .....	25
I.4.1. Sto. Tomás de Aquino .....	26
I.4.2. Síntesis: el hombre “imagen de Dios” .....	27
I.5. La edad moderna y contemporánea .....	28
I.5.1. Descartes.....	29
I.5.2. Kant .....	31
I.5.3. Hegel .....	32
I.5.4. Kierkegaard .....	33
I.5.5. Marx .....	34
I.5.6. Nietzsche .....	35
I.5.7. Heidegger .....	36
I.5.8. Síntesis de la reflexión moderna y contemporánea .....	37

I.6.	Síntesis general.....	38
<b>II.</b>	<b>LA PERSONA.....</b>	<b>40</b>
II.1.	Historia del concepto de persona .....	40
II.1.1.	Boecio .....	43
II.1.2.	Sto. Tomás de Aquino .....	44
II.1.3.	Edad moderna.....	45
II.1.4.	Kant .....	46
II.1.5.	Síntesis histórico-crítica .....	49
II.2.	Definición de la persona .....	49
II.2.1.	El espíritu psicosomatizado.....	52
<b>III.</b>	<b>ESTRUCTURA DE LA PERSONA.....</b>	<b>69</b>
III.1.	La vida .....	69
III.1.1.	Origen de la vida. ....	69
III.2.	Origen y evolución del hombre .....	71
III.2.1.	Los australopitecos.....	72
III.2.2.	El homo habilis .....	77
III.2.3.	El lenguaje .....	79
III.2.4.	El homo erectus y el homo sapiens.....	81
III.2.5.	Evolucionismo y creacionismo. Conclusiones	82
III.3.	Antropología dualista y tripartita. ....	85
III.4.	La estructura abierta del ser humano. ....	87
III.4.1.	El cuerpo .....	87
III.4.2.	El cerebro .....	87
III.4.3.	El alma.....	89
III.4.4.	El espíritu (nous/ pneuma). ....	90
III.4.5.	Espíritu como “ser+” y como potencia de unión. ....	93
III.5.	La libertad .....	97
III.6.	El conocimiento.....	106
III.6.1.	Consciencia y autoconsciencia .....	109
III.6.2.	El conocimiento como acción teantrópica: creencia, intuición y razón .....	111
III.7.	La ética.....	116
III.8.	La sociabilidad.....	121

# Introducción

Pensamos que una antropología debe buscar, sobre todo, una respuesta a aquellas preguntas que nacen en cada hombre antes de cualquier reflexión consciente: ¿quién soy yo?, ¿cuál es mi destino?

Las numerosas ciencias que hoy se ocupan del ser humano (antropología cultural, sociología, biología etc.) concentran su atención sobre aspectos particulares de su constitución, pero no pueden ofrecernos una definición ontológica ni indicarnos su destino último.

Sólo una persona puede definir a otra persona, afirma Fernando Rielo, el pensador en quien se inspira esta antropología. Esto porque el ser humano es *más* que su dimensión biológica o psicológica. Y porque no podemos definirlo en sí mismo, sino solamente en su relación con el Sujeto absoluto. Por eso, Rielo afirma también que el hombre tiene una *definición mística*, desde el momento en que es engendrado, en su diálogo con Dios.

El capítulo segundo de esta antropología, en que intentaremos definir la persona como relación, según la visión rieliana, es el centro de nuestra exposición. A partir de esta definición, casi extrayendo simplemente las consecuencias, desarrollaremos toda nuestra reflexión sobre la estructura de la persona y sobre algunos de sus caracteres más relevantes, como la consciencia, la eticidad y la sociabilidad. El estilo mismo del análisis y el orden que hemos elegido para tratar los argumentos pretende sugerir que cualquier concepción antropológica, en el fondo, depende del modelo metafísico que se elige. Es importante considerar también que el tratamiento de los aspectos individuales de la experiencia humana está fuertemente integrado y no puede prescindir de una referencia trascendente.

Además hemos optado por introducir las secciones individuales con un análisis de las posiciones históricas más importantes. Esta elección, además de tener la finalidad de ayudar al lector a formarse una opinión crítica, nos permite comprender cómo la propuesta de Fernando Rielo no es una afirmación en principio arbitraria, sino que proporciona realmente una clave para resolver las dificultades profundas de las concepciones tradicionales.

Fernando Rielo, haciendo suyas las palabras de Cristo, confesaba que no se había sentido nunca “de este mundo, ni en este mundo, ni para este mundo”<sup>1</sup>. Pensamos que su concepción antropológica pueda ayudar al hombre a reconocer su origen celestial y su destino, la unión con las Personas Divinas, para poder ver, ya en esta vida, no el cielo desde la tierra, sino la tierra desde el cielo.

Tenemos que agradecer a los responsables de la Universidad Técnica Particular de Loja, que han manifestado su confianza en nosotros y nos han pedido este trabajo, con la esperanza de realizar una obra de utilidad. Damos las gracias también a los miembros de la Escuela Idente, y especialmente a su Presidente, José María López Sevillano, que nos han dado valiosas sugerencias en orden a la exposición de la doctrina de Fernando Rielo. Por último, agradecemos a quien se ha esforzado en la traducción.

---

1 F. Rielo, *Diálogo a tres voces*, Constantina 2003, p.27.

# I. Pinceladas históricas: las diversas concepciones antropológicas

## I.1. Concepciones religiosas

Los más antiguos testimonios sobre la conciencia que el hombre tiene de sí mismo hay que buscarlos en el patrimonio mítico, y por tanto religioso, de los diferentes pueblos. Pretendiendo entenderse a sí mismo, el hombre no puede hacer otra cosa que intentar comprender sus relaciones con la divinidad, y referirse así a su origen y destino, determinando esta actitud el modo de vivir la existencia presente.

No todos los mitos son claros sobre el origen o la creación del hombre. No tratamos, evidentemente, de hacer un recorrido exhaustivo por las numerosas situaciones poéticas y religiosas que hacen del hombre un familiar de dios, desde el *tat tvam asi* de los *Upanishad* hasta las creencias de la formación del hombre a partir de las cenizas de un cuerpo divino, en la tradición de los sumerios, de los griegos, de los egipcios. Con ello, hemos de ver también la persuasión derivada de la reflexión filosófica de la afinidad del alma humana con la divinidad. Los místicos de todas las religiones repiten desde siempre cosas de este tipo. Sus manifestaciones constituirían (y constituyen de hecho) un campo de investigación amplio y fecundo.

La idea de un parentesco entre el hombre y la divinidad es común en prácticamente todos los ámbitos culturales y religiosos. Nos limitamos a indicar, como ejemplo, algunas de estas concepciones religiosas entre las más significativas, en las cuales el mundo, y particularmente el hombre, aparecen formados de los restos de un ser divino, a veces bueno, a veces malo, como la *Tiamat* sumeria y los *Titanes*, o algo intermedio, como la *Sofía* gnóstica. Dicho ser



divino es protagonista de una culpa o de una caída, después de la cual se cumple un sacrificio o el asesinato de la misma divinidad (Tiamat y Kingu, los Titanes o Dionisio, o el Purusa védico).

### 1.1.1. Mitos sumerio-acádicos

En el mito sumerio de *Enki y Ninmah* se lee que la diosa madre Nammu exhorta al hijo Enki a preparar el modelo de hombre. Después de preparado, Enki lo entrega a Nammu y ella, ayudada por otros dioses, realiza la obra “modelando un pedazo de arcilla”. El mito expresa también la idea de que el hombre ha sido creado para sustituir a los dioses en el trabajo.

El mito babilónico de Atrahasis cuenta:

«Ea (= Enki) abrió la boca y dirigió la palabra a los grandes dioses: en el primero, en el séptimo y en el decimoquinto día del mes quiero preparar un baño purificador. Que uno de los dioses sea matado y todos los dioses se purifiquen con la inmersión. Junto a la carne y a la sangre (de aquel dios) la diosa Nintu mezcle la arcilla: el dios y el hombre sean mezclados juntos en la arcilla. En los días sucesivos podemos oír nosotros el ruido del tambor ¡Mediante la carne del dios exista en el hombre un *edimmu* (espíritu): que al hombre viviente aquél le rinda evidente su signo: para no olvidarlo existe el *edimmu*!»

Según este mito, el hombre está compuesto de una parte material, constituida de arcilla, y una parte espiritual, el *edimmu*, constituida de la carne y de la sangre del dios puesto para ello a morir. El *edimmu* garantiza la sobrevivencia espiritual del hombre.

El mito acadio del *Enuma elish* presenta muchas semejanzas con el mito precedente.

Después de una batalla entre los dioses, tras la victoria de Marduk sobre Tiamat, por ejemplo, es castigado el mayor responsable de la rebelión, Kingu, y es ajusticiado. Con su sangre Ea crea la

humanidad. Kingu ocupa el rol de chivo expiatorio y su muerte tiene doble efecto: libera a los otros dioses de la culpa que pesaba sobre ellos y permite la creación de los siervos (los hombres). Pero los hombres, de este modo asumen la culpa cometida por los dioses y su castigo. El hombre, por su naturaleza, perpetúa de este modo la culpa y el sacrificio de Kingu.

El mito sumerio de Gilgamesh enseña que la distancia entre los hombre y los dioses es insuperable, aunque el hombre participe de un elemento espiritual (*ilu* = dios), y que su ciudad, Babilonia, es la «puerta de los dioses». La separación entre los dioses y los hombres consiste, sobre todo, en su diferente condición de inmortales y mortales. El mito de Gilgamesh lo expresa de modo paradigmático. Gilgamesh, rey de Uruk, dolorido por la muerte de su amigo Enkidu, parejo a él en fuerza y valor, toma consciencia de la necesidad del destino de muerte. Recuerda entonces que existe un hombre, Utnapishtim, el héroe escapado del diluvio, que ahora vive inmortal en una isla misteriosa. Gilgamesh se pone en viaje hacia esa isla y, después de haber superado terribles pruebas, consigue alcanzarla y preguntar a Utnapishtim: “¿Cómo has entrado en la asamblea de los dioses y cómo has obtenido la vida inmortal?” Utnapishtim no sabe responder: su privilegio es un secreto de los dioses. Gilgamesh no puede hacer más que resignarse ante la imposibilidad de huir de la muerte y volver a la ciudad de Uruk donde reina, confiando solamente en la inmortalidad de su fama ante la posteridad.

El mito de Adapa trata sobre el sacerdote Adapa que, airado con el viento que le ha volcado la barca, le arranca las alas, causando así graves daños a su nación. Convocado en juicio delante del dios supremo Anu, consigue hacerse absolver, siguiendo las instrucciones del padre Ea. Entonces, Anu le ofrece “pan y agua de vida” que le harían inmortal, pero Adapa, siguiendo todavía los consejos de Ea, los rechaza, temiendo que se trate de “pan y agua de muerte”.

Puesto que Ea es el dios de la sabiduría, y no se puede pensar que caiga en un error tan flagrante, tal vez hay que creer que aconsejando a Adapa que no acepte la oferta de Anu ha querido que su hijo también se quedara ligado a los límites de la naturaleza humana y a la mortalidad.

### 1.1.2. India

En los Veda, el sacrificio de Purusa-Prajapati crea el *atman*, el alma, principio de inmortalidad. Purusa (“el hombre”) es, al mismo tiempo, totalidad cósmica y ser andrógino. Los dioses sacrifican al Hombre y de los pedazos de su cuerpo surgen las partes del mundo y las clases sociales. Purusa es, al mismo tiempo, la divinidad y el sacrificio transcendente e inmanente. El sacrificio crea un ser espiritual e indestructible, el *atman*. El *atman* es el mismo *brahman*, que es el todo. El Purusa de oro en el corazón del hombre es como un grano de arroz o de mijo, pero es más grande que el cielo, que la tierra y que todas las cosas: “este yo mismo del espíritu es mi mismo yo; muriendo obtendré este yo mismo”<sup>2</sup>. Idénticas verdades son expresadas en los textos llamados Upanishad: «el *brahman* conserva todo este mundo... Esto es mi *atman* en el corazón, esto es Brahman. Muriendo entraré en él»<sup>3</sup>. Un maestro explica a su hijo, Svetaketu, la creación del universo y del hombre por obra del Ser primordial: después de la creación el Ser impregna de sí mismo las regiones cósmicas y el cuerpo humano, donde se encuentra como un grano de sal en el agua. El *atman* constituye la esencia divina en el hombre: “esto eres tú (*tat tvam asi*), Svataketu”<sup>4</sup>.

Sobre esta idea de la identificación o de la unidad del *atman* con el *brahman* universal se injertan las doctrinas de la salvación, que tienden a liberar al hombre del dolor de la vida (idea fundamental sobre todo en el budismo) y a hacerle alcanzar la unión con el *nirvana*.

2 *Satapatha Brahmana*, X, 6, 3, 2.

3 *Upanishad* VI, 1, 15.

4 *Upanishad* VI, 1, 15.

### 1.1.3. Grecia

El carácter fundamental del hombre, según la religión olímpica y los textos literarios épicos y poéticos, es el de ser mortal. Como en la epopeya de Gilgamesh, la mortalidad es el elemento distintivo principal entre los hombres y los dioses; por eso, los hombres vienen llamados frecuentemente los “mortales”. Los hombres no pueden procurarse la inmortalidad con ninguno de los medios a su disposición. Si a alguno de ellos viene dada es solamente por la voluntad o el frecuente capricho de los dioses. El único del que se puede decir que se haya “ganado” la inmortalidad es Hércules, el hijo de Zeus que, por la enemistad de Hera, ha tenido que soportar increíbles fatigas. A pesar de ello, mientras Hércules vive feliz entre los dioses, su sombra, por una especie de curioso desdoblamiento, vaga en el Hades, como la de los demás hombres. La vida ultraterrena se concibe de hecho como una vaga subsistencia, mediocre y sin valor, de sombras nostálgicas y sedientas de vida.

Si ésta es la concepción que nos es sugerida por la mayoría de los textos literarios griegos, no faltan sin embargo visiones diferentes, que proponen la idea de una existencia positiva después de la muerte. Son sobre todo los cultos y religiones mistericas quienes sugieren la idea de que algo del hombre, su alma, su principio espiritual y divino, pueda sobrevivir, más aún pueda alcanzar la verdadera vida, liberada de los límites del cuerpo y de la materia, acercándose a la divinidad. Es universal el gran mito del alma entendida como una parte divina en exilio en el mundo y en la corporeidad que se concibe, frecuentemente, como algo negativo, como algo de lo que hay que liberarse o que es necesario trascender de alguna manera. Platón nos habla de la concepción órfica del alma encerrada en el cuerpo como en una tumba, como castigo de un crimen primordial<sup>5</sup>. Plutarco<sup>6</sup> y Clemente Alejandrino<sup>7</sup> narran el origen del hombre de las cenizas de los Titanes, que habían

5 Platón, *Cratilo*, 400c; *Fedon* 626.

6 Plutarco, *De usu carnis* 1,7.

7 Clemente Alejandrino, *Protrepticus* 2,17,2; 2,18, 2.

devorado precedentemente al dios Dionisio y por esto habían sido fulminados por Zeus. También este último mito era considerado un mito órfico y tenía el significado de que el hombre participa al mismo tiempo de la naturaleza titánica (malvada) y de la divina (Dionisio). Su misión es, mediante *katharmoi* (purificaciones) y ritos iniciáticos, eliminar el elemento titánico y convertirse en un *backos*, asumiendo la condición divina.

## 1.2. La filosofía griega

### 1.2.1. Platón

Platón, que ya hemos visto unido a la visión religiosa del orfismo, es también el primer filósofo griego que construye un paradigma antropológico completo, y lo hace a partir de la reflexión en la que considera la parte esencial del hombre: el alma.

En el *Fedro*, trata el problema de la naturaleza, el origen y el destino del alma. La característica fundamental del alma resultante del libro es la de ser inmortal, porque es increada y principio de movimiento de ella misma y del cuerpo.

«Cada alma es inmortal. De hecho, lo que siempre se mueve es inmortal, mientras que aquello que es movido por otro, cuando cesa el movimiento, cesa también de vivir. Por tanto, sólo lo que se mueve por sí mismo no cesa jamás de moverse, en cuanto que no deja jamás a sí mismo; es más, es fuente y principio de movimiento también para las otras cosas que se mueven [...] Porque se ha demostrado que es inmortal lo que se mueve por sí mismo, nadie se avergonzará de afirmar que justamente ésta es la esencia y la definición del alma [...] por tanto, necesariamente, el alma deberá ser ingenerada e inmortal»<sup>8</sup>

8 Platón, *Fedro*, 245d-246a.

Inmortal porque tiene la vida en sí misma (no es movida por nada sino por sí misma) y porque la vida constituye su misma esencia, el alma es también causa de vida para el cuerpo<sup>9</sup>. De este modo, Platón diferencia claramente al alma, incorpórea, principio de vida, inmortal, de la realidad corpórea, que tiene características opuestas.

Todavía en el *Fedro*, Platón intenta explicar mejor la naturaleza del alma y de aclarar su estructura interna. El alma, de hecho, aunque venga descrita, por una parte, como un principio simple y unitario, por otra aparece compuesta de fuerzas diferentes en lucha entre ellas. Él la compara, en un célebre mito, a un carro alado:

«Pensamos que el alma se asemeja a una fuerza compuesta por naturaleza por un carro alado, dos caballos y un conductor (auriga) [...] En primer lugar, en nosotros el conductor guía a dos caballos; además, de los dos caballos, uno es bello y bueno y desciende de bellos y buenos; el otro deriva de opuestos y es opuesto. Dificil y desagradable, necesariamente, por lo que nos parece, es la guía del carro»<sup>10</sup>

A través del mito del carro alado, Platón nos presenta su visión tricotómica de la estructura del alma: el conductor (auriga) representa la parte racional o intelectual; el caballo bueno, la parte irascible; el caballo rebelde, la parte concupiscible.

En el alma está presente una tensión entre fuerzas diferentes, representadas por los dos caballos, que tratan de empujarla en direcciones opuestas. El caballo bueno sigue el deseo de la parte racional (el auriga) de contemplar las Ideas en el Hiperuranio. El caballo malo empuja al alma hacia el mundo sensible y hace difícil la guía del carro, tanto que en un cierto punto el auriga no consigue controlarlo y es arrastrado hacia abajo. En esta bajada, el alma pierde la capacidad de contemplar las Ideas, las puras esencias, extravía

9 Platón, *Cratilo*, 399d.

10 Platón, *Fedro*, 246a-b.

la condición feliz de la que gozaba en el Hiperuranio, y cae a la tierra, haciéndose “pesada, llena de olvido y maldad”<sup>11</sup>. Así se une al cuerpo, quedando sujeta a las pasiones:

«Y a causa de estas pasiones, así ahora como desde el principio, el alma se vuelve ignorante en cuanto se une a un cuerpo mortal»<sup>12</sup>.

Por tanto, el alma, en la visión platónica, es la esencia del cuerpo, existe antes que él y es independiente de él. Su unión con el cuerpo es el fruto de una caída y constituye para ella una prisión; de esta unión deberá intentar liberarse.

Liberarse de la prisión del cuerpo es la condición necesaria para elevarse al verdadero conocimiento, el intelectual, que es conocimiento de la Ideas, esto es, los modelos trascendentes de la realidad sensible. El conocimiento sensitivo, relacionado con el cuerpo, sobre todo tiene el sentido de despertar en el alma la reminiscencia, el recuerdo de las Ideas, presente en la parte racional, que el alma ha contemplado anteriormente en el Hiperuranio.

La meditación filosófica, que es también una forma de ascesis moral, sirve para liberar progresivamente al alma de la ignorancia y de la opinión. El proceso de liberación está representado por Platón en la *República* por medio del célebre mito de la caverna<sup>13</sup>.

### 1.2.2. Aristóteles

La concepción aristotélica se separa de la platónica por la diferente valoración de la realidad corpórea. Para Aristóteles el cuerpo no es solamente una prisión de la que liberarse, sino la sede natural del alma. Puesto que cada sustancia está compuesta de materia y forma, el hombre, como todo ser viviente, está compuesto de cuerpo y alma.

11 Platón, *Fedro*, 248c.

12 Platón, *Timeo*, 43b.

13 Platón, *Timeo*, 43b.

Para explicar la diferencia entre el hombre y los otros vivientes, Aristóteles habla de la existencia de tres tipos de alma: alma vegetativa, la poseída por las plantas, que es simplemente un principio de vida; el alma sensitiva, propia de los animales, que además de poseer la vida, es capaz de sentir; finalmente el alma racional, propia del hombre, que tiene todas las funciones de las anteriores y además es capaz de pensar. El alma racional, en el hombre, asume en sí también las funciones de las otras dos: por tanto, el hombre no posee tres almas sino solo una.

El alma según Aristóteles, a diferencia de Platón, no preexiste al cuerpo. Ella es el acto, la perfección (*entelechia*) de un cuerpo que tiene la vida en potencia; es la realización de una capacidad propia del cuerpo <sup>14</sup>. Por eso, el alma no es separable del cuerpo, excepto para las actividades que no son funciones del cuerpo, como la actividad intelectual <sup>15</sup>.

Sobre la inmortalidad del alma, la cuestión es controvertida, porque Aristóteles no la ha negado ni afirmado claramente. Y si nos limitamos a considerar el alma como simple forma del cuerpo, se debería deducir que, una vez muerto el cuerpo, también el alma se disuelve. Por otra parte Aristóteles habla también de inmortalidad, aunque sea refiriéndose al puro intelecto agente, la parte más elevada del alma, la única “divina e inmortal”<sup>16</sup>. El intelecto agente es el que tiene la misión de iluminar los datos sensibles, fuente inmediata del conocimiento, y de generar así la idea, recogida y conservada por el intelecto pasivo. El problema es si se debe considerar el intelecto agente como parte del alma individual de cada hombre, o si se tiene que considerar como una parte del entendimiento divino, por tanto igual para todos los hombres e impersonal.

De todas maneras, a pesar de las diferencias, Aristóteles concuerda con Platón en individuar el carácter propio del hombre en su racionalidad: el hombre es el único animal que tiene razón, que le

14 Aristóteles, *De anima*, 412a 10

15 Aristóteles, *De anima*, 413a 4ss.

16 Aristóteles, *De anima*, 430a, ss.



indica lo útil y lo dañino, lo justo y lo injusto<sup>17</sup>. Aristóteles afirma el ejercicio de la razón como fin propio de la vida humana, según su naturaleza, y hace coincidir la actividad teórica con la felicidad y la virtud sumas:

«La actividad del intelecto, siendo contemplativa, parece superar por dignidad y mirar a ningún otro fin fuera de sí misma y a tener un propio placer perfecto [...] y parece que en dicha actividad se encuentren todas las cualidades que se atribuyen al hombre feliz [...] por cuanto sea posible es necesario hacerse inmortal y hacer de todo para vivir según la parte más elevada de las que están en nosotros; aunque esa es pequeña por extensión, sin embargo supera en mucho a todas las demás por potencia y valor. Y si ella es la parte dominante y mejor, parecería que cada uno de nosotros consista propiamente en ella; sería por tanto absurdo que el hombre eligiera no su propia vida, sino la propia de otros»<sup>18</sup>.

Estrechamente conectada con la determinación del bien sumo de la vida humana está la visión política de Aristóteles. Éste considera indispensable la vida asociada no sólo para la satisfacción de las necesidades del individuo, sino también para su crecimiento en la virtud (el hombre es definido como *zoón politikón*, animal político). La constitución del estado, por tanto, debe poder proveer no sólo a las necesidades materiales de los ciudadanos, sino asegurarles una vida feliz y virtuosa en la realización de la actividad más alta, la de la razón.

### 1.2.3. Plotino

La concepción dualista, que ve al hombre compuesto de alma y cuerpo, es un motivo constante en el pensamiento griego, a pesar de las diferencias en la valoración de la realidad corpórea. Plotino retoma la idea órfico-platónica de la preexistencia del alma, ente superior al cuerpo y unida a él después de un proceso de

17 Aristóteles, *Político*, 1253a, 9.

18 Aristóteles, *Ética Nicomachea* X,7.

emanación a partir del Uno. El alma tiende a retornar hacia lo alto, mientras que las limitaciones corporales provocan la dispersión y la tendencia hacia lo bajo. La misión del alma, punto de síntesis del universo, entre tantas tendencias contrastantes, es reconducir todas las cosas a la unidad. El alma no es forma del cuerpo; es más, vienen acentuados sus caracteres divinos: unidad, indivisibilidad, ingenerabilidad, incorruptibilidad. Su tensión hacia el Uno está, por tanto, escrita en su naturaleza. El regreso al Uno es posible gracias a la libertad. La inclinación hacia la materia es una determinación que el alma sufre, de alguna manera, sin culpa, pero ese regreso se cumple gracias a un empeño libre del alma, que exige el esfuerzo de la voluntad y la emancipación de las pasiones.

Inmersa en el cuerpo, en exilio entre las cosas materiales, el alma se debate entre las necesidades físicas, el instinto, la inconsciencia y su tensión a la liberación, al despertar, al regreso. Para adquirir la propia realidad el alma debe considerarse a sí misma en su pureza, debe, por tanto, eliminar todo lo que le es extraño y retirarse a la propia interioridad:

«No es saliendo del alma que se puede ver la sabiduría y la justicia; el alma ve estas cosas en sí misma, en su reflexión sobre ella misma; en su estado primero las ve en sí como estatuas llenas del óxido del tiempo, que ella limpia. Es como si se tratase de un oro que tuviese un alma, y se liberase de todo el fango que lo cubre; eso sería al principio, en la ignorancia de sí, no se vería como oro; posteriormente se admiraría a sí mismo viéndose aislado y no desearía tener otra belleza extraña, sino que sería tanto más fuerte cuanto más se lo dejara a sí mismo »<sup>19</sup>

De este modo, la noción de alma comienza a identificarse con la de consciencia, entendida como reflexión interior, hasta prescindir del cuerpo y de todas las relaciones que tienen origen en el cuerpo: con las cosas y con los otros hombres<sup>20</sup>.

19 Plotino, *Enneadi*, IV,7,10.

20 Plotino, *Enneadi*, V, 3, 1-2

En el regreso al Uno se distinguen tres etapas: la ascesis, con el ejercicio de las virtudes morales, libera al alma del dominio de los sentidos; la contemplación, que es la conciencia filosófica del Uno; el éxtasis, que supera la dualidad todavía presente en la actividad cognoscitiva (dualidad de pensante y pensado) en la unión mística:

«En el acto de contemplar el Uno, el alma es presa como de una sorpresa alegre y recibe de su visión como un impacto; tiene el conocimiento entonces de tener en sí algo de Él, y en esta disposición es consumida de deseo, hasta que siente finalmente en sí lo que buscaba desde hace tanto. Inflamada de amor por Él, el alma se desnuda de todas sus formas, incluso de la inteligible que estaba en él [...] después lo ve aparecer de improviso dentro de sí, no existiendo ya nada entre Él y ella: ya non son dos, sino Uno»<sup>21</sup>

La filosofía de Plotino, por esta componente religiosa y mística, impregnará la metafísica de muchos pensadores cristianos y constituirá por siglos el esquema dentro del cual interpretar todo el platonismo.

#### 1.2.4. La concepción griega: síntesis

No faltan entre los filósofos griegos concepciones del alma diferentes de las examinadas: para Epicuro es material y mortal, compuesta de átomos que se separarán al momento de la muerte, y por tanto, finalidad del hombre es alcanzar aquella sabiduría que le permita no turbarse por las pasiones y no temer la muerte. Material es también según los estoicos, que sin embargo reconocen el parentesco del alma y de todo lo demás con un Logos universal que gobierna el cosmos.

Intentando una síntesis, podemos decir que la concepción antropológica común entre los filósofos griegos es la que ve al hombre como un ser compuesto de un cuerpo material, pesado e inclinado a las pasiones, y de un alma, inmaterial o hecha de una

<sup>21</sup> Plotino, *Enneadi*, VI, 7, 31.

materia más sutil, que es la sede de sus actividades superiores, la inteligencia y la contemplación. El bien, o sea la felicidad, coincide con la contemplación de las realidades superiores, la liberación del desorden de las pasiones y de los deseos, el alcance de un estado de armonía y tranquilidad interior en el conocimiento de la verdad. La vida filosófica se entiende como el ejercicio asiduo en esta vía de conocimiento y de sabiduría.

### 1.3. La concepción bíblica

#### 1.3.1. Antiguo Testamento

Según el libro del *Génesis*, Dios crea al hombre modelándolo con la tierra e infundiéndole un aliento de vida. Propia del ser humano es también la distinción de los sexos y el hecho de ser puesto al frente de toda la creación. Pero su característica principal, por la que se distingue sustancialmente de todas las criaturas, es la de ser creado a imagen y semejanza de Dios. Además, el hombre es libre, pudiendo obedecer o transgredir el mandamiento de Dios.

El Antiguo Testamento, en general, no da una doctrina sistemática sobre el hombre y sobre su constitución. No se encuentra en él la concepción griega de la composición de alma y cuerpo. Sólo en el libro de la *Sabiduría* parece haber analogías, con las contraposiciones cuerpo-alma (1,4) o cuerpo-espíritu (2,3) o en la idea que el cuerpo vuelve pesada al alma (9,15).

Términos importantes que aparecen son: *basar*, carne, que puede significar tanto el cuerpo entero como un órgano, o también ser usado como pronombre o para indicar el parentesco; *nefesh*, que puede traducirse como “alma”, pero que más propiamente sugiere al hombre en su totalidad en cuanto “necesitado”, no autosuficiente, y tiene que ver con la vida (Cf. Gn 2,7: “el hombre llegó a ser *nefesh*, ser viviente).

Otro término importante es el de *ruah*, traducido frecuentemente por “espíritu” y entendido también como “soplo de Dios”, que expresa la apertura del hombre a Dios y la acción de Dios sobre el hombre (Gn 1,2; 3,8; etc.). También puede referirse a los otros seres vivos, mientras que, en el relato de la creación del hombre (Gn 2,7), el aliento que Dios infunde en la estatua de tierra es indicado con *nishmat-hajjim*, término usado también otras veces y siempre exclusivamente referido al hombre.

El *leb*, corazón, es la sede de los sentimientos, de los deseos, de la razón, y es también el poder de decisión del hombre. También Dios tiene corazón, donde reside su voluntad sobre el hombre (1 Sam 2,35; Gn 6,6; 8,21).

Notamos sobre todo que el hombre, a diferencia de lo que sucede en la filosofía griega, viene siempre considerado en su unidad; pero quizás lo más destacable es el hecho de que el concepto de espíritu permita expresar la idea de la apertura del hombre a Dios. La relación con Dios se refiere a la totalidad del hombre y es constitutiva del ser. El centro de la concepción antropológica del Antiguo Testamento es la idea de la trascendencia del hombre.

Éste es también el significado profundo del relato del Edén y del pecado original. Dios crea al hombre y lo pone en el jardín que ha plantado Él mismo. En el jardín el hombre goza de una especial cercanía de Dios, que pasea por el jardín. De todos los árboles que ahí existen, el hombre puede comer libremente, excepto de aquel del conocimiento del bien y del mal. El sentido de tal prohibición es evidentemente que el hombre debe vivir en relación de libre obediencia a Dios y, si se quisiera rebelar, se destruirá a sí mismo (“ciertamente morirás”, Gn 2,17). En este estado, el hombre vive en una relación ordenada con todo el mundo.

Con el pecado, que consiste esencialmente en un acto de autoafirmación delante de Dios (“serías como Dios”, Gn 3,5), este estado de paz viene alterado. Desde ese momento el hombre tiene

miedo y se esconde cuando se acerca Dios. Las consecuencias del pecado son la expulsión del paraíso, la imposibilidad de comer del árbol de la vida y la introducción de la muerte, la fatiga y el dolor. Se deriva también la universalidad del pecado: todos los hombres están implicados y son responsables.

Es importante notar que la condición de sujeción al pecado y a la muerte no es una necesidad “fatal”, ni es querida por Dios, sino la consecuencia de un hecho ocurrido y cumplido libremente, el rechazo de la amistad con Dios.

### 1.3.2. Nuevo Testamento

Tampoco en el Nuevo Testamento hay una enseñanza antropológica sistemática. La preocupación de sus autores no es proponer una visión filosófica, sino anunciar el evento de la encarnación y de la salvación.

En el Nuevo Testamento se retoma la idea veterotestamentaria de la centralidad del hombre respecto de las criaturas.

Entre los términos que más claramente pueden sugerir una concepción antropológica, encontramos el corazón (*kardia*) que, como ya en el Antiguo Testamento, es la sede de las decisiones profundas. La *psyche* es el alma o la vida. En el Evangelio no falta algún trazo del esquema antropológico alma-cuerpo (Mt 10,28) pero no hay una distinción neta entre los dos componentes. El espíritu (*pneuma*) indica el principio vital del hombre, su interioridad, la fuerza de Dios dada al hombre.

En Pablo se encuentran asociados y diferenciados los términos cuerpo, alma y espíritu (1 Ts 5,23). El alma en general, corresponde al hebreo *nefesh*, y puede indicar simplemente la persona, o la vida, o la interioridad del hombre, su libertad. A veces se acerca al concepto de espíritu, pero también aparece contrapuesto (1 Cor 2,14; 15,44-46), aplicándose al hombre que no posee la plenitud de Dios.

El cuerpo (*soma*) equivale a veces a carne (*sarx*) y puede tener significado negativo, indicando al hombre en cuanto sometido al pecado. Otras veces significa simplemente el cuerpo físico y viene usado incluso por la Iglesia como cuerpo de Cristo en el cual todos los creyentes están unidos (Rm 12,4; 1Cor 1,12ss).

El espíritu (que a veces es difícil distinguir, en los textos de Pablo, del Espíritu Santo, porque el término es el mismo) indica al hombre en cuanto movido por el Espíritu de Dios, o la parte más íntima y profunda del hombre, en oposición a la carne. En general, podríamos decir que indica la “facultad de lo divino”, por lo que el hombre está en relación con Dios: “El Espíritu atestigua a nuestro espíritu que somos hijos de Dios” (Rm 8,16).

En el Nuevo Testamento todas las categorías antropológicas están interpretadas a partir de la relación del hombre con Dios y en particular a la luz de la encarnación de Cristo. Veremos en los capítulos sucesivos, sobre todo en relación al tema de la persona, cuán profundamente las formulaciones dogmáticas han influenciado la antropología de los pensadores cristianos.

### 1.3.3. Patrística

En los primeros escritores de la edad patristica, encontramos una visión radicalmente cristocéntrica: la antropología es repensada desde la encarnación del Logos, verdadero Dios y verdadero hombre.

Por otra parte, ellos se tienen que enfrentar a la cultura corriente y, particularmente, con la concepción del hombre compuesto de alma y cuerpo, que ellos aceptan, insistiendo en la unidad de los dos. Así viene subrayada la importancia del cuerpo, contra la desvalorización platónica o gnóstica, porque es templo del Espíritu Santo y destinado a la resurrección final.

Para Justino, no hay diferencia entre el alma de los animales y la del hombre. La diferencia está precisamente en el cuerpo, modelado a imagen y semejanza de Dios y capaz de recibir al Espíritu de Dios<sup>22</sup>. El hombre entero, y no sólo el alma, está destinado a la salvación, porque el alma sola no es el hombre, sino que “hombre es aquel que resulta de la composición de ambos; y Dios ha llamado al hombre a la vida y a la resurrección, no ha llamado la parte, sino el todo”<sup>23</sup>.

Para Ireneo de Lión, el cuerpo debe ser transformado por el Espíritu de Dios. El Espíritu es necesario para que el hombre alcance la perfección. El alma es el vínculo que une el cuerpo al Espíritu y se inclina libremente hacia el uno o hacia el otro de estos elementos. La vida es un don de Dios al hombre, que no es naturalmente inmortal, sino solamente por el don de Dios:

«Son tres las cosas de las que está compuesto el hombre: la carne, el alma y el Espíritu; una de ellas es aquella que lo salva y lo configura, el Espíritu; la otra, o sea la carne, es la que es unida y conformada; la otra, que se encuentra entre estas dos, o sea el alma, que algunas veces, cuando sigue al Espíritu, es elevada por él, pero otras veces, cuando obedece a la carne, cae en los deseos terrenos»<sup>24</sup>

La insistencia sobre la importancia del cuerpo y de la carne para la definición del hombre es típica de los autores de los primeros siglos, sea como consecuencia de la fe en la resurrección, o en referencia polémica al gnosticismo, que identificaba el elemento material con el mal y veía en él un segundo elemento constitutivo del mundo, alternativo al divino.

Sin embargo, sobre todo en los autores de lengua griega, se percibe frecuentemente la influencia de la filosofía griega, sobre todo del platonismo, así se tiende a dar mayor dignidad al alma que al cuerpo. No obstante, a diferencia de lo que sucede en los filósofos

22 Justino, *Ad Graecos*, 15.

23 Justino, *De resurrectione*, 8

24 Ireneo di Lión, *Adversus haereses*, V,9,1.



paganos, el alma no es nunca considerada la parte “divina” del hombre: ella es siempre un elemento creado que revive en sí el don del Espíritu divino.

Entre los cristianos más profundamente influenciados por los griegos está Orígenes, que propone la idea de la caída en el mundo material del alma racional, libre, preexistente al cuerpo, como consecuencia del pecado. La Iglesia no aceptó jamás esta concepción, que por otra parte Orígenes propone como hipótesis. La idea de la composición de alma y cuerpo resultó siempre más común.

Este esquema es también el de S. Agustín, según el cual el alma es la parte mejor y debe dominar sobre el cuerpo. Eso no quiere decir que el cuerpo sea malo, ya que todo lo que Dios ha creado es bueno. Por tanto, se necesita afirmar que el hombre es una “sustancia racional que consta de alma y cuerpo”<sup>25</sup>. Las facultades del alma son la *ratio* (razón) y la *voluntas* (voluntad) que, a su vez, se distinguen en un nivel inferior y uno superior, respectivamente: *ratio inferior* (razón inferior) y *ratio superior* (razón superior), a la que corresponden las virtudes *scientia* (ciencia) y *sapientia* (sabiduría) y *liberum arbitrium* (libre arbitrio) y *libertas* (libertad). En el nivel superior de ambas facultades obra directamente Dios: en la *ratio* mediante la iluminación, en la *voluntas* mediante la gracia.

La distinción entre nivel inferior y superior no es exclusiva de Agustín: también entre los padres griegos era frecuente la distinción entre la *psyche* y el *nous*, el cual era entendido a veces como la parte suprema del alma y a veces como un nivel personal distinto de ella y equivalente al espíritu humano.

## 1.4. La reflexión medieval

Particular importancia en el Medioevo tuvo el monaquismo con su concepción del hombre totalmente teocéntrica. S. Bernardo dibuja un paradigma antropológico inspirado en el platonismo

25 Agustín, *De Civitate Dei*, XIII,24,2.

y el agustinismo, dando particular importancia a la concreción existencial más que a la especulación. Más que una investigación sobre la naturaleza humana, la suya es una investigación sobre el fin último del hombre, Dios, y sus medios para conseguirlo, que son las virtudes de la humildad y de la caridad. También Bernardo tiende a un cierto dualismo cuando considera las relaciones entre el alma y el cuerpo.

«Oh cuerpo tienes en ti un noble huésped, muy noble, y toda tu salvación depende de la suya. Por tanto, honora a tu gran huésped. Tú de hecho habitas tu región, el alma sin embargo es hospedada en ti como peregrina y exiliada»<sup>26</sup>

La grandeza del alma consiste principalmente en la libertad, imagen indeleble de Dios, sin la cual el hombre no sería hombre. Por la libertad el hombre es superior a todos los animales y la libertad es un carácter inalienable, aunque después del pecado la condición del hombre ha cambiado tanto que no puede cumplir el bien sin la ayuda de la gracia. En el estado actual, el hombre tiene una vida breve, llena de temores, miserias y llanto, pero con la gracia puede conseguir la libertad del pecado, de la miseria y alcanzar la vida y la gloria. Objetivo de la ascesis es restaurar en el hombre, creado a imagen de Dios, la semejanza que hace posible su unión con Dios.

#### 1.4.1. Stó. Tomás de Aquino

Tomás hereda las concepciones, ya tradicionales, del primado del alma sobre el cuerpo y, al mismo tiempo, de su inseparabilidad. Estas ideas, sin embargo, vienen reinterpretadas a la luz de la filosofía aristotélica, que se iba difundiendo en Europa desde finales del siglo XII, con las traducciones del árabe de las obras del filósofo y de numerosos comentarios.

26 Bernardo de Claravalle, *De adventu Domini, Sermo* 6,3.

El alma es entendida por Sto. Tomás, según el paradigma aristotélico, como la forma del cuerpo: esto hace que alma y cuerpo sean considerados, no como dos sustancias separadas y completas, sino como dos principios que se necesitan recíprocamente. Por tanto, la materia no se tiene que concebir como una cárcel del alma ni como un simple instrumento. El hombre conoce y obra como una unidad. El cuerpo, de hecho, delimitándonos y distinguiéndonos de los otros, es lo que nos hace capaces de entrar en relación con ellos. El cuerpo, en suma, es necesario al alma, y solamente juntos los dos constituyen la persona. El alma separada, aunque inmortal gracias a su espiritualidad, se encuentra en un estado que no corresponde con su naturaleza y su función de darle forma al cuerpo.

La persona es para Santo Tomás, que toma la definición de Boecio, una sustancia individual de naturaleza racional<sup>27</sup>. En cuanto tal es lo más noble y perfecto que existe. Éste es el motivo por el cual puede emplear el término persona incluso para indicar las personas de la Trinidad.

#### 1.4.2. Síntesis: el hombre “imagen de Dios”.

El carácter fundamental del ser humano, según todo el pensamiento cristiano, inspirado en la Biblia, es su creación a imagen y semejanza de Dios. En ello reside su particular dignidad y su posición única en el cosmos: mientras que para los griegos el hombre está inmerso en la naturaleza sin poder trascenderla, para los cristianos el hombre goza de una trascendencia respecto al mundo que lo hace sustancialmente diferente y jerárquicamente superior a los otros seres. El hombre no es un ser como los otros, sino que es más bien la cabeza del mundo.

Motivo de dicha superioridad es el hecho de que lleva en sí la imagen de Dios. Generalmente, tal imagen se hace consistir en la racionalidad-espiritualidad, que comporta, además del hecho de ser inteligente, también el de ser libre.

27 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 28, a. 3.

Aunque el cuerpo sea con frecuencia considerado como la parte más baja del compuesto humano y la más expuesta al pecado y a la debilidad de la naturaleza, él no está netamente contrapuesto al alma o al espíritu. El cuerpo es parte del hombre tanto como el alma y, en cuanto creado por Dios, es también algo bueno.

## 1.5. La edad moderna y contemporánea

La extraordinaria posición del hombre en el cosmos, ya reconocida diferentemente por los antiguos y por lo medievales, es exaltada y cantada por los humanistas del siglo XV. Pico de la Mirandola, por ejemplo, hace decir a Dios.

«No te he dado, oh Adán, ni un puesto determinado, ni un aspecto propio, ni alguna prerrogativa tuya, para que aquel puesto, aquel aspecto, aquella prerrogativa que tú desearías, todo según tu voto y su consejo, obtengas y conserves. La naturaleza limitada de los otros es contenida dentro de las leyes por mí prescritas. Tú te las determinarás, de ninguna barrera limitado, según tu arbitrio, a cuya potestad te entregué. Te puse en el medio del mundo, para que desde allí te dices cuenta mejor de todo lo que hay en el mundo. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, porque de ti mismo casi libre y soberano artífice, te plasmaras y te esculpieras en la forma que habrías elegido. Tú podrás degenerar en las cosas inferiores; tú podrás, según tu voluntad, regenerarte en las cosas superiores que son divinas»<sup>28</sup>.

Se afirma progresivamente, en la era moderna, la confianza en las capacidades del hombre, en su capacidad de proyectar (la capacidad de gobernar el mundo con la ciencia y la técnica) y de autoproyección, o sea de gobernarse a sí mismo y elegir el propio destino.

Veremos cómo estos trazos caracterizarán toda la reflexión antropológica moderna, que los llevará hasta sus últimas consecuencias.

28 Pico de la Mirandola, *De hominis dignitate*, f. 131 r.

### 1.5.1. Descartes

Descartes da los fundamentos filosóficos a la convicción de la autonomía del hombre: el teocentrismo medieval ya no caracteriza su visión, ni el cosmocentrismo antiguo, sino el antropocentrismo. El modelo antropológico cartesiano intenta prescindir de cualquier presupuesto teológico: el hombre es un sujeto autónomo, dotado de una razón potencialmente omnisciente, que es su carácter esencial. El cuerpo, de hecho, viene prácticamente excluido de la consideración.

Descartes retoma la vía de la consciencia, de la autorreflexión. El punto de partida de su filosofía es la evidencia del *cogito ergo sum* (pienso luego existo), la única certeza de la cual no es posible dudar: desde el momento que pienso, aunque todos mis conocimientos fueran ilusión, tengo que admitir que existo. El *cogito* no es solamente una actividad del alma, sino su misma esencia: el alma es definida como *res cogitans* (cosa pensante) y el hombre acaba identificándose con ella. El cuerpo, al contrario, no forma parte de la esencia del hombre.

«Examinando lo que yo era, y viendo que podía fingir no tener ningún cuerpo y que no existiera el mundo u otro lugar donde yo estuviera, pero que no podía fingir de no ser yo, porque incluso del hecho mismo de dudar de las demás cosas se seguía en el modo más evidente y cierto que yo existía; porque si yo hubiera solamente cesado de pensar, aunque todo el resto de lo que había imaginado hubiera existido verdaderamente, no habría tenido razón alguna para creer que nunca había existido: concluí que yo era una sustancia y por tanto que toda la esencia o la naturaleza consiste solo en pensar, y que para existir no hay necesidad de lugar alguno, ni depende de alguna cosa material. Esto que digo “Yo”, por tanto, o sea el alma, por la que soy lo que soy, es algo enteramente distinto del cuerpo, y es además mucho más fácilmente conocido, así que, aunque el cuerpo no existiera, no por eso dejaría de ser todo lo que es»<sup>29</sup>

29 R. Descartes, *Discurso sobre el método*, IV.

El cuerpo es una sustancia completa en sí, diferente del alma, que Descartes llama *res extensa* (cosa extensa). En el hombre se encuentran unidas la *res extensa* y la *res cogitans*, sin formar de todas maneras una unidad esencial. La unión de estas dos sustancias se daría de un modo misterioso en el cerebro, en virtud de la glándula pineal.

El cuerpo, en el fondo, en la visión cartesiana, que refleja la revolución científica producida por Galileo, no es diferente de una máquina. Los animales, que no tienen un alma, son considerados como autómatas.

Descartes infravalora la “animalidad” del hombre, que tradicionalmente servía para explicar las limitaciones de la actividad pensante y cómo el ser humano es introducido en el mundo. La libertad es la facultad soberana. La consciencia nos indica, no solamente que existimos, sino que somos libres:

«El hecho de que exista libertad en nuestra voluntad y que libremente podamos aceptar o no muchas cosas, es manifiesto hasta el punto que es de enumerarse entre las nociones primeras y por tanto comunes que nos son innatas. Y ello fue evidente al máximo hace poco, cuando intentando dudar sobre todo, llegamos al punto de figurarnos que algún potentísimo autor de nuestro origen intentase engañarnos con todos los medios; no por eso dejábamos de experimentar en nosotros la libertad de podernos abstener de creer aquellas cosas que no eran sin duda ciertas y examinadas a fondo»<sup>30</sup>.

La voluntad, identificada con la libertad, no está sometida a ninguna norma y a ningún criterio, sino que es ella misma la que decide el valor de los juicios, aceptándolos.

30 R. Descartes, *Principios de la filosofía* I, n. 39.

### 1.5.2. Kant

Con Kant continúa la línea subjetivista iniciada por Descartes y desarrollada en la filosofía racionalista del setecientos y en el iluminismo. La razón es considerada la facultad más elevada y característica del hombre:

«La razón en una criatura es el poder de extender más allá de los instintos naturales, las reglas y los fines del uso de todas sus actividades; no conoce límites a sus designios. Pero la razón no actúa instintivamente, sino que procede por pruebas, con el ejercicio y aprendiendo, para elevarse poco a poco y pasar de un grado de conocimiento a otro»<sup>31</sup>

La naturaleza del hombre es la libertad de autoproyectarse con su razón y proyectar una sociedad fundada sobre el derecho:

«Para poder atribuir al hombre su puesto en el sistema de la naturaleza viviente y así caracterizarlo, no queda más que decir que él tiene aquel carácter que él mismo se hace en cuanto que sabe perfeccionarse según los fines derivados de él mismo: donde, como animal dotado de la capacidad de razonar, puede hacerse por sí mismo animal racional»<sup>32</sup>

Lo que resulta inaccesible a la razón teórica puede ser accesible a la razón práctica. Las ideas metafísicas —la libertad del hombre, la inmortalidad del alma, la existencia de Dios— no son objeto de conocimiento, porque no se puede tener experiencia, desde el momento que, según Kant, la única experiencia posible es la sensible. Esas son postuladas, sin embargo, por la razón práctica, o sea, la vida moral.

La libertad del alma es una exigencia de la moralidad, porque el imperativo categórico “tú debes” no tendría sentido si no se concibiera también la posibilidad de sustraerse a este mandato: “tú debes, por tanto puedes”.

31 I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784, tesi II.

32 I. Kant, *Antropología desde un punto de vista pragmático*, II.

También la inmortalidad es una exigencia de la moralidad: si el alma no fuese inmortal, la voluntad jamás podría ser santa en su perfección:

«una perfección de la que no es capaz ningún ser racional en el mundo sensible, y sin embargo el hombre no sólo puede sino que debe orientarse en este perfeccionamiento sin límites, en este esfuerzo incesante a la observancia exacta y continua de una ley racional inflexible y todavía real como hemos visto; si no hiciera así, la ley moral vendría negada. Pero este progreso infinito es posible solamente cuando se postula una duración indefinida de la existencia y de la personalidad del ser racional, a lo cual se llama inmortalidad del alma»<sup>33</sup>.

El hombre por tanto es moralmente autónomo y autosuficiente, está en condición de darse una ley moral y de observarla. La norma suprema de la moral es el imperativo categórico que prescribe observar la ley sólo por amor a la ley, no por alguna ventaja que se pueda derivar, ni tampoco por la felicidad.

### 1.5.3. Hegel

En Hegel, son llevados a su síntesis todos los rasgos característicos de la moderna antropología: subjetividad, centralidad del hombre, inmanencia, primado de la razón sobre la fe y de la filosofía sobre la teología.

La humanidad es la manifestación del Espíritu absoluto, concepto metafísico análogo, en muchos aspectos, al Uno plotiniano.

«Todo lo que desde la eternidad sucede en cielo y tierra, la vida de Dios y todo cuanto se opera en el tiempo, mira solamente a que el Espíritu se conozca a sí mismo, se haga a sí mismo objeto, se encuentre, se vuelva sí mismo, se recoja en sí mismo: él se ha desdoblado, alienado, pero solo para poderse encontrar a sí mismo [...] solamente así el espíritu alcanza su libertad: porque es libre lo que no se refiere a otro ni es dependiente de otros»<sup>34</sup>.

33 I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Bari 1924, p. 148.

34 G. W. F. Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia*, Bari 1925, p. 42.



Todo procede del Espíritu. Así, en Hegel desaparece todo carácter individual y personal. Todo se hace entrar en la dialéctica de la evolución y de la manifestación del Espíritu, de la cual la historia de la Humanidad es su realización.

La perspectiva de Hegel es, por tanto, radicalmente metafísica, según la metafísica del ser derivada de la filosofía griega. En el ser, que Hegel llama Espíritu, están comprendidos todos los seres y todos los acontecimientos. Todo concurre en la realización de la vida del Espíritu, en la cual el individuo no tiene, en sí mismo, ninguna importancia.

#### 1.5.4. Kierkegaard

Kierkegaard es uno de los protagonistas de la reacción antihegeliana. El centro de su pensamiento es la consideración del individuo. Partiendo también él desde un punto de vista subjetivista, argumenta, sin embargo, no la autonomía absoluta del Yo, sino su relación con Dios. Lo singular es cada hombre en cuanto que tiene la capacidad de elegir al Absoluto en la concreción de su existencia. La existencia se refiere a la realidad de hecho, mientras que la esencia de la que habla el idealismo no es sino vacía abstracción.

Para realizarse a sí mismo, lo singular cuenta con su libertad. Pero si se escoge a sí mismo y su propia finitud, está perdido, si escoge a Dios y la infinitud está salvado. La libertad de la que habla Kierkegaard es, por tanto, muy diferente de la autonomía de tipo iluminista e idealista. El fundamento de la libertad no es ciertamente la moral autónoma de tipo kantiano, sino solamente la divina omnipotencia. Por eso la libertad humana es falible y está expuesta al error y a sufrir la angustia sobre el propio destino. Pero la angustia nace del hecho de basarse sobre sí mismo en vez de sobre Dios; y de la angustia se sale solamente mediante la fe, concebida como un salto del mundo de las certezas racionales a otro sin pruebas racionales. La fe, por tanto, es sentida como un riesgo, no porque sea irracional, sino porque es paradójica, o sea, privada de una evidencia objetiva:

«El creyente no sólo posee, sino que usa la razón [...] Por lo que respecta a la religión cristiana él cree contra la razón y en este caso usa la razón para asegurarse que cree contra la razón [...] El cristiano no puede aceptar el absurdo contra la razón porque ésta se percataría de que es absurdo y lo rechazaría. Usa, por tanto, la razón para ser consciente de lo incomprensible y después se apeg a ello y cree incluso contra razón»<sup>35</sup>.

La presentación de Kierkegaard está a la base del existencialismo del siglo XX.

### 1.5.5. Marx

La concepción antropológica de Marx, que nace junto con la visión de la economía, de la sociedad y de la historia, influencia notablemente la cultura y la política de los siglos XIX y XX. Marx hereda de Hegel la idea de que el individuo tiene un sentido sólo como momento de una comunidad históricamente determinada. La misma idea de libertad individual, tan querida por la tradición moderna e iluminista, viene considerada negativamente, como un producto del individualismo y del atomismo de la sociedad burguesa.

La oposición dialéctica entre las clases sociales es la ley que gobierna la historia humana: la clase oprimida tiende inevitablemente a desplazar a la clase que detiene el poder y la propiedad de los medios de producción para instaurar un nuevo sistema social.

Esta visión de la historia y de la humanidad, donde los procesos económicos juegan la parte más importante, es de tipo materialista. El hombre, antes incluso de tener una cultura, tiene una religión, un rol social, es un ser que lucha para sobrevivir y satisfacer sus necesidades materiales elementales:

«Vivir implica sobre todo el comer y el beber, la habitación, el vestir .. etc. La primera acción histórica es por tanto la creación de medios para

35 S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica*, in *Opere*, Milán 1993.

satisfacer estas necesidades; la producción de la vida material misma [...] que todavía hoy como milenios atrás debe ser realizada cada día y cada hora simplemente para mantener en vida a los hombres»<sup>36</sup>

Los hombres se distinguen de los animales precisamente por el hecho de que, en caso de necesidad, comienzan a producir sus medios de subsistencia con el trabajo. La cultura, la religión, la política, el ordenamiento jurídico y social no son más que superestructuras, generadas y determinadas por la estructura económico-material concreta de una sociedad.

### 1.5.6. Nietzsche

Según Nietzsche “el hombre es un animal que no está todavía completamente determinado”, no es todavía una especie completa, no ha adquirido todavía su forma completa y perfecta, “es un embrión del hombre que debe llegar”. El proceso que debe llevar al hombre perfecto se desarrolla en tres etapas, representadas simbólicamente por tres figuras: el camello, el león y el niño.

En el estadio inicial, el del camello,

«Su vigor busca lo que es pesado, incluso, lo más pesado. ¿Cuál es lo más pesado? Se pregunta el espíritu paciente y se arrodilla como el camello, y pide una carga pesada [...] El espíritu gallardo carga todas estas cosas pesadas: semejante al camello que parte cargado por el desierto; también inicia el propio desierto»<sup>37</sup>

Los pesos que el camello soporta son aquellos de la lógica, de la moral, de la religión, de la metafísica. Para liberarse de estas cadenas, que son la negación de la vida, debe transformarse en león, o sea en hombre fuerte, autónomo, dueño de sus propios actos. Debe rechazar todas las convenciones sociales, las ilusiones religiosas,

36 K. Marx, *L'ideología tedesca*, Roma 1969, p. 18.

37 F. Nietzsche, *Cosí parló Zarathustra*, Milán 1906, pp. 19-20.

tomar repugnancia por los mediocres y realizar el propio ideal de potencia contra todo límite. La única norma del hombre fuerte es el propio yo. Su precepto no es el “tú debes” sino el “yo quiero”, la afirmación de la voluntad de poder, más allá del bien y del mal. Debe ser un superhombre (o más allá del hombre).

Pero tampoco este es el estadio definitivo. El ideal plenamente realizado, en el que la libertad se encuentra unida a la inocencia, a la justicia, al amor, a la ausencia de rencor y de celos, está representado por el niño, el hombre inocente que “dice sí a la vida” en todas sus formas, ama la realidad en todas sus manifestaciones, incluso en las dolorosas, porque también esas son expresión de la sobreabundancia de la vida, de su fuerza que va más allá de todo límite. Por eso, el hombre inocente acepta también la muerte.

Para el hombre de Nietzsche, “Dios ha muerto”, porque han muerto los grandes ideales morales y religiosos propuestos por Platón, por Cristo e incluso por Kant. La religión y la moral no hacen más que envilecer la vida y son sólo un medio de defensa de los mediocres y de los débiles. El hombre fuerte reconoce más bien que no existen valores absolutos y ama la vida en todo lo que ella ofrece. Por tanto, al puesto de Dios y de Cristo, el símbolo seleccionado es el de Dionisio, el dios de la exhuberancia de la vida.

### 1.5.7. Heidegger

El primer carácter del hombre, según Heidegger, pensador que podemos incluir en la corriente del existencialismo del siglo XX, es su ser-en-el-mundo, el ser inmerso en un ambiente de intereses, deseos, conocimientos, etc. El hombre es llamado por Heidegger *Dasein*: “estar ahí”.

Pero el hombre no se agota en el mundo circundante donde se encuentra arrojado; está abierto a llegar a ser algo nuevo,

proyectándose a sí mismo en el futuro. Esta segunda característica de ser fuera de sí, delante de sí, en las propias posibilidades, es la existencia.

La existencia está estrechamente unida a la temporalidad, porque se articula y se cumple en el tiempo: la temporalidad es por tanto el tercer carácter fundamental del hombre. A ella corresponde el papel de unificar esencia y existencia:

«La temporalidad rinde posible la unidad de la existencia, ser de hecho y ser caído, y por tanto constituye originalmente la totalidad de las estructuras del hombre»<sup>38</sup>

Si el hombre se deja dominar por la situación, por el ser-en-el-mundo y vive en el la vulgaridad y en el cuidado por las cosas, entonces su existencia es inauténtica:

«La posibilidad más propia, no relativa y no superable por el hombre, es la muerte: él no se la procura posteriormente en el curso de su vida, sino que apenas empieza a existir ya está arrojado en esta posibilidad»<sup>39</sup>

Apropiándose anticipadamente de la posibilidad, la de la propia muerte, el hombre conquista la totalidad de su vida. La muerte, como posibilidad cancela cualquier otra posibilidad, determina la totalidad de su ser. Como el fruto se tiene junto con la cáscara, así también la vida se vuelve un todo sólo mediante la muerte que la limita, la informa y la completa

### 1.5.8. Síntesis de la reflexión moderna y contemporánea

Intentemos ahora dar una síntesis de la filosofía en la edad moderna y contemporánea, evidenciando algunas características fundamentales.

38 M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milán 1953, p. 328.

39 M. Heidegger, *Essere e tempo*, p. 275.

Sobre todo se caracteriza por un *racionalismo* más o menos marcado: se exalta la razón como facultad propiamente humana y se abandona la idea de su espiritualidad. En el *nous* griego y en el *intellectus* latino estaba comprendida la idea de un nivel superior al simplemente dianoético, discursivo, lógico, y el acto propio y más elevado del *intellectus* era aquel con el cual el hombre se ponía en relación directa, inmediata, con la luz que venía de lo alto, con la inspiración o, más sencillamente, con el acto divino. La racionalidad, en el sentido de raciocinio, se entendía sobre todo como una capacidad posterior, una mediación conceptual. Es este lado inferior el que viene tomado como el único existente por los modernos. El pensamiento humano viene reducido a puro raciocinio y considerado como esencia del hombre.

Esta absolutización de la razón conlleva el *subjetivismo*: fundándose exclusivamente sobre la propia racionalidad es como el hombre puede descubrir la verdad. Así se intenta construir una metafísica que se apoye sobre bases exclusivamente racionales (Descartes, Hegel).

La crisis de la metafísica, o sea, la persuasión de la imposibilidad de conocer la esencia, lleva a subrayar el *valor de la existencia individual* (Nietzsche, existencialismo) junto con la negación de los valores morales, sociales y religiosos.

Contemporáneamente, el progreso de la ciencia y de la técnica favorecen una concepción *materialista* del mundo y del hombre (positivismo, marxismo).

## 1.6. Síntesis general

Casi todas las concepciones que hemos expuesto concuerdan en indicar la racionalidad, la libertad y la sociabilidad como características fundamentales del hombre.

Intentado realizar una síntesis, sobre la primera característica, la de la racionalidad, se dan fundamentalmente dos perspectivas: según algunos modelos, ésta es propiedad de un alma “espiritual”, que se asocia al cuerpo, pero no se reduce a él; el espíritu, posteriormente, se distingue de la racionalidad, como algo que la supera y la ilumina desde lo alto, alguna vez entendido como el resultado de la actividad racional misma, que desde abajo alcanza a las verdades trascendentes, y por tanto sustancialmente identificado con ella; otros modelos, sin embargo, consideran la racionalidad como una característica emergente del desarrollo del cerebro. En este caso, ésta no implica ninguna transcendencia.

Sobre la libertad, se pueden indicar esquemáticamente tres posiciones: según algunas concepciones, es la facultad que nos permite elegir entre el bien y el mal, que son hechos objetivos establecidos por la divinidad (religión) o por la misma naturaleza (ética natural, griega); según otras visiones, la moderna en particular, la libertad es la capacidad del hombre de autodeterminarse y de autoproyectarse, individualmente o en la sociedad, sin alguna referencia precisa a un valor absoluto; otros paradigmas, en fin, niegan simplemente que exista libertad y consideran todos los fenómenos determinados por leyes necesarias o por el caso.

Sobre el carácter de la sociabilidad, la visión bíblica y medieval considera que se funda sobre el plano trascendente y que tiene un carácter espiritual, además de material; en la concepción política de otros pensadores (p.e. Hobbes), está determinada simplemente por una necesidad elemental de defensa; en la reflexión contemporánea se abre camino la idea de que la sociabilidad es una ilusión y que la condición auténtica del hombre es la soledad.

En los tres aspectos que profundizaremos separadamente en los próximos capítulos, se expone el problema de la transcendencia o auto-transcendencia del hombre y de su relación con Dios.

## II. La persona

“Persona” es un término que quiere designar al hombre en su totalidad e indicar al mismo tiempo el carácter esencial, lo que lo distingue del resto de la naturaleza.

Más que a los animales, con los que comparte el hecho de poseer un cuerpo biológico y una sensibilidad, el término “persona” acerca el hombre a Dios, desde el momento en que la misma palabra se emplea para indicar las personas de la Trinidad.

### II.1. Historia del concepto de persona

El término latino *persona*, así como el correspondiente griego *prosopon*, significa “máscara”, la que usaban los actores de teatro, y, por tanto, el personaje representado por ellos. En este mismo sentido, se introdujo en la reflexión filosófica para indicar el rol desarrollado por el hombre en la vida. El hombre está llamado a desarrollar bien su papel, como el actor está llamado a representar bien el suyo en el drama que representa.

Pero la noción de persona adquiere su significado más pleno, el mismo que hoy entendemos, a partir de la formulación del dogma de la Trinidad, en los primeros siglos del cristianismo.

Conviene detenerse brevemente en las declaraciones dogmáticas para comprender cómo el término latino *persona*, correspondiente con los términos griegos *prosopon* e *hypostasis*, fueron elaborados por los padres de la Iglesia a la luz de la revelación cristiana.

En griego *prosopon* significa, como ya hemos dicho, la máscara usada por los actores teatrales, pero también “rostro, cara, aspecto”.



*Hypostasis*, sin embargo, es un término filosófico. Traducido literalmente correspondería al latino *substantia*. Así en el pensamiento aristotélico indica la sustancia individual, el individuo de una especie. En el curso de las controversias trinitarias y cristológicas de los primeros siglos, sin embargo, el término tuvo que ser repensado progresivamente por los padres conciliares y su significado se precisó notablemente, hasta llegar a distinguirse del de sustancia o esencia (*ousia*) cargándose de valores irreducibles al sistema conceptual griego.

En tiempos del Concilio de Nicea (325), el término con el cual fue declarado que el Hijo era consustancial (*omoousios*) al Padre, en respuesta al subordinacionismo de los arrianos<sup>40</sup>, no había todavía una clara distinción entre *hipóstasis* y *ousia*. *Ousia* era un término cargado de historia y por tanto ambiguo, desde el momento que podía ser empleado tanto en el sentido de sustancia segunda<sup>41</sup> como en el de sustancia individual (y por tanto el término *omoousios* podía ser sospechoso de sabelianismo<sup>42</sup>). El Concilio mismo, como prueba de dicha ambigüedad, parece dar el mismo significado a los términos *hipostasis* y *ousia*, anatematizando a los que afirmaban que el Hijo había sido creado «por otra *ousia* o *hipostasis*»<sup>43</sup> que no fuera la del Padre. Por otra parte, también *hipóstasis* se prestaba a interpretaciones equívocas, porque podía ser entendido en el sentido de *ousia*, esencia común; por eso, el Sínodo de Sardica (343) condena la idea de que en la Trinidad existan tres *hipóstasis*<sup>44</sup>.

Sólo muy laboriosamente, en el curso de la lucha contra el arrianismo, los conceptos van progresivamente definiéndose.

40 Los arrianos negaban de hecho la Trinidad, rechazando reconocer al Hijo y todavía más al Espíritu Santo, la misma dignidad del Padre.

41 Sustancia segunda indica, en el lenguaje aristotélico, la especie o el género común (por ejemplo “hombre” o “animal”) a diferencia de la sustancia primera o individual, que indica el “esto de acá”, el individuo singular de la especie (por ejemplo en Sócrates).

42 Los sabelianos consideraban que las tres personas divinas eran solamente el modo de manifestarse del único Dios en diversas circunstancias.

43 Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum*, def. 126.

44 Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, p. 184.

En definitiva, se trataba de encontrar los términos justos para indicar, por una parte, la unidad de Dios; por otra, la distinción de las personas. Poco a poco, a la unidad de Dios, a lo que es común, se reservaron los términos naturaleza, esencia, sustancia (en griego *physis, ousia*), mientras persona e *hipóstasis* (en griego *proson, hypostasis*) se usaron para indicar Padre, Hijo y Espíritu Santo. Este uso fue común en la segunda mitad del cuarto siglo.

Posteriormente, son las controversias cristológicas las que llevan a mayores profundizaciones. Los términos ya están asimilados, pero queda por desarrollar la comprensión de la relación de la persona (o *hipóstasis*) con la naturaleza. Si antes, respecto a la Trinidad, se trataba de concebir una naturaleza y tres personas, en el caso de Cristo se trata de dos naturalezas (divina y humana) en una persona. Si antes se trataba de abrir nuevos caminos hacia la posibilidad de la comunicación-uniión entre hipóstasis/subsistencias, ahora se trata de abolir definitivamente la perspectiva porfiriana-aristotélica y de darse cuenta de que persona no es un concepto de ninguna manera subordinado al de naturaleza. Mientras Porfirio, de hecho, partía del concepto general de naturaleza para llegar poco a poco a los conceptos particulares (géneros, especies, etc.) a través de una serie de distinciones, aquí se trata de concebir, al contrario, cómo en una sola persona se unen dos naturalezas (unión hipostática).

Particularmente indicativa es, en este sentido, la controversia monotelita que se desarrolla en el siglo VI en ambiente greco-bizantino. Se trataba de establecer si Cristo, persona divina, teniendo tanto naturaleza divina como humana, tenía una o dos voluntades. Después de luchas y polémicas durante muchos años, el concilio de Constatinopla (681) estableció que Cristo tenía dos voluntades, divina y humana, perfectamente concordes pero distintas. La voluntad venía entendida, de este modo, como una propiedad, no de la persona, sino de la naturaleza.

### II.1.1. Boecio

Boecio, en el siglo VI, nos proporciona una de las definiciones de persona históricamente más significativa (tomada por Tomás y por mucha escolástica medieval), la de *rationalis naturae individua substantia*<sup>45</sup>. Para llegar a esta definición, Boecio parece alejarse de los resultados obtenidos en las especulaciones patrísticas y fijados en los concilios, para volver a una interpretación de tipo aristotélico, razonando según las reglas de la *Isagoge* de Porfirio: la noción más general es la de naturaleza, porque todo lo que existe participa de una naturaleza, según el género y la especie; partiendo de la distinción más universal, las sustancias pueden ser vivientes o no vivientes; las sustancias vivientes pueden, a su vez, ser racionales o irracionales. Como el hombre es un ser racional, se llega a la definición antes dicha.

Hay que notar que Boecio se mueve en la línea sugerida por S. Agustín, que subraya el hecho de que la persona es una sustancia, más que una relación<sup>46</sup>.

Tenemos que preguntarnos, además, qué significa “racional” en la fórmula boeciana. La racionalidad, de hecho, es el carácter propio de la persona, lo que la distingue de los demás seres vivientes. Sin embargo, no parece suficientemente claro el significado de este término en Boecio y en la tradición. Tomando un ejemplo de los más significativos, recordamos a Agustín que, al analizar las facultades del hombre, distinguía entre *ratio inferior* y *ratio superior*. La *ratio inferior* es el raciocinio, la capacidad lógica, el pensamiento dianoético, discursivo. La *ratio superior* es la facultad espiritual, llamada también *intellectus* (lo que los griegos indicaban con el término *nous*). En este segundo significado, por tanto, la *ratio* no es el puro raciocinio, sino la sede de la intuición y de la iluminación, la capacidad de trascendencia.

45 Boecio, *Contra Eutichen et Nestorium*, 4.

46 Tomás de Aquino, *De Trinitate*, VII,6. Son “relaciones” los términos Padre, Hijo, Espíritu Santo, justo porque indican las relaciones entre las tres personas.

## II.1.2. Sto. Tomás de Aquino

Tomás adopta la definición de Boecio, pero trata de aclarar el aspecto “relacional” de la persona, aún teniendo clara su sustancialidad. Es importante notar cómo la reflexión de Tomás parte de la Trinidad:

«No hay en Dios distinción sino en virtud de las relaciones de origen. Pero la relación en Dios no es como un accidente inherente al sujeto, sino la misma esencia divina, así que es subsistente al modo mismo en que subsiste la esencia divina. Como la deidad es Dios así la paternidad divina es Dios Padre, que es Persona divina: por tanto la Persona divina significa la relación en cuanto subsistente; o sea significa la relación en la forma de la sustancia, que es la hipóstasis subsistente en la naturaleza divina; si bien lo que subsiste en la naturaleza divina no sea otro que la naturaleza divina»<sup>47</sup>

En este pasaje, Sto. Tomás intenta conciliar el sentido de sustancia con el de relación, creando fórmulas con cierto sabor paradójico, como la de “relación en cuanto subsistente” o “relación en la forma de sustancia”. Pero esta conciliación vale solamente para las personas divinas. En general, sin embargo, la persona

«significa lo que es distinto en una naturaleza cualquiera; como en la naturaleza humana esta carne y estos huesos y esta alma que son los principios que individualizan al hombre»<sup>48</sup>.

La persona, por tanto, es sobre todo distinción, en virtud del hecho de ser dirigida por Sto. Tomás al concepto de sustancia primera, o individualidad. Por tanto, la idea de relación sustancial se puede usar para las personas divinas que, teniendo común la esencia, son una sola sustancia, pero es inaplicable a la persona humana. En cuanto sustancia individual, cada persona humana posee su propio *actus essendi*, su propio ser, su propia esencia “incomunicable” con la de los demás.

<sup>47</sup> Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 4.

<sup>48</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 4.

A partir de todo lo dicho se comprende cómo el término persona es aplicable a Dios sólo *analógicamente*<sup>49</sup>, en cuanto indica lo que hay de más noble entre los entes.

Se ve, por tanto, cómo el término persona comprende en sí dos dimensiones: la de la sustancialidad, por la que la persona está provista de un ser propio, de una singularidad, distinta de la de los demás; y la de la relación, por la que el singular se comunica con los demás. El problema es armonizar las dos dimensiones. Respecto a las personas de la Trinidad, Tomás consigue componer tales ideas recurriendo a la noción de relación subsistente, por la que los nombres Padre, Hijo y Espíritu Santo indican las relaciones que las personas divinas tienen entre ellas y, al mismo tiempo, su subsistencia como hipóstasis. Pero esto es posible hacerlo porque el término “persona” no se predica de Dios y de los otros seres humanos unívocamente, sino análogamente. Respecto de los hombres, persona significa simplemente sustancia individual, provista de racionalidad, de la cual es más difícil comprender la dimensión relacional.

### II.1.3. Edad moderna

Después de Descartes, se utiliza menos la idea de la sustancialidad de la persona, mientras se refuerza la de la relación, en particular de la relación consigo mismo. La persona llega a ser sinónimo de consciencia o autoconsciencia.

Locke, por ejemplo, dice de la persona que

«es un ser inteligente y pensante que posee razón y reflexión y puede considerarse a sí mismo, o sea la misma cosa pensante que él es, en diferentes tiempos y lugares; lo que sólo es posible mediante aquella consciencia que es inseparable del pensar y esencial a ello»<sup>50</sup>.

49 Analogía significa semejanza. Por ejemplo, el ser se atribuye tanto a Dios como a las criaturas, pero el significado del término mismo “ser” no es unívoco, o sea idéntico, ni equivoco, o sea diferente, sino análogo, o sea semejante, y se atribuye con una proporción diferente a los dos sujetos.

50 J. Locke, *Ensayo sobre la inteligencia humana*, II,27,1.

La consciencia de las cosas y, sobre todo, de sí mismo viene a coincidir con la identidad personal.

#### II.1.4. Kant

Kant sigue en la línea de los modernos y pone el acento sobre la capacidad de autorreflexión o autoconsciencia de la persona, que la hace superior a los demás seres vivientes:

«El hecho de que el hombre pueda representarse el propio yo lo eleva infinitamente sobre todos los demás seres vivientes sobre la tierra. Por esto él es una persona y, por la unidad de consciencia persistente a través de todas las alteraciones que pueda tener, es una sola y misma persona»<sup>51</sup>.

Kant evidencia también, desde el punto de vista moral, el carácter inter-subjetivo de la persona, que debe necesariamente remitirse a los demás para realizar plenamente su naturaleza de “ser razonable”.

«Los seres razonables son llamados personas porque su naturaleza los indica ya como fines en sí mismos, o sea como algo que no puede ser usado únicamente como medio»<sup>52</sup>.

Con ello, se prepara lentamente el terreno a la concepción fenomenológica de la persona, que la entiende sobre todo como hétero-relación, como relación con el mundo.

Se conecta con lo dicho el motivo de la incognoscibilidad de la persona, sostenido con claridad por Kant, entre los primeros de la época moderna, por la razón de que el yo no puede conocerse a sí mismo como objeto. Kant indica claramente el error de la pretensión metafísica.

«La unidad de la consciencia que está en el fundamento de las categorías viene aquí tomada como intuición del sujeto entendido como objeto y se le aplica la categoría de sustancia»<sup>53</sup>.

51 I. Kant, *Antropología desde el punto de vista pragmático*, § 1.

52 I. Kant, *Fundación de la metafísica de las costumbres*, II.

53 I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Dialéctica transcendental, Paralogismos de la razón pura.

Por tanto, la “psicología racional” se funda sobre un paralogismo, un error lógico por el cual el sujeto viene tomado como objeto. El objeto mismo no es sino una “apercepción transcendental”<sup>54</sup>, una función unificadora a la cual no es lícito aplicar la categoría de sustancia.

El abandono de la concepción sustancialista, históricamente, ha provocado la relativización del concepto de persona y su reducción a la autoconsciencia, con la consiguiente negación de todo núcleo ontológico. La persona viene de este modo a identificarse con sus facultades, con sus manifestaciones, con un conjunto de relaciones. Sabemos además que esta relativización no se limita a la idea de persona, sino que se refiere a la de sustancia en general.

El error de la modernidad es así la confusión de la persona con la personalidad, que es el conjunto de características y de hechos con los que la persona se manifiesta. Como último análisis, dicha confusión deriva de la identificación del Yo - persona con la actividad de la consciencia (*ego cogito*).

La orientación subjetivista dada por Descartes se convierte en dominante, aunque los resultados de la especulación posterior a él son muy diferentes de los suyos. Mientras Descartes está convencido todavía de que, a través de la vía segura de la consciencia, se pueda llegar al conocimiento de la sustancia-alma, posteriormente esta ilusión se derrumbará y la idea de alma perderá inexorablemente consistencia.

Después de Kant, la no objetividad de la consciencia-sustancia se convierte casi en un lugar común, hasta llegar a Ryle que afirma la “sistemática fugacidad del yo”<sup>55</sup>. El yo escapa a la investigación, y es comparado a una cebolla o a una alcachofa que vienen deshojadas buscando el núcleo, y al final no queda nada.

54 “Apercepción” significa, según Leibniz, consciencia de las propias percepciones. El animal tiene percepciones, pero no es consciente de ellas, a diferencia del hombre. La consciencia transcendental, en Kant, es el “yo pienso”, la actividad con la que la consciencia refleja y unifica todos los datos que le vienen de la experiencia. El error de la psicología racional, por tanto, estaría en la pretensión de querer conocer el yo (que sería una sustancia) confundiéndolo con el yo pienso, que es una actividad.

55 Esta concepción está expuesta por G. Ryle en su volumen *The Concept of Mind*.

Sobre esta línea se ponen también las reformulaciones del concepto de persona en clave no intelectualista, sino “voluntarista”. La *res cogitans* es entendida como *res volens* y, en cuanto tal, huye de sí misma, es pura inquietud, tensión. Su identidad no es la inmutable permanencia de una *substantia*, sino el deseo permanente de una vida cuya esencia es la misma perfectibilidad. Tal modo de pensar la persona, más como un tender a una “línea de horizonte”, que como una sustancia, es común a buena parte del pensamiento del s. XX. Persona no se es, sino que se llega a ser. Una posible consecuencia de tal visión, llevada al extremo, es la negación *tout court* de la identidad sustancial.

Hay que notar que, no obstante las diferencias entre la concepción clásica, apoyada en la realidad de la sustancia, y la fenomenológica, subjetivista y relativista, una idea fundamental subyace a ambas: la idea de autonomía. Mientras que en el tomismo se habla de autonomía de la sustancia, o de autonomía del ser, en la filosofía moderna, vaciado de significado el concepto de sustancia, se habla de autonomía de la consciencia o de autoconsciencia. Es éste un hecho mucho más importante de cuanto pueda parecer a primera vista. A la idea de autonomía subyace, de hecho, una visión por la cual el *en sí* es el fundamento del ser, y por tanto en la “inseidad” el ser alcanza también su cima y su plenitud. O sea: a la idea de autonomía (o en sí misma) subyace una visión de lo real, por la cual se buscan definiciones monádicas, *simpliciter*<sup>56</sup>. Se intenta definir un ente cualquiera en base a su identidad, intentando abstraerlo lo más posible de sus relaciones.

En realidad no faltan intentos de una refundación ontológica en sentido relacional, y en esta perspectiva nos parece que se puede leer mucha filosofía del s. XX. Así, incluso por parte de los que no renuncian a la “sustancialidad” de la persona, se insiste sobre su apertura intencional. La apertura y la autotranscendencia vienen reconocidas como caracteres irrenunciables y decisivos

56 Preguntémosnos: ¿es posible conocer algo en sí, prescindiendo de sus relaciones con el mundo? Y por tanto: ¿existe algo o alguien en sí, privo de relación con el mundo?



para la definición misma de persona. Pero en todo caso, incluso los más interesados en una “refundación” del concepto resaltan la inobjetividad y la trascendencia con respecto al pensamiento racional.

### II.1.5. Síntesis histórico-crítica

El problema principal, tomando algunas consideraciones precedentes, nos parece que es el de concebir juntas la sustancialidad y la relacionalidad. Si se elige la primera característica, entonces es difícil comprender cómo la persona pueda tener relaciones que no sean sólo accidentales, extrínsecas, con el mundo, con los demás hombres y con Dios. Si se acentúa la relacionalidad, entonces parece que desaparezca la sustancialidad, el *quid* ontológico, o sea por lo que una persona es exactamente *esta* persona, Pedro, Pablo o Juan, y no otra.

## II.2. Definición de la persona

Del análisis de la historia del concepto de persona se puede ver que una idea es fundamental: la de unión. Es ésta la idea que está en la base de la concepción de Fernando Rielo.

A nivel *metafísico* se trata de la *congénesis* o unión absoluta de las personas divinas; a nivel *ontológico*<sup>57</sup> se trata de la *congénesis*<sup>58</sup> mística, que es la inhabitación del Sujeto absoluto en los seres creados. Las personas divinas se definen entre ellas en la mutua co-presencia y la comunicación absoluta, gracias a las cuales se constituyen en único Sujeto Absoluto. La persona humana es definida y constituida por la divina presencia del Sujeto Absoluto en su elemento creado.

57 Fernando Rielo distingue la metafísica, que es el nivel propio de las personas divinas, de la ontología, que es el de los seres creados.

58 La noción de congénesis da significado a la de sustancia: la sustancia no se entiende ya como en la metafísica tradicional, como lo que no tiene necesidad de algo más para ser lo que es, sino como la compresencia, complementariedad de dos seres unidos esencialmente.

Es una verdad, en cierto modo, muy sencilla y de alguna manera nada sorprendente: “Dios está en nosotros”, “Dios está presente en todos los hombres”, son proposiciones que cualquiera podría suscribir, cualesquiera que sean sus convicciones religiosas. La *divina presencia constitutiva* es el elemento increado de la persona humana, indestructible, permanente, propio de todos los hombres, buenos o malos, bautizados o no. Es la presencia divina de “Alguien” absoluto la que constituye a los hombres, los hace otro “alguien”; esto es, los hace “personas”.

Lo que constituye a la persona es su relación con otra persona. Así, las personas divinas se definen entre sí, mientras que la persona humana es definida, constituida esencialmente por su relación con Dios, el Sujeto Absoluto. Permanece válido el concepto general de que la persona se define en su relación con otra persona, pero es obvia la diferencia: las personas divinas se constituyen activamente entre ellas, mientras que no podemos decir que la persona humana defina a las personas divinas. La persona humana es definida por la divina presencia constitutiva del Sujeto Absoluto en su espíritu libremente creado. Así se distingue el ámbito divino o metafísico del místico u ontológico: el metafísico, trata la realidad divina *ad intra*; el ontológico, trata la acción divina *ad extra* en el ser humano con el ser humano.

Esta concepción nos indica también cómo puede ser posible hablar no sólo analógicamente, sino en sentido propio, de *persona*, tanto a propósito de la Trinidad como de los hombres. *Persona* es un concepto relacional (como también cualquier otro concepto) y la definición de la sustancia como congénesis permite salvar la relacionalidad al mismo tiempo que se afirma su sustancialidad o subjetividad. En este sentido, encuentran una vía de salida las intuiciones con perspectiva relacional del pensamiento del siglo XX, que pagaba la insistencia en la comunicatividad relacional con la pérdida de la sustanciabilidad.

La sustancia de la persona humana es la relación con Dios, la comunicación de su espíritu creado con el acto divino presente en él. Esto hace del *espíritu psicosomatizado*<sup>59</sup> una persona, o sea, un ser libre y consciente. ¿Qué sería del espíritu si faltase esta relación? Una persona privada de la relación con el Sujeto Absoluto, queda privada de cualquier relación; por tanto, privada también de sustancia, esencia, existencia, naturaleza. La irrelación es la nada absoluta. O sea, la concepción de una sustancia identitática<sup>60</sup>, incomunicable, es “irrelación”, cosa que va contra toda experiencia; por tanto, una sustancia “incomunicada”, irrelacional, sería imposible, inexistente.

Intentemos esquematizar. La persona humana está compuesta de dos elementos, uno creado, otro increado. El elemento increado es el estado de ser y acto de ser en que queda el espíritu humano en virtud de la divina presencia constitutiva del Sujeto Absoluto que lo define; el elemento creado es el complejo cuerpo-alma-espíritu o, dicho de otra manera, el espíritu psicosomatizado. El espíritu, estructurado, genetizado por la divina presencia constitutiva, es infundido en el elemento psicosomatizado en el momento mismo de la concepción con un acto creador e individual *ad hoc* por parte de Dios. Ya no se plantea, desde esta perspectiva, la cuestión de la alternativa entre creacionismo y evolucionismo. Es perfectamente posible, y la ciencia tiene la última palabra a propósito, que el elemento psicosomático sea fruto de la evolución. Solamente, en un cierto momento del proceso evolutivo, Dios ha infundido el espíritu a un homínido que se convirtió, *ipso facto*, en el primer hombre. Ésta es una operación que Dios repite en cada inicio de la vida humana, porque cada hombre posee un espíritu inhabitado por Él, que lo pone en estado de apertura al infinito, o sea, apertura dialogante con el mismo Sujeto Absoluto.

59 Ver más abajo.

60 Recordamos que la aceptación de la identidad como principio, o sea la pretensión de que todo exista en sí y sea conocible en sí, es para Fernando Rielo el “pecado original” de la metafísica.

También en la dimensión ontológica de la antropología se habla de gene: el gene es el estado de ser y acto de ser en que se encuentra el espíritu humano inhabitado por la divina presencia constitutiva del Sujeto Absoluto; el gene es el “ser+” del espíritu, su apertura, su esencia mística, el patrimonio que Dios le transmite con su acto. Hay muchos genes biológicos por la compositividad orgánica del soma, pero hay un sólo gene ontológico o místico por la simplicidad del espíritu.

Este estado corresponde a la definición del hombre dada por Cristo mismo: “sois dioses” (Jn 10,34). Naturalmente, no hay ningún peligro de confusión: el hombre es deidad creada, a imagen y semejanza de la Divinidad increada. El acto de presencia con el cual Dios constituye al hombre no determina de ninguna manera la “absorción” de la sustancia creada en la divina. Más bien, este acto es simplemente necesario para la subsistencia del ser creado. Si, por absurdo, Dios retirara su acto, los entes desaparecerían. Distinguimos así dos actos divinos en la constitución de los entes: uno es el mismo acto creador, el otro es el acto concreacional con el que Dios se hace presente en ellos de diferente manera, constituyéndoles, confiriéndoles el respectivo estatuto ontológico con la diferente modalidad de su presencia, en correspondencia a la diferente estructura de los entes mismos: *actio in distans* con respecto a las cosas, presencia constitutiva con respecto a los seres vivientes: *reverberante*, en los vivientes impersonales; *transverberante*, en los vivientes personales.

### II.2.1. El espíritu psicosomalizado.

La constitución tripartita cuerpo-alma-espíritu es una cuestión sobre la que se ha discutido a lo largo de los siglos. En definitiva, en el contexto del pensamiento cristiano, nos encontramos ante dos posiciones fundamentales: la antropología tripartita y la bipartita. La primera se puede encontrar en textos de la Escritura (basta un ejemplo entre muchos 1Tes 5,25) y ha encontrado mucho éxito entre los padres de la Iglesia, sobre todo en los griegos, entre los

que la distinción *soma-psyche-pneuma* (o *nous*) es común, hasta el punto de resultar el esquema más repetido. Esta tripartición no ha sido abandonada nunca entre los orientales y vuelve frecuentemente incluso en muchos teólogos contemporáneos. Sin embargo, con el tiempo, sobre todo en Occidente, se afirmó el otro esquema, el que prevé solamente la distinción cuerpo-alma. Las razones de tal afirmación hay que buscarlas indudablemente en la influencia ejercida por el pensamiento griego, de este modo el alma se la entiende como la parte inmortal, intelectual, espiritual, forma subsistente del cuerpo. La estructura tripartita, aunque no explícitamente, alguna vez fue evocada por los místicos, para los que frecuentemente el concepto de espíritu estaba orientado fatigosamente al de alma. La distinción entre noche de los sentidos y noche del espíritu precisada por Juan de la Cruz puede servir como punto de referencia al respecto: diferente es la purificación de las facultades del alma y el consiguiente grado de unión, de lo que sucede a nivel más propiamente espiritual. En el siglo XX, De Lubac vuelve a abrir expresamente la cuestión, tomando decididamente posición por la antropología tripartita. En la interpretación de De Lubac, los textos paulinos (y los de tantos místicos a lo largo de los siglos) señalarían al alma como la sede de la facultad decisional, de la libertad humana, que puede dirigirse hacia el hombre carnal o hacia el hombre espiritual, mientras que el espíritu es entendido como la parte superior, más noble, puesta por Dios en el hombre como sede de sus aspiraciones más altas, guía hacia lo divino, que el hombre puede incluso no escuchar.

La concepción de Fernando Rielo es bastante diferente. En el hombre, hay una unidad entre los niveles físico, psíquico y espiritual. Pero si buscamos un nivel que lo caracteriza esencialmente, éste no es el alma, sino el espíritu, precisamente porque el espíritu es aquella parte creada e inhabitada constitutivamente por Dios que abre al hombre de forma libre, o sea personal, al diálogo con Él.

El espíritu es la sede de la personalidad. El hombre es persona porque posee un espíritu, a diferencia de los demás seres vivientes, que tienen alma –porque tienen vida- pero no espíritu, y en los que la presencia de Dios es solamente “extrínseca”. Para Rielo, sin embargo, ni la noción de alma ni la de espíritu “en cuanto tal” sirven para indicar la parte esencial, característica del hombre. El espíritu, de hecho, no existe “en cuanto tal”, sino solo inhabitado por la divina presencia constitutiva del Sujeto Absoluto como principio concrecional. Siempre es el acto divino el que define, transcendentamente, a los entes, y la persona, que es el más noble de los entes, es definida, transcendentamente, por el acto de la divina presencia constitutiva del Sujeto Absoluto, acto intrínseco a su esencia, haciendo posible un auténtico “diálogo” personal, libre y amoroso, que consiste en el incremento de la unión entre el hombre y Dios. Se podrían aplicar a tal unión las palabras que el Concilio de Calcedonia aplicaba a la unión hipostática de Cristo: *inseparable e inconfusamente*. La persona y la naturaleza humana, de hecho, no son aniquiladas por la presencia divina sino, al contrario, si entendemos la sustancia como congénesis, la persona humana realiza la plenitud de su esencia y existencia en la unión-comunión con Dios.

Rielo distingue tres momentos en la creación: el primero, el de la creación de la materia, podemos identificarlo con el *big bang cósmico*. El segundo momento es el de la creación de la vida. Es un momento, según Rielo, que necesita la intervención directa de Dios. El origen de la vida no se explica con la casual formación y combinación de aminoácidos y proteínas. Hay un salto de la materia inorgánica a la vida que la ciencia no está en grado de explicar ni, mucho menos, de reproducir en el laboratorio. La vida es consecuencia de la absoluta libertad del acto divino, con el que se hace presente en el ente creado. Mientras los entes materiales, las cosas, son fruto del libre acto creativo con la *actio in distans*, y son sólo fenómenos, cuyo estatuto puede ser definido como *doxistencia* (existencia fenoménica), estando privados de real consistencia ontológica (no pueden ni ser

llamados sustancias, porque no son destinados a perdurar); los seres vivientes son las verdaderas sustancias (por tanto, su estudio entra en la ontología) y su vida, fruto de la animación producida por Dios con el acto de su presencia, está destinada a perdurar. También los animales, a su modo, son inmortales. Tenemos que repetir todavía que, en la base de toda la compleja visión rieliana de lo real está la idea constante de unión: unión entre los diferentes niveles de la realidad, abiertos los unos a los otros, y unión con el Sujeto Absoluto, que constituye a todos.

Los animales, escribe Rielo, son inmortales y “serán transformados según su naturaleza, y reconocen a Dios como su dueño, porque Dios los toca permanentemente. Tienen, por tanto, su beatitud, de carácter preternatural”<sup>61</sup>. La vida de un animal, e incluso la de una planta, es un hecho que va más allá de las explicaciones que pueden darse por la ciencia. Ni la física ni la biología pueden explicar el origen de la vida. La vida es, de este modo, la consecuencia directa del acto de presencia de Dios, por lo que todos los seres vivientes son inmortales. “La Santísima Trinidad debe estar presente con la unidad de su acto en la criatura, manteniéndola permanentemente en el ser y en el obrar [.....] el elemento creado no será aniquilado y esta realidad estará desposada con la visión absoluta que eternamente posee la inteligencia divina”<sup>62</sup>. Pero si los animales tienen solamente una realidad psicológica, los hombres tienen también una realidad psicoespiritual. Así el ser humano resulta compuesto por un elemento creado, el espíritu psicosomatizado, y uno increado, que es el estado de ser y acto de ser en que queda el elemento creado por la divina presencia constitutiva del Sujeto Absoluto como principio concreacional. Hay, pues, doble acción del Sujeto Absoluto: el acto propiamente creativo y el constitutivo, con el cual Dios se hace presente en el espíritu humano personificándolo (el verbo español *personarse* significa, entre otros sentidos, precisamente la acción de “estar presente, hacer acto de presencia, presentarse en persona”).

61 F. Rielo, *Dialogo a tres voces*, p. 67.

62 *Ivi*, pp. 148-149.

Así es la *unión* entre el elemento creado (la naturaleza humana) y el elemento increado (naturaleza *deitática*) asumidos en la persona humana. Hemos hablado de unión hipostática, pero sin miedo a tomar de prestado una fórmula reservada solamente a Cristo, porque la persona, o hipóstasis, es siempre fruto de una unión. Es obvia la diferencia: mientras en el caso de Cristo es la misma segunda persona de la Trinidad, el *Logos* divino preexistente, quien asume una naturaleza humana (un espíritu psicosomatizado), por lo que decimos que las *naturalezas* son dos y la persona es una, en el caso del ser humano, la divina presencia constitutiva no es la persona divina del *Logos*, sino el acto constitutivo *ad extra* de la Trinidad quien constituye al hombre como persona *deitática* o *mística*; en ningún caso, divina.

Ahora, esto es posible precisamente porque toda la realidad está abierta, dispuesta a recibir el acto de un ser que se pone en comunicación con ella. La acción creadora de Dios va siempre considerada junto a su acción con creadora. Esto es verdad a todos los niveles, pero es más evidente en el caso de los seres personales, los cuales son creados a imagen del modelo absoluto. Y como en el modelo absoluto distinguimos una acción agente (con la que el Padre da todo su ser al Hijo) y una acción receptiva (con la cual el Hijo recibe activamente el ser del Padre), así en la persona humana distinguimos la acción agente del modelo absoluto (acto absoluto *ad extra*) y la acción receptiva del espíritu humano, que es acción finita. El espíritu humano no es, en este sentido, puramente pasivo en su relación con Dios, puesto que es libre. Ésta es precisamente la diferencia esencial respecto de los vivientes no personales, que no son libres porque no tienen espíritu. Rielo distingue así la reverberación de la transverberación. Sólo en el hombre se da la transverberación, la compenetración de esencia, personal.

Pero vayamos con orden e intentemos caracterizar mejor la estructura del ser humano.



El espíritu es también la *consciencia* del ser humano y su *potestad ontológica*, o sea el elemento que, transcendentamente abierto al acto divino, se constituye en gene ontológico o místico, gracias al cual el hombre es una *deitas*. Esto explica la tensión del hombre hacia la transcendencia, en todas las formas.

Pero el espíritu está unido también al alma, o más bien al psicósoma, del cual espiritualiza, o sea personaliza, sus facultades. Esto explica la tendencia a la unificación presente en todos los ámbitos del actuar humano.

Riello abandona el esquema clásico, agustiniano, de las facultades: memoria, inteligencia y voluntad. La memoria no viene entendida como una facultad distinta de las otras, sino que es una de las funciones de la mente, es una función psicósomática de la facultad intelectual. Inteligencia y voluntad, sin embargo, son consideradas facultades, o, todavía mejor, son las funciones o potencias de la única facultad que las unifica entre ellas y con el espíritu. Esta facultad principal del alma es llamada, por tanto, facultad unitiva o, más sencillamente, unión o libertad.

Las facultades del alma son las estructuras y los operadores formales de la potencia de unión espiritual. Es por lo que el espíritu no es creado en sí, en estado puro, independientemente. El único espíritu puro es el divino, ni siquiera los ángeles son espíritus puros, según Riello, sino espíritus psicologizados, o sea provistos de alma. Esto explica en los ángeles una cierta "reflexividad" que es, por ejemplo, condición de posibilidad del pecado. Las facultades del alma son, por tanto, las funciones estructurales formales del espíritu o de su potencia de unión. El espíritu es, por tanto, la raíz ontológica de las facultades intelectual y volitiva, cuya síntesis es la facultad unitiva.

El mismo cuerpo en la visión rieliana es una realidad transcendentamente abierta, o sea unida: unida formalmente, respecto de sus componentes fenoménicos o materiales, y

trascendentalmente a una forma que es el alma, que es el “+” del cuerpo. A su vez el alma, unión formal de las diversas facultades, está unida trascendentalmente al espíritu. El espíritu es el “+” del alma. El “+” del espíritu, finalmente, es el estado genético deitático en virtud de la divina presencia constitutiva del Sujeto Absoluto como principio concrecional.

En otras palabras, si existen en la naturaleza realidades materiales (cosas) regidas por la *actio in distans*, que les dicta las leyes que las regulan, la realidad material en el cuerpo viviente es asumida por el alma, que unifica todas las funciones psíquicas dándoles una dirección y un sentido. En los seres personales las mismas funciones psíquicas son unificadas a un nivel más elevado por el espíritu, que ordena todo hacia el “+” que es la constitución deitática del hombre.

La facultad unitiva no es otra cosa que la cara inferior (la función formal) de la potencia de unión espiritual, y por tanto la “sede” de la síntesis de las otras facultades humanas, el “instrumento” mediante el cual el espíritu asume todo en sí, espiritualizándolo; decimos también que la facultad unitiva es la sede de la libertad y que su acto característico, ontológico, es la caridad, el amor, o sea el acto unitivo por excelencia. El amor, activando la libertad, mueve intencionalmente la razón y la voluntad a unirse con el modelo absoluto, cuya presencia constitutiva da unidad y sentido a toda la experiencia. La experiencia del modelo se produce por medio del amor que es conviviente compenetración, transverberación entre seres personales.

Hemos dicho que el espíritu es la sede de la personalidad. En cuanto tal, el acto ontológico del espíritu es la unión, que es un acto de amor. La unión entre el hombre y Dios tiene el mismo grado de intensidad que el acto con el que el hombre responde al acto constitutivo de Dios. En último análisis, ésta es la libertad. Pero, en cuanto se considera la libertad como libre albedrío, capacidad de

elección (o sea de unión a esta o aquella alternativa) y en cuanto la facultad unitiva es aquélla que une todas las facultades al espíritu, debería estar bastante claro que la facultad unitiva es la sede de la libertad.

“Dios es en ti lo que tú hagas de él”, reza un dicho de Fernando Rielo. Leída a la luz del paradigma genético, esta sentencia afirma diversas cosas. Con el presupuesto de la definición de sustancia como congénesis de la divina presencia constitutiva, se afirma el valor ontológico de la libertad. Es la libertad la que decide, mediante su respuesta a la acción agente de la divina presencia constitutiva del Sujeto Absoluto, qué es Dios en nosotros; por tanto, decide, de algún modo, el *grado* de su presencia, aunque hay que tener también en cuenta, sobre todo, la libertad divina. Pero el grado de su presencia es también el grado de nuestro mismo ser, porque estamos constituidos por Él. Por tanto, decir “Dios es en ti lo que tú hagas de él” es también decir “tú eres lo que haces de ti mismo”. En el existencialismo del siglo XX es frecuente la afirmación de que el ser humano es lo que decide ser. Pero, en la perspectiva genética, el horizonte inmanencial del existencialismo viene abierto a una trascendencia constitutiva y el soliloquio existencialista se transforma inmediatamente, a priori, en un diálogo.

Cada realidad posee un acto ontológico propio (aunque para las realidades puramente materiales, como hemos visto, se debería hablar más propiamente de fenomenología y no de ontología) que la pone en directa comunicación con el acto divino. Pero cuando tal realidad se encuentra en composición con otra provista de un acto ontológico superior, no se puede definir el ser así compuesto en base al nivel inferior. O sea, un cuerpo en sí es sólo un cadáver. Un cuerpo es tal si está vivo, y está vivo sólo si está provisto de un alma. Por tanto, si queremos ser precisos, debemos referirnos a esa realidad no como un cuerpo, sino como un psicósoma, el acto ontológico del cual es la vida síntesis de todas las funciones materiales. No es solamente un cuerpo, ontológicamente, sino un

viviente. La componente puramente estructural de la realidad material está reducida a “cero fenomenológico” en el sentido de que no define fenomenológicamente la realidad de ese ser<sup>63</sup>, pues deja de ser realidad puramente material para ser otra realidad distinta que asume las funciones fenomenológicas. Esto sucede con los vivientes no personales: el alma o psique, reduciendo a cero fenomenológico (no aniquilación) la forma estructural, asume las funciones orgánicas del soma, de tal manera que la constituye en una realidad psicosomática; en un viviente dotado de una estructura material cuya máxima apertura al alma, por reducción a cero fenomenológico de aquélla, hace que ésta asuma ontológicamente sus funciones. Lo mismo sucede con el psicosoma; reducida a cero ontológico la forma anímica, son asumidas por el espíritu todas las funciones psíquicas y somáticas. El espíritu psicosomatizado ya no responde a la definición como animal, porque este ente es ontológicamente una persona humana, en la cual las funciones orgánicas y síquicas no desaparecen, sino que son asumidas y unificadas a un nivel superior, aquel en el cual se pone la definición ontológica. Es en base al nivel más alto que se define al ente. Esta actitud cognoscitiva, como se ve, se opone a la clásica, ejemplificable con el árbol de Porfirio y muy recurrente también hoy (cuando se intenta, por ejemplo, buscar la esencia de la mente a partir del estudio del cerebro). Decir que el hombre es un animal social o racional, o caracterizarlo esencialmente en base a cualquier otro atributo que se le reconozca, significa definirlo por una diferencia específica<sup>64</sup>. En la perspectiva genética, el ángulo visual es exactamente lo opuesto: desde lo alto. Es desde lo alto que los entes y los conceptos son definidos por su forma de comunicación con el Sujeto Absoluto. Aunque, como hemos visto, la visión rieliana no niega la evolución del psicosoma humano, afirma sin embargo que hay saltos en la creación que el evolucionismo no puede explicar y que son posibles

63 En la concepción rieliana, la “reducción a cero ontológico” de un nivel constitutivo no significa su aniquilamiento, sino, al contrario, su asunción por parte de un nivel superior y la elevación del entero ser a un rango ontológico más elevado.

64 Esta actitud no difiere mucho de la propia de los evolucionistas, por la que el hombre es definido en base a algunas características “emergentes” (el lenguaje, la consciencia, etc. y sus órganos propios) que posee el hombre como diferencia de otras especies animales.

sólo a partir de un acto concreto de Dios. Sólo Dios, de hecho, puede cambiar su forma de presencia y es ésta la que constituye los entes, determinando su estructura ontológica.

La estructura ontológica de la persona es diferente de la de los vivientes no personales porque las personas tienen un espíritu capaz de responder libremente y amorosamente al acto divino. Esto corresponde a un modo de presencia divina (la inhabitación intrínseca, la trasverberación) diferente del acto de “dar vida”, el cual no genera en el ente creado un “sujeto en grado de responder” personalmente. El ente será entonces reverberación de la presencia de Dios y no verdadera y propia imagen y semejanza. Todavía diferente, como hemos visto, es el caso de las cosas privadas de vida, que les falta la estructura sustancial viviente, ontológica (subsistente, se diría en lenguaje escolástico).

Así el patrimonio genético del espíritu se proyecta en las facultades del alma y en sus funciones psicoespirituales y psicosomáticas. Todas las facultades tienen su raíz en la potencia de unión espiritual, la cual, proyectándose en las facultades intelectual, volitiva y unitiva, asume las características de los actos facultativos: *inteligir, querer, unir*.

De este modo, se entiende que cada acto de la persona humana es mística acción receptiva de una metafísica acción agente. O sea: la acción divina, genetizando al espíritu, proporciona a nuestro acto unidad, dirección y sentido. Es gracias a esta presencia que el hombre tiene una responsabilidad moral, una libertad y la posibilidad de elegir (de unirse a) la belleza, la verdad y el bien.

Los actos de la persona son todos espirituales, porque es el espíritu quien les da unidad. El acto del espíritu es simple, pero, proyectándose en la complejidad de las facultades, las genetiza.

Bajo esta perspectiva, hablando del conocimiento, cambia la antigua convicción de que los sentidos son su origen. Los sentidos, en realidad, no son ni el origen ni el instrumento del conocimiento. Son más bien, según Rielo, la “dura condición”.

El conocimiento “no viene de los sentidos, sino que viene inmediatamente, no sin la dura condición de los sentidos y de las facultades, en función de la inteligencia divina”<sup>65</sup>. “Nuestra inteligencia tiene dos funciones: la intuición, que, activada por la creencia o la fe, es la apertura de la inteligencia humana a la inteligencia divina; la razón, que es su primordial función psicosomática, y es también la cerebración de la inteligencia [...] Las facultades no son agentes: el único agente es el espíritu [...] El carácter espiritual de nuestra inteligencia conoce inmediatamente *sub ratione spiritali* las cosas sensibles y también las exclusivamente materiales”<sup>66</sup>.

Si tenemos presente que la inteligencia, como las otras facultades, tiene la raíz en el espíritu (o más bien es una función de la facultad unitiva que la une al espíritu – y por tanto se podría decir incluso que es una facultad o función espiritual) y que la relación del espíritu con al modelo absoluto es libre, aunque inalienable en un grado mínimo, se comprende que el conocimiento no tiene que entenderse exclusivamente como el resultado de una iluminación. Acto espiritual, por tanto, libre, personal, amoroso, unitivo, teantrópico.

El único agente es el espíritu, no las facultades. La intuición es el acto psicoespiritual. Las facultades solas no pueden hacer nada. Si no son iluminadas, dirigidas, unificadas por el espíritu genetizado por la divina presencia constitutiva del Sujeto Absoluto, a través de la facultad unitiva, las facultades son inertes o se reducen a puras funciones vitales. Ciertamente, no es posible obtener algún conocimiento por vía de la abstracción, entendiendo con esto un

65 F. Rielo, *Diálogo a tres voces*, p. 161.

66 Ivi, p. 163.

proceso cognoscitivo que, partiendo desde abajo, formule al final un concepto universal a través de una serie de pasos lógicos. En este sentido, decimos que las facultades no son agentes (no en el sentido de que sean absolutamente inertes y pasivas). La razón es cerebración o psicomatización de la inteligencia, queriendo decir con ello que la elaboración compleja del concepto, aunque necesaria, sería ella misma imposible sin un acto intuitivo que la dirija.

Así las formulaciones racionales que damos de nuestros conceptos no son entendidas como idénticas a la verdad. Antes que nada porque la misma intuición de la verdad es parcial, proporcional a la apertura del espíritu, a su grado de unión; además porque las fórmulas son la traducción de la “visión” en términos conceptuales. La “dura condición” de los sentidos internos y externos y de las facultades es también el límite de nuestra capacidad de conceptualización.

Decir que el origen del conocimiento no es sensible es muy diferente a decir que no tiene origen en la experiencia. Porque lo que viene negado es precisamente el axioma según el cual la intuición es solamente sensible. Al contrario, sabemos que la experiencia originaria, la experiencia más pura<sup>67</sup> es la de la divina presencia constitutiva, o de la inspiración por parte del Espíritu Santo. Es gracias a la inmediata comunicación de nuestro espíritu con el acto absoluto (bajo la dura condición de los sentidos y de las facultades) como la inteligencia puede conocer tanto las realidades sensibles como las espirituales. Ni los sentidos ni las facultades son agentes transcendentales. “El único agente es nuestro espíritu [...] Las facultades y los sentidos son las ventanas de nuestro conocimiento, pero no en el sentido de que a través de las ventanas se conoce la realidad del mundo, sino en el sentido de la limitación que el estrecho marco de la ventana comporta para el conocimiento del ambiente. La vista a través de una ventana es parcial porque no se ve por encima, por debajo, a derecha ni a izquierda. Es necesario salir del edificio para contemplar todo el exterior. Lo mismo sucede con

67 F. Rielo, Roma 1981, p. 39, Conferencia no publicada

nuestro conocimiento espiritual: el conocimiento místico necesita que se salga de nosotros mismos para entrar en la *realitas coeli*"<sup>68</sup>. El hecho de que en algunos éxtasis se dé la suspensión de los sentidos y de las facultades es la prueba de que efectivamente no conocemos a través de ellos. La inteligencia es siempre espiritual y como Dios no tiene necesidad de los sentidos para conocer, así el hombre que es de hecho su imagen conoce *per viam spiritus*.

Repetimos que la espiritualidad del conocimiento se refiere no solamente a las verdades que normalmente se dicen espirituales, religiosas, sobrenaturales. Si en tales casos el origen espiritual del conocimiento es más evidente, la misma tesis se mantiene válida sobre cualquier tipo de conocimiento. Es fácil, en este sentido, poner los ejemplos de las intuiciones artística y científica. La misma formulación de una hipótesis científica, de hecho, no es necesariamente el resultado de la aplicación de un método determinado, sino que puede darse como consecuencia de una intuición. El momento de la "inspiración" sorprende a menudo al científico al margen de cualquier lógica del conocimiento científico.

Un razonamiento semejante se puede hacer sobre la ética. La ética no tiene fundamento en sí misma, sino en la metafísica. Esto puede valer incluso como respuesta indirecta a los diferentes intentos contemporáneos (antes y después de Auschwitz) de hacer de la ética la "filosofía prima". Una ética fundada sobre sí misma caería en la falta de sentido que ya conocemos, proponiendo valores "en cuanto tales", o sea sin fundamento. La ética humana es, sin embargo, a imagen de la ética divina. Las personas divinas, que constituyen el Sujeto Absoluto, "satisfacen con absoluta exactitud la ética: realizan éticamente el principio genético. El ámbito absoluto de la ética es genético"<sup>69</sup>. La transverberación, fundamento de la ética humana, esencia deitática, implica una conducta ética que va mucho más allá de una concepción normativa de carácter moral. La ética es así definida en base al principio genético, como "conformidad de

68 F Rielo, *Diálogo a tres voces*, p. 163.

69 *Lo que no es el sujeto absoluto*, p. 132.



conducta de las personas entre ellas”, donde se entiende fácilmente que la conformidad se refiere no solamente al actuar externo, sino al modo de comunicarse. El amor por Dios y por el prójimo es la síntesis de toda ética. Pero ya sabemos que el amor no es un acto de la voluntad, sino de la misma deidad, de la misma esencia de la persona. El amor de la deidad tiene valor metafísico. Si se atribuye a la voluntad, sin embargo, se reduciría a mero voluntarismo.

El desorden moral es fundamentalmente la degradación de la propia libertad, la negación del carácter motivacional de los actos, la negación de su unidad y sentido, la “desactivación” de la relación con el fundamento genético. Al contrario, el mantenimiento y el incremento de dicha relación es lo que da unidad y sentido al actuar, para que los actos no tengan que obedecer ya a una variedad insensata de impulsos disgregados, sino que estén, juntamente con las facultades en donde radican, unificados en una auténtica potestad personal libre de unirse.

Se comprende también, de este modo, el papel central de la facultad unitiva, que tiene la misión, por una parte (formalmente), de unir a sí la inteligencia y la voluntad (con sus expresiones psicosomáticas), por otra (transcendentalmente) de unir la complejidad de la persona con el Modelo Absoluto, o sea, de incrementar el estado de ser y el acto de ser genéticos del espíritu psicosomatizado, respondiendo al acto metafísico *ad extra* del Modelo Absoluto presente constitutivamente, como principio actual, en el espíritu humano.

Hemos usado varios términos para hacer ver la idea fundamental de la unión: congénesis, divina presencia constitutiva, convivir, gene, teantropía. La constitución mística del hombre determina también el modo de sus operaciones, el método genético.

La persona humana *convive* con el Modelo Absoluto. Esta convivencia es la esencia de nuestro conocimiento *vivencial* y da la forma también al conocimiento *experencial*. Éste no parte de

experiencias fenomenológicas, sino de la experiencia originaria, mística. Cualquier otra experiencia encuentra orden y unidad en el remitirse y fundarse en la experiencia originaria.

La experiencia humana adquiere ultimidad y unidad en relación a la experiencia originaria, que es convivencia. Esto exige que la persona no sea meramente pasiva, sino que asuma un real compromiso, que implica toda su esencia, y que podemos llamar ontológico. Es algo más que un compromiso intelectual o moral, aunque éstos sean la expresión y la consecuencia directa.

Carácter esencial de este compromiso es la con-vivencia, antes que nada con el Modelo Absoluto, después con las demás personas humanas. Los hombres comparten entre ellos lo que hay de más importante, el mismo Modelo Absoluto.

El ser humano no puede vivir sin un modelo que sea el término último de su experiencia, de su razón, de su deseo, que de unidad a su vida. Así el hombre tiene libertad de compartir-comunicar, gracias a la potestad de unión otorgada por la misma presencia del Modelo Absoluto en su espíritu.

Naturalmente, el hombre puede ignorar y despreciar conscientemente al Modelo Absoluto, sustituirlo con otros pseudo-absolutos. En tal caso, la acción teantrópica, deificante, unitiva, comunicativa, liberadora, se degrada en una acción disgregante, en la cual la respuesta humana queda sujeta a las pasiones, a los impulsos, a las emociones, a los estímulos desordenados del elemento psicosomático. La consecuencia es el egocentrismo despersonalizado.

No es difícil comprender cómo todos los actos y los niveles de la persona estén estrechamente conectados el uno con el otro. Pero, el fundamento de esta unidad es la acción teantrópica; y el método para su consecución requiere un real compromiso, compromiso

ontológico, que eleve al más alto grado posible los diferentes momentos de su estructura: el racional, con el imperativo de dar un sentido y una dirección a la experiencia reflexiva; el volitivo-desiderativo, con la exigencia de un compromiso vital; en fin, la apertura intencional a una unidad absoluta contraria a la fragmentación de la existencia.

La experiencia exige la unidad que le proporciona la con-vivencia. Por tanto, la experiencia humana es profundamente diferente de la experiencia animal. Mientras el animal tiene su unidad en las leyes del instinto, según su naturaleza específica, la unidad de la experiencia humana se encuentra solamente en su nivel personal, o sea, comunicativo. Esto quiere decir también que, si el hombre renuncia a su compromiso ontológico, su experiencia pierde unidad, dirección y sentido y se degrada a una condición que no podemos ni siquiera definir como animal, porque es peor que la condición animal pues ésta no tiene responsabilidad sobre sus actos. La responsabilidad moral del hombre no consiste solamente en encontrar la armonía con el cosmos, sino en el uso de su libertad en orden a la relación con el Modelo Absoluto y con sus semejantes. Imposible que el ser humano posea armonía con el cosmos ni con nada, si no la posee con su Modelo Absoluto.

Si la unión es el tema dominante, se comprende que la esencia de nuestro convivir con el Modelo Absoluto es el éxtasis, del que todo ser humano tiene experiencia de alguna manera. No debemos imaginar el éxtasis en las formas extraordinarias de la fenomenología mística a que nos ha habituado la tradición hagiográfica. Sin quitarles importancia, con la palabra éxtasis se quiere decir una “experiencia ontológica” de intimidad dialogal con alguien, en primer lugar con el Sujeto Absoluto.

Incluso en esta forma esencial, el éxtasis, como consciencia de unión con Alguien, se realiza en la dimensión temporal del instante, del tiempo presente, y es expresión de la fundamental *sobre-espaciotemporalidad* del hombre.

En virtud de esta sobre-espaciotemporalidad, podemos afirmar que el hombre no es definible en términos de historicidad o temporalidad, como ha intentado hacer buena parte de la antropología filosófica en el último siglo. Si la vida del hombre se desarrolla en el tiempo, él tiene conciencia y experiencia extáticas de un Alguien, Modelo Absoluto, en un *hic et nunc* (aquí y ahora) abierto a la plenitud de la eternidad.@

## III. Estructura de la persona

### III.1. La vida

La vida puede ser definida, desde el punto de vista de las ciencias experimentales, como una particular organización de la materia. La biología molecular dice que la sustancia viviente se distingue de aquella no viviente gracias a un modo distinto de estructuración de las moléculas. Las moléculas de la sustancia viviente en su 99% están formadas por la asociación de átomos de cuatro elementos: hidrógeno, oxígeno, carbono y nitrógeno. Así se forman los constituyentes orgánicos, y la mayor parte de ellos pertenecen a cuatro grupos de moléculas: carbohidratos, grasas, proteínas y ácidos nucleicos.

Los ácidos nucleicos tienen la función de conservar y transmitir el código genético, esto es, la información que permite la vida y la reproducción de la célula. Esta función está realizada por el DNA (ácido desoxirribonucleico). El DNA está contenido en los cromosomas, presentes en el núcleo de la célula, que forman una cadena constituida por los genes, depositarios de los caracteres hereditarios del individuo y de la especie. Cada especie tiene su DNA característico, formado por un número determinado de cromosomas.

La célula es el organismo viviente más elemental.

#### III.1.1. Origen de la vida.

La edad del planeta Tierra es de cerca de 4,6 mil millones de años. Se puede establecer el momento de la aparición de los primeros seres vivos hace unos cuatro mil millones de años. Parece ser que

durante los primeros tres mil millones de años solamente existían microorganismos hasta que desde hace cerca de seiscientos millones de años, en un espacio de tiempo relativamente breve, se han formado los organismos superiores.

No asistimos, por tanto, a una transformación gradual de los organismos vivos, sino a una especie de explosión de formas en un espacio de tiempo muy breve.

Pero ¿cómo se ha originado la vida?

Las principales concepciones, que frecuentemente se presentan en oposición, son el creacionismo y el evolucionismo. La idea de la creación está presente en la Biblia y se ha afirmado a través del cristianismo: ha sido por siglos la concepción dominante hasta que en el siglo XIX, Darwin introdujo la teoría de la evolución. El creacionismo, en su forma más radical, considera las especies como inmutables, diferentes las unas de las otras y creadas por Dios así como son.

En oposición a esta visión, Darwin, en su obra *El origen de las especies* (1856), intentó demostrar que todas las especies vivientes se originan a partir de individuos de especies diferentes que sufren alguna mutación. Los conceptos fundamentales que están en la base de la teoría de la evolución son los de mutación y selección. La mutación consiste en la transformación del patrimonio genético de una célula, acontecimiento del todo casual según las más recientes versiones del darwinismo. La selección, después de las mutaciones desfavorables, destinadas a desaparecer, y aquellas favorables, que se conservan, es obra del ambiente: si el individuo mutado es más adecuado a las características del habitat natural respecto

de los individuos “normales” de su especie, puede suceder que su dotación cromosómica triunfe y su descendencia suplante a la especie de origen<sup>70</sup>.

### III.2. Origen y evolución del hombre<sup>71</sup>

Actualmente se fija el momento de la aparición del hombre en hace aproximadamente 2 millones de años. La documentación de los fósiles parece sugerir que la especie humana apareció después de una serie de transformaciones graduales de una línea evolutiva de los primates, progenitores comunes del hombre y de los simios antropomórficos actuales (chimpancé, gorila, orangután, etc.).

Hasta hace poco más de un siglo, no se pensaba que el hombre pudiera haber tenido origen de una lenta y gradual evolución. Fue Charles Darwin en su obra *El origen del hombre* (1871) el primero que sostuvo esta hipótesis, afirmando que el hombre, en cuanto ser viviente, estaba sujeto a las mismas leyes que gobiernan la evolución de las demás especies animales.

Poco antes de que Darwin propusiera la teoría de la evolución, en el valle del río Neander, en Dusseldorf (Alemania) se encontraron los fósiles de un cráneo y de algunos huesos de los artos que pertenecieron, seguramente, a un ser humano, pero con características estructurales muy particulares. Aquel resto no podía ser interpretado entonces sobre bases evolutivas, mejor dicho, algunos eminentes biólogos de

70 Es oportuno aclarar un poco lo que los científicos entienden cuando hablan de “teorías”: una teoría científica no es otra cosa que una hipótesis explicativa o un modelo creado por el hombre después de una atenta observación de los hechos naturales y experimentos de laboratorio. Por ello, esta no es una realidad sino una conjetura, a través de la cual es posible justificar los fenómenos naturales de manera lógica y coherente. Una buena teoría no sólo debe dar razón de los fenómenos de los que ella misma ha tenido origen, sino que debe también prever los nuevos fenómenos futuros. Por otra parte una teoría no es algo fijo e inmutable, válida para siempre, sino un instrumento conceptual que se debe someter continuamente a verificación. Una teoría viene definitivamente abandonada cuando ya no es capaz de explicar de manera clara y coherente los hechos observados. Normalmente cuando una teoría después de una interpretación de un nuevo fenómeno entra en contradicción con los conceptos que ella expresa, en vez de descartarla definitivamente viene oportunamente corregida y modificada.

71 Cfr. el sitio <http://www.cosediscienza.it/>

ese tiempo sostuvieron que podría tratarse de restos de un hombre moderno, deforme o gravemente enfermo. Pero seguidamente, T.H. Huxley, amigo fraternal de Darwin, lo interpretó correctamente como vestigios de una raza humana primitiva. A esta raza, de la que se encontrarán muchos otros ejemplares, se le asignará el nombre de “Hombre de Neardental” (*homo neandertalensis*).

Casi todos los fósiles que tienen relación con la especie humana han sido encontrados en el pasado siglo y provienen principalmente de África, aunque han sido hallados algunos restos importantes en Asia y Europa.

Intentaremos ahora reconstruir brevemente la historia evolutiva del género humano a partir de lo que se ha considerado el antecedente más cercano, el australopiteco.

### III.2.1. Los australopitecos

Hace cerca de dos millones de años, vivían contemporáneamente en África dos tipos distintos de homínidos<sup>72</sup>: los australopitecos y los del género *homo*. Los australopitecos, cuyo término literalmente significa “simios australes” (es decir simios del sur), en realidad no eran simios, sino homínidos primitivos que han existido sin dejar descendientes. Los otros, los homínidos del género *homo*, son nuestros más directos antepasados y han evolucionado hasta llegar a nuestra especie.

El homínido más antiguo que ha llegado como fósil hasta nuestros días es el *australopithecus afarensis*: que apareció hace casi 4 millones de años y sus restos nos permiten reconstruir su aspecto. Era un individuo de baja estatura, robusto y con un marcado dimorfismo sexual: las hembras eran mucho más pequeñas que los machos.

72 Con el término Homínido hoy se indican conjuntamente todos los tipos ancestrales de la especie humana caracterizados por la andadura erecta. La única especie de Homínido que al final sobrevivirá a la selección natural será la nuestra, que llamamos *homo sapiens sapiens*.



En la especie humana la diferencia de estatura entre hombres y mujeres no es tan evidente, mientras que sí se aprecia todavía en los gorilas. No es esto el único carácter de tipo simiesco presente en este antiguo homínido: la cara tenía un hocico prominente, propio de los animales y el cerebro (440 cc.) no era más grande que el del actual chimpancé. La posición del cuerpo era en cambio decididamente erguida, característica que hacía a estos homínidos más adecuados a sobrevivir y a nutrirse en el habitat de la sabana que se extendía en África en la zona al este de la fractura del Rift, por las razones que veremos.

La dentadura de estos homínidos presenta el diastema<sup>73</sup>, como se nota actualmente en los simios antropomórficos, mientras que los molares, al contrario de lo que se encuentra en los simios más evolucionados, se presentan más voluminosos que los dientes anteriores (incisivos y caninos). Esta observación hace suponer que la alimentación de los australopitecos del Afar estuviese constituida de productos duros como por ejemplo nueces y cereales, que necesitan ser masticadas mucho antes de ser deglutidos. He aquí una prueba posterior de que el australopiteco ya no vivía en el bosque, donde viven todavía chimpancé y gorila y donde comen frutos blandos, sino en la sabana donde se encuentran alimentos más duros.

El motivo por el cual el hombre primitivo se habría alejado del bosque para ir a vivir en la sabana viene hoy explicado en relación a una serie de acontecimientos naturales que se habrían verificado entre cerca de 6 a 4 millones de años atrás, y serían, a su vez, la consecuencia de un fenómeno geológico de más vastas proporciones que involucra toda la superficie terrestre y toma el nombre de “deriva de los continentes”. Según los estudios de los geólogos, la parte oriental de África, hace algunos millones de años, se separó del resto del continente al formarse una profunda fractura tectónica llamada Rift Valley, alzándose hacia el norte. Después de este

73 El diastema es una marcada fisura entre los incisivos y caninos de la dentadura de algunas especies de animales.

movimiento, el clima ecuatorial existente en aquella zona habría cambiado, haciéndose notablemente más caliente y seco. La fauna y la flora se habrían, por lo tanto, modificado profundamente.

En África, vivían entonces nuestros más lejanos antepasados, que la falla del Rift separó en dos grupos: los que permanecieron en el oeste, donde persistió el ambiente de bosque ecuatorial, se habrían diferenciado después en los actuales simios antropomórficos, mientras que los que se encontraron en el este, en ambiente de sabana, dieron origen a los australopitecos, es decir a aquel grupo de organismos que se habría separado definitivamente del mundo animal. Probablemente, no fue el homínido quien salió del bosque para dirigirse hacia la sabana, sino más bien el mismo bosque que desapareció bajo sus pies.

Una de las características más singulares y sorprendentes de la estructura biológica del hombre es la posición que asume su cuerpo en el espacio: la especie humana es la única entre todos los mamíferos, que camina en posición erecta. La consecución del estado y del caminar erecto, desde un punto de vista evolutivo, según el parecer de los expertos, es difícil de adquirir y extremadamente improbable.

Hace tiempo se consideraba que la postura erecta, el desarrollo del cerebro y el uso de los utensilios fueron adquiridos contemporáneamente por el hombre primitivo; hoy en cambio los paleoantropólogos piensan de un modo distinto. Por ejemplo O. Lovejoy, un biólogo experto de la evolución animal, está convencido de que los homínidos adquirieron la posición erecta cuando aún vivían en la selva y que después esta particular posición del cuerpo se reveló ventajosa cuando fueron obligados a vivir en la sabana.

Hoy se considera que el hombre, desde el punto de vista biológico, es fundamentalmente el resultado de un fenómeno que se conoce con el nombre de neotenia. Con este término, que etimológicamente

significa “prolongación de la juventud”, se indica la tendencia de las especies vivas a conservar, en la edad adulta, algunas características físicas embrionales.

Los hombres adultos tienen muchas características neoténicas. Si se observa el feto de un mamífero se nota que la cabeza está mucho más desarrollada que el resto del cuerpo: esta desproporción se redimensiona sucesivamente en el curso del desarrollo. En el caso del hombre, en cambio, la reducción de la relación dimensión de la cabeza y dimensión del cuerpo, es menor. También la piel fina y delicada, el cuerpo glabro, los huesos frágiles, y los dientes de pequeñas dimensiones del hombre adulto, son características embrionales de los mamíferos.

El desarrollo del cerebro humano, o mejor dicho, la relación tan alta entre la masa cerebral y la masa corpórea, podría ser, desde el punto de vista evolutivo, un hecho de más fácil adquisición en comparación a la posición erecta en cuanto que, como hemos dicho, está unido a la neotenia. El cerebro del hombre es de notables dimensiones si se relaciona con las dimensiones del cuerpo. El cerebro del elefante, por ejemplo, es indudablemente más grande que el nuestro, pero también el peso del animal es notable, por lo tanto, la relación peso del cerebro y peso del cuerpo, también en este caso, está decididamente a favor del hombre.

El cerebro, en todas las especies animales, sirve para controlar y coordinar los movimientos de varios órganos. Sobre el cuerpo de los animales existen receptores que captan señales del mundo externo y los envían al cerebro: éste a su vez, después de haberlas analizado predispone la respuesta adecuada para transmitir a los músculos y a las glándulas colocadas en las distintas partes del cuerpo. El cerebro del hombre, sin embargo, no sólo es, en cantidad, suficiente para cumplir estas funciones elementales, sino que es capaz de otras actividades relacionadas con el pensamiento, la afectividad, la sociabilidad, la vida espiritual.

La mayor potencialidad del cerebro humano no está solamente en la cantidad (la masa cerebral del hombre es más del doble, por ejemplo, que la de los simios antropomorfos) sino también en la cualidad. El cerebro humano se presenta muy desarrollado sobre todo en algunas zonas como en correspondencia con los lóbulos temporales, que son la parte que controla la palabra y los lóbulos frontales, que son la sede del pensamiento lógico.

Volvamos a la evolución de los homínidos.

El *australopithecus africanus*, sucesor del *afarensis*, apareció hace cerca de 3 millones de años y se extinguió hace cerca de 2 millones de años. Era semejante a su predecesor: un metro y veinte centímetros de alto, pesaba alrededor de 30 kilos, pero los machos y las hembras ya no presentaban el dimorfismo sexual tan marcado como el que se había encontrado en el *afarensis*. La cabeza, además, mostraba caracteres morfológicos muy parecidos a los humanos: la disposición del conjunto de dientes tenía forma de parábola, como la del hombre y no en forma de “U” como en los simios antropomorfos; el volumen de la caja craneal era de cerca de 450cc.

El *australopithecus africanus* se extinguió, como hemos dicho, hace dos millones de años, quizás después de una profunda modificación del clima que convirtió los lugares en los que vivía en más secos y, por lo tanto, en más pobres de alimento.

Está probado que hace poco más de dos millones de años el clima en África se hizo generalmente más seco y este nuevo hábitat debió favorecer el desarrollo de formas de australopitecos de dimensiones mayores y adecuadas a una dieta menos delicada. Y, en efecto, como hemos visto, en distintas localidades de África Meridional y oriental, se descubrieron fósiles de australopitecos más robustos y más grandes que el *australopithecus africanus*. A estos les fue dado el nombre respectivamente de *australopithecus robustus* y *australopithecus boisei*. El *australopithecus robustus* vivió en África del Sur, mientras el

*boisei* vivió en el Este de África: ambos se extinguieron hace cerca de un millón de años, pero vivieron, hasta su desaparición, junto a otro homínido, y precisamente con aquel que es considerado nuestro verdadero y directo antepasado: el *homo habilis*.

### III.2.2. El *homo habilis*

Entre 1961 y 1963, en la garganta del Olduvai, fueron encontrados fósiles de algunos homínidos, entre ellos un cráneo de un volumen de cerca de 660 cc, junto a algunas piedras labradas. Lo liviano de los huesos, los molares de pequeñas dimensiones y el volumen de la caja craneal, permitían imaginar que se trataba de individuos de constitución un poco menos robusta, pero más evolucionada, que cualquier otro australopiteco conocido. Por su capacidad de trabajar la piedra fue llamado *homo habilis*, es decir, “hombre hábil” en capacidad de usar las manos con destreza.

En base a estos y posteriores descubrimientos, se presume que, alrededor de hace dos millones de años vivieron en el mismo territorio los australopitecos, que tenían encéfalo pequeño y molares gruesos y los primeros homínidos del género *homo*, con encéfalo grande y molares pequeños. Los primeros habrían desaparecido en un millón de años, los segundos, en cambio, habrían evolucionado hasta convertirse en los hombres actuales. La sequía acaecida en África fue probablemente determinante para esta selección: la sabana se encontró, en efecto, improvisadamente habitada por manadas exterminadas de herbívoros que aprovechaban un ambiente favorable para multiplicarse. El *homo habilis* podía cazar o nutrirse de la carne de los animales muertos, disponiendo de instrumentos de piedra capaces de rasgar la piel y separar la carne de los huesos. El *boisei* mientras tanto continuaba masticando nueces y cereales duros, convirtiéndose en presa fácil del leopardo y de los otros carnívoros de la sabana.

Según algunos estudiosos, el *homo habilis*, vendría del *australopithecus africanus*, más semejante morfológicamente (dentadura pequeña, estructura débil) respecto al *robustus* y al *boisei*. Según otros, el *australopithecus afarensis*, habría dado origen a dos líneas evolutivas: por un lado a los australopitecos con el *africanus* antes, y el *robustus* y el *boisei* después, y por otra parte el *homo habilis* que se habría diferenciado sucesivamente, primero del *homo erectus* y después en la especie actual de *homo sapiens*. Finalmente, un tercer grupo de paleoantropólogos sostiene que los australopitecos y los Homínidos del género *homo* habrían tenido una evolución independiente sin ninguna relación directa. Ellos en cambio, habrían tenido un lejano antepasado común, no identificado todavía.

En todo caso, entre las distintas mutaciones que se sucedieron en el australopiteco para dar origen al *homo habilis*, una de ellas fue decisiva: el aumento del cerebro. Éste aumentó en el *homo habilis*, del 50% respecto al de sus antecesores. Un desarrollo tan grande del encéfalo, que nunca se había realizado en ningún otro animal y que jamás se realizará después, permitirá resolver con eficacia los problemas que la nueva situación ambiental estaba produciendo.

Hoy día los paleoantropólogos tienen a su disposición restos fósiles suficientes para reconstruir la estructura física del *homo habilis*. Éste debía ser un individuo de metro y medio de alto y pesar unos 50 kilogramos. Estaba, por lo tanto, cerca de las dimensiones del *australopithecus robustus*, pero sus huesos eran mucho más ligeros. Caminaba perfectamente erguido, la capacidad craneal estaba alrededor de los 700 cc y la cara aparecía mucho menos prominente que la del australopiteco. También la dentadura era muy semejante a la del hombre actual y por ello hace pensar que la alimentación del *homo habilis* fuera un poco menos vegetariana que la del australopiteco y que por ello se debía haber nutrido de carne.

Con el *homo habilis* aparece por primera vez la característica que viene considerada una prerrogativa fundamental del género humano, esto es la producción de utensilios. Hasta el día de hoy no se ha recogido ninguna prueba de que el australopiteco estuviera capacitado para fabricar utensilios de piedra sílex y tampoco ningún animal viviente, ni siquiera el chimpancé tiene la capacidad de fabricar voluntariamente instrumentos de ningún género, ni de conservar aquellos que son eficaces para determinadas circunstancias.

Recientes descubrimientos han demostrado que el *homo habilis* no sólo fabricaba manufacturas en piedra sino que, muy probablemente, él era hábil para construir campamentos. Esto se ha deducido del descubrimiento en el Olduvai de un cerco de piedras que representarían los restos de una de las primeras viviendas construidas por el hombre.

### III.2.3. El lenguaje

No se puede establecer con certeza cuándo se ha originado el lenguaje verbal, ya que los restos de fósiles no pueden decir nada al respecto. Sin embargo es posible construir hipótesis a partir de algunos testimonios indirectos, representados por los productos realizados por nuestros antepasados y por los cambios de su estructura anatómica, que permiten formular algunas hipótesis sobre el modo cómo el lenguaje articulado habría nacido y desarrollado.

Los primeros utensilios en piedra tienen una edad de dos o más millones de años. Se trata de los famosos “*chopper*” (que significa “hacha”), guijarros de lava intencionalmente *scheggiati* para obtener un filo cortante. La realización de un utensilio, a diferencia del uso de un simple instrumento, implica la presencia de un pensamiento conceptual: es necesario que en la mente del operador se forme una idea de aquello que quiere realizar. Esta idea se convertirá, por lo

tanto, en objeto trabajado a través de una serie ordenada de acciones sucesivas. ¿Es necesario saber hablar para cumplir estas acciones? Quizá sí.

Las informaciones necesarias para construir un objeto, en efecto, no se transmiten genéticamente, como los dientes robustos y la postura erguida: estas informaciones, por lo tanto, deben ser obtenidas por las generaciones precedentes las cuales, a su vez, deben poseer un medio eficaz para enseñarla. Y ¿qué mejor sistema, para transmitir información, que el representado por el lenguaje verbal?

Debemos considerar, además, que sin una particular conformación de la laringe el hombre nunca hubiera podido hablar. En efecto, la fonación es posible sólo después de un descenso de la laringe que produce un alargamiento de la cavidad de la faringe superior con la sucesiva emisión de sonidos. Estudios recientes han demostrado que el descenso de la laringe produce una flexión de la base del cráneo que de plana se hace curva. Ahora, en los cráneos de los australopitecos nunca se ha notado la curvatura hacia abajo de la base del cráneo, mientras en el *homo erectus* esta flexión está presente aunque de manera no muy evidente: es decir, éste, muy probablemente, poseía las estructuras anatómicas básicas para la fonación. Por lo que respecta, en cambio, al *homo habilis*, no se ha logrado proceder a un examen análogo por causa de la falta, entre los descubrimientos fósiles, de cráneos completos de la base.

Algunos paleoantropólogos opinan que el lenguaje verbal no se ha desarrollado a través de una lenta y gradual evolución iniciada hace más de dos millones de años, sino de repente y mucho más recientemente. Según estos estudiosos el lenguaje habría aparecido hace sólo 35.000 años cuando ya el hombre poseía formas de cultura semejantes a las que hoy conocemos.



### III.2.4. El *homo erectus* y el *homo sapiens*

Al *homo habilis* le sucede el *homo erectus*<sup>74</sup>. El *homo erectus* tenía un cerebro con un volumen superior a 1000 cc, es decir, un poco inferior al nuestro y vivió entre un millón y medio y 200.000 años atrás, edad, esta última, en la que aparece en la escena el *homo sapiens*.

El *homo erectus* no sólo era capaz de astillar la piedra, cosa que hacía con mayor maestría que su antecesor *habilis*, sino que aprendió también a servirse sistemáticamente del fuego. El uso del fuego le trajo notables ventajas a este homínido porque le permitió lanzarse a la conquista de lugares fríos y también le permitió disfrutar y conservar mejor los alimentos.

Entre 400 y 300 mil años atrás aparecieron, en distintas regiones del planeta, formas de *homo erectus* de aspecto más moderno, que los paleoantropólogos no saben aún si considerar *homo sapiens* o simplemente formas más evolucionadas del *homo erectus*.

Hace cerca de 200.000 años el *homo erectus* vino definitivamente reemplazado por el *homo sapiens*, con el que se concluye nuestra historia.

El *homo sapiens* probablemente se diferenció en dos subespecies: *homo sapiens neandertalensis*, cuyos restos fósiles no tienen más de 100.000 años, y el *homo sapiens sapiens* que apareció de 200 a 140 mil años en África. Las dos subespecies se encontraron y coexistieron en el Oriente próximo entre los 80.000 y 30.000 años atrás; después el *sapiens sapiens* se extendió por toda la tierra y desapareció el *neandertalensis*.

<sup>74</sup> La denominación de “*erectus*”, reservada a este Homínido, se remonta a los años cincuenta, cuando se consideraba que los australopitecos no eran aún bípedos perfectos, sino que caminaban ayudándose de las extremidades superiores, como hacen actualmente los simios antropomórficos.

El hombre de Neandertal debió ser un individuo bajo y robusto (estaba adaptado a los climas fríos de la Europa Septentrional) con cerca de un metro y medio de estatura, con un cráneo de enorme grosor, largo y estrecho, pero con una notable capacidad (más de 1.500 cc), incluso superior a la media del hombre actual; presentaba además la frente prominente, los arcos sobre-orbitales muy prominentes y el foro occipital no perfectamente paralelo al terreno.

Actualmente sabemos que el hombre de Neandertal, en efecto, no era una bestia, sino que tenía una inteligencia y desarrollaba una actividad muy parecida a la nuestra (por ejemplo, conocía el fuego, enterraba a los muertos, demostrando poseer respeto por los difuntos).

El *homo sapiens sapiens* era más alto y más frágil que el *neandertalensis*. Como media los hombres podían alcanzar 1,7 – 1,8 m. y pesar 65 Kg., las mujeres 1,5 – 1,6 m. por 54 Kg. Comparados con el cráneo del *neandertalensis*, el de los seres humanos modernos (indicados en Cro-Magnon) parecían casi infantiles; probablemente tuvo también una especie de “retraso” del desarrollo a la forma adulta, que necesitaba un período más largo de dependencia de los padres, y por tanto, a su vez, aumentaba la importancia de la socialización del niño y de la transmisión cultural. Hace cerca de 40.000 años, se obtiene el perfeccionamiento en el trabajo de la piedra que alcanza su culminación en el Paleolítico Superior, cuando vienen realizadas las pinturas en las paredes de las grutas y se tienen también las primeras formas de domesticación.

### III.2.5. Evolucionismo y creacionismo. Conclusiones

Esta es, probablemente, la historia de la evolución del hombre. O, mejor dicho, esta es la historia de la evolución de la parte biológica o psicobiológica del hombre. La teoría evolucionista puede decirnos mucho sobre el desarrollo de los órganos y de las funciones

corporales, y también mucho sobre el desarrollo del cerebro y, por tanto, sobre las funciones que de esto se hacen depender más directamente: el pensamiento, la consciencia, la creatividad, etc. Por tanto, los actos que caracterizan al ser humano.

Pero la teoría evolucionista no responde a las preguntas sobre el origen y el sentido de estos caracteres.

Podemos subrayar, en esta historia natural, al menos otros dos puntos decisivos, además del referido al origen de todo, del universo. Los dos puntos decisivos son el origen de la vida y el del espíritu.

Sobre la cuestión del origen de la vida, el reduccionismo científico tiende a afirmar que la vida se ha formado por casualidad. Dos observaciones se oponen a esta idea: la primera es que, según el cálculo de probabilidades, habría sido prácticamente imposible que casualmente se crearan las condiciones necesarias y después coincidieran y se estructuraran adecuadamente las moléculas necesarias para formar la primera célula; la segunda es que, aún conociendo hoy los constituyentes de la célula, ninguno sabe construir una, o sea que la mera estructura celular no parece dar razón del hecho de la vida. Ésta es condición necesaria, pero no suficiente. Parece que exista una especie de finalidad en el proceso que lleva a la creación de las condiciones necesarias, al encuentro de las moléculas exactas, a la formación de las células, a la evolución de las formas vivientes, hasta llegar al hombre. Algunos llaman a este principio “principio antrópico”

Las formas de vida están ciertamente sujetas a la evolución. La vida misma, sin embargo, parece escapar a toda investigación de carácter experimental. La posibilidad de la vida se apoya sobre la interacción de los elementos materiales que constituyen el organismo, pero la vida va más allá de la materia. Por tanto no se puede responder a la pregunta sobre qué es la vida basándose sobre consideraciones de carácter exclusivamente experimental.

Respecto del espíritu, la evolución quizás puede explicar la complejidad de las funciones cerebrales, pero no puede dar ninguna luz sobre tres hechos fundamentales que caracterizan al ser humano: la autoconciencia, la libertad y la conciencia de Dios. El espíritu no está sujeto a ningún tipo de evolución.

No podemos postular razonablemente que la vida humana se reduzca a una vida biológica y tampoco simplemente a una vida psicológica. Dicha reducción es imposible no solamente en razón de la mayor complejidad del sistema biológico humano, particularmente del cerebro, respecto del de los animales, incluso los más evolucionados, sino sobre todo porque los caracteres de la existencia humana son esencialmente diferentes de los de la vida animal. Si así no fuera, el hombre sería de todas formas un animal, más evolucionado que los otros, pero esencialmente no diferente de ellos.

La vida biológica implica una vida psíquica, que, en un grado mucho más elemental respecto al hombre, es fácil observar en el comportamiento de los animales superiores. Pero esta vida psico-biológica, por cuanto evolucionada y compleja, es en definitiva una vida privada de consciencia, sometida a las leyes naturales e incapaz de elevarse sobre ellas.

También el hombre posee un componente psico-biológico sometido a las mismas leyes naturales, pero este componente es asumido por el espíritu y su *consciencia*.

La vida consciente es una comunicación espiritual. La consciencia abre la persona humana a las relaciones con los otros y con el mundo y, sobre todo, con Alguien que se presenta con los caracteres del absoluto.

Hemos especificado, por tanto, tres niveles: el propiamente físico, el psíquico y el espiritual.

### III.3. Antropología dualista y tripartita.

Un problema clásico de la antropología es el de explicar qué relaciones existen entre los diferentes niveles del ser humano, y, todavía más, indicar con precisión cuántos y cuáles sean estos niveles. La historia nos presenta fundamentalmente tres modelos antropológicos, de los que recordaremos solo el significado fundamental: el modelo monista, el dualista y el tripartito.

#### a) Monismo materialista

En términos muy sencillos, el monismo materialista es la posición según la cual la inteligencia es un resultado de la evolución biológica y la espiritualidad es una manifestación de la inteligencia.

No existe una sustancia espiritual, sino solo un conjunto de funciones psíquicas. Según las palabras de Hume, el alma «es un sistema o una serie de percepciones diferentes[...] todas unidas, pero sin ninguna perfecta simplicidad o identidad. [...] La mente no es una sustancia en la que las percepciones se injerten [...]. Nosotros no tenemos ninguna idea de una sustancia de ningún tipo, porque no tenemos ninguna idea que no se derive de alguna impresión y no tenemos ninguna impresión de alguna sustancia, sea material o espiritual. Nosotros conocemos solamente cualidades y percepciones particulares»<sup>75</sup>

#### a') Monismo espiritualista

El monismo espiritualista niega el dualismo alma-cuerpo proponiendo una especie de pan-psiquismo. La extensión sería pura apariencia, cada cuerpo un agregado de mónadas,

<sup>75</sup> D. Hume, *Trattato sulla natura umana.*, Bari 1983, p. 92.

o sea de puntos no extensos (no extensión = espiritualidad) de actividad-pasividad, bajo una mónada dominante (alma). Esta posición anticipa el solipsismo idealista.

b) Dualismo.

Una concepción dualista del ser humano está presente en muchas corrientes filosóficas, desde el antiguo platonismo hasta las más recientes formas de emergentismo, según el cual el pensamiento, o la conciencia, es algo que emerge de la complejidad de la estructura, pero no es la simple suma de las propiedades de las partes. El dualismo clásico desemboca fácilmente en la aporía de la incomunicabilidad entre sustancias (problema de la acción causal: ¿cómo puede una sustancia espiritual trasladar cuerpos o una sustancia material actuar sobre un espíritu?) y subyace un dualismo metafísico, mientras el emergentismo se reduce sustancialmente a una forma de monismo.

c) Modelo tripartito.

La antropología tripartita (soma-psiché-nous o pneuma; cuerpo-alma-espíritu), común entre los padres griegos y, aunque en menor medida, también entre los latinos, fue olvidada después durante muchos siglos a causa de la difusión del aristotelismo y de la racionalización de los conceptos. Así la distinción agustiniana *entre ratio superior y ratio inferior* (por la que la racionalidad – incluso aquella a la que se refiere Boecio – se interpreta como la esfera puramente espiritual, y no como el mero raciocinio) fue olvidada, prevaleciendo la razón como facultad natural.

Riello subraya la unidad de un espíritu sicosomatizado: un espíritu que asume las funciones del alma reduciendo a cero ontológico la forma anímica, y un cuerpo al que deja

reducida la forma estructural, asumiendo el espíritu también sus funciones. El espíritu, además, se define por la relación constitutiva con el Sujeto Absoluto, clave para comprender la entera estructura de la persona humana

### III.4. La estructura abierta del ser humano.

#### III.4.1. El cuerpo

Si negáramos la apertura del cuerpo al espíritu caeríamos en un dualismo antropológico y metafísico absurdo, negando la unidad del ser humano: la realidad material de nuestro cuerpo, independiente e incommunicable, quedaría excluida de la espiritualidad que da unidad a nuestra naturaleza.

Nuestra vida biológica no es como la de los vivientes impersonales, porque participa activamente de nuestra vivencia espiritual. La vivencia espiritual se proyecta también sobre la realidad material y sobre las cosas, para descubrir su origen, su sentido, su finalidad, para dominarla y transformarla en función de la subsistencia del ser humano, de su calidad de vida, del ejercicio de su libertad y de la realización de su destino.

Unido con el cuerpo a la realidad cósmica, el ser humano sufre sus influencias, pero pudiendo dominarlas

#### III.4.2. El cerebro

Cuando tratamos el problema de la existencia del alma o del espíritu, no podemos prescindir del organismo humano, haciéndose inevitable hablar del cerebro. El cerebro es el órgano donde encuentra su manifestación la actividad consciente. No sólo ésto, sino que en el cerebro todas nuestras sensaciones, emociones, acciones, etc.

corresponden a una actividad neuronal. No existe, por lo que parece, una actividad puramente “espiritual”, no existe un acto humano que no se corresponda con alguna modificación a nivel cerebral.

De aquí nace el peligro del reduccionismo. Algunos, basándose en estas observaciones experimentales, extraen la conclusión de que todas las funciones que el hombre desarrolla, incluso las que más lo caracterizan, el pensamiento, la creatividad, la libertad, sean *reducibles* a actividades cerebrales, tengan su origen en la compleja interacción de las neuronas y no sea necesario postular la existencia de una mente, un alma o un espíritu diferentes del cerebro.

La concepción reduccionista choca con problemas que no se refieren sólo al orden práctico (la investigación actual, por ejemplo, no está en grado de reconstruir los procesos cerebrales base del pensamiento humano) y teórico: la dificultad profunda, ya observada por los antiguos, de pasar del fenómeno a la esencia, de lo múltiple a la unidad, del cuerpo a la mente.

Con esta dificultad se encuentra ya el intento de explicar la vida animal como resultado de la interacción de partes simples. Un salto todavía más grande es el paso a la consciencia, nivel que escapa esencialmente a la observación de tipo cuantificacional. Tampoco bastaría demostrar la construcción de una unidad biológica singular a partir de componentes o funciones físico-orgánicas, ni remarcar la progresiva complejidad del sistema y su capacidad de organizarse y responder a los estímulos externos, para explicar de modo reduccionista la consciencia. A este nivel se debería dar razón del surgimiento de la pregunta “desde el interior”: ¿quién soy yo?

El nivel corpóreo en su totalidad, en la concepción rieliana, está abierto a ser asumido por el espíritu asumiendo éste las funciones biológicas y psíquicas. No tiene sentido, en esta visión, hacer del cerebro el punto de conexión entre cuerpo y alma. El cerebro,



más que sede del alma, es la central biológica con tal grado de complejidad que puede coordinar las diferentes manifestaciones de la consciencia psicosomatizada.

### III.4.3. El alma

Cuando hablamos de “alma”, como hemos visto en la primera parte, entendemos sobre todo lo que da la vida, el principio vital. En segundo lugar, el alma es la sede de los sentimientos, de las emociones, etc.; finalmente, es también la sede de la racionalidad. Por eso Aristóteles distinguía tres tipos de alma: vegetativa, sensitiva, racional. El alma racional, que comprende en sí también las funciones de los otros tipos, es propia del ser humano.

Hemos visto también cómo en los pensadores cristianos el alma designa generalmente al principio inmortal, o sea la auténtica sede de la personalidad.

El término griego para “alma” es *psychè*, en el que está contenida toda esta complejidad de significados. De ahí deriva, por ejemplo, el término *psicología*, con el que se designa la ciencia que estudia el alma, entendida como complejo de funciones o procesos mentales (inteligencia, memoria, percepción, emociones, deseos, etc.) tanto conscientes como inconscientes.

Está claro que la complejidad del término exige hacer distinciones. De hecho, en la moderna psicología científica, el término alma se ha abandonado y se prefiere usar el de psique.

Sobre el estatuto del alma como principio vital, considerada la dificultad de reducir la vida a una propiedad de la materia (que sería no la causa sino la condición de posibilidad de la vida y de sus propiedades), acogemos la idea de F. Rielo por la que la vida surge por intervención directa de Dios, y se debe a una modalidad específica de su presencia (divina presencia reverberativa). El alma,

como principio vital, es lo que da unidad a la complejidad de los componentes orgánicos, constituyendo así el individuo viviente. Obviamente la complejidad es tanto mayor cuanto más se sube en la escala evolutiva y los fenómenos psíquicos se vuelven cada vez más complejos en correspondencia a la estructura cerebral y nerviosa que los soporta. Por cuanto parezca extraordinaria, la complejidad psicofísica de los seres vivientes no puede por sí misma permitir el nacimiento de la consciencia. Los animales no tienen consciencia, sino sólo percepciones y estímulos. La consciencia, como ya hemos dicho, se debe a una intervención posterior directa de Dios: la creación del espíritu.

Por tanto, parece necesario, desde nuestro punto de vista, distinguir dos niveles fundamentales: uno es el “psíquico”, que se refiere a las funciones y caracteres antes dichos; el otro es el “espiritual”. Consideramos el alma como esencialmente abierta al espíritu, que asume todas las funciones y les da unidad, dirección y sentido.

La misma vida psicobiológica del ser humano, en su totalidad, es espiritual, no sin la condición de los automatismos propios del instinto y de los estímulos, y de todo el complejo de sentimientos, pasiones, emociones en los que se somatiza nuestra actividad intelectual, volitiva y unitiva. En los vivientes impersonales los instintos y los estímulos son regidos por leyes conforme a su naturaleza, mientras la complejidad del ser humano debe ser regida por el espíritu. Por eso la persona, en el ejercicio de su dignidad, no puede dejarse arrastrar por instintos y pasiones, no puede someterse a ellos y vivir en función de los estímulos de la realidad psicobiológica, porque ésta por sí misma no tiene dirección y sentido. Al contrario, en su vivencia espiritual asume la vida psicobiológica y le proporciona unidad, dirección y sentido.

#### III.4.4. El espíritu (nous/pneuma).

Intentemos recordar las concepciones tradicionales sobre el espíritu.

La distinción entre alma (*psychè*) y espíritu (*nous* o *pneuma*) es un motivo recurrente en la literatura cristiana antigua. Es un motivo presente ya en el neoplatonismo. Fue tomado también por el filósofo hebreo Filón de Alejandría para el cual el *nous*, hecho a imagen del único *Nous* universal, «es de alguna manera como un Dios para el que lo lleva en sí y en sí encierra como un simulacro divino»<sup>76</sup>. En otras citas, Filón es todavía más preciso y distingue el *nous* del *pneuma*: «lo que sopla es Dios, lo que recibe es el *nous*, lo que viene soplado es el *pneuma*»<sup>77</sup>. Filón se diferencia así de los platónicos paganos por entender el *nous* como «terrestre y corruptible, si Dios no sopla en él una potencia de verdadera vida. En este caso, es engendrado y no plasmado en un alma que no es inactiva y privada de forma, sino un alma realmente pensante y viviente»<sup>78</sup>.

También Orígenes construye una antropología en la que el alma es diferente del *nous* o, mejor todavía, del *pneuma*. En muchos casos, es explícito:

«Que el hombre sea un ser compuesto lo sabemos por la Escritura. El Apóstol dice de hecho: “que Dios os santifique el espíritu, el alma y el cuerpo”. Este espíritu no es el Espíritu Santo, sino una parte del compuesto humano, como enseña el mismo Apóstol cuando dice: “el Espíritu da testimonio a nuestro espíritu»<sup>79</sup>.

La distinción se encuentra en la tradición de los padres griegos: Clemente Alejandrino, los Capadocios, Evagrio, Máximo el Confesor. En general, se puede decir que el *nous* (o *pneuma*) es entendido como la parte superior del alma, o como diferente de ella, y es el nivel superior de la naturaleza humana donde se produce la síntesis de las facultades dianoéticas y prácticas, directamente abierto a la recepción del *pneuma* divino.

76 Filón de Alejandría, *De Hominis Opificium*, 69s.

77 Filón de Alejandría, *Commento allegorico sulle Sante Leggi*, 1,36.

78 Ivi, 1,31s.

79 Orígenes, *Diálogo con Eraclide*, SC 57, 1960, pp. 68-70.

También el mundo latino presenta textos explícitamente tripartitos. Agustín, por ejemplo, afirma que «quien quiere mantener la fe católica cree que todo el hombre, o sea cuerpo, alma y espíritu, ha sido asumido por el Verbo de Dios»<sup>80</sup>, aunque en otros lugares se apresura a precisar que «a veces los dos primeros (alma y espíritu) vienen designados simultáneamente con el nombre de alma»<sup>81</sup>. Posteriormente la distinción encuentra fortuna sobre todo entre los místicos de todos los tiempos, mientras que por otra parte se asiste a una racionalización de los conceptos que lleva a la confusión entre las dos nociones. Así ya Abelardo, en el s. XI puede decir que «estos dos nombres, alma y espíritu, no tienen gran diferencia de significado»<sup>82</sup>. En el s. XX han sido sobre todo los teólogos ortodoxos los que han mantenido viva esta concepción. Según Bulgakov, por ejemplo, «el hombre está hecho de un espíritu divino, increado, hipostasiado por el yo de la criatura, y de un alma y un cuerpo creados»<sup>83</sup>. Entre los católicos, el intento más decidido de revalorizar la antropología tricotómica es sin duda el de De Lubac<sup>84</sup>.

Sería ingenuo desestimar toda esta serie de testimonios de pensadores que insisten en distinguir un nivel psíquico de uno espiritual (pneumático, noético o *intellectualis*). La idea de que en nosotros haya un nivel superior al psíquico pertenece también a la conciencia común, que por alma entiende algo que no se limita a las facultades psíquicas. Intentando esquematizar decimos que el alma-psyque es algo diferente al espíritu y se caracteriza por sus facultades, que podemos orientar fácilmente en las dos grandes áreas de la actividad cognoscitiva y volitivo-desiderativa. Inmediatamente nos damos cuenta que ninguno de estos puede ser considerado como el acto verdaderamente fundamental de la persona, hasta constituirse en el centro. La psyche, por tanto, se muestra como un complejo de

80 Agustín, *De fide et symbolo*, 4, 8, PL 40.

81 Agustín, *De natura et ordine animae*, CSEL 60, 337.

82 P. Abelardo, *Ysagoge in theologiam*, c. 3.

83 S. Bulgakov, *Agnus Dei*, p. 113. Si nos limitáramos a esta cita, deberíamos decir que Bulgakov no toma la idea patristica del *pneuma/nous* como parte de la naturaleza humana creada. Bulgakov mismo muestra sin embargo alguna duda al respecto, de tal forma que, en la misma obra, se dice que «el espíritu creado es creado e increado» (p. 10).

84 Cfr. H. De Lubac, *Mística e mistero cristiano*, Milán 1979.

funciones unificadas por un sujeto-yo; pero este sujeto no está a nivel de las funciones y no es simplemente un todo que las comprende como partes, sino que es el centro espiritual que las unifica y las orienta – como decían los padres— dando el *tropos* (dirección y sentido) a las diferentes operaciones.

### III.4.5. Espíritu como “ser+” y como potencia de unión.

“Espíritu” es una de las ideas que han acompañado a toda la historia del pensamiento, pero que hoy indica sólo muy confusamente una dimensión, un nivel de la vida humana, vagamente referido y abierto a la esfera de la cultura, de la religión y de la ética. La persona ha sido siempre definida como un ser espiritual, que recibe los caracteres de la racionalidad, de la libertad y de la responsabilidad precisamente gracias a su ser espiritual.

Hemos señalado la comunicabilidad y la unión como los caracteres fundamentales de la persona, que las personas divinas comparten con las creadas. Las personas divinas se comunican entre ellas absolutamente mientras las creadas se comunican con las divinas y entre ellas mística u ontológicamente.

Dicha comunicabilidad ontológica necesariamente se refleja y se funda en la estructura de la persona. Lo que llamamos espíritu es precisamente el componente humano abierto, comunicante, unificante.

Lo que es más importante, sabiendo leerlo, en las antiguas formulaciones patrísticas y en las declaraciones de algunos místicos es no tanto, o no sólo, la distinción entre alma y espíritu, sino también y, sobre todo, el hecho de que el espíritu (*pneuma, nous, intellectus*) está caracterizado precisamente, además que por la apertura, por su capacidad unificante.

Si después intentamos diseñar mejor su acto, vemos que la unificación operada por el espíritu se desarrolla sobre una doble vertiente: por una parte, unifica las facultades del alma; por otra, realiza la unión con Dios, o con el acto divino. Así el *nous* es la síntesis del pensamiento. Por estas razones el *nous* o *intellectus* es definido como la parte más noble del alma.

El espíritu es, en suma, esencialmente comunicación, tanto que es imposible pensarlo privado de este carácter. Si quitamos la comunicabilidad, del espíritu no queda nada. No existe un espíritu en sí (como ninguna realidad existe en sí): la crítica a la concepción clásica de la sustancia y a la de identidad adquiere, en este caso, connotaciones muy concretas, existenciales. Así que, propiamente, no se trata de volver a proponer un esquema antropológico áridamente tripartito, en el cual cada componente de la persona desarrolle su papel bien definido y distinto del otro, en una composición más bien extrínseca. Lo que cuenta aquí es la unión: unión *ad intra* y *ad extra* (en el lenguaje de Fernando Rielo: formal y transcendental, unión del cuerpo y del alma con el espíritu por reducción a cero ontológico de la forma anímica y por reducción a cero fenomenológico de la forma estructural), y unión con Dios y con los otros hombres en virtud de la divina presencia constitutiva de aquél en su espíritu sicosomatizado, libremente creado.

El espíritu, con su gene ontológico o místico, se abre al psicósoma y a Dios, porque todo el hombre es espiritual. Así el hombre no puede ser jamás definido en base a sus características físicas o psíquicas, sino siempre en referencia al espíritu. Esto no significa que la componente psico-somática no pertenezca esencialmente a la persona humana, sino que ella, en cuanto se trata de la persona humana, puede ser comprendida esencialmente sólo en su unión con el espíritu.

La persona humana es esencialmente espiritual, pero también el cuerpo y la psique son parte integrante del «complejo humano»: la persona humana es un espíritu psico-somatizado. Lo que

caracteriza a la persona es su libre y consciente comunicabilidad, y la comunicación (a entender en términos de comunicación de esencia) se da antes que nada a nivel espiritual, mientras que los diferentes actos corpóreos y psíquicos ( los diferentes tipos de lenguaje y de percepción) son las expresiones formales, condicionadas por el medio a través del que se producen.

La comprensión de un concepto es siempre posible sólo a partir de la divina presencia constitutiva como principio epistémico. Esta es ciertamente la necesidad de la metafísica.

La persona humana se puede definir, por tanto, como espíritu psicosomatizado, abierto transcendental y formalmente. Puesto que, como ya se dijo, el nivel en que un concepto encuentra su justa definición es el metafísico (el más alto posible), por tanto se dice que la esencia del espíritu es su comunicación con el acto divino. F. Rielo usa en este sentido el término *transverberación*, empleado hasta ahora solamente por los místicos (Santa Teresa *in primis*), pero nunca usado en sentido ontológico. En otras palabras, dado que los tradicionales conceptos metafísicos deben ser reinterpretados según un modelo metafísico no identitático, de tal manera que la singularidad del ente pueda y deba unirse con su comunicación, para que no sea una sin la otra (como a nivel absoluto sucede en la Trinidad); dado que la idea de esencia se entiende como comunicación (*transverberación*) y la de sustancia como *congénesis*, entonces el espíritu (acto ontológico) de la persona humana se define por su comunicación con el acto absoluto. La presencia inabitante del acto divino es lo que constituye a la persona humana. Pero el acto divino no es solamente el acto creador, sino el acto con el que Dios mantiene en el ser la criatura haciéndose presente en ella. En todo ente está la presencia de Dios, porque todo ente está en relación y no puede ser definido y constituido sino por la relación última con el Sujeto Absoluto. En los seres personales, la presencia se inmanentiza en su espíritu instaurando un auténtico diálogo o *convivium*, en el

cual la presencia divina, lejos de reducirse al grado radical necesario para simple subsistencia, puede ser incrementada gracias a la libre (personal) respuesta del ser humano.

Especificando mejor: el acto divino es el acto con el cual Dios se hace presente en el espíritu creado. Es un acto *ad extra*; por eso, la presencia divina en la criatura no deja espacio a sospechas de panteísmo. El acto humano es el acto con el que el espíritu recibe la acción divina y se comunica con ella, es la consciencia ontológica que actúa y se estructura como potencia de unión. Es un acto inconcebible sin la comunicación con la presencia divina y por tanto es definible como teantrópico; esto es, es acto teantrópico porque es acción de Dios en el ser humano con el ser humano. Veremos más adelante con más detalle qué significa esto.

El ser humano es más que su modo de ser y de su comportamiento. La persona no puede ser reducida al ejercicio de alguna de sus facultades o de sus funciones. El ser humano no se reduce a su razón, a su voluntad, ni tampoco a su libertad, al lenguaje, a los sentimientos, a las emociones, a las pasiones.

Precisamente porque el espíritu humano se comunica inmediatamente con la presencia divina que lo constituye, está siempre inquieto (*inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*, decía San Agustín) y a la búsqueda de algo más. Esta es la raíz de su incesante actividad, de sus aspiraciones, de sus ideales, de su creatividad.

Por tanto, es en esta dirección como todos los actos del hombre adquieren una justa dirección y un sentido pleno.

Si queremos ayudar a un ser humano, debemos tener presente la definición de su ser, no limitarnos a su conducta aparente, a su modo de pensar o de actuar. En todos sus actos hay un “más” que debemos considerar para ayudarlo a dar dirección y sentido a todo lo que hace.



### III.5. La libertad

En los puntos precedentes hemos distinguido en el cuerpo, en el alma y en el espíritu, los diferentes niveles constitutivos de la persona humana, intentando dar alguna definición. Hemos dicho que estos niveles no pueden ser considerados en manera aislada el uno del otro, sino que están en comunicación estrechísima, abierta recíprocamente. No por esto son, sin embargo, equivalentes entre ellos, sino que cada uno posee un papel y una posición precisa en la estructura de la persona: el espíritu, en el ser humano, tiene la función de asumir y unificar las funciones del cuerpo y del alma y de darles una dirección.

¿Por qué este predominio del espíritu? Lo que caracteriza al espíritu, como hemos visto, es precisamente su capacidad unificante: su acto confiere unidad a las operaciones de las facultades del alma (inteligencia, voluntad) y, por tanto, a los movimientos respectivos del cuerpo. Antes de unificar las facultades del alma, sin embargo, el espíritu realiza la unión con Dios, es el nivel que pone en comunicación al hombre con el pneuma divino. Esta es la razón última por la que es definido como la parte más noble del alma, o mejor dicho, la esencia de la persona.

Hemos visto que esta comunicación posee el carácter imprescindible de la libertad.

En otros términos, el acto del espíritu, en las dos direcciones en que se desarrolla, es un acto libre. La unión, por tanto, no se da por necesidad de naturaleza, sino que puede no darse, puede ser obstaculizada por nuestra libertad.

¿En qué consiste más precisamente esta libertad, y cuál es la profundidad en que se coloca? La libertad se coloca en la misma profundidad del espíritu; por tanto, se refiere a nuestra parte más profunda, nuestra esencia, porque permite o niega la comunicación

con el Sujeto Absoluto. La naturaleza o el campo de esta libertad depende de la naturaleza del acto del espíritu: como hemos visto es un recibir la acción del Pneuma divino y un responder a ella, poniendo en comunión la propia esencia con la divina. Nuestra libertad, por tanto, es la capacidad de decir sí o no a esta comunicación divina, acogéndola en nosotros o rechazándola, y de orientar nuestra acción según esta respuesta. El acto fundamental de la libertad, por tanto, es la aceptación o la negación de la comunicación con Dios: la unificación de las facultades se da también libremente y es una consecuencia de la primera unión transcendental. Pero el ejercicio del acto de libertad exige responsabilidad, de tal modo que la decisión por lo más es un acto genético, realizador de la persona, es acción teantrópica; la decisión por lo menos es un acto disgenético, egotizante, que degrada a la persona humana: la persona humana degrada su patrimonio genético de tal modo que no es una acción teantrópica pues Dios no puede inspirar el mal. La responsabilidad es sólo de la persona humana.

Allí donde, históricamente, no se ha reconocido la importancia de la unión transcendental (transverberación), o donde ha sido interpretada en base a modelos “identitáticos”, intentado hacer desaparecer el momento relacional, comunicativo de la unión, en la indistinción del ser-uno (Plotino y las corrientes neoplatónicas) o en la identidad de la Sustancia (Spinoza) o del Espíritu (Hegel), también la libertad se ha comprendido en modo inadecuado y frecuentemente ha tenido que sucumbir en modo dramático a la categoría de la necesidad.

La idea de que la necesidad ejerza un dominio aplastante sobre la existencia humana reúne, desde los trágicos griegos hasta el moderno determinismo cientifista, muchas páginas de la historia cultural de occidente. El paradigma griego, que quizás se expresa con mayor claridad en la literatura que en la filosofía, es bastante significativo en este contexto, y se retomará bastante en época moderna y contemporánea, con las mismas consecuencias en perjuicio de la libertad.

Concretamente, el tema de la libertad lo ponen los griegos en referencia a la vida política, que ya está claramente presente en los poemas homéricos.

En la Iliada, la cuestión en el fondo esta unida con la del dolor. Todos, vencidos y vencedores, y los últimos no menos que los primeros, sufren el dolor de la sujeción total, irremediable, a la violencia y a la muerte, a la que ningún hombre puede escapar.

Pero donde la problemática de la libertad del hombre frente al destino, a la divinidad y a la justicia se halla contenida, dramáticamente, es en la reflexión de los trágicos.

El ejemplo más evidente es probablemente el de Orestes que, en la trilogía Esquilo le dedica, es puesto frente a la necesidad, para vengar el asesinato del padre Agamenón, de matar a su propia madre Clitemnestra. Así él se encuentra entre dos actos igualmente obligatorios e igualmente impíos: es impío matar a la madre, pero igualmente impío sería dejar sin vengar la muerte del padre y desobedecer la orden de venganza del dios. Elija lo que elija, su decisión siempre será impía. Clitemnestra se da cuenta de hecho: “guárdate de las perras rabiosas de tu madre”<sup>85</sup>, “Y las de mi padre –responde Orestes– ¿cómo las evito?”. No hay solución para Orestes, constreñido, inocente, a cometer la impiedad, para descontar la culpa de la familia (*ghenos*). Su padre era culpable por haber sacrificado Ifigenia. Atreo y Tieste (sus abuelos) eran malvadamente culpables. Todos culpables; por eso, incluso Orestes debe mancharse con nuevas culpas y descontar otras penas.

Así Oreste es condenado a vagar por Grecia perseguido por las erinias de la madre, hasta que la solución llegue, pero de manera sobre todo externa, con la intervención de Atena. Los jueces del Areópago, de hecho, no saben decidir: la mitad votan por la culpabilidad de Orestes, la otra mitad por su inocencia. La mansedumbre de Atenea salva a Orestes y permite el nacimiento de la civilización ateniense, pero el problema más profundo no se resuelve.

85 Las perras rabiosas son las Erinini, o Furias, especie de domonios que perseguían a los homicidas.

Tampoco encontramos solución en Sófocles. Edipo mata durante una pelea a un hombre que no conoce, resuelve el enigma liberando Tebe de la Esfinge, obtiene el reinado de la ciudad casándose con la reina y, al final, después de un largo tormento, descubre que aquel caminante era su padre y la reina con la que se ha casado su madre. Descuenta la propia culpa quitándose los ojos y abandonando Tebe. Pero los hijos también tendrán que continuar descontando la culpa de su estirpe, hasta la desaparición de la estirpe. Edipo encuentra un final pacífico en el barrio de Colono, pero sólo para él. Su liberación es misteriosa y arbitraria.

La aporía se hace no sólo explícita, sino denunciada en Eurípides, que representa Hércules loco que extermina a la propia familia entre la indiferencia de los dioses. O, incluso, el juego cruel del dios Dionisio que se complace en conducir Penteo para ser devorado por la madre.

La cultura griega nos presenta así, a través de la literatura, la visión de un hombre necesaria y trágicamente sujeto a las leyes del hado, episodios de culpa y de muerte que son más grandes que el individuo y que él no puede cambiar, aunque perciba la injusticia. El hombre griego es, por definición, el “mortal”.

La raíz profunda de esta visión está en no haber reconocido con suficiente claridad el significado de la relación transcendental: lo que define al hombre, para los griegos, es su naturaleza y no su relación con el sujeto absoluto. Pero la naturaleza es siempre limitada, sus caracteres están trazados inmutablemente; y este límite insalvable reduce el campo de la libertad humana, llamada a elegir solamente entre una serie de posibilidades, en el fondo, no esenciales. Esta problemática se volverá a presentar en la historia cada vez que se intentará definir al hombre en relación a su propia naturaleza, o sea a sí mismo, y no a un Sujeto Absoluto que lo trasciende.

Otra dificultad ha impedido, históricamente, pensar la libertad con suficiente radicalidad: siempre se ha intentado orientar la facultad de la elección libre en la esfera del intelecto o de la voluntad, negando su peculiaridad y su papel “tercero” de mediación entre las dos facultades y en relación con el espíritu.

La primera de estas posiciones, la “intelectualista”, por mucho tiempo predominante, pone la libertad, entendida como acto de la voluntad, bajo el dominio de la inteligencia. En esta posición podemos poner básicamente toda la filosofía griega. Fundamentales, en este sentido, son el intelectualismo de Sócrates, según el cual basta conocer el bien para cumplirlo, puesto que ninguno conociendo el bien haría el mal; la noción aristotélica de voluntad como “apetito racional”, tomada por Tomás de Aquino y por gran parte de la escolástica de tendencia aristotélica. También Plotino confirma el primado de la actividad noética. Para los griegos la actividad más elevada es siempre la teoría, la contemplación, que produce como fruto un estado de armonía con el universo o con la divinidad.

El primado de la esfera intelectual-racional, presente en mucha parte del pensamiento medieval, se sostuvo también en la edad moderna, entre otros por Descartes, y por Hegel, que hace de la razón el principio metafísico: todo es racional, y la libertad consiste en el reconocimiento por parte del individuo de ser parte del ritmo en el que el Espíritu asume progresivamente todas sus determinaciones.

Podríamos resumir la aporía de esta primera posición en una breve fórmula: siendo el intelecto una facultad necesitante, la libertad de elección no puede existir.

La alternativa histórica a este modelo ha sido la del voluntarismo, cuyas raíces se fundan en Agustín.

La cuestión de la libertad es recurrente en muchas obras de Agustín, sobre todo en las antipelagianas. Pelagio era un monje irlandés, que afirmaba que el hombre es capaz de cumplir el bien y de

salvarse con sus propias fuerzas, sin necesidad de la gracia de Dios. Agustín afirmaba la absoluta necesidad de la gracia para alcanzar la salvación, no siendo las fuerzas naturales del hombre suficientes para hacer el bien.

En *De Civitate Dei*, a propósito de los bienaventurados en el paraíso, Agustín afirma que serán tanto más libres en cuanto no podrán pecar: “El primer libre albedrío que fue dado al hombre cuando al inicio fue creado inocente y podía no pecar pero también pecar; el último será mucho más libre porque no podrá pecar”<sup>86</sup>.

El origen del mal está en el abuso de la libertad, o sea en el uso culpable de la voluntad libre y defectible, porque “es muy verdad que no puede haber pecado sin voluntad”<sup>87</sup>. La causa de que la voluntad se oriente al mal es la misma voluntad, y ésta se define del siguiente modo: “*animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non admittendum, vel adipiscendum* (movimiento del ánimo orientado a la aceptación o no de algo, sin que ninguno le obligue)”<sup>88</sup>.

El hecho de que el voluntarismo se inicie con un pensador cristiano significa, probablemente, que se trata de un intento de salir del determinismo intelectualista griego para afirmar la responsabilidad del individuo. La facultad con la que el hombre, una vez conocido el bien y el mal, elige libremente por uno u otro, es la voluntad. Esta tendencia se continuará en el Medievo por obra de Duns Scoto según el cual solo la voluntad se manda a sí misma (*voluntas sola imperat sibi*), porque ella elige libremente el bien.

Posteriormente la voluntad es divinizada o absolutizada: ésta es la posición que encontramos en las filosofías de Schelling, Schopenhauer y Nietzsche. El nihilismo propuesto y profetizado por Nietzsche consiste precisamente en esto, que el mundo no tiene ningún sentido, sino la voluntad de quien quiere. Pero la afirmación

86 Agustín, *De civitate Dei*, 22, 30, 3

87 Agustín, *Retractiones*, 1,15,3

88 Agustín, *De duabus animis contra Manicheos*, 10

de la voluntad como principio absoluto, dentro de un panorama del sin sentido, llega a negar de nuevo la libertad, porque, en la ausencia de un Interlocutor, o de un principio al que dar respuesta, es negada la posibilidad de ser algo diferente a lo que se es. La libertad, por tanto, es una noción no conciliable con un esquema conceptual que ponga un solo principio absoluto donde todo debe entrar.

De hecho es precisamente ésta la crítica hecha por los voluntaristas: si la clave de la vida moral es el conocimiento, entonces será difícil huir al vínculo de necesidad que el dictado del intelecto impone a la voluntad. El mérito del voluntarismo es buscar una emancipación de la esfera moral respecto del conocimiento. Esto se consigue reconociéndole a la voluntad una originalidad respecto del conocimiento: en la voluntad divina está el origen de todo; en la voluntad humana está el origen de la participación en el Bien.

Por otra parte, podemos reconocer como razonable la objeción que los intelectualistas, a su vez, hacen contra la solución voluntarista, evidenciando lo absurdo de una voluntad que actúa sin motivación.

Sin embargo, el punto central de la cuestión está en la absolutización de este o de aquel principio, de esta o aquella facultad. La atribución del primado a este o a aquel principio, cualquiera que sea, comporta en todo caso la vuelta a una perspectiva henológica-esencialista, o sea a una perspectiva unidimensional. Desde el punto de vista metafísico, la absoluta unicidad del principio impide desde el inicio la posibilidad de que haya otro. Desde el punto de vista antropológico, el primado de una facultad parece imposibilitar la alteridad requerida como condición para la posición de la libertad.

Es oportuno hacer explícita otra tendencia presente en la mayor parte de los pensadores que hemos considerado. Es la de interpretar la libertad como autodeterminación o autopraxia: libre es aquel que decide por sí mismo o que es causa de sus propias acciones.

Estas dos interpretaciones tienden a negar, una vez más, la relación transcendente que abre el espacio a la libertad humana. La idea de autodeterminación traduce, en la esfera del actuar libre, la autonomía de la sustancia: como la sustancia es lo que es en sí y no otra cosa, también el actuar es libre cuando se da a sí mismo la propia motivación y no se deja dirigir por otro. Pero esta concepción niega la apertura y la relación a otro que constituye la esencia del espíritu y hace posible la libertad. La noción de autopraxis vuelve a tomar el mismo movimiento del concepto de autodeterminación, desplazando el acento sobre el lado de la causa del actuar. Una vez más estamos frente a la negación de la relación con Otro como condición esencial para que la libertad se dé y, más en general, la persona se dé.

La libertad es, tanto o más que cualquier otro acto humano, relacional. Esto es parte de la experiencia común: sabemos que, en nuestra vida real, el libre albedrío consiste en aceptar o rechazar una posibilidad. O sea unirse o no unirse a alguien o a algo.

En base al esquema antropológico aquí propuesto, está claro que la raíz de la libertad está en el espíritu que es precisamente la *potencia de unión*.

Al mismo tiempo, la libertad es también una facultad del alma y se expresa en las operaciones psicosomáticas: es, precisamente, la facultad que unifica dichas operaciones entre ellas y con el acto del espíritu (por esta función unificante, que tiene su raíz en el espíritu, llamamos también *facultad unitiva* a la facultad de la libertad).

Alteridad y relación, como hemos visto, son caracteres que estructuran la libertad humana, que podemos definir “libertad genética”. La esencia de la persona es un acto espiritual libre y sinérgico (sinergia significa un “actuar junto”, en este caso de la persona humana y del sujeto absoluto): la libre acción agente de la divina presencia constitutiva del modelo absoluto en la libre acción



receptiva de la persona humana. La persona humana, por otra parte, puede degradar la libertad en un libertinaje. Esto sucede cuando utiliza su libertad para negar la apertura a la acción divina. Esta apertura es una disponibilidad a acoger el don del acto divino, que, a su vez, hace capaz a la acción humana de dar. En esto consiste la generosidad del amor: dar libremente toda la riqueza que la persona es capaz de recibir libremente. La esencia de la libertad consiste en la progresiva donación de amor hasta la plenitud, aunque ésta sea imposible de alcanzar en el estado viador por el límite de la naturaleza que nos condiciona. El libertinaje, sin embargo, consiste en un progresivo egocentrismo.

El acto libre no es un acto *simpliciter*, autorreferente, sino un acto unitivo que participa del carácter de las funciones de la libertad: inteligencia y voluntad.

El acto de libertad es imposible sin el concurso de la inteligencia y de la voluntad, que a su vez actúan con la dura condición psicosomática: imaginación, afectos, sentimientos, temperamento, sentidos, educación, cultura, etc. La libertad, sin embargo, no está determinada por estas condiciones, que pueden ser trascendidas gracias a la energía extática del espíritu. El ser humano, en otras palabras, aunque pueda ser obstaculizado por condicionamientos de todo tipo en su actuar (sociales, culturales, psicológicos, físicos), conserva el poder de trascenderlos y de unirse al Sujeto Absoluto, dándose libremente.

La libertad humana, por tanto, formada por el amor, es a imagen y semejanza de la libertad divina que es la capacidad amorosa de actuar conscientemente y omnipotentemente. El ser humano es libre porque el Modelo absoluto es libre.

### III.6. El conocimiento

Sobre el origen del conocimiento se pueden distinguir, históricamente, dos posiciones fundamentales: según algunos pensadores, el conocimiento proviene de una fuente superior; otros sostienen que sea más bien un producto de la inteligencia humana a partir de los datos sensibles

Platón, que representa la primera posición, ilustra su teoría con la doctrina de la anámnesis, o reminiscencia. El alma, que es inmortal y ha vivido ya muchas vidas, ha contemplado todas las cosas tanto en este mundo como en el hiperuranio; por eso, el conocer no es otra cosa que recordar las cosas que ha aprendido en la contemplación<sup>89</sup>.

También Agustín afirma que la verdad no puede ser simplemente un producto de nuestra mente, desde el momento que:

«si fuera de la misma naturaleza que nuestra mente, estaría también ella sujeta al devenir, porque nuestra mente ahora ve más claramente y ahora menos claramente, lo que significa que está sujeta al devenir. Mientras que la verdad permanece siempre inalterada: no gana nada cuando la vemos más claramente, sino que intacta y sana continúa iluminando a los que tienen la mirada fija sobre ella y, al contrario, castiga con la oscuridad a los que ponen su mirada en otro lugar. Además, nosotros juzgamos nuestro conocimiento mediante la verdad, pero no podemos jamás someter a juicio la misma verdad»<sup>90</sup>.

El conocimiento de la verdad, para Agustín, es el fruto de la iluminación. La luz divina, que toca directamente al alma, es la condición de todo conocimiento. Por esta razón:

89 Platón, *Menone*, 80e-81a. (¿en español?)

90 Agustín, *De libero arbitrio*, II, 13, 34ss.

«incluso los ignorantes cuando son bien interrogados responden correctamente sobre algunas disciplinas, porque está presente en ellos, en la medida en la que pueden recibir la luz de la razón eterna, en la cual ellos ven las verdades inmutables»<sup>91</sup>.

La doctrina agustiniana de la iluminación será retomada varias veces en el curso de los siglos, desde S. Buenaventura a Malebranche, hasta Rosmini.

Por otra parte, encontramos la línea aristotélica-tomista, que excluye el origen transcendente del conocimiento, por el hecho de que el hombre no conserva ningún conocimiento procedente de dicho origen y también porque, en el caso contrario, no se explicaría la imperfección y el progreso de nuestro conocimiento<sup>92</sup>. A estas motivaciones se añade, en época mas reciente, el predominio de una visión secularizada de la realidad, para la cual se intenta metódicamente de excluir cualquier “hipótesis” sobrenatural en la explicación de los fenómenos. Por tanto, se concuerda casi universalmente sobre el origen sensible del conocimiento: los sentidos ofrecen los datos materiales sobre los que el intelecto trabaja hasta conseguir la formación de la idea o la formulación del concepto. Este proceso se llama abstracción, y es necesario porque la inteligencia no puede contener en sí realmente la cosa exterior, sino que debe formarse una imagen o noción de ella.

«La inteligencia forma en sí misma una cierta concepción de la cosa, que es la noción de la cosa misma [...] Esto es necesario porque la inteligencia entiende tanto el objeto ausente como el presente [...] Pero la inteligencia tiene además la facultad de entender la cosa como separada de las condiciones de la materia, sin las cuales no existe la cosa en la naturaleza; y eso no se podría dar si la inteligencia no se formase la concepción interna de la cosa»<sup>93</sup>.

91 Agustín, *Retractiones*, I,4,4.

92 No debemos olvidar, sin embargo, el papel fundamental del intelecto agente en la gnoseología de Aristóteles y en la de Tomás, sin el cual ni siquiera el conocimiento sensible podría darse: este intelecto posee algo de la naturaleza divina, según Aristóteles, o viene considerado por Tomás como “luz natural” abierta a la luz sobrenatural de la gracia (*lumen gratiae* e *lumen gloriae*)

93 Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, II,53.

La convicción del origen sensible del conocimiento está bien expresada por la sentencia tradicional *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* (no hay nada en la inteligencia que no pase antes por los sentidos) y se une a la convicción de que el hombre no sea capaz de intuición intelectual o espiritual.

Podemos finalmente mencionar, como tercera posición, la concepción materialista del conocimiento, por la que el pensamiento y la formación de los conceptos vienen referidas a meras modificaciones fisiológicas. El materialismo, ya presente en la antigüedad (ej. Epicuro o los atomistas) recibe nuevo impulso en la época moderna después del nacimiento de las ciencias experimentales y al programa de matematización de la naturaleza. Así para Hobbes todo lo que existe es corpóreo, y el espíritu humano no es una excepción a esta regla. Cualidad fundamental de los cuerpos es el movimiento, y por el movimiento de los cuerpos externos se produce la sensación, que es también movimiento, así como la imaginación y el pensamiento.

No existe, según la concepción materialista, una “sustancia pensante” de carácter espiritual, como afirmaba Descartes: el alma humana es material y todos sus actos (ideas, sentimientos, emociones, etc.) no son otra cosa que movimientos, modificaciones producidas por el movimiento de los cuerpos externos. El iluminista francés La Mettrie afirma que el hombre es una máquina y que en todo el universo sólo hay una sustancia, diferentemente modificada. De esta máquina se puede entender la naturaleza solamente analizándola en los órganos del cuerpo. El alma sólo es un término inútil del que no se puede tener ninguna idea. Puesto el mínimo principio de movimiento, los cuerpos animados tendrán todo lo que se necesita para moverse, sentir, pensar, arrepentirse o para gobernarse a sí mismo tanto en el campo físico como moral.

En nuestros días, un acercamiento materialista es, por ejemplo, el de algunos neurólogos, según los cuales la consciencia (y por tanto los procesos cognoscitivos) se reducen a lo que ocurre a

nivel molecular en los circuitos cerebrales. Puesto que todo hecho mental (pensamientos, imaginación, sentimientos, etc.) tiene una correspondencia neuronal, el conocimiento (y también la consciencia) es nada más que un resultado de los procesos cerebrales<sup>94</sup>.

Para Fernando Rielo sin embargo, como anticipábamos en los capítulos precedentes, el conocimiento no procede directamente de los sentidos. Los sentidos no son el origen del conocimiento, sino la “dura condición” del conocimiento. La consciencia es de naturaleza espiritual y conoce por inspiración directamente la realidad trascendente, la realidad interna, la realidad externa, incluidas las cosas materiales, no sin el carácter sensorial, estimúlico, instintual, imaginativo, mnésico, racional, afectivo, etc., del conocimiento. No existe el conocimiento sensorial ni estimúlico, ni imaginativo..., sino el carácter sensorial, estimúlico, etc., del conocimiento. El conocimiento no se reduce a ninguno de sus caracteres, ni siquiera al conjunto de todos ellos. Los sentidos y las facultades psíquicas son las ventanas de nuestro conocimiento, no porque solamente a través de ellas podemos ver y entrar en contacto con el mundo, sino en el sentido de la limitación que el marco de la ventana impone a nuestra visión.

### III.6.1. Consciencia y autoconsciencia

En la época moderna se va perdiendo la certeza de que se pueda tener real consciencia de sí, en sentido ontológico. La consciencia es reducida a consciencia de estados emotivos o de hechos cognoscitivos determinados. El motivo está ciertamente en el hecho de haber negado la *relación constitutiva*. Como se ha observado en el capítulo dedicado al concepto de persona, el pensamiento, moviéndose entre los extremos de una sustancia cerrada y de un fenómeno privado de esencia, se ha encontrado unas veces enredado en la incomunicabilidad de la sustancia y otras en

<sup>94</sup> Podemos citar el reduccionismo, el eliminativismo y el emergentismo como ejemplos de esta visión en el panorama científico contemporáneo.

la inconsistencia de la existencia. También a propósito de la autoconsciencia se puede afirmar lo mismo.

Pero el problema de la autoconsciencia está precisamente en su carácter auto referencial, en el intento de la consciencia de tomar como objeto ella misma. Como ya ha dicho Kant, el sujeto no puede tomarse como objeto. La única vía para superar este *impasse* es reconocer que como fundamento de todo nuestro ser está una relación constitutiva, y que la misma consciencia coincide con la experiencia de tal relación.

Fernando Rielo define la consciencia precisamente a partir de la experiencia de esta relación constitutiva, como un *con-vivir* con el Sujeto Absoluto. La consciencia de hecho, como hemos visto, no se refiere jamás simplemente a sí misma, sino que es siempre consciencia de otro algo diferente. Pero como la divina presencia constitutiva define ontológicamente a la persona, por tanto, a nivel cognoscitivo, la experiencia de esta presencia abre la consciencia y la define. Sin esta presencia, en otras palabras, no tendríamos ninguna consciencia ni de nosotros ni de las cosas.

La idea de una autoconsciencia pura, referida a sí misma antes de cualquier relación con “otro” constituyéndose en esta auto-referencia es una abstracción idealista, fruto de una arbitraria elevación a absoluto del concepto de “consciencia” o de “yo”. Vemos aquí, en la práctica, la tentación típica del pensamiento de aislar un concepto, abstrayéndolo de sus relaciones concretas y constitutivas, para elevarlo al absoluto y hacer un principio ontológico y metafísico (el Yo, el Sujeto, la Consciencia).

Naturalmente, gran parte de las filosofías han mantenido la necesidad de un regreso a la propia interioridad y del abandono de las cosas exteriores para alcanzar el conocimiento de sí mismos y de la Verdad (“regresa a ti mismo –afirmaba Agustín– en la interioridad del hombre habita la Verdad”). Pero es posible realmente practicar

este recogimiento y esta separación sólo por la presencia del Sujeto Absoluto en nuestra interioridad (la presencia en mí de alguien “más íntimo de mi íntimo” - afirma de nuevo Agustín). La experiencia del recogimiento en sí y de la separación de las cosas, en otras palabras, es siempre experiencia de la presencia en sí de Algún otro, y da testimonio, una vez más, de una inhabitación constitutiva; nunca es al contrario, experiencia de la absoluta referencia a sí del yo, desde el momento que tal experiencia, rigurosamente, es imposible y puede ser pensada solamente por vía de abstracción.

La experiencia de con-vivir con el Sujeto Absoluto, como veremos, hace posible también los demás tipos de conocimiento y les proporciona una dirección y un sentido.

### III.6.2. El conocimiento como acción leantrópica: creencia, intuición y razón

Ya hemos sostenido anteriormente, con Fernando Rielo, el origen espiritual de todo conocimiento, incluso del sensible, y la inadecuación de la tesis clásica según la cual todo conocimiento provendría de los sentidos.

Los sentidos, aunque en algunos casos implicados en el proceso cognoscitivo, no son ni el origen ni el instrumento, sino solo la “dura condición” del conocimiento. El hecho que en algunos éxtasis los sentidos y las mismas facultades sean suspendidos y que, en general, en la experiencia mística el componente sensible no sea fundamental, es la prueba del hecho que no conocemos a través de los sentidos, sino sobre todo a través del espíritu. Esta tesis, decíamos también, no es válida solamente en el caso de la experiencia sobrenatural sino que interesa en todo el campo del conocimiento humano. Rielo sustituye la sentencia tradicional “*nihil est in spiritu quod prius non fuerit in sensu*” (nada hay en el espíritu que antes no haya estado en los sentidos) con esta otra: *quod est in spiritu, non per sensus atque potentias, sed sub eorum conditione et limitatione datur* (lo

que hay en el espíritu, aunque no sin la condición y la limitación de los sentidos y de las potencias, no se da de todas formas por medio de los sentidos y de las potencias)<sup>95</sup>. La razón de esta afirmación es sencilla, si consideramos cuanto se ha dicho sobre la naturaleza de las facultades en relación al espíritu: el espíritu es la raíz de las facultades y es precisamente lo que actúa en nosotros (“las facultades no son agentes [...] – escribíamos citando a Rielo – el único agente es el espíritu”). Incluso la facultad intelectual, por tal motivo, radica en el espíritu y opera en virtud de la acción del espíritu (la misma percepción sensible, en la medida en que implica una actividad del sujeto, aun solo la disponibilidad a recibir sensaciones, no es mero choque entre cuerpos, sino actividad que tiene raíz en la acción del espíritu).

Por el común origen de todas las facultades del alma (intelectiva, volitiva, unitiva) en el acto del espíritu, además, debemos considerar que ellas operan juntas y son abiertas y en relación entre ellas. El conocimiento, por tanto, no es un proceso que implica solamente la mente o el intelecto (no existe, en otras palabras, un conocimiento puro o una “razón pura”) sino que implica conjuntamente todas las facultades. Es el espíritu, de hecho, el que da unidad al ser y al actuar de la persona.

Pero ¿cuál es la estructura del acto cognoscitivo?

Si el espíritu es esencialmente potencia de unión, también el conocimiento poseerá un carácter fundamentalmente unitivo y su estructura reflejará la de la transverberación, que constituye la esencia del espíritu mismo. Así como la transverberación es acción receptiva de la divina acción agente, nuestro conocimiento es sobre todo recepción del conocimiento y del lenguaje divinos. Por esto, Rielo pone al principio del conocimiento la función receptiva de la *creencia*, inmediata proyección en el intelecto de la acción receptiva

95 F. Rielo, *Diálogo a tres voces*, p. 163.



del espíritu<sup>96</sup> (así como la expectativa<sup>97</sup> y el amor<sup>98</sup> son las funciones receptoras de las facultades volitiva y unitiva). Al principio del conocimiento, en otras palabras, no está una iniciativa por parte del hombre, sino la creencia, acción receptiva a través de la cual viene acogida la comunicación del Sujeto Absoluto. La creencia activa la facultad intelectual, que en la *intuición* se abre a la comprensión de la acción divina. La *razón* después elabora sucesivamente con sus instrumentos el contenido de la intuición. El conocimiento, por tanto, así como el acto del espíritu, es acción sinérgica o teantrópica, o sea comunicación del Sujeto Absoluto a la persona humana (acción activa), la cual recibe dicha comunicación en la creencia (acción receptiva), comprende el contenido en la intuición y la elabora después con los instrumentos de la razón, intentando darle un sentido y una dirección última en relación al Sujeto Absoluto.

Desde el principio del proceso cognoscitivo la inteligencia opera en unión con las otras facultades. La creencia, de hecho, es acción receptiva abierta a las otras funciones de la expectativa y del amor: no existe una recepción sólo intelectual de la comunicación del sujeto absoluto, sino que siempre va unida a la expectativa y al amor. Del mismo modo la intuición es también fruición volitiva, emocional, y libre adhesión al acto divino, así como la elaboración racional está abierta al aporte desiderativo e intencional, respectivamente funciones psicosomáticas de la voluntad y de la facultad unitiva.

96 La creencia (o fe) que, en la visión rieliana tiene un papel fundamental en el proceso del conocimiento, no debe ser entendida como adhesión ciega a una idea. No se trata, de hecho, de poner toda nuestra confianza en una idea para depender de ella, ponerse a su servicio, transformándola así en un pseudoabsoluto o un ídolo. La creencia, al contrario, activando la intuición del ser humano, abre sus ideas al “+” del modelo absoluto en el cual se cree y las pone en comunicación unas con otras, dándole una dirección y sentido últimos. La concepción rieliana de la relación entre creencia e intuición proporciona, además, una clave para interpretar el problema tradicional de las relaciones entre fe y razón: la fe es aquel operador receptor que acoge la comunicación del Sujeto Absoluto, activando así la intuición y abriendo la inteligencia al infinito. Sin la fe la inteligencia misma, en otras palabras, no sería posible. No puede haber separación absoluta, en la concepción genética rieliana, entre razón y fe, sino comunicación y apertura recíproca.

97 La expectativa es el receptor de la voluntad que abre nuestro deseo al infinito del modelo absoluto. Nuestro deseo, en virtud de tal apertura, no puede aquietarse en otra cosa que nos sea el fundamento último y no está satisfecho, tomando una expresión de S. Agustín, hasta que no encuentra descanso en él

98 El amor es el receptor que mueve nuestra inteligencia y nuestra voluntad a unirse al modelo absoluto. En el amor, por tanto, encuentran su síntesis inteligencia y voluntad.

Intentemos definir ahora mejor los operadores de la intuición y de la razón. La intuición es el acto mas elevado de la facultad intelectual y viene definida por Fernando Rielo como “apertura de la inteligencia humana a la inteligencia divina”<sup>99</sup>. Como el espíritu, por tanto, es apertura a la divina presencia constitutiva, la inteligencia del mismo modo, partícipe del carácter del espíritu, a través de la intuición es apertura de la inteligencia humana a la inteligencia divina. Por intuición se entiende aquí, en primer lugar, la experiencia del Sujeto Absoluto pero también la intuición cognoscitiva, artística, científica, que son el fruto de esta apertura de la inteligencia y reciben dirección y sentido de ella.

La *razón*, o sea el conjunto de los procesos lógicos y discursivos a través de los cuales elaboramos el material intuitivo para explicitar su contenido y formar conceptos (el pensamiento dianoético, podríamos decir) es cerebración de la intuición, en el sentido de una elaboración conceptual necesaria en virtud de nuestra particular constitución psicofísica. Tal mediación, sin embargo, lo repetimos, es solamente la dura condición de nuestra inteligencia, condición que, como la de los sentidos, es real y limitante pero no necesaria.

Nuestro conocimiento se mueve por tanto entre dos “límites”: el límite formal de su finitud y de los condicionamientos de todo tipo que le afectan; el límite transcendental de la divina presencia constitutiva, sin la cual ningún conocimiento sería posible, límite que no significa sino la apertura de la inteligencia al infinito.

Por el límite formal, ningún resultado cognoscitivo puede ser considerado como definitivo y completo en sentido absoluto, pero todo conocimiento permanece abierto a un “+” intensivo y extensivo. Cada idea <sup>100</sup> o concepto puede ser mejor definido o precisado, y puede adquirirse una mayor riqueza de significado.

99 F. Rielo, *Diálogo a tres voces*, p. 163.

100 En la concepción rieliana la idea es definida como la unidad instrumental mas sencilla de la visión racional o ideación del objeto. Podremos decir que la idea es el producto más sencillo y directo de la intuición. El concepto se diferencia de la idea por ser un producto principalmente mediado y elaborado por la razón discursiva.

Este enriquecimiento es posible sólo si consideramos la idea o el concepto no como un absoluto válido “en sí”, sino como abierto, por su estructura formal, a otras ideas o conceptos. Cada idea, por tanto, es ella misma y “+” que ella, porque posee una estructura formal abierta que le permite comunicar con otras ideas, para *formar bien* la visión del objeto. En virtud de esta estructura abierta, el conocimiento puede enriquecerse también acogiendo contenidos que provienen de otras facultades, como emociones, deseos, etc.. También las facultades, como hemos visto, se comunican entre ellas en virtud de la común raíz espiritual, por medio de la síntesis operada por la facultad unitiva.

Esta red de relaciones, de todas formas, puede adquirir una dirección y un sentido sólo en virtud del límite trascendental de las facultades, o sea de su apertura dialogal con el Sujeto Absoluto. El campo de conocimientos y de valores abierto por el conocimiento, de hecho, permanece disperso y a la deriva si falta un modelo metafísico en grado de orientarlo y proporcionarle un sentido y una dirección últimos.

La apertura al Sujeto Absoluto aparece indispensable para el conocimiento también si consideramos otro aspecto, la exigencia de definir el objeto. El objetivo último del conocimiento, de hecho, es la definición del propio objeto o referente; pero sabemos que dicha definición, en sentido ontológico, es precisamente el acto del Sujeto Absoluto que constituye las cosas (*actio in distans*) y se hace presente en los seres vivientes con diferentes modalidades (reverberativa, transverberativa). Una definición cognoscitiva no es posible, por tanto, si consideramos el objeto como algo cerrado en sí (en su *inseitas*), sino sólo si contemplamos, junto al objeto el “+” de la acción divina que lo está constituyendo. Podemos definir algo si tomamos su relación actual con el Sujeto Absoluto.

Resumiendo, podemos decir que el conocimiento radica en la actividad espiritual y puede ser considerado un reflejo de esta. Por consiguiente, el conocimiento depende del acto del espíritu

sicosomatizado (que es esencialmente, como hemos visto, unión o amor) y posee los mismos caracteres: es acción unitiva, sinérgica. Todo conocimiento es estructuralmente abierto a un “+” porque comunica formalmente con las demás ideas y conceptos y, sobre todo, porque contempla la relación transcendente de las cosas y de los seres con el Sujeto Absoluto, que los define con su presencia.

### III.7. La ética

El término ética viene introducido en la reflexión filosófica por Aristóteles para indicar aquella parte de la filosofía que estudia la conducta del hombre y el criterio en base al cual debe evaluar sus acciones y sus elecciones. El problema ético, sin embargo, es más antiguo que la reflexión de Aristóteles y podríamos decir que nace junto con el hombre mismo. Históricamente el problema ético se identifica con el del bien, o sea la individuación de un principio sobre el que sea posible orientar y evaluar las acciones humanas.

Según la concepción clásica de la filosofía griega (Sócrates, Platón, Aristóteles) el bien es objetivo y se identifica de alguna manera con lo que es, con la realidad.

En la visión platónica esta concepción asume trazos marcadamente metafísicos: la idea del Bien, que está en el vértice de todo el orden jerárquico inteligible, es la fuente misma de todo el ser, el sol que da luz y vida, causa de todas las cosas y distinta de ellas<sup>101</sup>. El criterio último del juicio moral es la referencia a las ideas trascendentales. Es más, la elevación a la contemplación del mundo inteligible es entendida como el verdadero fin del hombre.

Aristóteles, sin embargo, funda la ética no sobre verdades trascendentes, sino sobre el convencimiento de que en la misma naturaleza humana están inscritas las leyes y principios de su

101 Platón, *República* VI, 508e-509b

comportamiento. Cada facultad tiene su fin natural (la vista está hecha para ver, etc.) y el bien y la felicidad consisten en actuar según la naturaleza. Naturalmente, puesto que el hombre tiene inscrita en su naturaleza la racionalidad, que es la facultad más elevada, el sumo bien consiste en el pensamiento y en la contemplación (*theoria*) de los objetos más elevados, hasta Dios mismo.

Siguiendo la tradición platónica en el medioevo el Bien es identificado con Dios mismo. El fin del hombre es la salvación o deificación, y puede ser conseguida por medio de la ascesis y la libre adhesión al amor divino. En cuanto realmente perfecto y bueno, en esta visión Dios es también sumamente deseable por el hombre.

En la época moderna, sin embargo, a partir del Renacimiento, se hace camino una visión diferente del bien, que podemos definir, en varios sentidos, como subjetivista: no existe un bien en sí, independiente de las acciones del hombre, sino que se juzga algo bueno en cuanto que es objeto de deseo.

Así Hobbes, uno de los teóricos más radicales del subjetivismo y del relativismo, afirma que:

«las palabras “bueno”, “malo”, “vil” se entienden siempre en relación a quien las usa: porque no hay nada absolutamente y simplemente tal y no hay ninguna norma común para el bien y para el mal que derive de la naturaleza de las cosas»<sup>102</sup>.

Kant, aun partiendo de una perspectiva de tipo subjetivista, intenta salvar una referencia ética absoluta distinguiendo lo agradable o útil del bien:

«llamo una cosa *buen*a (útil) cuando ella gusta sólo como medio; la que, sin embargo, gusta por sí misma, la decimos buena en sí»<sup>103</sup>.

102 T. Hobbes, *Leviathan*, I,6.

103 I. Kant, *Crítica del Juicio*, § 4.

La presencia del concepto, o sea del fin a que se tiende racionalmente o de la norma moral, distingue lo bueno de lo placentero. Un alimento puede gustar, pero por ser considerado bueno debe gustar también a la razón, debe ser considerado en relación a la nutrición, a la salud, etc. Al bien, a diferencia de lo placentero, Kant atribuye un valor “objetivo” (no una consistencia metafísica, porque el bien es tal sólo en relación al hombre y a su interés por la existencia de la cosa buena) de manera que evite los peligros del subjetivismo y del relativismo. Reconociendo el valor conceptual del bien, por tanto, Kant salva el acuerdo entre los hombres y, de alguna manera, la objetividad.

En correspondencia con las diferentes concepciones del bien, también en las doctrinas éticas pueden distinguirse una tendencia objetivista, según la cual, el hombre, en su conducta debe perseguir los medios adecuados para alcanzar el fin correspondiente a su naturaleza, y una subjetivista, en base a la cual el bien no se concibe como perfecto o real en sí, sino que depende de las reglas que de hecho el hombre sigue en su actuar.

La ética platónica indica como fin del actuar del hombre el regreso al principio divino. La ética medieval comparte la orientación platónica, por lo que Sto. Tomás afirma que “Dios es el fin último del hombre”<sup>104</sup>.

Ejemplo claro de la tendencia subjetivista en la antigüedad es la ética epicúrea, para la que “placer y dolor son las dos tendencias que se encuentran en todo animal, una favorable la otra contraria, a través de las cuales se juzga lo que se debe elegir y de lo que se debe alejar”<sup>105</sup>. Esta consiste en perseguir la propia conservación y todo lo que le corresponde. Dicha orientación resurge en los siglos XVII y XVIII con Hobbes, Locke, Leibniz.

<sup>104</sup> Tomás de Aquino, *Summa theologiae* II,2, q. 1, a. 8.

<sup>105</sup> Diogenes Laerzio, *Raccolta delle vite e delle dottrine dei filosofi*, X,34.

Los moralistas ingleses del 700 aunque comparten la perspectiva subjetivista, evidencian la existencia de un *sentido moral* en el hombre que le inclina no solo a la propia utilidad y felicidad, sino también a la de los demás. Kant intenta dar un fundamento racional a este sentido moral y de garantizarle así su categoricidad, o sea su valor absoluto.

El utilitarismo inglés, en el ochocientos, vuelve a fundar la ética sobre los principios del placer y del dolor, reduciéndola a una especie de cálculo sobre el que reposa el actuar moral.

La ética biológica de Spencer, influida por las teorías darwinistas sobre la evolución, ve en la moral la progresiva adaptación del hombre a sus condiciones de vida: el deber no es otra cosa que el resultado de la acumulación de experiencias a través de las generaciones y de las enseñanzas que de ella se derivan.

Durante el siglo XX, más que de bien, se habla de valores y se reproduce la distinción entre una concepción lo más posible objetiva y otra subjetiva. Al primer tipo pertenece, por ejemplo la concepción de Scheler, que hace del valor el objeto intencional del sentimiento (*Gefühl*), así como la realidad es el objeto intencional del conocer. La concepción más decididamente subjetivista de los valores, fuertemente condicionada por la crítica de Nietzsche a la metafísica y a la ética tradicionales, conduce hacia una visión relativista, para la que el valor se le hace depender del contexto histórico (Dilthey), cultural, religioso. Así, según Dewey, hay que renunciar a creer que existan valores absolutos:

«Abandonar la búsqueda de la realidad y del valor absoluto e inmutable puede parecer un sacrificio. Pero esta renuncia es la condición para comprometerse en una vocación más vital. La búsqueda de valores que pueden ser asegurados y compartidos por

todos, porque conectados a los fundamentos de la vida social, es una búsqueda donde la filosofía encontrará no como rivales sino como coadyutores a los hombres de buena voluntad»<sup>106</sup>.

Para Rielo, la ética se funda sobre la concepción mística de la persona, lejos del antropocentrismo filosófico que ha caracterizado los últimos siglos. El modelo de la vida moral, para el hombre constituido a imagen de Dios, es el “amor absoluto en el que se constituyen las tres personas divinas”<sup>107</sup>.

La formación de la consciencia moral no puede ciertamente prescindir de una multiplicidad de condicionamientos ambientales, históricos, culturales, orgánicos, familiares. Pero el actuar del ser humano no está nunca determinado necesariamente por tales condicionamientos. Existe una libertad moral que aunque requiriendo una capacidad de valoración y de decisión ética, va más allá de todo condicionamiento y hace al hombre responsable de sus actos. Dicha libertad, en definitiva, lleva al hombre más allá de los propios condicionamientos porque es capacidad de salir del círculo cerrado del propio *ego* para unirse, extasiarse con la presencia divina, capacidad que tiene su raíz en la potencia de unión del espíritu.

La ética, por tanto, así como el conocimiento y cualquier otro acto del hombre, es teantrópica, porque se funda sobre la presencia divina en el espíritu humano, presencia a la que se refiere el acto libre del hombre.

Sobre estas bases Rielo funda la psicoética<sup>108</sup>, definida como la ciencia que estudia la acción teantrópica en las estructuras psíquicas y éticas del ser humano, iluminadas por la acción unitiva o extática del espíritu. La psique posee, a causa del pecado original, un *ego*, que es la distorsión del yo en la medida en que el yo tiende a cerrarse en sí y a actuar egoístamente. Entonces se manifiesta en el yo la neurosis, que

106 J. Dewey, *The Quest for Certainty*, p. 295.

107 F. Rielo, *Diálogo a tres voces*, p. 165.

108 Cfr. F. Rielo, *Mis Meditaciones desde el modelo genético*, pp. 73-142.



actúa como una fuerza disgregante. La primera manifestación de la neurosis es el complejo o el síndrome del miedo, con las emociones, los sentimientos y las pasiones correspondientes. No siempre la persona, como hemos visto, es moralmente responsable de sus tendencias egotizadoras, en cuanto que sufre los condicionamientos que proceden de la cultura, del ambiente, del clima, de la sociedad o de factores de tipo orgánico. El acto libre, de hecho, no es un acto *simpliciter* sino que participa del carácter de sus dos funciones, volitiva y cognoscitiva. A pesar de ello, la intimidad y la libertad de la persona pueden superar cualquier condicionamiento y presión psicológica, cultural o ambiental, gracias a la energía extática del espíritu que hace al hombre a imagen y semejanza de Dios.

La psicoética tiene un reflejo en la pedagogía de F. Rielo. El papel de la educación, en la visión rieliana, es sobre todo el de ayudar al ser humano a liberarse de su condición de dispersión y neurosis, educándolo a salir fuera de sí para comunicarse con Dios, con sus semejantes y con el ambiente, en virtud de la energía extática que posee como ser espiritual. *La educación en el éxtasis* consiste en “dar una forma a la energía que hace capaz al hombre de salir de sí mismo y unirse con los ideales más sublimes que puede concebir”<sup>109</sup>.

### III.8. La sociabilidad

Hemos visto en los capítulos precedentes, analizando los paradigmas antropológicos históricamente más significativos, cómo la sociabilidad es considerada entre los caracteres fundamentales del ser humano.

En el pensamiento griego y medieval, en general, prevalece la visión según la cual la sociabilidad se funda sobre un plano trascendente y posee un carácter espiritual, además que material.

---

109 Ivi, p. 138.

En Grecia la reflexión sobre la sociabilidad está fuertemente unida a los temas de la ética y de la política. El hombre virtuoso, de hecho, es el que es capaz de vivir en la sociedad conformándose a los valores éticos más elevados (justicia, sabiduría, etc.).

Representativa de esta visión es la historia de Sócrates, que habiendo sido condenado a muerte, rechaza huir de la cárcel por no violar las leyes de la *polis* (ciudad). Esta lealtad es profundamente coherente con su visión filosófica, según la cual el hombre puede ser considerado tal sólo en el interior de una sociedad regulada por leyes

Platón intenta pensar, en *República*, un modelo de comunidad perfecta, fundado sobre la justicia. La justicia consiste en el cumplimiento por parte de cada ciudadano del propio deber en el estado, que es diferente según sus actitudes: aquellos en que prevalece la parte racional del alma estarán predispuestos a la sabiduría y por tanto al gobierno (estos son los filósofos), mientras que los individuos más irascibles y concupiscibles deberán desarrollar los papeles respectivos de guerreros y comerciantes. La felicidad de los ciudadanos singulares no se consigue individualmente sino que reside en el cumplimiento de la justicia, en el desarrollo del propio papel en vista de la armonía y de la felicidad general del estado.

La visión platónica, por tanto, pone las ideas transcendentales de justicia y bien como fundamento de la vida social; el individuo, sin embargo, debe sacrificar su libertad y su interés personal en función del bien de la colectividad. Solo de este modo se puede alcanzar la felicidad.

Aristóteles, que mira con mayor realismo la vida política y social, tiene una concepción más vaga de las relaciones entre el individuo y la comunidad: el hombre es un animal social, afirma en un sentido, y no puede por sí mismo proveer a sí mismo y a sus necesidades, y la constitución de un estado es buena solo si se adapta a las

condiciones contingentes de una comunidad y garantiza, sobre todo, la prosperidad material y la vida virtuosa de los ciudadanos singulares. La concepción aristotélica, en definitiva, no resuelve los problemas de la visión “organicista” de Platón, sino que se pone desde un punto de vista más pragmático y abandona el intento de representar una sociedad ideal, donde cada individuo pueda ser feliz (recordemos que la felicidad, para Aristóteles, se identifica con la virtud dianoética, o sea con la actividad contemplativa) y vivir en armonía con la comunidad (Aristóteles, por ejemplo, considera la esclavitud como un hecho inevitable, desde el momento en que hay individuos por naturaleza incapaces de practicar las virtudes elevadas y de alcanzar la felicidad correspondiente)

En la reflexión estoica, la ley racional, que gobierna el mundo y la vida del hombre singular, dirige también la vida de la comunidad. Así hay una ley racional inmutable e igual para todos los pueblos, que funda y gobierna a toda la comunidad humana (para los estoicos solo hay una comunidad, que comprende todos los hombres) y establece lo que se debe o no se debe hacer. Por esta ley todos los hombres son iguales, en cuanto capaces de vivir según la razón, y ya no hay esclavos sino solo libres; identificando esta ley racional con la naturaleza (célebre es el precepto estoico del “vivir según naturaleza”) incluso en el estoicismo la libertad del individuo en la sociedad viene a menos. El sabio estoico, cuando ya no puede cumplir el deber y la justicia, no puede sino que rechazar *in toto* el orden necesario del cosmos y aceptar la trágica alternativa del suicidio.

Con el final de la *polis* y el inicio de las monarquías helenísticas cae el ideal griego de sociedad y el individuo se retira cada vez más en su interioridad y en la esfera de lo privado: muy emblemática, en este sentido, es la célebre máxima epicúrea del “vive escondido”.

La reflexión griega, en síntesis, sobre todo en el periodo de florecimiento de la *polis*, reconoce la sociabilidad como uno de los caracteres esenciales del hombre y pone el fundamento en el orden

racional del cosmos o en la idealidad de un principio de valor (la justicia, el Bien). Permanecen irresueltas, sin embargo, algunas aporías de fondo: la dificultad de conciliar el bien del individuo y el de la comunidad, la libertad individual debe sucumbir frecuentemente a la necesidad del estado. Si la muerte del individuo, en el caso de Sócrates, adquiere un sentido gracias a la creencia en la inmortalidad del alma, en otros casos es trágico el sacrificio del individuo a la ley inmutable de la naturaleza, orden racional y necesario que regula también las relaciones entre los hombres.

En la concepción cristiana, como hemos visto en el capítulo dedicado a la persona, el individuo adquiere un valor diferente y se afirman contemporáneamente las ideas de su transcendencia respecto a las leyes de la naturaleza y de su libertad. Al mismo tiempo, la visión cristiana reconoce la sociabilidad como una dimensión esencial a la vida humana. La comunidad misma es definida en relación a Cristo como su “cuerpo místico”: “Ahora vosotros sois cuerpo de Cristo y sus miembros, cada uno por su parte” escribe S. Pablo en la primera carta a los Corintios (I Cor, 12,27). Es central aquí la idea de unión: la comunidad de los creyentes (la Iglesia) es una sola, como el cuerpo, que aunque compuesto de muchos miembros es uno solo. El término “cuerpo” en la doctrina cristiana, no tiene valor solamente metafórico: la unión de los creyentes entre ellos y con Cristo, que es la cabeza del cuerpo, no compromete solamente al espíritu, sino a todos los niveles de la persona, incluido el biológico. En definitiva, la comunión entre los hombres descrita en el Nuevo Testamento (la teología dogmática habla de *comunión de los santos*) tiene su fundamento en Cristo mismo, que tiene al mismo tiempo naturaleza divina y humana y adquiere una profundidad desconocida al pensamiento griego y a la experiencia común.

En Agustín la elección del individuo entre Dios y el mundo, la humildad y la soberbia, genera las ciudades terrena y celeste:

“por tanto dos amores dieron origen a dos ciudades, a la terrena el amor de sí hasta la indiferencia a Dios, a la celeste el amor a Dios hasta la indiferencia de sí. Aquella aspira a la gloria de los hombres, ésta pone sobre todo la gloria de Dios [...] Los ciudadanos de la ciudad terrena son guiados por una necia avidez de predominio que los induce a someter a los otros; los ciudadanos de la ciudad celeste se ofrecen el uno al otro en servicio con espíritu de caridad y respetan dócilmente los deberes de la disciplina social”<sup>110</sup>.

Ninguna contraseña exterior distingue las dos ciudades, que están mezcladas desde el inicio de la historia humana y lo estarán hasta el fin de los tiempos. Solo interrogándose a sí mismo el hombre puede conocer a qué ciudad pertenece. El criterio diferenciador para Agustín es interior y corresponde a la elección del individuo por Dios o por los ídolos. La estructura y la vida misma de las dos ciudades reflejan, por tanto, la vida íntima de los individuos que a ellas pertenecen. Solo al final de los tiempos las dos ciudades serán separadas y la *civitas Dei* se realizará plenamente y definitivamente.

El medioevo interpretará y aplicará de varios modos la doctrina agustiniana, procurando hacer la sociedad civil, en las costumbres, en las leyes, en el orden político, siempre más semejante a la ciudad de Dios. Entre el siglo XI y el XIV nace y declina el proyecto político de la llamada “teocracia pontificia”, según la cual el Papa, jefe de la iglesia, tenía derecho de administrar tanto el poder espiritual como el temporal.

En el renacimiento y en el siglo XVI se asiste a una progresiva separación entre las esferas política y social de la religiosa. Se busca el fundamento inmanente para legitimar la vida social del hombre, que sea el principio en que un pueblo se reconoce históricamente (Maquiavelo) o un modelo utópico de comunidad (Tomás Moro, Campanella).

110 Agustín, *De civitate Dei*, 14,28.

La confianza en la bondad natural del hombre y de su capacidad de asociarse sin el recurso a un principio transcendente se reduce en el siglo XVII, con salidas a veces bastante pesimistas. El inglés Hobbes, partiendo de presupuestos materialistas y relativistas, llega a negar el principio aristotélico de que el hombre sea por naturaleza animal político, social. La naturaleza del individuo, de hecho, es tal que necesariamente desea gozar aisladamente de los bienes comunes y tiende a la supervivencia, huyendo la muerte violenta como el peor de los animales. El hombre, en otras palabras, no siente ningún amor natural por su semejante, sino que se asocia solo por necesidad y por temor de su semejante. La guerra así es representada como la condición natural del estado y el derecho es simplemente el fruto de un cálculo racional, con el fin de limitar el instinto de abuso y de destrucción (la concepción antropológica hobbesiana está bien representada por su célebre lema *homo homini lupus*, el hombre es un lobo para el otro hombre).

La confianza del renacimiento en la naturaleza del hombre es reemplazada en el setecientos por la confianza en la razón: ésta se considera en grado de establecer reglas ciertas y justas para la convivencia. Locke afirma la identidad de la ley natural con la razón misma, que prescribe la perfecta reciprocidad de las relaciones entre los hombres. La razón enseña también que, siendo todos los hombre iguales, cada uno tiene los mismos derechos y ninguno puede dañar la vida, la salud, la libertad y la propiedad del otro. Las ideas de libertad y de igualdad entre los hombres y una sustancial confianza en el poder de la razón de regular la vida asociada y de fundar sus principios están en la base de la revolución francesa y de las revoluciones liberales burguesas de los siglos XVIII y XIX.

El pensamiento de Hegel, llevando a sus consecuencia extremas algunos presupuestos implícitos en la concepción iluminista, confiere a la razón un valor absoluto y la convierte en única protagonista en la historia y en la vida asociada del hombre. El individuo, en

esta concepción, se convierte solo en un momento de la vida del Espíritu absoluto: manifestación objetiva de este Espíritu es el estado, que posee el propio fundamento en sí mismo y no en los individuos que lo constituyen o en sus relaciones particulares. Así el estado constituye la totalidad en que los individuos singulares, simples momentos abstractos, vienen incorporados y encuentran su justificación.

Marx toma la visión hegeliana en clave materialista: también él sostiene que el individuo tiene valor solamente en el interior de la comunidad, pero ve en las relaciones económicas (esclavo-padrón, obrero-capitalista etc.) el fundamento de las relaciones sociales y de las instituciones.

En el frente opuesto del siglo XX, hay pensadores que llegan a negar que la sociabilidad sea una característica esencial del ser humano. Sartre, por citar un ejemplo entre los más significativos, hace pronunciar a un personaje de un drama suyo la célebre expresión: “el infierno son los otros”; la mirada del otro, de hecho, para el cual yo soy objeto y ya no sujeto, me paraliza y me quita aquella libertad que tengo cuando estoy solo. El conflicto, por tanto, es el único modo posible de coexistencia entre los hombres, es “el sentido original del ser-para-otros”

En la edad moderna y contemporánea, por tanto, asistimos a numerosos intentos de fundar la sociabilidad sobre un plano puramente inmanente: la naturaleza humana, la razón, el Espíritu Absoluto, la historia o las relaciones económicas son elegidos en diferentes momentos como el principio por medio del cual explicar y regular las relaciones sociales. Contemporáneamente se abre camino un escepticismo sobre la posibilidad real de instaurar una convivencia pacífica entre los seres humanos, que no esté condenada al peligro del conflicto o del abuso.

En los capítulos precedentes hemos tomado varias veces la concepción antropológica rieliana, según la cual la persona es definida por su relación constitutiva con el Sujeto Absoluto. Esta idea nos proporciona la clave para interpretar también la sociabilidad humana y darle fundamento ontológico.

En la época moderna la idea de “sujeto” se convierte en central en la reflexión filosófica. El sujeto es la única realidad que da cuenta de sí misma y del mundo que lo rodea (Descartes). A partir de esta concepción cerrada y auto-referencial del yo, sin embargo, resulta siempre más difícil de explicar y fundar las relaciones sociales o intersubjetivas: en la relación con el otro el sujeto viene inevitablemente “objetivado” y se convierte en una “cosa” al igual que las otras; o también es incorporado en una totalidad más grande donde desaparece, transformándose en simple parte o momento de ella (Hegel). La reflexión moderna y contemporánea, por tanto, desemboca frecuentemente en un solipsismo y en una desconfianza en la posibilidad de una real comunicación o comunión entre los individuos; o, en el lado opuesto, propone la anulación trágica del individuo en la comunidad, heredando así todas las dificultades de la visión griega (esta segunda perspectiva se concreta dramáticamente en los regímenes totalitarios del siglo XX).

Paralelamente, la progresiva “secularización” a que asistimos en época moderna, o sea el intento de desvincular la sociedad de cualquier fundamento trascendente, lleva a dificultades análogas. La sociedad, de hecho, no reconociendo otro principio que ella misma, no encuentra un modelo al que conformarse para mejorar las propias deficiencias. La dialéctica y el conflicto interno, por tanto, son reconocidos como el único impulso evolutivo, hasta la extrema justificación de la violencia, considerada positiva o por lo menos inevitable.

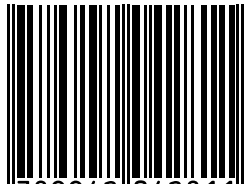


La concepción antropológica de F. Rielo propone una clave para salir del *impasse* de las formulaciones históricas. La persona de hecho, en la visión rieliana, es constitutivamente abierta al Sujeto Absoluto, y esta misma presencia que la define la hace capaz de relación con la realidad y con los demás seres humanos. Puesto que el mismo Sujeto Absoluto está presente en todos los hombres, dicha presencia los une y hace posible entre ellos una unión dotada de dirección y sentido. La unión, de hecho, en su forma más alta, es recíproca y total donación de amor: solo la divina presencia constitutiva, transformando al ser humano y restaurándolo en el la imagen de Dios, lo hace capaz de una donación total de sí al otro, que es al mismo tiempo acción sinérgica, o sea donación al otro del Sujeto Absoluto. El fundamento de las relaciones entre los hombres, por tanto, es trascendente en doble sentido: la presencia divina restaura en el ser humano la capacidad de comunicarse y de donarse totalmente, reduciendo la ley de la inmanencia a cero ontológico; donándose al otro el ser humano da más que él mismo, porque da también al mismo Sujeto Absoluto que lo está inhabitando. En la comunión humana, por tanto, nos damos nosotros mismos y el Sujeto Absoluto en un acto de amor que es sinérgico, teantrópico. Esta unión se produce principalmente a nivel del espíritu (llamábamos también al espíritu potencia de unión) pero se refleja también sobre el psicosoma, implicando todas las facultades y también el cuerpo.

Ningún otro tipo de relación puede satisfacer la aspiración humana a la comunión total con el Sujeto Absoluto y con los otros hombres. Si intentamos reducir esta aspiración a algún tipo de necesidad egoísta, negamos la raíz profunda y la condenamos a permanecer frustrada. Del mismo modo, si la fundamos a partir de un sujeto auto-referencial y cerrado, solipsista, la convertiremos en extrínseca a él e incapaz de tocar la esencia. La única alternativa posible es considerar la persona humana como constitutivamente abierta y relacional.

Sólo la comunión con las Personas Divinas, como hemos dicho, define y constituye ontológicamente a la persona humana. ¿Qué relación puede darse entonces entre los hombres? ¿Es posible una comunión ontológica, esencial? Sólo uniendo nuestro acto con el del Sujeto Absoluto, sinérgicamente, podemos tocar al otro en su núcleo íntimo, en su esencia, y realizar entre nosotros aquella comunión espiritual plena a la que aspiramos, definiente de todas formas del ejercicio social.

ISBN 978-9942-04-281-1



9 789942 042811

  
Ediloja