

## ARCHIVO HISTÓRICO



El presente artículo corresponde a un archivo originalmente publicado en **Ars Medica, revista de estudios médicos humanísticos**, actualmente incluido en el historial de **Ars Medica Revista de ciencias médicas**. El contenido del presente artículo, no necesariamente representa la actual línea editorial. Para mayor información visitar el siguiente vínculo: <http://www.arsmedica.cl/index.php/MED/about/submissions#authorGuidelines>

# La persona humana, algunas consideraciones

Eduardo Rodríguez Yunta M. ID.

Dr. En Biología Genética y Prof. De Antropología Médica  
Pontificia Universidad Católica de Chile

## I. Introducción

El propósito de este trabajo es, después de una breve mirada a la cultura griega y latina y su influencia en la cultura cristiana, así como un recorrido por las definiciones más sobresalientes en la historia del pensamiento de occidente, poner de manifiesto el así llamado pensamiento posmoderno respecto a la persona, que se está asomando pretenciosamente a la puerta de este nuevo siglo y milenio como posible solución a un serio problema antropológico que ahonda sus raíces en el ser parmenídeo y su identidad absoluta.

Todo el pensamiento de occidente ha estado permeado por el concepto del ser parmenídeo y su principio de identidad.

El desarrollo del tema, mirando a lo esencial, implica la doble consideración a la historia del concepto de persona y a la profundidad del problema. Lo desarrollaremos en tres partes: historia, definición y fundamentación última.

El tema de la persona ahonda sus raíces en la Filosofía y, por tanto, en la Antropología.

El ser humano, en cuanto tejido único con sus tres estratos, biológico, psicológico y espiritual, es objeto de estudio tanto de las ciencias experienciales o del espíritu, como de las ciencias experimentales o de la naturaleza. “El hombre moderno ha topado consigo mismo y vive obsesionado por alcanzar la comprensión, la expresión y la realización de sí mismo. Todavía estamos inmersos en el horizonte de lo antropológico, entre la admiración y el espanto que nos produce lo humano” (1). Hay que decir con Heidegger que nunca hemos sabido tanto sobre el hombre y nunca como en este momento sabemos menos de él. Andamos sin reposo por los senderos de los múltiples saberes que se han acumulado en torno al hombre, y perdidos, porque aun ignoramos las respuestas decisivas a nuestra insistente

pregunta: ¿Qué es el hombre? ¿Qué pensador no se ha hecho esta pregunta? Cuando nos miramos con honestidad a nosotros mismos vemos demasiada miseria para que esa definición que pudiéramos dar de nosotros fuera algo definitivo, integral e incluso brillante. ¿No será que el hombre está hecho de tal manera que tiene necesidad de otro que lo defina, que le dé razón de su ser y de su destino? Esta pregunta la hacía con modestia el salmista:

Señor Dios nuestro, ¿qué es el hombre para que te acuerdes de él? (S.8,1).

En esta situación cultural, mientras está bien claro que la pregunta por el hombre sigue suscitando respuestas contradictorias e insuficientes, todos conviene en que el ser humano es un ser personal. Hombre y persona no son conceptos equivalentes, pero son inseparables, se dan la mano, el uno ayuda a la comprensión del otro.

La dignidad humana no puede ser entendida solo como una conquista, pues habría muchos que conforme al parámetro establecido de dignidad no la alcanzarían. En el mundo griego y romano, como veremos, la dignidad no era para todos, era para algunos, y estos dependiendo del rol, la clase social, la raza, o de si era libre o esclavo. Da un cierto placer, aunque hay mucho por conquistar todavía en orden a los derechos humanos, el ver que en el orden natural o racional, así llamado laico, se toma conciencia a nivel universal de que todos los seres humanos son personas y por tanto con igual dignidad. Este hecho, escrito con tanta fuerza, en el espíritu de todos, es frecuentemente olvidado e incluso violado.

Muchas han sido las definiciones que a través de la historia se han dado del hombre: animal racional, animal político, animal social, animal de trabajo, animal lingüista, animal simbólico, animal estructural, animal proletario, animal técnico y tantas otras. Se le ha comparado siempre al hombre con el animal para, por diferencia específica, definirlo. Lo que se aprecia es que ni una definición sola ni todas juntas dan razón todavía de quién sea el ser humano. El ser humano es “+” que todas ellas. Cada una de estas definiciones deja fuera un inmenso campo de valores sin definir, porque cada una hace referencia a algún aspecto del hombre. Se podría decir que todas se inscriben dentro del marco psicológico del ser humano, hacen referencia a un aspecto de su psicología o a alguna de sus facultades dejando fuera su espíritu. El ser humano es más que todas estas definiciones juntas, es “+” que todo método y “+” que toda ciencia.

También Cristo da una definición del hombre, seguramente la más arriesgada y honda que jamás haya sido dada en la historia: dioses sois (Jn. 10, 32-34). Esta definición responde a la concepción del hombre en el pensamiento hebreo: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” (Gen. 1, 26). Para el pensamiento cristiano, el hombre, pues, no es imagen de sí mismo, ni del mundo, ni de la sociedad, como lo quiere Jean Paul Sartre, sino del Sujeto Absoluto. Esta definición implica que no es el hombre el que se define a sí mismo, sino que tiene necesidad de alguien que lo defina, alguien que dé razón plena de su destino.

## **II. ¿Cómo nace el concepto de persona?**

### **1. Supuestos grecorromanos del concepto de persona**

La cultura clásica no reconocía valor absoluto al individuo en cuanto tal, hacía depender su valor de la proveniencia, del censo y de la raza. La afirmación de que el individuo fuera persona, y esta fuera única, irrepetible y de igual dignidad para todos los individuos de la especie empieza con el cristianismo. No cabe duda de que esta afirmación era fuertemente subersiva, pues contrastaba fuertemente con la visión clásica griega. Poco a poco esta concepción del ser humano se fue abriendo camino y se fue imponiendo, dando origen a un nuevo tipo de sociedad y de cultura que recibirá en el medievo la forma de la república cristiana. Esta extraordinaria configuración por parte del cristianismo ha tenido que echar mano de una antropología aun no elaborada de las dos culturas vigentes: la griega y la romana. El cristianismo se ha servido de algunos elementos del lenguaje y filosofía de estas. Con el concepto de persona, el cristianismo, conforme a las enseñanzas de su Maestro, declara que ante el Sujeto Absoluto, todos los seres humanos tienen la misma dignidad y en

cuanto hijos de una misma familia todos son herederos y dignos de aspirar al cielo que llevan ya escrito dentro de ellos mismos; razón por la cual buscan una respuesta.

El concepto de persona, en cuanto que pone el acento sobre el individuo singular y concreto, se aleja del pensamiento griego, que daba mucha importancia, reconocimiento y valor solamente a lo universal, a lo ideal, a lo abstracto, considerando al individuo solamente como un momento fenomenológico de la especie, un momento transitorio del gran ciclo omnicomprendido de la historia **(2)**. El vocablo persona, se ha conservado en todas las lenguas de la cultura occidental con el mismo significado. El *civis romanus* merecía todo respeto, no por ser hombre, sino por haber nacido en Roma. Por esta razón, San Pablo, cuando quiere juzgarlo Festo, apela al César y a los derechos que competían a los ciudadanos de Roma. (Hechos, 25, 12).

La palabra persona fue ya utilizada por los etruscos, algún testimonio lo encontramos todavía en una de las 3.000 tumbas etruscas de Tarquinia, en la Tomba degli auguri. en la cual aparece dos veces escrita la palabra. De todas formas, dice Nedoncelle, M., que la interpretación de la palabra *phersu* o *phersuna*, no son del todo seguras, porque podría ser una alusión a las fiestas de la diosa Persephone o Proserpina, como podría indicar al actor que lleva la máscara. En este caso sería la prueba gráfica del origen etrusco de la palabra persona. Los romanos, entonces habrían sido los receptores, habrían recibido en herencia el vocablo de los etruscos con su primer significado **(3)**.

El origen de este vocablo, persona, es discutido, autores romanos como Aulo, Gelio y Boecio, piensan que provenía del uso teatral, porque la máscara servía para hacer resonar la voz, *personare*, pues tenía una concavidad como los instrumentos musicales. **(4)**. Esta es la palabra griega que tiene el mismo significado de máscara teatral. Esta era obligatoria para todos los personajes en la escena. Está compuesta de dos vocablos: el rostro y lo que está delante del rostro, la máscara. Así lo afirma Boecio (475/480-526): “*Graeci has personas prosopa vocant, ab eo quod ponantur in facie atque ante oculos obtegant vultum*” **(5)**. La máscara ha sido un ingrediente de las fiestas de todos los pueblos primitivos. En la máscara el hombre asume las diversas figuras, gratas o terribles, de dioses, de animales, de espíritus, y se los apropia para infundir en los espectadores sentimientos diversos.

En el siglo II a. C., Polibio designa ya un individuo que ejerce una función en un grupo, y finalmente una dignidad moral **(6)**. Son los estoicos los que han dado un significado más concreto a la palabra, que llega a significar el sujeto responsable de sus acciones, capaz de dominio, con una interioridad, dignidad y autonomía, en la cual se implica una participación en el *lógos*, y por ello la inteligencia de la realidad. Este sentido concreto lo tiene ya en Epicteto al final del siglo I d. C. La mayor radicación de las artes representativas en la cultura griega hizo que la palabra *prósopon* tardara más tiempo en admitir el significado de sujeto singular distinto, en los pensadores cristianos **(7)**.

Va evolucionando el término, la dignidad va dejando de ser algo exclusivo del rol y de la clase social, y se va afirmando cada vez más en cada uno de los seres humanos, y así Cicerón (106/107-43 a. C.) se defiende contra los que juzgan que un hombre de su condición y rango no debería ser un escritor **(8)**. La evolución del significado de persona llegó al término

cuando pasó a designar al hombre concreto, al individuo singular. Séneca había sido desterrado a la Isla de Córcega por el Emperador Claudio durante ocho años. A la muerte del emperador Séneca escribe una sátira Apocoloquintosis del divino Claudio en la que describe la muerte del emperador y habla de él como persona singular. Séneca recoge todos los significados de la palabra persona teniendo en cuenta su origen teatral de máscara. El hombre no puede llevar por mucho tiempo la máscara, porque lo fingido deja pronto paso a lo natural: *nemo...potest personam diu ferre; ficta cito in naturam suam recidunt*. El ser humano es un ser “enmascarado”. Se pueden distinguir hasta cuatro máscaras que presentan y esconden lo que el hombre es. Las cuatro las lleva al mismo tiempo: lo específico, lo individual, la circunstancia y el rol que ejerce en la sociedad (9).

## 2. Hombre y alma en la filosofía griega

Bastaría leer algunos versos del himno de Cleante di Asso, de la Escuela de Zenón (331/30-231 a. C) para entender como lo decisivo del pensamiento griego es el lógos, la confianza en la razón para conocer la realidad. Cleante y Crisippo afirman: “Todas las cosas son parte de un magnífico todo, cuyo cuerpo es la Naturaleza y el alma es Dios”.

Del mencionado himno de Cleante a Zeus recogemos algunos de los 70 versos en italiano:

*Giove, guida e signor della Natura  
Tu che con Legge, l'Universo reggi,  
Salve! poichè a Te porgere il saluto  
È diritto in ciascun di noi mortali*

*A Te tutto il mirabile Universo  
Che ruota in torno a questa terra ognora,  
Obbedisce, da Te guidar si lascia  
E del comando Tuo fa il suo volere.*

*Sotto i cui colpi la Natura tutta  
Compie l'opere sue ad una ad una  
E con esso dirigi La Ragione  
Comun che in tutti penetra, toccando  
Del pari el grande ed i minori lumi*

*L'opere Tue, così come s'addice  
Al mortale. Non c'è pregio più alto  
Per gli uomini del pari e per gli Dei  
Che inneggiando lodar come si deve  
La comun Legge che governa il mondo.*

Los pitagóricos, siglos antes, se habían distinguido también por el cultivo del sentido religioso, estos se plantearon el problema del destino del hombre y su inmortalidad, y con ellos el destino de la persona. Parménides invita a comprender la unión entre el conocer y el

ser como la escalera que le lleva al “corazón de la verdad” (fr. 3) Heráclito en el (fr. 115) expresa: Camina, camina, no llegarás a los confines del alma aunque recorras todos los senderos, tan profundo es su lógos. Empédocles estima que el cuerpo oculta el alma, “porque la naturaleza reviste a las almas de una extraña envoltura de carne” (fr. 126). Demócrito dice que los hombres oscilan “entre los bienes del alma que es lo divino en el hombre, y los bienes del cuerpo que es lo humano” (fr. 37). Fololao refleja la opinión de cuantos tiene al cuerpo por una cárcel y al hombre por un prisionero: “Los hombres están en una especie de cárcel y no son más que una de las propiedades de los dioses” (fr. 15) Protágoras lo dice con expresión lapidaria: el hombre es la medida de todas las cosas; de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son (fr. 1) **(10)**.

¿Pero qué es el alma para los griegos? El concepto de alma deriva, según los filólogos, del griego *áníma* = sin sangre o de *ánemos* = sople, viento. El término, universalmente, significa el principio primero de la actividad de todos los seres vivientes, con particular referencia al hombre.

Los problemas mayormente debatidos en la filosofía griega en torno al alma humana, han sido cuatro: su naturaleza, su origen, sus relaciones con el cuerpo y su inmortalidad o sobrevivencia después de la muerte del cuerpo.

En cuanto a su naturaleza, para Platón el alma es totalmente de naturaleza espiritual, mientras que para Aristóteles es de naturaleza espiritual solamente la función del intelecto agente. En cuanto a la sobrevivencia después de la muerte, para Platón, toda el alma es inmortal y vuelve al mundo de las Ideas; sin embargo, para Aristóteles es divina e inmortal solamente la función del intelecto agente. En cuanto a las relaciones con el cuerpo, según Platón el alma está unida accidentalmente al cuerpo: el cuerpo es la cárcel del alma. Lugar de expiación de sus culpas. Para Aristóteles, por el contrario, el alma y el cuerpo constituyen una única substancia y son, por tanto, indisolubles: están unidos entre ellos substancialmente. En cuanto al origen, según Platón, el alma tiene origen fuera del cuerpo y antes que él; según Aristóteles, el alma tiene origen junto con el cuerpo. Esta viene inmersa en el cuerpo cuando este ha conseguido ya una estructuración suficiente, esto es, 40 días después de ser concebido.

Es Platón el primero que, purificando la idea del alma, de toda la cultura antigua precedente, defendió en El Fedón un dualismo casi radical del cuerpo y del alma; el alma era para él una realidad esencialmente inmortal y “separable”. La aspiración del alma es la de poderse separar del cuerpo para regresar a su origen divino. Esto es, al mundo del Olimpo, donde el Demiurgo las habría producido antes de su encarnación en este mundo: vivir entre las ideas en el mundo inteligible. Aun dentro del cuerpo el alma puede recordar las ideas que había contemplado puramente en su vida anterior. La teoría del alma pura, en Platón, es el fundamento de su teoría del conocimiento verdadero, y a la vez este constituye una prueba de la existencia del alma pura.

Esta lucha del alma por separarse del cuerpo creó no pocos problemas a Platón, pues tenía que haber un punto, un lugar donde cuerpo y alma se interrelacionaran, donde las operaciones de uno y otra se relacionaran. Para resolver este problema distinguió varios tipos

o actividades del alma: la parte sensitiva (sede del apetito o del deseo); la parte irascible (sede del valor) y la parte inteligible (sede de la razón). El problema subsistía todavía, era como interrelacionar estas partes, y optó por la subordinación, esto es, la parte superior, el alma como razón, tiene que guiar al alma como valor y apetito.

Aristóteles dice que el alma es en algún sentido el principio de la vida animal, en cuanto vida que se mueve a sí misma espontáneamente. Las teorías sobre el alma aristotélicas se hallan formuladas preferentemente desde un punto de vista biológico u orgánico. El cuerpo es la materia y el alma la forma. El sentido de la unidad del cuerpo y del alma es la relación de una actualidad con una potencialidad. El alma es una substancia, es el *quid* esencial del cuerpo. El mismo escribe: Si el ojo fuera un animal, la vista sería su alma, pues la vista es la substancia o forma del ojo. El alma, pues, es la forma del cuerpo en tanto que constituye el centro de operaciones del mismo. Mediante las operaciones del el alma puede reflejar todas las cosas, ya que todas son sensibles o pensantes, y ello hace, como dice Aristóteles, en una fórmula muy comentada, que el alma sea de algún modo, todas las cosas.

La segunda parte de la filosofía de la naturaleza, de Aristóteles, hace referencia al alma, en general, como principio de vida de los cuerpos, y al alma del hombre, en particular. Concibe la psicología como dependiente de la física. Para Aristóteles el alma no es propiamente una substancia, como la había concebido Platón, sino como parte formal de aquella substancia que es el cuerpo vivo: el acto (entelequia) primero, substancial de un cuerpo natural que es capaz de las funciones de la vida **(11)**. “Amar y odiar no son actividades solamente del alma, participa en ellas también el cuerpo, y estas son corruptibles como el cuerpo; la intelección, por el contrario, no participa del cuerpo, es algo no corruptible y divino” **(12)**. Una vez más, aquí el alma es el acto o forma del cuerpo, no separada del cuerpo. Aunque, precisa Aristóteles: No es el cuerpo el que contiene al alma, sino el alma la que contiene al cuerpo **(13)**. El cuerpo vive por el alma, y el hombre ejerce todas sus funciones en la corporeidad por el alma, que es principio de vida.

En estas palabras de A. Lobato, se explica muy bien el naturalismo aristotélico, que más tarde asumirá Santo Tomás con alguna modificación: “El cuerpo humano tiene de una parte el mundo sensible, de otra parte el mundo suprasensible. Los sentidos, las pasiones, son constitutivos del hombre. El griego ha preferido el sentido de la vista, como sentido del mundo, como signo de la vida del conocimiento. La metafísica de Aristóteles, que se abre con la célebre sentencia de que “todos los hombres por su misma naturaleza desean saber”, recurre al sentido de la vista como prueba de esta afirmación: “Preferimos la vista a todos los otros. Y la causa es que este es el sentido que nos hace conocer más y nos muestra muchas diferencias” **(14)**. Pero este ver sensible no es el propio del hombre, ya que lo comparte con los animales. Lo suyo y lo mejor que tiene es el *noús*, la actividad del *lógos*. Esto es lo divino en el hombre, lo que le hace ser tal. Por esta condición el hombre tiene acceso al mundo espiritual, a lo profundo de las cosas, al ser que trasciende todo lo sensible. La relación de los dos mundos, el sensible y el espiritual, el de la experiencia de los sentidos y el del conocimiento, ha sido la gran cuestión planteada a los griegos y resuelta de muchos modos, desde la reminiscencia platónica, hasta la abstracción aristotélica” **(15)**.

Se produce con la llegada del cristianismo una ósmosis entre las culturas griega y romana, se puede hablar de una helenización y romanización del cristianismo y de una cristianización de estas dos culturas. El cristianismo asume dos filosofías foráneas, primero el platonismo y mas tarde el aristotelismo. Hoy, no obstante los beneficios recibidos de estas dos corrientes filosóficas, habría que preguntarse, mirando con objetividad el camino recorrido, si el idealismo platónico y el naturalismo aristotélico convenían realmente al cristianismo. No cabe duda de que al lanzar Cristo su mensaje en las arterias del Imperio Romano, quería para sus seguidores la dignidad y el honor con que el soldado romano iba a morir por su patria a la guerra. Pero en lo que se refiere al pensamiento, Cristo tenía y tiene que explicarse a sí mismo.

### 3. Persona y cristianismo

Ha sido Tertuliano (160-220) el iniciador del uso del vocablo persona en teología. Es el creador de un nuevo lenguaje cristiano, el primero en emplear la palabra trinitas y en aplicar la palabra persona al misterio trinitario. Dios es unum, una sola cosa, pero no unus, un solo individuo, porque siendo una sola substancia son tres personas. En su obra se hace frecuente el uso de la palabra persona. Se cuentan más de 300 veces que la utiliza con el significado ya corriente en el pueblo. En pos de Tertuliano el término persona en teología fue aplicado por Novaciano, el primer teólogo romano.

En el NT no significa máscara, sino individuo humano y “persona” (2 Cor, 1,11). La palabra prósopon ha sido evitada en teología porque llevaba una cierta marca sabeliana. Por ello no tiene un itinerario como persona entre los latinos. En vez de ese término han recurrido al vocablo hypóstasis, de mayor tradición filosófica. Hay que esperar los Concilios: I de Constantinopla en el 381; el de Calcedonia en el 451; o II de Constantinopla en el 553, para que la fe de la Iglesia acepte la equivalencia entre prósopon e hypóstasis

La palabra hypóstasis recibe un significado especial en la mentalidad cristiana. Lo usa la Biblia, (Deut. 4,6, Job, 22,20; Heb. 11,1). El primero en emplearlo en teología es Orígenes (185-254). Para él, los tres en la Trinidad se pueden designar como hypostáseis **(16)**. Basilio di Cesarea (330-379) propone que se mantenga la fórmula de la única ousía y tres hypostáseis. La ousía es común, la hypóstasis es específica de cada una de las personas divinas, y se reconoce en lo que cada persona tiene de particular, la paternidad, la filiación, la potencia santificadora. Se debe confesar la “paradoja” de las tres hypostáseis, y la unidad de la ousía **(17)**. La reflexión de Basilio ha sido genial, una novedad en la cultura teológica y en la penetración en el ser de la persona. La reflexión sobre la fe ha llegado a la comprensión de la persona en lo que tiene de irreductible. A partir de los capadocios ya no se confunden los significados de la ousía y de la persona. Basilio ha hecho pasar la hypóstasis de la “sustancia segunda” a la sustancia primera, porque significa “la existencia propia y perfecta en sí misma” **(18)**. Las personas divinas no son modos, son realidades subsistentes, un todo, un sujeto único e irrepetible **(19)**.

La Iglesia de Roma y la de Constantinopla tenían la misma fe, pero la expresaban en lenguas, diversas. Los latinos han preferido la palabra persona, los griegos han recurrido a la hypóstasis. Algunos han preferido prósoipa. Entre estos hay que contar a San Atanasio (295-

373). Basilio escribió una carta al Papa Dámaso, explicando su fórmula una ousía tres hypostáseis. El Papa le respondía que los latinos preferían confesar tres personas (20). Gregorio Nacianceno describía el problema de la expresión de la fe ortodoxa en las dos lenguas del modo siguiente: “Nosotros los griegos decimos religiosamente una sola ousía y tres hypostáseis, indicando con el primer término la naturaleza de la divinidad y con el segundo la triplicidad de las propiedades individuantes. Lo mismo piensan los latinos, pero a causa de la pobreza de su lenguaje y de la escasez de las palabras, ellos no son capaces de distinguir la hypóstasis de la ousía y emplean el nombre persona, para no dar a entender que son tres ousíac. ¿Qué ha sucedido? Algo ridículo, si por otra parte no fuera lamentable. Se ha llegado a pensar que hay división en la fe, donde solo hay confusión de sonidos” (21).

El primer examen, en profundidad, del concepto de persona, fue hecho por San Agustín (354-430) en el *De Trinitate*. Su esfuerzo iba dirigido, por un lado, a encontrar un término que se pudiera aplicar indistintamente a las tres personas divinas, sin caer en el error de convertirlas en tres dioses y, por otro lado, evitar aquel de la disolución de su individualidad en cuanto tres personas distintas. San Agustín hace ver aquí como los conceptos de “esencia” y “substancia” no poseen esta doble virtud por cuanto que se refieren a aspectos comunes a los tres miembros de la Trinidad. Esta, es competencia del término griego hypóstasis y su equivalente latino persona, la cual no significa una especie, sino algo singular e individual (Cf. *De Trinitate* VII, q. 6, a. 11). Analógicamente este término lo aplicará también al hombre: *Singulus quisque homo... una persona est* (Ibíd. XV, q. 7, a. 11).

Con la definición de Boecio entra el concepto de persona humana en la historia. Tres de sus cinco opúsculos tratan sobre la persona. En uno de estos opúsculos escribe: “La persona es una substancia individual de naturaleza racional” (*persona est rationalis naturae in individua substantia*) (22). Boecio nos dice que la persona no se puede obtener uniendo la substancia, la natura y la individualidad, todavía no tendríamos una persona, estos elementos son comunes a toda la creación, tenemos que añadir el elemento racional, que es, al parecer de Boecio, lo que hace, por diferencia específica con los animales, que el ser humano sea persona. En otro opúsculo, *Liber de persona*, hace un verdadero análisis del ser personal y analiza los vocablos que lo significan tanto vocablos griegos como latinos, analiza conceptos como esencia y subsistencia, hypóstasis y substancia, prósopon y persona, tratando de encontrar el concepto genérico bajo el cual se encuentra persona y lo encuentra en el concepto de ousía, que entiende como naturaleza, no el sentido de *physis*, sino en el sentido de substancia.

A partir de la persona en Boecio, la escolástica del Medioevo elaborará tres definiciones de persona, que son una continuación. 1) *Persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia* (23). 2) *Persona est existens per se solum, iuxta singularem existentiae modum* (24). 3) *Persona est hypostasis proprietate ad dignitatem pertinente* (25). Santo Tomás mismo explica que el término persona viene de *personare*, “proclamar en alta voz”: {*Sumptum est nomen personae a personando eo quod in tragoediis et comediis recitatores sibi ponebant quandam larvam ad repraesentandum illum, cuius gesta narrabant decantando* (El nombre persona ha sido extraído de *personare* porque en las tragedias y en las comedias los autores se metían una máscara para representar aquél del cual narraban las gestas, cantando)} (I Sent., d. 23, q. 1, a. 1).

Santo Tomás prefiere la definición de Boecio, entre todas las que le ofrece la tradición, pero la somete a un riguroso examen: la substancia a la que hace referencia la definición no es el sujeto de los accidentes, sino la subsistencia o substancia primera que ya no tendría que decirse individuada. La palabra natura no puede aplicarse a physis ni a esencia, porque en estos casos no se puede decir de Dios. Y rationalis hay que ampliarlo a las subsistencias espirituales (26). La subsistencia excluye estar en otro sujeto y al mismo tiempo tener el ser en sí de modo absoluto.

Para Santo Tomás, la palabra persona significa lo que hay de más perfecto en toda naturaleza, es decir, lo subsistente en una naturaleza racional. Ahora bien: como todo lo que sea perfección debe atribuirse a Dios, puesto que su esencia contiene en sí toda perfección, es conveniente adoptar esta palabra, hablando de Él, aunque no del mismo modo que se aplica a las criaturas, sino de otro mucho más excelente. (S. Th. De Trinitate, c. 29, a. 3.). Se sigue preguntando Santo Tomás, ¿si el nombre “persona” significa relación? Santo Tomás responde que la persona, atribuida al hombre, significa: “substancia individual de naturaleza racional” (a. 1), pero aplicada a la persona divina significa una relación como subsistente.

Duns Escoto (1265-1308) vuelve a la definición de Ricardo de San Víctor pero, define a la persona humana por algo negativo: persona est ultima solitudo. En los siglos futuros, XIII y XIV del nominalismo, se produce una vuelta a lo individual, pero con una aproximación insuficiente.

#### **4. De Descartes (1596-1650) a Kant (1724-1804)**

El paso de la Edad Media a la Edad Moderna, Renacimiento, Humanismo, Revolución Científica fue doloroso y lento. Teología, Filosofía y Ciencia, con sus propias metodologías, toman caminos distintos. La vía del ser dejó paso a la vía del conocer. Se observa mucha prisa en los pensadores en olvidar la edad media que viene calificada de teocentrista, se observa también una renuncia explícita a la metafísica. Lo que interesa de Dios es aquello que hace referencia al hombre. Estamos en el Humanismo con dirección hacia el antropologismo. Se elige la subjetividad ahondando en la conciencia y en la libertad para obtener una definición del ser humano. Para Descartes, el punto de partida no será como en la escolástica el ser o la substancia, sino el cogito: Je pense, donc je suis. A Leibniz (1646-1716) le preocupa el dinamismo propuesto por Descartes, y busca la solución en la mónada: la identidad en el cambio. En Locke el hombre se define por la conciencia y no por la substancia, que es inalcanzable: sin conciencia no hay persona. En su obra sobre la teoría del conocimiento, queda claro que el ser humano es un ser inteligente y pensante dotado de razón y reflexión con conciencia de sí en diferentes tiempos y lugares. Para Hume, el yo o la persona, es un haz de percepciones en constante movimiento. Con Kant se da el salto de la conciencia empírica a la conciencia trascendental, el a priori de toda experiencia particular.

En el racionalismo y empirismo inglés se da la identificación de la conciencia con la persona, llegando al extremo de la exaltación. El hombre se encuentra a sí mismo como un yo pensante. Hay que preguntarse, dice Lobato, si esta identificación de la persona con la conciencia, no es al mismo tiempo la máxima negación de la persona: porque en el fondo el

sujeto no es persona, sino en tanto ejerce una actividad de razón, de suyo impersonal y solo de tipo práctico.

### **5. Definición del hombre de Hegel a J. P. Sartre (27).**

Hegel, como resultado de su dialéctica, identifica la idea teológica con la idea antropológica, y esta con la idea de la historia y de la cosmología. Desde esta perspectiva, este filósofo se convierte en padre del existencialismo contemporáneo. Para Hegel el hombre es finito y temporal, completa y solamente histórico en cuanto a que vive y existe como libre individuo histórico, y esto en cuanto que vive y actúa en el mundo. La identidad que Hegel hace entre Espíritu y Naturaleza es absoluta. En este concepto no hay ningún lugar para Dios y no otro lugar para el hombre que el de su finitud temporal. Para Feuerbach hace tiempo que la teología se ha convertido en antropología. De esta forma la historia ha convertido en objeto de la conciencia lo que era en sí la esencia de la teología. “Si la esencia del hombre constituye la supremacía de ser hombre, también desde el punto de vista práctico, la primera ley suprema ha de ser el amor del hombre al hombre. ‘Homo homini deus est’: este es el supremo principio práctico, este es el giro de la historia universal”.

Para Marx, por el contrario, no se trata de entender el proceso histórico, sino de transformarlo. En 1845, escribe en las “Glosas a Feuerbach”: Hasta aquí los filósofos han interpretado el mundo, ahora se trata de cambiarlo”. Para Marx, el ser humano es esencialmente un animal de trabajo, la esencia del ser humano no está en lo que piensa, sino en lo que hace, en la praxis. Esta praxis lo pone en relación con la naturaleza y con los demás, y así deviene un animal social.

En Nietzsche (28), Dios muere en el hombre, hace del hombre su sepulcro. Los atributos de este Dios muerto deben ser restituidos al hombre, han sido siempre suyos: así aparece el concepto de superhombre. Al provocar la muerte de Dios se provoca la muerte de cuanto de divino hay en el hombre, el hombre ya no es imagen de Alguien, sino de sí mismo. El hombre de Nietzsche no es ya una persona, sino solo un “homínido”, un ser con una biología y una psicología muy desarrollada, pero nada más. En consecuencia el antropologismo absoluto o superhumanismo, tanto de Feuerbach como de Nietzsche, el Absoluto realizado en el hombre mismo, que va contra su verdadera naturaleza, es negación del hombre y de su verdadera esencia, porque se realiza más allá del mismo hombre existente, en su no-ser. El humanismo que niega a Dios, constituye la negación también del hombre, hace de Dios un imposible y del hombre una bestia. El antropologismo absoluto de Nietzsche, queda claro en su obra: “El gay saber” (1882) “¡También los dioses se corrompen!. ¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto!, ¡y nosotros lo hemos matado!.. No hubo nunca hecho más grande y cuantos nazcan después de nosotros pertenecerán a una historia superior a toda la historia precedente a causa de este hecho.”

Para Heidegger (29), la existencia humana es toda temporal y nada más que temporal, con lo cual se produce una identificación de su ser con la muerte y con la nada. La muerte es pues, el final y la finalidad de lo existente, no es ruptura con el espacio o con el tiempo, es lo constitutivo de la vida misma. Es decir, la muerte no viene desde afuera a aniquilar la existencia de ese ser, existente ahí, arrojado en el mundo, sino que coincide con el ser de la

existencia misma. En “Ser y tiempo”, encontramos constantemente estas conocidas expresiones: “ser en el mundo”. “ser para la muerte”. “ser para la nada”. No hay, pues, oposición entre el ser y la nada. Esto tiene, en la filosofía de Heidegger, una explicación sencilla: una vez que el ser es su existir y esté en el tiempo, el futuro del ser está ligado a la temporalidad. Este existir por existir se le convierte en tautológico hasta tal punto que no teniendo otro horizonte que la muerte, se le identifica con la nada; nada, que envolviendo al ser, hace de él un puro y simple ser para la muerte, esto es, del Ser-Nada a la nada de la existencia.

Sartre, con su obra “El ser y la Nada”, ratifica la posición de Heidegger. El hombre es esencialmente un ser-para-el-otro, y el otro para-sí. El para-sí en la relación concreta con el para-el-otro, trata de dominarlo, como objeto y como libertad, esto aparece evidente en el amor sexual, típico, según Sartre, del amor como forma de posesión. El amor es una prueba de fuerza: el uno quiere poseer y dominar al otro en cuanto otro, y no solo como cuerpo o por placer. El hombre quiere devenir un en-sí-para-sí, el proyecto fundamental de la realidad humana es que el hombre es el ser que intenta ser Dios... Ser hombre sería tender a ser Dios o, si se prefiere, el hombre sería fundamentalmente deseo de ser Dios. Para Sartre, esta es una pasión mal gastada: la idea de Dios es contradictoria, el en-sí-para-sí es un absurdo y el hombre es una pasión inútil. ¿Qué hacer entonces? Nada. No tomarse nada en serio, no apoyarse en nada, esforzarse, pero no comprometerse. Puesto que Dios es absurdo, y por tanto el hombre no puede ser Dios, este hombre se libera de la culpa y de la enfermedad que esta le produce cuando se asimila al En-sí puro.

## **6. La persona en la concepción filosófica de Max Scheler**

Max Scheler, considerado seguramente, el autor más importante de la corriente del Personalismo del siglo XX y fundador de la Antropología Filosófica moderna, en su obra:

El puesto del hombre en el cosmos, hace un profundo análisis acerca del hombre.

Se pregunta Scheler (30): ¿Si se concede la inteligencia al animal, existe más que una diferencia de grado entre el hombre y el animal? ¿Existe una diferencia esencial? ¿O es que hay algo en el hombre, completamente distinto, algo que convenga específicamente a él y a él solo, algo que la inteligencia y la elección no agotan y ni siquiera tocan?

A la respuesta acuden dos tipos de interlocutores: Un grupo quiere reservar la inteligencia y la elección al hombre, y negarlas al animal. Afirman, pues, sin duda, una diferencia esencial, pero la afirman donde a juicio de Scheler no existe. El otro grupo, en especial, todos los evolucionistas de las escuelas de Darwin y de Lamarck, niegan, con Darwin, Schwalbe y también W. Köhler, que haya una última diferencia entre el hombre y el animal, porque el animal posee ya inteligencia. Entre los de este grupo estaría la categoría de los que definen al hombre como homo faber, no reconociéndole ninguna clase de ser metafísico.

Scheler rechaza los dos tipos de doctrinas, sosteniendo que la esencia del hombre y lo que podíamos llamar su puesto singular está muy por encima de lo que llamamos inteligencia y facultad de elegir, y no podrían ser alcanzados aunque imaginásemos esas inteligencias y

facultad de elegir acrecentadas cuantitativamente hasta el infinito. El nuevo principio que hace del hombre un hombre es ajeno a todo lo que podemos llamar vida, en el más amplio sentido, ya en el psíquico interno o en el vital externo. Lo que hace del hombre un hombre es un principio que se opone a toda vida en general, un principio que, como tal, no puede reducirse a la evolución natural de la vida, sino que si ha de ser reducido a algo, solo puede serlo al fundamento supremo de las cosas, o sea, al mismo fundamento de que también la vida es una manifestación parcial. Ya los griegos sostuvieron tal principio y lo llamaron “razón” (31).

A esta palabra Scheler la llama espíritu: “Y llamaremos persona al centro activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a rigurosa diferencia de todos los centros funcionales “de vida”, que, considerados por dentro, se llaman también centros anímicos”. Pero, ¿qué es este espíritu, este nuevo principio tan decisivo?. Notas esenciales de la naturaleza del espíritu son la libertad, la objetividad, la conciencia de sí mismo. El espíritu hace al hombre abierto. El animal por ejemplo está esencialmente incrustado y sumido en la realidad vital correspondiente a sus estados orgánicos sin aprehenderla nunca “objetivamente. La objetividad es, pues, para Scheler, la categoría más formal del lado lógico del espíritu. El animal tiene, pues, conciencia, pero no tiene conciencia de sí, como ya lo vio Leibniz. El animal ni se posee a sí mismo, ni es dueño de sí; y por ende tampoco tiene conciencia de sí. El recogimiento, la conciencia de sí y la facultad y posibilidad de convertir en objeto la primitiva resistencia al impulso forman, pues, una sola estructura inquebrantable, que es exclusiva del hombre (32). El animal no puede aislar las formas vacías del espacio y del tiempo, desprendiéndolas de las cosas contenidas en ellas, como tampoco puede aislar un número abstracto, separándole del número concreto, mayor o menor residente en las cosas. Otra nota esencial del espíritu para Scheler es el conocimiento ideatorio de las esencias como acto fundamental del mismo. La esencia del espíritu humano no es para Scheler la razón, sino, la libertad, la objetividad y la conciencia de sí mismo: “Y diremos que es “sujeto” o portador de espíritu aquel ser, cuyo trato con la realidad exterior se ha invertido en sentido dinámicamente opuesto al del animal” (33). El espíritu, para Scheler, posee este acto de amor de participación del núcleo esencial de la persona en el Sujeto Absoluto o Esencia Originaria, el que hace que el filósofo se dirija a la esencia de las cosas por el amor de participación en lo esencial en todas las cosas posibles (34).

### **III. La persona en el pensamiento de F. Rielo**

#### **1. Ruptura del principio de identidad**

Como habíamos prometido al inicio de este trabajo, vamos a exponer la novedosa visión del pensamiento de F. Rielo y su Escuela Idente de pensamiento. La novedad consiste esencialmente, a mi parecer, en haber encontrado la razón del fracaso de la metafísica histórica que por fuerza de cosas ha naufragado en un existencialismo y antropologismo tan radicales que, haciendo de Dios un imposible, del hombre un “en sí” o “para sí” y del mundo y la existencia misma un sin sentido, sumergen todo lo existente en un estado de desesperación, sin dirección ni sentido. Esta depresión ontológica produce seres enfermos. El “yo soy yo” imagen y semejanza del “ser es el ser” parmenideo, nutrido por el principio de

identidad, encierra y clausura al ser humano de tal manera que hace del amor un acto involutivo que nace y termina en el mismo yo. ¿Tendríamos todos los presentes luz suficiente en esta hora, para ver que la gran enfermedad del hombre es el amor, enfermedad que da razón de toda guerra? ¿Qué es lo que separa al hombre del hombre, sino esta afirmación anómala de su personalidad e idolátrica al mismo tiempo, por la que no reconociendo a otro Dios que a sí mismo, hace imposible pronunciar la palabra hermano? “La identidad es una enfermedad endémica del espíritu humano, que refiriéndolo todo a sí mismo, hace de su reflexión constructos (conceptos, teorías, etc.) fabricados a imagen y semejanza de este reflejo egocéntrico” (35).

Si lo que acabamos de exponer tiene sentido, hay ciertamente engaño en la metafísica histórica, hija de la abstracción y, por consiguiente, en la definición de persona. La identidad ha inoculado su enfermedad a cada uno de los sistemas filosóficos haciendo de la persona un servidor de la identidad. Conceptos, analizados recientemente como: substancia individual, subsistencia, “última solitud”, yo pensante, ser para la muerte, o el en sí o para sí, no necesitan tanto análisis para darse cuenta de que todos, tanto aquellos que fueron pronunciados para definir un ser espiritual como aquellos que van dirigidos a la definición de un ser puramente existencial padecen la misma enfermedad endémica: la identidad.

Escuchemos a Fernando Rielo a propósito del tema: “La metafísica histórica, hija de la abstracción desde Parménides y Aristóteles, con el visto bueno de la Escolástica y de la filosofía moderna, late todavía metamorfoseada en el pensamiento finisecular. Seamos conscientes del engaño: la metafísica histórica posee el virus mutante que ha infectado a todas las filosofías; consiguientemente a todas las culturas y, dentro de estas, a las artes.

Este virus no es otro que la pseudovocación a una identidad, que, elevada explícitamente a principio, por Parménides, ha frenado la apertura de una inteligencia que, lejos de su contacto con la vida misma de las personas, ha sido contusionada en sus mismas raíces por el autismo de la incomunicación” (36).

No obstante el esfuerzo del pseudoprincipio de identidad por enclaustrar la esencia del ser humano, y con ella, la comunicación, la persona humana ha vencido con inmensa fatiga esta resistencia autista, acometiendo las diversas formas de comunicación, en modo especial en nuestro tiempo. El hombre de nuestro tiempo, los sistemas filosóficos y la ciencia se han alejado velozmente de la metafísica histórica con un deseo casi único de introducirse en la comunicación y la relación, nunca como en este momento de la historia podemos hablar tanto de comunicaciones a todos los niveles. Todo podría hacer pensar que el hombre había vencido al pseudoprincipio de identidad: nada más lejos. El hombre ha caído en otra tautología también provocada por el hecho de que “la relación por la relación” y “la comunicación por la comunicación” hacen del hombre un ser cuya dimensión es puramente horizontal o existencial, al que amputaron su dimensión trascendental. Rielo nos dice: ¡Con cuánta pasión también el ser humano se ha dedicado, y hoy más que nunca, a buscar su propia identidad, la identidad de una cultura, la identidad de la ciencia, la identidad de un país, la identidad de sí mismo! Y es que el filósofo parece anclarse de manera inevitable en los sutiles tentáculos de una identidad que tiene como referente último de “su yo” a “su propio yo” (37). La persona humana no es el Fichteano “yo es yo” como realidad que se pone

a sí misma y que pone también lo que se opone a sí misma; ni el hurseliano “yo trascendental” que, para ser sujeto histórico, debe ser concebido como una especie de trascendencia en la inmanencia; ni es el orteguiano “yo soy yo” que requiere de sus circunstancias para hacerse “substancia individual de naturaleza histórica”. No.

La persona humana es un “yo y algo + que yo”. ¿Qué significa el “yo y algo + que yo”? Que “el algo + que yo” se caracteriza –rompiendo el techo construido por los inmanentismos yoistas sumidos en los postulados de la identidad– por la presencia de lo divino en el yo de la persona humana...” (38).

Rota la identidad de un “yo soy yo” y de un “ser es ser”, se visualiza para la metafísica una concepción genética de la relación que, elevada a absoluto nos arroja un ser + constituido, cuanto menos por dos términos en inmanente complementariedad intrínseca, que sean a su vez, la máxima expresión del ser, esto es, dos seres personales que constituyen único principio absoluto: no menos de dos porque habríamos incurrido en el vacío de la identidad “ser es ser”, no más de dos, porque una tercera persona... sería a la Videncia racional un excedente metafísico” (39).

En lo que se refiere a la definición de persona, en el pensamiento de F. Rielo, nos dice J.M. López Sevillano: “La respuesta a ‘qué es persona’ es otra persona: una persona se define por otra persona... No existe persona única en soledad absoluta: la metafísica del ‘quién’ es un ‘alguien’ que da razón de, otro alguien”. En el campo revelado son tres seres personales” (40). Comenta el mismo Rielo este atestado con estas palabras: “La inhabitación ontológica es de necesidad para que la antropología y la ética sean dignas del hombre... La negación de esta inhabitación genética frustra al hombre en tal grado que, cerrado en sí mismo, se erige en degenerada identidad que la muerte se encarga de mentir” (41). En palabras de E. Rivera de Ventosa, nos hallamos, verdaderamente distanciados de la metafísica clásica de la persona, ante esta otra visión, de Rielo, que subraya, la inhabitación en la misma del Sujeto Absoluto, que viene a ser su razón constitutiva.

## **2. Metafísica genética y concepción genética del principio de relación**

El término “genético” es, en F. Rielo, un concepto abierto que significa “transmisión hereditaria de valores” se refiere per communicationem et non per analogiam, no solo al ámbito biológico, antes bien, al psicológico, moral, ontológico, metafísico. El ámbito metafísico es el que recibe la definición suprema de lo genético: transmisión de todo el carácter hereditario de [P1] a [P2], de [P1 con P2] a [P3], de [P3] a [P1 con P2]. Los demás grados de geneticidad, ontológico, moral, psicológico, biológico, son, supuesta la creación, imagen y semejanza de la geneticidad metafísica (42).

“Se requiere, para definir al ser humano, una antropología mística formada por una metafísica teológica, que rompiendo a priori el pseudoprincipio de identidad, descubra al hombre que no puede ir más lejos, porque le propone la más elevada respuesta de sí mismo. Esta definición comporta al ser humano el hecho primordial de trascenderse a sí mismo, porque tiene un punto de partida que consiste en que sabe quien es, de tal modo que en su esfuerzo, cualquiera que sea su objetivo, observa que librarlo merece la pena, entendiendo, al

mismo tiempo, que, dentro del marco dramático de la vida con su inevitable temporalidad, está llamado a una forma de subsistir” (43).

Vemos que la metafísica de F. Rielo surca caminos nuevos. Lo dice bien este texto de J.M. López Sevillano (44): “La metafísica no es ciencia de vacío de ser, ni de las cosas; solo es ciencia del sujeto absoluto y de la inhabitación de este en los seres”. De modo terso se declara aquí vacía de contenido la metafísica clásica de Aristóteles, por atenerse al ser como su contenido específico, su objeto propio.

F. Rielo, por su parte, piensa que la congenitud, inserta constitutivamente en el principio de relación, hace inútiles estos razonamientos en torno al pseudoprincipio de identidad, al declarar que el ser no es algo en sí, sino que se halla constitutivamente abierto a otro ser. Una vez más, J.M. López Sevillano, expone con nitidez el pensamiento de Rielo contra el principio de identidad en este texto: “La concepción genética del principio de relación destruye por sí misma la posible identidad... El enunciado rielano es “concepción genética del principio de relación”. Dentro de esta concepción genética de la metafísica, la relación lejos de ser categorial o extracategorial, es principio, y solo genéticamente puede ser formado como tal principio... El pensamiento de F. Rielo representa el hallazgo de una teología pura estructurada por una metafísica pura que sustituya la identidad absoluta por la congenitud absoluta. “La vaciedad relacional de la identidad comporta la negación de todo rigor científico y se opone a una cultura auténtica”. Se hace, con todo, muy duro juzgar, nos dice Rivera de Ventosa, que la gran metafísica de Occidente se haya equivocado al ponderar tan insistentemente este principio primero en su doble vertiente de identidad y de contradicción (45). La congenitud rieliana suple con mucha ventaja al vacío principio de identidad, así como a todos los inaceptables conceptos usados en la metafísica histórica, como, esencia, substancia, causalidad y otros. Ni la persona humana ni las Personas Divinas de Rielo, aceptada la congenitud, hallarán su constitutivo en la subsistencia tomista de la que ya hemos hablado anteriormente y de la que tanto se sirven los teólogos, sino en esta congenitud, en virtud de la cual dos personas se definen genéticamente entre sí.

Hay, pues, para Rielo, falsedad en la definición boeciana de persona. La noción de persona se presenta a la razón definida por otra persona, en ningún caso bajo la razón de “substancia”. Esta reflexión filosófica rechaza la definición boeciana: *persona est naturae rationalis individua substantia*. Si cada una de las personas {P1=P2}, a cuyo valor absoluto se refiere Rielo, fueran definidas en términos boecianos, se habrían establecido, dentro del campo de la razón, dos substancias absolutas. Estas dos substancias absolutas introducirían entre ellas una distancia en tal grado que no se encontrarían nunca (46).

Hago distinción, dice Rielo, entre metafísica y ontología o mística. Las dos ciencias estudian, en diferentes ámbitos, el mismo objeto: la metafísica, la adintreidad de la concepción genética del principio de relación; la ontología o mística, la proyección ad extra de la adintreidad de la concepción genética del principio de relación en la persona creada (47). La ontología o la mística es la ciencia que con fundamento en la metafísica, estudia la experiencia revelada de un espíritu personal creado que, inhabitado por la divina presencia constitutiva, es unido inmediatamente con la Santísima Trinidad por la propia Santísima Trinidad (48). “La ontología o mística tiene como objetivo al ser humano que, definido por la

divina presencia constitutiva, es mística y ontológica deidad de la divina o metafísica deidad... Esta divina presencia constitutiva, formante del espíritu humano, infundido en el primer instante de nuestra concepción biológica, es el constitutivo ontológico sin el cual no podríamos ser personas, y menos mística deidad” (49).

“Esta ontología teomática o teología mística, procedente a imagen y semejanza de una metafísica axiomática o teología pura, tiene por objeto la actuación ad extra en el creado espíritu humano, de la concepción genética del principio de relación. Es, por tanto, la ciencia suprema que define al ser humano en sus dos niveles: el ecuménico o de la inteligencia formada por la creencia correspondiente al horizonte deificans, bajo la razón de la divina presencia constitutiva; el cristológico o de la inteligencia formada por la fe correspondiente al horizonte transverberans, bajo la razón de la elevación de la divina presencia constitutiva al orden de la gracia santificante” (50).

Nos traslada Rielo del mundo naturalista aristotélico, por muy elevado que este sea, a considerar la persona, siguiendo al texto bíblico, imagen y semejanza de la Trinidad. Así comenta, en nota al pie de página, esta su afirmación: La divina presencia constitutiva es este “en persona ontológico” porque las divinas personas se “personan”, esto es, hacen acto de presencia en nuestro espíritu creado, para constituirlo a su imagen y semejanza como tal persona.

Podría ser preocupante para más de un pensador esta invasión de la presencia divina en la persona humana. Estamos de nuevo ante la posible acusación de “panteísmo”, como se ha objetado muy seriamente a la “présence totale” de L. Lavelle. Pero al margen de este supuesto peligro de panteísmo, que bien puede orillarse, es para ponderar la excelsa dignidad que Rielo atribuye a la persona humana. La cumbre de esta dignidad de la persona Rielo la sitúa, al concederle el título de deidad, pese a que deitas la reserve Santo Tomás de modo exclusivo para Dios. Y San Buenaventura acepta hablar del homo divinus, pero nunca que se aplique al hombre el vocablo deitas, exclusivo de Dios, si bien en nuestros días X. Zubiri no tiene reparo en dar al hombre el calificativo de “deidad” (51).

F.Rielo también se lo aplica de modo más decisivo y motivado. Da su motivación en la respuesta a la pregunta que le dirige su interlocutora. Esta es la pregunta: “¿Lo que realmente define a la persona humana como ser abierto a la Trinidad es, entonces, la divina presencia constitutiva?”. Le responde Rielo: “Si la divina presencia no nos estuviera constituyendo, nuestra persona sería imposible en virtud de que esta no tendría razón ontológica de ser. Esta divina presencia constitutiva viene corroborada por el Génesis cuando afirma:

“hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”. Esta imagen y semejanza es la que nos hace deidad mística de la deidad metafísica” (52).

A esta preocupación de algunos, más que de Rivera de Ventosa, responde Rielo: “Hay que afirmar con no menos fuerza que la apertura a la infinitud del sujeto absoluto, de la finitud de la persona humana no la convierte, de ningún modo en infinita. Los datos fundamentales, dentro del campo metafísico, son dos; La ‘libertad divina’ y la ‘omnipotencia divina’, que es el caso del Sujeto Absoluto. Sabemos dentro de esta metafísica genética que la creación es:

en los seres, bajo la razón de la inhabitación del acto absoluto; en las cosas, bajo la razón de la “actio in distans” del acto absoluto... El motivo supremo de la creación, especialmente de la persona humana, viene dado por el dato revelado: el amor divino. La negación de este amor divino motivante, afirmarí­a el absurdo de la indiferencia o del odio divino” (53).

Sintetizando lo expuesto en este apartado sobre la concepción de la metafísica genética en el pensamiento de F. Rielo, el esquema podría quedar así:

a) A nivel absoluto o metafísico, la persona es la expresión suprema del ser, por tanto, no puede haber algo superior o inferior al concepto de persona; en este sentido es en el que, dice Rielo, que una persona se define por otra persona, por tanto, la conclusión es que: las personas divinas se definen entre sí constituyendo única naturaleza absoluta.

b) A nivel ontológico o místico, supuesta la libre creación por Dios de la naturaleza humana, la persona humana consiste en una naturaleza inhabitada por la divina presencia constitutiva ad extra del Sujeto Absoluto. La persona humana posee, pues, dos elementos: increado, la divina presencia constitutiva del Sujeto Absoluto; creado, la naturaleza humana. ¿Qué añade la persona humana a su naturaleza?. La respuesta es sencilla: la divina presencia constitutiva. Hay por tanto, distinción entre “naturaleza” y “persona”, como reza también el Magisterio.

En conclusión: si las personas divinas se definen entre sí; la persona humana se define por la presencia inhabitante (constitutiva o santificante) de las personas divinas; por lo tanto permanece intacta la definición, diríamos general, de que una persona se define por otra persona: en Dios las personas divinas se definen entre sí; en el ser humano se define por la presencia inhabitante de las personas divinas.

---

## **Bibliografías**

1 Lobato, A. OP. El ser personal. Roma 1994. Pontificia Universitas Sancti Thomae Aquinatis in Urbe.

2 Cf. *Ibíd.* pp. 464-469.

3 Cf. Nedoncelle, M. *Prosopon et persona dans l’antiquité classique. Essai de bilan linguistique*, en *Rev. des Sciences Relig.* N° 22., 1948, pp. 277-299. y Cf. Lobato, A. OP. *El ser personal*, Roma 1994. Ed. Angelicum. Preámbulos, p. 4.

4 Cf. Boecio, S. *Contra Eutychen*, 3.

5 Boecio, S. *Liber de Persona*, PL, 64, col. 1343 D.

- 6 Nedoncelle, M. Prosopon et personne dans l'antiquité classique, en Rev. des Sciences religieuses, 22-23 (1948-1949), p. 281.
- 7 Lobato, A. OP. Obra cit. p. 5.
- 8 Cicerón M. T., De finibus bonorum et malorum , I, 1.
- 9 Séneca, Lucio Anneo, De Clementia, 1,1,6 y Epist. moal. 85,35.
- 10 Lobato, A. OP. Obra cit., p. 8.
- 11 Cf. Aristóteles, De Anima, II, 1.
- 12 Aristóteles, De Anima, I, 4.
- 13 Aristóteles, De Anima, I, 5, 410 B 4.
- 14 Aristóteles, Met. I,1, 980 a 25-26.
- 15 Lobato, A. Obra cit., p. 11.
- 16 Orígenes, In Ioan. 2,10.
- 17 San Basilio, Epp. 214,4; 236, 5; pp., 32, 789B.
- 18 San Basilio, Ep. 210, 4; pp. 32, 773.
- 19 Cf.Lobato, A. Obra cit. pp. 14-15.
- 20 San Basilio, Epist-. II, fram. 1 pp. 13, 350.
- 21 Gregorio Nacianzeno, Poemta de seipso, pp., 37, 1029, cit. en Lobato. A. Obra cit. p. 15.
- 22 Cf. Boecio, S. Contra Eutychen, 3-4.
- 23 Ricardo de S. Víctor., De Trinitate, 4,22.
- 24 Ricardo de S. Víctor., De Trinitate, 4,25.
- 25 Alejandro de Hales, Glossa, 1, 23, 9.
- 26 Cf. Lobato A. Obr. cit. p. 20. ´ 131
- 27 Rodríguez Guerro, Á. Dimensión natural y sobrenatural del humanismo en ARS MEDICA vol. 1, N° 1, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1999.

- 28 Cf. Nietzsche, F. El gay saber. Introd. traduc. y notas de Jiménez Moreno, L. colec. Austral, Madrid, Espasa Calpe, p. 125. y Umano Troppo umano. Introd. di Bertín, G. María. Ed. Newton Roma, 1996, N° 40, p. 56.
- 29 Cf. Heidegger, M. Ser y Tiempo. Traduc. Prólogo y notas de Rivera C., Jorge Eduardo. Colec. El Saber y La Cultura. Ed. Universitaria, Santiago de Chile 1997, pp. 79-86.
- 30 Cf. Scheler, Max. El puesto del hombre en el cosmos. Ed. Losada S.A., B. Aires, 1938, p. 53 y ss.
- 31 Cf. Ibíd p. 54.
- 32 Cf. Ibíd. p. 58.
- 33 Ibíd. p. 56.
- 34 Rodríguez Guerro, Ángel, Fenomenología y Gnoseología en Max Scheler, Roma, 1987, p. 179.
- 35 López Sevillano, J. M. Documento 3/2000 de la Escuela Idente. New York. 2000, p. 5.
- 36 Rielo Pardal, F. Definición mística del hombre y sentido del dolor humano, Roma 1996. p. 17.
- 37 Ibíd, pp. 17-18.
- 38 Rielo Pardal, F. Introducción a mi pensamiento, p. 37.
- 39 Ibíd, p. 37.
- 40 López Sevillano, J. M., La nueva metafísica de F. Rielo, en aportaciones de filósofos españoles contemporáneos. Colección de Filosofía 3, Fundación Fernando Rielo, Constantina (Sevilla) 1991, p. 87.
- 41 Rielo, F., Hacia una nueva concepción metafísica del ser en ¿Existe una filosofía española?. Colección de Filosofía, 1. Fundación Fernando Rielo, Sevilla 1988, p. 118.
- 42 Rielo Pardal, F. Definición mística del hombre y el sentido del dolor humano, Roma 1996, p. 3. 43 Rielo Pardal, F. La persona no es para sí ni para el mundo. en “Hacia una Pedagogía Prospectiva” 1991, p. 95 Ed., Fund. F. Rielo. Costantina (Sevilla).
- 44 López Sevillano, J. M.; La nueva metafísica de F. Rielo, en: Aportaciones de filósofos españoles contemporáneos. Colección de Filosofía 3. Fundación Fernando Rielo, Constantina (Sevilla), 1991, p. 87. 45 Rivera E., de Ventosa, obra cit., p. 194.

46 Rielo Pardal, F. Concepción genética de lo que no es el Sujeto Absoluto y Fundamento Metafísico de la Ética en Raíces y Valores Históricos del Pensamiento Español, Ed. FFR, 1990, p. 114.

47 Rielo Pardal, F. Definición mística del hombre y sentido del dolor humano, Roma, 1996, p. 3.

48 López Sevillano J.M. Apuntes para una concepción estética desde el modelo genético de Fernando Rielo, N. York 2000, p. 3.

49 Rielo Pardal, F. , Un diálogo a tres voces. Obra cit. pp. 144-145.

50 Rielo Pardal, F. Definición mística... obra cit., p. 24.

51 En la Tabula aurea eximii doctoris S.Thomas Aquinatis de Pedro de Bergamo no se halla en el vocablo deitas ninguna referencia al hombre. S. Buenaventura distingue entre divinum, aplicable al hombre, y deitas, propio solo de Dios en II Sent. d. 15, dubium VI; Opera Omnia, U, 276 b.

Escribe A. Pintor Ramos en su artículo “Zubiri”, en Diccionario Teológico. El Dios Cristiano (Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, p. 1487): “La vida personal a la luz de Dios es la afirmación del carácter absoluto de la persona, alimentado y fundado en un Dios absolutamente absoluto que aparece como natura naturans y a cuya luz las cosas reales aparecen como deidad en tanto que fundadas en esa identidad; por ello, se puede afirmar que el hombre “es una manera finita de ser Dios”. Tales expresiones son de una gran riqueza y deben ser minuciosamente aquilatadas para que no quede ninguna duda de que en Zubiri no tienen ningún resabio panteísta”. Interesa este autorizado informe sobre la ‘deidad’ en Zubiri. Pero es de notar el rechazo de una posible acusación de panteísmo.

52 Rivera de Ventosa, E., Obra cit. p. 196 y Rielo Pardal, F. Diálogo a tres... obra cit, p. 146.

53 Rielo Pardal, F. Concepción genética de lo que no es el Sujeto Absoluto y fundamento metafísico de la Ética. en Raíces y Valores del Pensamiento Español (Ed. Fundación F. Rielo, 1990), p. 128.