

F E R N A N D O R I E L O

Concepción mística de la antropología

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Introducción

Libro para todos

La religión sólo puede ser entendida desde la experiencia mística

Lo ontológicamente genético: la tendencia a ser +

Falsificación y manipulación ideológica y egotizadora

Una concepción dianoética e hipernoética del Absoluto

Concluyendo: la conciencia filial clave de una antropología profunda

I. Definición formal y transcendental del ser humano

1.- ¿Qué debe ser en realidad la antropología?

2.- El ser humano es, formalmente, un espíritu sicosomatizado

3.- El ser humano es, transcendentalmente, un espíritu sicosomatizado definido por la divina presencia constitutiva del Absoluto

II. Antropología transcendental de la consciencia

1.- Integridad espiritual, síquica y somática de la percepción humana

2.- Experiencia relacional con las tres leyes ontológicas del espíritu

3.- Experiencia vivencial de las estructuras y operadores genéticos

III. Definición mística del ser humano

1.- ¿Qué es la mística?

2.- Capacidad de la persona humana para la experiencia mística

3.- Consciencia profunda de la presencia del Absoluto

4.- La persona humana posee dos naturalezas: humana y mística

IV. Deformación de la vida mística

1.- La absolutización

2.- Los mecanismos de defensa

3.- Actitudes religiosas inauténticas

V. Cómo tener una visión bien formada de la realidad

1.- ¿Qué entendemos por “tener visión”

2.- La distorsión de la visión por las ideologías

3.- El poder del amor

VI. Ascética y mística

1.- El sentido de la vida ascética

2.- El ascetismo cristiano

3.- La filiación constitutiva

4.- La concepción genética del principio de relación

5.- La revelación de la intimidad divina en Cristo: la filiación santificante

6.- La mística y la teología como ciencias

VII. La vida de oración

1.- Acerca de los grados de oración

2.- La oración ascético-mística

3.- Las facultades humanas y sus actos religiosos

VIII. Carácter beato de la conciencia filial

1.- El beatum como estado de fervor en las facultades

2.- El recogimiento y quietud ascéticos

a) El recogimiento ascético

b) La quietud ascética

3.- Recogimiento y quietud místicas

a) El canon o constante del recogimiento místico

b) El canon o constante de la quietud mística

c) La variable o régimen del recogimiento místico

d) La variable o régimen de la quietud mística

4.- Carácter unitivo de la conciencia filial

Conclusión: La conciencia filial como clave antropológica

PRESENTACIÓN

Por
Mons. Dr. Julio Terán Dutari
Obispo de Ibarra (Ecuador)

Quizás es la primera vez que se presenta una “concepción mística de la antropología”. La expresión está en la línea del pensamiento de Fernando Rielo quien, desde hace años, hablaba de una *definición mística del hombre*¹. Podría parecer que con ello el autor esquivo los verdaderos planteamientos y los arduos problemas de la antropología en su carácter científico, filosófico o teológico. Pero no. Quiere más bien dar de esta disciplina una visión integradora, incluyente, dialogal. Con este enfoque no se está oponiendo a ningún auténtico logro alcanzado por las otras concepciones de la antropología, llámese ésta metafísica (ordenada a la filosofía y a la teología), o llámese científica (sostenida por ciencias como la biología, la paleontología, la etnología o la arqueología, entre otras). No pretende Rielo exclusiones ni negaciones, pero tampoco imposiciones. De camino con su concepción mística, la humildad del amor le hace encontrar valores allí donde otros intereses urden prejuicios que empañan la visión.

El libro muestra una actitud abierta a todos los que piensan, sin caer por eso en relativismos. Busca la verdad. Pero él sabe que la verdad absoluta es sólo Dios, ese misterio al que intenta acercarse la Teología; y sabe también que Dios se muestra en la verdad inconmensurable del hombre, investigado por la Antropología: Ya San Agustín, evocando

¹ F. Rielo, *Mis meditaciones desde el modelo genético* (Madrid, 2001), pp. 143-187.

aquella frase del salmo: “un abismo invoca a otro abismo” (*in Ps.* 41-42, 8), hacía ver que el misterio de Dios es oteado sólo desde el misterio del hombre. Y, por otra parte, el Concilio Vaticano II nos recuerda que el misterio del hombre no se esclarece de verdad sino en el misterio del Verbo encarnado, en Cristo². ¡Qué paradoja! Para estudiar teología necesitamos antropología; pero la antropología no puede estudiarse en su integridad abarcadora sin tener en cuenta la revelación de Dios en su Palabra, en su Verbo, Jesucristo. Un eco de esto mismo parece encontrarse en aquella concepción fundamental de Rielo, que vertebraba este libro: el ser humano es mística verdad finita abierta a la divina verdad infinita, y siempre referida a ésta.

Sí. Estamos abiertos a la verdad infinita, pero desde nuestra finitud. Fernando Rielo nos invita a caminar sobre el terreno firme, seguro, de este fundamento antropológico, para integrar allí los valores que, de orden científico, filosófico o teológico, encuentra él a cada paso, clarificándolos, potenciándolos. Pero hay más, por lo dicho arriba: El paradigma antropológico de finitud e infinitud que caracteriza a la persona humana lo encuentra Rielo prefigurado en el dogma cristológico de la persona del Verbo, quien poseyendo la naturaleza divina infinita ha asumido la naturaleza humana finita. Cristo es el modelo a cuya imagen y semejanza ha sido creado el hombre; Cristo es también el ideal supremo al que tiende, en su dinamismo natural-sobrenatural, el ser humano.

Al término de este importante camino de pensamiento, transitado aquí por Fernando Rielo, creo yo que podrá también concluirse que hay entre la persona de Cristo y la persona humana una analogía de “grande semejanza en medio de una siempre mayor desemejanza”. Como he podido mostrarlo en mis estudios correspondientes³, esta fórmula del Concilio Lateranense IV, que para expresar la doctrina tradicional de la “analogía del ser” fue adoptada por Erich Przywara, el filósofo y teólogo jesuita inspirador de Urs von Balthasar y de Karl Rahner, tiene un profundo sentido cristológico, por cierto en su figura más auténtica de encarnación, de cruz y de resurrección.

² Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (sobre la Iglesia en el mundo actual), 22.

³ Cf. Julio Terán Dutari: *Christentum und Metaphysik. Das Verhältnis beider nach der Analogie-Lehre Erich Przywaras*. München, Berchmanskolleg, 1973.- *Analogía de la libertad. Un tributo al pensamiento de Erich Przywara*. Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1989. El pensamiento de Erich Przywara, filósofo y teólogo de la analogía. En: *Didaskalia. Revista da Faculdade de Teologia*. Lisboa, 29 (1999) 39-52.

Con esto ya entendemos que se encuentra en la antropología mística de Fernando Rielo una preciosa reflexión sumamente original, que merece nuestro mayor encomio. Habrá que valorar con detenimiento sus muchos aportes nuevos. Desde luego, hay allí también un esfuerzo palpable por conectar las principales intuiciones propias con el núcleo de principios y conocimientos de la tradición eclesiástica en materia filosófica y teológica. Los resultados se expresan en una terminología muy personal que, aun cuidadosamente explicada por el editor, no dejará de causar dificultad a lectores no iniciados; los mismos conceptos podrían requerir tal o cual vez alguna revisión; el conjunto, en todo caso, resulta de tal contextura sintética y de tanta riqueza doctrinal que es digno de toda atención y debate.

“Concepción mística de la antropología” aparece como una obra de audacia imprescindible, en estos momentos de postmodernidad a la deriva, en que los estudios antropológicos parecen quedar inmersos en el nihilismo relativista. Ante la actitud escéptica provocada por este relativismo, nos encontramos con un libro que va a la fundamentación, no a la mera descripción; un libro que tampoco intenta pasar sus afirmaciones por la mimesis de las “ciencias experimentales”, aunque pueda servirse de éstas como de hecho lo hace. Pertenece a las otras ciencias, las del espíritu o, como prefiere denominarlas Rielo, “ciencias experienciales”, de las “vivencias”, que tienen su propia racionalidad y metodología no condicionadas por la cuantificación matemática y el experimento. ¡Hay tantas cosas que, perteneciendo de lleno al ser humano, son accesibles a su inteligencia y no por eso se prestan a la medida y a la experimentación! Las vivencias, que para nuestro autor son también inseparables de “la psique y del soma”, del medio interno y externo, del lugar y del tiempo, constituyen, según él, ese ámbito donde el ser y el actuar del hombre pueden hallar “unidad, dirección y sentido”.

Por esto mismo, la definición “mística” del hombre, en la cual se expresa esta ciencia antropológica, busca ser potenciadora y nunca reductiva, incluyente y nunca excluyente, abierta y nunca cerrada; quiere tener en cuenta todos los niveles del ser humano – cuerpo, ánima y espíritu – y todos los ámbitos que el mismo ser humano genera: personal y social, histórico y económico, cultural y artístico, religioso y político, científico y humanista, técnico y artesanal. Se ideologizaría la visión antropológica si se pusiera como absoluto uno cualquiera de estos

niveles, ámbitos o dimensiones del ser humano. Por otra parte, todas las visiones parciales contienen algo de verdad y tienen algo que decir. Pero deben decirlo con dirección y sentido, como afirma Rielo, y él cree que esto sólo puede conseguirse desde una definición mística del hombre. Una definición mística, fundada en lo que es esencial al ser humano, el amor, destruye el poder absolutizado de las ideologías. Es este poder del amor el que se presenta aquí como expansivo frente al reduccionismo, incluyente frente a toda exclusión, comunicador frente a la intolerancia del espíritu, creativo frente a la indolencia intelectual.

Y no debemos prejuzgar negativamente el alcance que tiene aquí la palabra “mística”, sin ver primero el sentido exacto que le da el autor. Hay quienes oyen esta palabra y se asustan; otros la utilizan para significar un “cajón de sastre”, donde fácilmente entra – todo revuelto – lo esotérico, lo enigmático, lo mágico, el hermetismo, la alquimia, la cábala, la gnosis de todos los tiempos. No nos inquietemos. Se trata de presentar aquí esa (misteriosa pero ineludible) realidad humano-divina, abierta al Absoluto por el propio Absoluto, como lo que nos define; Rielo la llama “realidad mística”, y la toma de modo sistemático y coherente como base ontológica de la antropología. Si él afirma que esta realidad consiste en “la actuación de Dios en el ser humano con el ser humano”, hay que comprender entonces que el autor está hablando de la actuación primigenia, libre y dialógica del amor de Dios; esto es para él lo esencial de la mística. Y en esto va de acuerdo con nuestros místicos, que a la mística la llaman “ciencia del amor”. Pero, para que nosotros también lo aceptemos así, se nos pide “cerrar los ojos” del espíritu al egoísmo y abrirlos al amor⁴. Es el amor, sin duda, lo que – con términos de Fernando Rielo – “nos define”, abriéndonos. Lo contrario al amor (la debilidad, el egoísmo, la violencia, el odio) no nos define; “nos limita” en todos los ámbitos – también en el de conocernos a nosotros mismos, o hacer Antropología...

Los cristianos lo tenemos claro: el amor es Dios, comunidad de tres Personas Divinas que, libremente, nos han creado libres por amor y para el amor. La “*concepción mística de la antropología*” nos invita a estar abiertos conscientemente a aquella realidad absoluta, cuya misteriosa presencia constitutiva en nuestro espíritu humano posibilita esa

⁴ Al explicar la etimología de la palabra “mística”, recuerda Rielo que ésta se deriva de un verbo griego con el significado de “cerrar los ojos” (Cf. III,1).

insondable complejidad de un ánima o “psique” siempre referida a un cuerpo o “soma”, para el diálogo con el mundo de las personas. Tal es, según la penetrante intuición de esta obra, nuestra naturaleza humana: un “espíritu sicosomatizado” que, inhabitado por la divina presencia constitutiva del Absoluto, está llamado a desarrollar todas sus potencialidades como místico amor, a imagen y semejanza del Divino Amor manifestado en Cristo.

INTRODUCCIÓN

Libro para todos

¡Quizás no sean buenos tiempos para la mística, o quizás sí! Este libro, que refleja la concepción mística de la antropología de Fernando Rielo, ha sido elaborado con apuntes y manuscritos inéditos que los miembros de la Escuela Idente hemos tomado, durante muchos años, del fundador de los misioneros y misioneras identes. Para confeccionar el libro, hemos añadido, a estos escritos elaborados, una lección espiritual impartida por él oralmente en Madrid el doce de marzo de 1988 sobre la conciencia filial. La lección espiritual también ha sido adaptada a la presente publicación. El libro viene ilustrado, además, con abundantes notas a pie de página, imprescindibles para comprender la rica terminología original del autor.

Este trabajo queda lejos de una antropología puramente formal, sin transcendencia, secuestrada bajo las herramientas de las ciencias experimentales. Este tipo de antropologías, que aún hoy circulan, ha estado dependiendo de la mimesis científicista. Una antropología puramente formal no es ni siquiera práctica, pues carece de la razón suficiente que debe alimentar al *inquietum cor* del ser humano⁵. Las ciencias experimentales no pueden proporcionar otra razón, otro alcance que el de la cuantificación. El ser humano no puede reducirse a estructura material. Es lo que faltaba al hombre de nuestro tiempo, que lo amarráramos asfixiándole en el pozo negro y sin fondo de la materia. La antropología de cuño formal entra dentro de una concepción identitática, cerrada. Es una antropología que nos agobia, nos comprime, nos aprieta, nos deja faltos de respiración. Pero están también las antropologías ideologizadas, reductoras, excluyentes. El ser humano no sólo es razón o inteligencia, o sólo voluntad o deseo, o sólo lenguaje o símbolo, o sólo sociedad o cultura, o sólo economía o política, o sólo historia o arte. La antropología debe ser integral y supone una definición transcendente del

⁵ Como afirma San Agustín, el corazón humano está inquieto hasta que no descansa en Dios: “Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te” (Nos creaste para ti y está inquieto nuestro corazón hasta que descansa en ti). (*Confesiones*, I,1).

ser humano que dé unidad, dirección y sentido a todos sus niveles (cuerpo, alma, espíritu) y dimensiones (personal, social, histórica, religiosa, científica, artística). De este modo, tenemos los distintos caracteres que conforman la antropología: biológico, arqueológico, científico, médico, ecológico, psicológico, psiquiátrico, filosófico, religioso, teológico, artístico, social, cultural, político, económico, industrial, etc. No existe ninguna dimensión y nivel del ser humano que pueda escapar a una verdadera y auténtica antropología. Todo lo que es el ser humano y dimana de él debe adquirir el sentido de aquello que lo define transcendentamente. Si no es así, veremos que, en lo más profundo de nosotros mismos, nos quedamos con las manos vacías.

La concepción mística de la antropología es potenciante, incluyente, dialogante. Es, por ello, luz prístina, aire fresco que nos compromete a salir de nosotros mismos, y es eso lo que, en el fondo, todos deseamos: el compromiso genético basado en la vida, en la experiencia, y en ningún caso, en la falta de fuerza y de compromiso al que nos arrastran las estructuras y las ideologías. Es más, estructura e ideología son la justificación, el terreno abonado, para que el ser humano, desnortado, se eche al monte despavorido sin saber qué sentido dar a los valores, a la inmensa riqueza que supone la vida y, al mismo tiempo, sin saber qué hacer con las carencias, la enorme problemática en el discurrir histórico de la persona y de la sociedad que comportan sufrimiento y gozo, decepción y entusiasmo, muerte y vida, egoísmo y generosidad.

Hemos considerado que debíamos comenzar esta publicación por las bases de la antropología de Fernando Rielo: una concepción mística que parte de una dimensión universal, ecuménica, que pudiera ser válida para todas las religiones, y que, al final, presenta la cima o plenitud del amor divino en Cristo encarnado, muerto y resucitado por amor al ser humano: «Tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16). Es un amor que, a imagen y semejanza de Cristo, todos podríamos vivir cada día mejor. Pero no podemos hacerlo de cualquier manera, a nuestro propio modo. La forma o el modelo de este amor nos la expresa, magistralmente, San Juan de la Cruz: «Aprende a amar a Dios como Dios quiere ser amado y deja tu condición»⁶.

⁶ *Avisos y sentencias* n.57.

Cuando Fernando Rielo habla de “mística”, es porque la vive y de ella tiene experiencia, y, además, nos anima a todos a vivirla, pues es lo más propio, lo más connatural, del ser humano. No se suele aceptar con valentía y sin prejuicios esta palabra: “mística”. ¡Cuánta reserva y cuán mala utilización se ha hecho de ella! Sin embargo, tiene una gran tradición histórica en la cultura hispánica y germánica. Mientras que lo “espiritual”, refiriéndonos al espíritu humano, es lo que dimana de éste, sea bueno o sea malo —todo lo que se refiere al egoísmo dimana además de nuestro espíritu—, la mística se refiere siempre a la “positividad” de la vivencia del espíritu: la experiencia de lo verdadero, de lo bueno, de lo bello, del amor, de la justicia, de la generosidad, de la humildad..., eso es verdadera experiencia mística. La experiencia de acciones egoístas, aun siendo espiritual, nada tiene que ver con la experiencia mística, a no ser para negarla. Así asevera Rielo que «no todo lo que es espiritual es místico, pero sí todo lo que es místico es espiritual»⁷.

Este libro constituye una visión mística de la antropología, a la vez que profunda, fácilmente inteligible, por su gran sentido humanista. Pensamos que puede ser muy accesible y motivador para cualquier joven o adulto que se acerca con interés, incluyendo todos los credos y, cómo no, a los no creyentes —ateos o agnósticos—. Rielo ha mostrado siempre por éstos una gran simpatía y un gran aprecio. Nunca los rehuía. Tenía entre ellos numerosas amistades; también amigos “protestantes”, “judíos”, “musulmanes” y “budistas” que le admiraban. Este aprecio era mutuo y no banal. Tenía sus motivos: eran personas de buena voluntad, abiertos, dispuestos al diálogo, con gran sentido de la honradez y del honor. Él mismo poseía estas cualidades hasta lo más profundo de su psicología y humanidad. La falta de honestidad y de transparencia no cabía en la sensibilidad rieliana, lo cual le causó muchos problemas. De sus amigos no creyentes, honrados y de buena voluntad, nos decía: «No están lejos de vivir la santidad»⁸. Le preocupaban las almas.

La religión sólo puede ser entendida desde la experiencia mística

Con la mística de Fernando Rielo, la religión se nos presenta como lo más natural en el hombre, abierta, sin rodeos, sin falseamientos. «No

⁷ Ver parte III/1. “¿Qué es la mística?”.

⁸ Cristo, dirigiéndose al escriba que había contestado honestamente, le dice: «No estás lejos del Reino de Dios» (Mc 12,34). Sin duda, Rielo está pensando en el Evangelio.

todo el que me diga: “Señor, Señor”, entrará en el Reino de los Cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre Celestial» (Mt 7,21). Hoy ya no puede ser de recibo un cristianismo que no es vivido ni testimoniado. Así nos lo expresaba vehementemente nuestro autor hace más de una década en uno de sus discursos al Premio Mundial de Poesía Mística: «No debe pasar desapercibida [la experiencia mística de Dios] a aquel que se sabe cristiano, o judío, o musulmán, o budista, o, simplemente, religioso de cualquier religión. El teólogo católico, Karl Rahner, vaticinaba que el cristiano del futuro o será un ‘místico’ o no podrá ser cristiano⁹. Porque la espiritualidad del futuro no se apoyará en convicciones o en ambientes religiosos generalizados, sino en la experiencia de Dios y en la decisión personal. Ya lo había dicho Tertuliano: “Los cristianos se hacen, no nacen”»¹⁰.

¡Cuántos musulmanes, judíos, budistas e, incluso, ateos o agnósticos, superan en la vivencia de las virtudes a muchos que se dicen cristianos o católicos! ¿Qué hay en el ser humano que le inclina siempre, y de una forma connatural, a apreciar y a vivir los valores? Si los textos sagrados de las religiones no se viven en su esencia más pura —que es el amor, forma y síntesis de todos los valores y virtudes—, ¿qué autoridad moral pueden tener los creyentes ante los que no lo son? No. Ya no hay espacio para la palabra vacía, farisaica, interesada. Los Upanishads, el Tao Te Ching, el Corán, el Tanaj, la Mishná, el Talmud, el Antiguo y el Nuevo Testamento y las ricas tradiciones que hemos recibido, históricamente, de los mejores hombres y mujeres —héroes y santos—, no pueden ser unos libros o textos abstractos, leídos de cualquier forma, a imagen y semejanza de nuestras pasiones y egoísmos. Lo fundamental es, como atestigua Rielo, interpretarlo y experienciarlo todo, no desde cualquier amor, antes bien, desde el Amor Absoluto, y no como nosotros lo queremos, sino como el Absoluto quiere. La vivencia y el testimonio hacen que todo cobre vida, florezca con pujanza y sirva de eficaz corroboración. No debemos olvidar que la vivencia auténtica incluye la objetividad que se presenta en la interrelación del texto, de la tradición y el magisterio.

⁹ «El cristiano del futuro o será un ‘místico’, es decir una persona que ha ‘experimentado’ algo, o no será más cristiano». “Espiritualidad antigua y actual”, en *Escritos de Teología VII*, Madrid, 1968, p. 25.

¹⁰ Fernando Rielo, “Mensaje con ocasión del décimo-noveno Premio Mundial F.R. de Poesía Mística”, Roma, 14 de diciembre de 1999.

Si el cristiano no sabe vivir y dar testimonio del Evangelio en toda su profundidad y compromiso, y tampoco lo sabe expresar como conviene, seguramente tendrá poco que decir a las demás religiones, e, incluso, a muchos ateos o agnósticos que son hombres y mujeres que, practicando un humanismo cualificado, buscan con sinceridad la verdad e intentan vivirla de un modo ejemplar. Cristo no es ajeno a ellos: «También tengo otras ovejas, que no son de este redil; también a éstas las tengo que conducir y escucharán mi voz; y habrá un solo rebaño, un solo pastor» (Jn 10,16). Al escriba que responde con sensatez, le asegura: «No estás lejos del Reino de Dios» (Mc 12,34). En fin, Dios está siempre con quienes tienen buena voluntad (cf Lc 2,14).

Dirán algunos que la vivencia y el testimonio no son suficientes, pueden ser subjetivos y llevar a desviaciones. Por eso —afirmarán—, debemos ir a los textos, pues la Palabra de Dios habla por sí misma. Nunca mejor y mayor verdad. Pero quien escucha tiene que demostrar que esto es así, que la Palabra de Dios les habla a ellos, les toca y se sienten transformados. No deberíamos arrojar verdades contra los demás cuando no somos capaces de vivirlas, y huimos el compromiso implícito y explícito que éstas conllevan, sobre todo la conciencia de comunión. No es honesto. Debemos ser místicos. El místico auténtico, por su compromiso radical, pone en crisis las situaciones, pero lejos del individualismo, se siente en verdadera comunión, dando a todo dirección y sentido trascendentes. El revolucionario fanático, al contrario, lo hace pero sin dirección y sentido últimos, violentando y buscando el protagonismo para imposible utopía en este mundo. Faltan a este tipo de revolucionario las mejores herramientas: el amor sin medida y la comunión ordenada.

Por otra parte, muchos creyentes se sienten, asimismo, débiles o avergonzados de su religión o de sus creencias. El secularismo todo lo invade en la sociedad actual; los medios de comunicación, la cultura, la política, las costumbres, influyen poderosamente en el debilitamiento de la experiencia de la virtud. Se prefiere hacer pasar por verdadero las “delicias” de la “tendencia egotizadora”¹¹, racionalizándolas, haciendo filosofía del egoísmo y su proyección en la mundanidad. Nos empeñamos en justificar el ejercicio de una libertad a la deriva.

¹¹ Significa “inclinación egocéntrica del yo”.

La razón y la libertad se absolutizan sistemáticamente en las costumbres a partir de la Revolución Francesa, aunque ya se habían sistematizado en la filosofía muchos siglos atrás. El racionalismo escéptico y relativista, junto con las teorías de las libertades económicas, culturales y éticas, están presentes en la vida pública como ídolos que hay que alimentar. ¡Qué degradantes y nefastos son la razón y la libertad cuando se convierten en ídolos! Frente a este *maremagnum* de idolatría, hay siempre —qué duda cabe— un resurgir, una renovación, una actuación eficaz del Espíritu que sigue actuando, de diversos modos, a través de los apocalipsis de cada siglo. Hoy —debido a la técnica— casi todas las cosas se conocen de inmediato. Es el vértigo de la vida, de los acontecimientos. Es la ansiedad social, globalizada, que nos invade. Se necesita paz, calma, para asimilar lo que es preciso y dar unidad, dirección y sentido a nuestras vidas. Se requiere experiencia mística; no existe otro camino razonable y liberador.

Lo ontológicamente genético: la tendencia a “ser +”

La sed de Absoluto, la vocación a la transcendencia, la apertura al infinito, son experiencias que, de uno u otro modo, no dejan de acuciar en todo momento al ser humano. A todos nos sobrecogen. Nadie hay que pueda afirmar, sinceramente, que no entiende estas expresiones. Y si las entiende, es que algo de experiencia tiene de ellas. Del Absoluto parten todas las culturas, todas las religiones, todas las filosofías; al Absoluto tendemos cada día en nuestro “ser+”. Nadie quiere tender a “ser-”¹². No nos conformamos nunca, en nuestra interioridad, con lo menos, a no ser que nos suceda algo “disgenético”, algo que no marcha bien en nuestra biología, en nuestra sicología o en nuestro espíritu.

Riello distingue lo genético en sentido somático o biológico, en sentido psicológico o moral y en sentido espiritual u ontológico. Sin embargo, todo se está confundiendo hoy —y casi siempre— con lo biológico (pan-biologismo), o con lo síquico (pan-siquismo), o con lo espiritual (pan-logismo); quizás más con lo biológico que con los otros dos ámbitos. La vida de nuestra sique, como es la de nuestros sentimientos, deseos, intenciones, fantasía, recuerdos, etc., no pertenece a

¹² Léase “ser más” el símbolo “ser+”; “ser menos”, el símbolo “ser-“. Son expresiones y símbolos utilizados frecuentemente por nuestro autor.

la vida biológica, aunque tenga relación con ella: lo biológico está abierto a lo psicológico, y lo psicológico a lo biológico. No debe confundirse “apertura” con “integración reductiva”, entendiendo esta expresión como “o todo es biológico integrando en sí lo psicológico, o todo es psicológico integrando en sí lo biológico”; lo cual no es cierto. Lo mismo sucede con la vida del espíritu; a ésta pertenecen la vivencia del amor, de la verdad, de la justicia, de la bondad, de la generosidad. Lo espiritual no pertenece ni a la vida biológica, ni a la vida psicológica, aunque, en la naturaleza del ser humano, lo espiritual tenga relación con lo biológico y lo psicológico. Los tres ámbitos son inseparables, pero inconfundibles. La vida del espíritu actúa en lo específico de la vida psicológica y de la vida somática porque lo psicológico y lo biológico están abiertos a lo espiritual. La geneticidad espiritual asume, por tanto, la geneticidad psicológica y la geneticidad biológica sin destruir o aniquilar las funciones propias de éstas.

Lo ontológicamente genético, lo connatural a todos los seres humanos desde la vida del espíritu, es el “+” con término en el infinito. Este infinito es el Absoluto presente en nuestra consciencia¹³ de un modo especial, definiente, desde donde podemos dar unidad, dirección y sentido a nuestras vidas, a lo que nos rodea, a la realidad que todo lo envuelve.

Falsificación y manipulación ideológica y egotizadora

Nuestra relación con el Absoluto, presente constitutivamente — queramos o no queramos— en nuestra interioridad, es unas veces inmadura e infantil; en otras ocasiones, es desviada y falsificada; en otras, podemos creer que estamos en buen camino y seguramente lo estemos; y en otras, nos armamos de razones y sentimientos para rechazarla. Todo inútil. Ahí está y ahí permanece constituyéndonos. Su falsificación y rechazo requiere de los mecanismos de defensa psicológicos para

¹³ Cuando Fernando Rielo utiliza el término “consciencia” se refiere, sobre todo, a su carácter ontológico, mientras que el uso de “conciencia” lo refiere, más bien, a lo moral e intelectual o capacidad cognitiva relacionada con la atención. En la filosofía moderna, el término “conciencia” ha adquirido también una dimensión psicológica. De todo ello, sirvan, por ejemplo, las siguientes expresiones: “tener mala conciencia”, “conciencia individual”, “conciencia social”, “conciencia emocional”, “estados de conciencia”, “no tenían conciencia de la situación”, “la gente tiene poca conciencia de la política del país”, “alteraciones o trastornos de la conciencia”, etc. La “consciencia ontológica” es mucho más amplia que la conciencia moral y cognitiva, pues parte del espíritu, definido por la divina presencia constitutiva del Absoluto, y se proyecta a las facultades con sus funciones correspondientes. Es la consciencia ontológica la que asume, dando unidad, dirección y sentido, a la conciencia moral y cognitiva.

encontrar, si acaso, una cierta homeostasis o equilibrio superficial en orden a seguir viviendo con enfermizo espíritu.

Hoy, más que nunca, debemos todos ponernos de acuerdo en una sola palabra vivida y hecha carne de nuestra carne: el Amor Absoluto. No cualquier amor. No un amor a medias, hecho a nuestra medida, que en general suele ser más pequeña de lo que pensamos. Es un amor que, como nos expresa el mismo Fernando Rielo, no puede incurrir en las ideologías, que reducen, excluyen y fanatizan. El amor auténtico es el que potencia al ser humano y no lo reduce; un amor que es dialogante e incluyente, lejos de cualquier exclusivismo y separatismo; un amor que es abierto y no intransigente, lejos del fanatismo y sectarismo. El amor posee todas las bondades, todas las verdades, todo lo que es bello, todo lo que es educación, todo lo que es buen gusto. El amor con sus exigencias propicia la felicidad del ser humano; contrariamente, el egoísmo con su evasión acaba en su propia infelicidad. El odio y la violencia engendran odio y violencia. Es la anómala experiencia de lo antimístico.

Se dice muchas veces que, cuando no nos entendemos, es porque hablamos lenguajes distintos. La solución estaría, pues, en saber elegir bien el lenguaje que utilizamos, y ponernos, así, de acuerdo. Hay en ello algo de razón, pero no es del todo cierto. Lo que en realidad debemos tener en cuenta es que se dan, aunque en diversos grados y matices, dos actitudes: el amor o generosidad de la apertura al Absoluto, y el odio o soberbia de la inmersión egótica. Una de ellas es irreconciliable e incommunicable: el odio, el egoísmo, el interés propio. Cuando hay amor y generosidad, los problemas “lingüísticos” se resuelven fácilmente. El egoísmo y el odio producen actitudes no comunicativas, monologantes, intransigentes. Y esto no es cuestión de lenguajes. El amor, único lenguaje universal, todo lo comprende, todo lo soporta, siempre tiene la mano tendida, pero la mano egoísta es libre para, encerrándose en sí, rechazar toda comprensión. Es la actitud del perdedor existencial. A pesar de todo, la mano generosa estará siempre abierta, aunque la mano que rechaza quiera estar siempre cerrada. El inmenso don de la libertad tiene ese riesgo. He aquí el gran misterio: la libertad misma puede elegir ser libre o ser esclava; lo uno es ontológicamente genético; lo otro, disgenético. Sólo la libertad, formada por el amor, es la libertad auténtica, el verdadero derecho y deber humano: lo demás puede ser pura demagogia, confusión en que nos quieren meter los poderosos de este

mundo. ¡Qué mal uso de la libertad cuando elegimos sin razón lo menos pudiendo elegir con razón lo más!

Una concepción dianoética e hipernoética del Absoluto¹⁴

El Absoluto es de todos y para todos; Fernando Rielo nos da las claves para que tengamos de Él una visión bien formada en el ámbito general o universal¹⁵. El Absoluto no puede ser concebido sino como relación absoluta si queremos concebir un Absoluto en relación con lo que no es el Absoluto. No puede haber relación *ad extra* del Absoluto si *ad intra* no la hay. Y los términos de esta relación absoluta no pueden ser sino personas divinas constituyendo absolutamente la relación. La forma de esta relación, llevada a límite o a absoluto entre las dos personas divinas —o Trinidad— $[P_1 \doteq P_2]$ ¹⁶ y su acción creadora y comunicativa, nos la explica maravillosamente nuestro autor. Hasta aquí puede llegar una inteligencia bien formada y comprometida. Todo son valores, creatividad, anuncio. El buen cristiano, si quiere serlo, tiene que apreciar y hacer valer este ámbito universal con el objeto de disponer la inteligencia humana a la revelación sobrenatural de Cristo.

El Evangelio encierra en sí mismo un mensaje especial, atrevidísimo, de un ser humano que afirma de sí mismo que “es” antes que Abraham existiera (Jn 8,58); un ser humano que se pone por encima de la religión y que lo quieren matar porque afirma de sí mismo que es igual a Dios Padre: «Por eso los judíos trataban con mayor empeño de matarle, porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que llamaba a Dios su propio Padre, haciéndose a sí mismo igual a Dios» (Jn 5,18). Este ser humano, Cristo, nos revela que la primera persona $[P_1]$ se llama Padre, que la segunda persona $[P_2]$ se llama Hijo, y este Hijo es Él mismo, igual al Padre; nos está revelando, además, que con Él se cumple el modelo

¹⁴ En términos tradicionales, Fernando Rielo concibe lo dianoético haciéndolo corresponder con el ámbito de una razón abierta a la creencia, y lo hipernoético, cuando nos referimos estrictamente al ámbito de la fe. Véanse notas 17,19, 55, 57 y 70.

¹⁵ Este ámbito general o universal puede ser comprendido racionalmente por todo ser humano cuando existe una disposición a formar bien nuestra reflexión sobre el Absoluto.

¹⁶ Esta fórmula expresa, según Fernando Rielo, la inmanente complementariedad intrínseca de las dos personas divinas, realmente distintas: $[P_1]$ y $[P_2]$; el símbolo $[\doteq]$ significa inmanente complementariedad intrínseca.

absoluto a nivel dianoético¹⁷: dos personas divinas en inmanente complementariedad intrínseca $[P_1 \doteq P_2]$ ¹⁸.

Cristo también nos revela que existe una tercera persona divina $[P_3]$ que denomina Espíritu Santo. Tenemos así el modelo trinitario $[P_1 \doteq P_2 \doteq P_3]$, a nivel hipernoético¹⁹, con el cual el Verbo Encarnado nos está revelando la plenitud de conocimiento de la intimidad divina. El Evangelio es el código en el cual se encierra el saber y poder de Dios. La clave de este código es la generosidad o el amor por el cual podemos adentrarnos:

a) en la intimidad de un Padre que engendra a su Hijo y lo envía, encarnado en una naturaleza humana, al ser humano;

b) en la intimidad del Hijo que nos dice cómo ir al Padre con su palabra y con su ejemplo;

c) en la intimidad de un Espíritu Santo que, revelado por el Hijo y enviado por el Padre y por el Hijo, nos lleva a la plenitud de la verdad divina y a dar unidad, dirección y sentido a todo lo que es y existe.

La experiencia mística nos tiene que llevar a descifrar la información que nos proporciona este código. El amor, encarnado en Cristo, es el camino, la verdad y la vida, que nos da la clave de este código. Todas las dimensiones del amor están encerradas en el Evangelio, y sólo desde el amor y con el amor se puede vivir y dar testimonio del Evangelio. Ahora bien, ¿cuál es la medida del amor que cada cristiano debe tener? Está mucho más allá de la moral primitiva del ojo por ojo y del diente por diente, y más allá de los mandamientos: «Oísteis que se dijo a los antiguos... pero yo os digo» (Mt 5,20,48). He aquí el código moral de Cristo, que culmina en el Sermón de las Bienaventuranzas (Mt 5,3-12). Tampoco es mandamiento suficiente el amor al prójimo como a uno

¹⁷ El término “dianoético” significa, en Fernando Rielo, lo relativo al conocimiento a nivel de una inteligencia bien formada abierta a la creencia. Cristo desvela de modo pleno el ámbito dianoético al descubrimos su relación absoluta con el Padre: «Ego et Pater unum sumus» (Jn 10,30).

¹⁸ Esta inmanente complementariedad intrínseca quiere decir que la relación entre las personas divinas es inmanente, constitutiva —no extrínseca— y complementaria (no puede existir una persona sin la otra). Las dos personas divinas constituyen única relación absoluta impediendo de cualquier otra relación que pudiera ser también absoluta. Habríamos incurrido, en caso contrario, en la paradoja del doble absoluto que el autor explica en la parte I/3.

¹⁹ El término “hipernoético” significa, en Fernando Rielo, lo relativo al conocimiento a nivel de la revelación o fe sobrenatural.

mismo: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lv 19,18). Este mandamiento fundamental es regla para todas las religiones. La religión cristiana, incluyendo este supuesto, está fundamentada en otro que lo perfecciona llevándolo a su plenitud. Es un nuevo mandamiento por el que el cristiano debe superar una ética tradicional de no hacer a los demás lo que no se quiera que le hagan a uno mismo (Tob 4,15). El mandamiento que debe constituir la forma del comportamiento del cristiano es preciso: «Os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros. Que, como yo os he amado, así os améis también vosotros los unos a los otros» (Jn 13,34). El amor del cristiano tiene la medida del mismo Cristo; es decir, como afirmaba San Bernardo, «amar sin medida»: perdonar hasta setenta veces siete (Mt 18,22), amar a los enemigos (Lc 6,35). El amor infinito de Cristo es el modelo viviente, humanísimo, dispuesto a dar la vida; su referencia la pone en el Padre Celeste: «Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6,36).

Concluyendo: la conciencia filial, clave de una antropología profunda

Cristo nos enseña a vivir y ser conscientes de una conciencia filial como nadie lo ha hecho. Nos ha revelado en sí mismo la intimidad de esa conciencia filial absoluta, y nos ha abierto el camino para vivirla místicamente en su plenitud. Se presenta a sí mismo como el Hijo único de Dios, por tanto, como persona divina, Hijo del Padre; al mismo tiempo, con su encarnación se presenta como Hermano primogénito de muchos hermanos. Nos descubre que nosotros, como Él, podemos ser, en Él, verdaderos hijos del Padre, hermanos suyos y amigos del Espíritu Santo, que nos hace exclamar con Cristo: «Abbá, Padre» (Rm 8,15; Ga 4,6). Pensamos que Fernando Rielo, recogiendo en su espiritualidad la tradición de los Santos Padres, Doctores y Místicos, nos la hace sentir más cercana, nos ayuda a sabernos dar cuenta de la inmensa riqueza que anida en todos y en cada uno de los corazones de los seres humanos.

Ciertamente, la concepción mística de la antropología que estamos esbozando no se encuentra toda en este libro. Iremos publicando sucesivamente obras de antropología y espiritualidad del Fundador de los misioneros y misioneras identes porque creemos que son de provecho no sólo para éstos, sino para todos los que quieran acercarse a su modo de vivir y explicar el Evangelio. Es ésta, como hemos insistido, una concepción mística de la antropología que se ofrece como el mejor

patrimonio que ha recibido el ser humano. La razón reside en que la redención de Cristo, llamando a todos a la salvación, lleva a su plenitud con el bautismo el vivir místico que, de forma incipiente, nos es dado en el momento de nuestra concepción. Esta riqueza primigenia, pero insuficiente en orden a la salvación, la recibimos todos para que nuestro espíritu pueda, libremente, disponerse u ordenarse a la santificación como don merecido por Cristo para el ser humano.

Nos encontramos ante una antropología profunda, enriquecedora, quizás un poco difícil de desentrañar inicialmente por lo que presenta de original y elevado, pero es digna de ser estudiada y tomada con interés, sobre todo por aquella “inmensa mayoría” del ámbito universitario que busca, sin prejuicios, la verdad del hombre. Para este mundo juvenil, sin excluir otras audiencias que también hay que atender, va dirigido este libro de modo especial.

No te preocupes, querido lector, si te viene, de vez en cuando, el desánimo en la lectura o el estudio de este libro. Merece la pena sobreponerse y seguir adelante. Echemos siempre mano de esa fuerza interior, de ese don divino, que todos poseemos constitutivamente para ponernos en camino, para disponernos a ser más conscientes de aquella inmensa riqueza que es el ser humano y, por ende, tú mismo, lector amigo.

20 de enero de 2011

José María López Sevillano

Presidente de la Escuela Idente

I. DEFINICIÓN FORMAL Y TRANSCENDENTAL DEL SER HUMANO

1.- ¿Qué debe ser en realidad la antropología?

La palabra “teología” viene del griego Θεός, que significa “Dios” y λόγος, *logos*, que significa “conocimiento”. Este vocablo se complementa con el de “antropología”, que también viene del griego ἄνθρωπος *anthropos*, que significa “ser humano”, y λόγος, *logos*, que, como hemos dicho, significa “conocimiento”. Si la Teología es la ciencia que estudia a Dios, la Antropología es ciencia que, no sin Dios, estudia al ser humano.

¿Bajo qué forma debe estudiar la Antropología al ser humano? Desde luego, no de una forma reductiva, sino de una forma integral, abarcando:

a) su adaptación fisiológica y su comunicación con el medio; para ello, echará mano de las ciencias experimentales o de la naturaleza, que comprenden la biología, la paleontología, la etnología, la arqueología, el ámbito de lo forense;

b) sus manifestaciones culturales, religiosas y sociales; para ello, tiene que echar mano de las ciencias experienciales o del espíritu, como son, de modo especial, las que atañen al ámbito social y a la diversidad de lenguas y culturas. Pero, sobre todo, lo que a la antropología le debe interesar prioritariamente es una definición del ser humano que ponga en orden todos los niveles y ámbitos que lo constituyen: los niveles del cuerpo, ánima²⁰ y espíritu, y los ámbitos personal y social.

A partir del siglo XIX, los enfoques de la antropología han ido a la par de las ciencias experimentales; por ello, se han reducido a estudios concretos, según la mentalidad y los intereses propios de las distintas sociedades. Aparece, de este modo, la escuela evolucionista, la escuela

²⁰ Fernando Rielo suele emplear, con frecuencia, la palabra “ánima” para indicar que no se debe dar la confusión con “alma” como sinónimo de “espíritu”. La concepción del ser humano como espíritu sicosomatizado defiende la unidad de naturaleza lejos del dualismo y tricotomismo extremos. No obstante, nuestro autor utiliza como intercambiables la palabra “ánima” y “alma”; en otras ocasiones, quizás las menos, utiliza la palabra “alma” como sinónimo de “espíritu”, o también como sinónimo de “persona”: “Es propio de estas *almas* la actitud de Samuel” (ver VIII,3). Todo ello hay que verlo en su contexto.

culturalista americana, la escuela etnográfica francesa, la escuela funcionalista británica, y diversas tendencias que inciden en distintos ámbitos como el estructuralismo, la tendencia cognoscitiva, la economía, la política, el simbolismo, el culturalismo, el folclore, la ecología.

No puede concebirse, en la actualidad, una antropología sin alguna aplicación práctica. El pragmatismo de los métodos de las ciencias experimentales, descuidando la dirección y el sentido de las ciencias experienciales, ha desplazado a la antropología hacia sistemas heterogéneos y diversificados que sirvan a la política, a los organismos públicos, a la empresa, a los grupos de presión, a organizaciones y agencias que contratan a antropólogos especializados para realizar trabajos de campo, y todo ello según intereses particulares y económicos.

Todas estas aplicaciones pueden ser, seguramente, más o menos correctas, más o menos útiles, más o menos beneficiosas, pero necesitan una dirección y sentido al servicio del bienestar integral del ser humano: físico, psicológico y espiritual. No podemos descuidar ninguna faceta, sobre todo la que nos define, que es nuestro carácter espiritual con su estructuración y su capacitación. Si nos centramos en los aspectos sociales como la sanidad, la educación, la economía, la protección del entorno, el desarrollo urbano, la religión, la política, ¿qué modelo de definición del hombre tenemos detrás de estos productos que salen de las manos del hombre? Todo lo que concibe y realiza el ser humano debe servir para su realización como persona, ser en relación, y no para su degradación. Si todo lo consideramos desde un punto de vista materialista, hedonista, relativista, escéptico o dependiente de cualquier reductivismo ideológico, ciertamente nos encontramos ante algo que no va, que no nos está saliendo bien, algo que rompe la relación constitutiva que define a la persona, dejando a ésta sin “forma de relación”. Y no podemos quedarnos de brazos cruzados ante el deterioro que se cierne sobre la persona y la sociedad, causado por los intereses egocéntricos y egolátricos que imponen las ideologías, los ídolos poderosos de la modernidad.

Debemos hacernos con el sentido profundo y serio de una antropología formal abierta a una antropología transcendental. La antropología formal estudia las estructuras, propiedades y funciones de nuestro espíritu sicosomatizado; esto es, de un espíritu que asume unas

funciones síquicas y unas funciones somáticas, de tal modo que nuestra naturaleza humana es, formalmente, la unidad de un espíritu con su sicosoma; es decir, con una sique²¹ y un soma²² inseparables. Por esta causa, afirmamos que la naturaleza humana es un espíritu sicosomatizado. Esta naturaleza humana proyecta su comportamiento personal en los otros seres humanos, en los vivientes y en las cosas y fenómenos del cosmos. Este hecho arroja las diversas dimensiones y ámbitos del ser humano, de los cuales él es sujeto y objeto, actor y receptor: social, histórico, cultural, político, económico, científico, religioso...

Pero no debe quedar aquí, en lo formal de un espíritu sicosomatizado, la definición del ser humano. Tenemos experiencia de que nuestro espíritu es una potencia de unión perceptiva y comunicativa: percibimos y nos comunicamos no sólo estímúlicamente como lo pueden hacer las plantas, no sólo instintivamente como lo pueden hacer los animales, sino unitivamente con el medio interno y externo, con el cosmos, con los seres humanos, con el Absoluto. Este actuar unitivo es “consciencial”; es decir, es un conocer relacional. La palabra “consciencia” viene del latín “*cum-scire*”, compuesto de la preposición que indica compañía “*cum*” y del verbo latino “*scire*”, que significa saber; es un “saber juntamente con”. La sustancia de nuestro espíritu es la consciencialidad: “sabemos juntamente con” aquello que nos hace constitutivamente conscientes. ¿Y qué es aquello que nos hace constitutivamente conscientes? Lo que define a nuestro espíritu: la divina presencia constitutiva del Absoluto, que hace que nuestro espíritu posea un acto, estado, forma y razón de ser deitático, a imagen y semejanza del propio Absoluto.

Si la potencia de unión, perceptiva y comunicativa, no tuviera consciencia, esto es, no estuviera vivificada transcendentamente por la divina presencia constitutiva del Absoluto, nuestro espíritu no podría actuar unitivamente ni *ad intra* ni *ad extra* de nuestra interioridad

²¹ El concepto “sique” (sic) viene del griego ψυχή que significa “alma”, “ánima”. Normalmente, Fernando Rielo transcribe el sonido de la ψ griega en “s” en lugar de escribir “ps” en las palabras que lo portan; ej. siquiatria (psiquiatria), sicología (psicología). La Real Academia Española de la Lengua admite la transcripción “s” en las palabras que comienzan por “pseudo” como “seudónimo”, “seudociencia”. Nosotros seguimos este estilo rieliano de escribir.

²² El concepto “soma” viene del griego σῶμα, que significa cuerpo, organismo; de aquí los derivados: “somático”, “somatización”, “somatizar”.

constitutiva porque no tendríamos capacidad para ello. Actuaríamos estimúlicamente, sensorialmente, instintivamente, vegetativamente o anímicamente, pero en ningún caso consciencialmente. Podemos relacionarnos consciencialmente con el Absoluto, con los seres humanos, con el cosmos, con el medio porque la divina presencia constitutiva de este Absoluto nos capacita para dicha comunicación y nos inspira la forma de comunicarnos, aunque nosotros podamos deteriorarla.

Las facultades intelectual y volitiva poseen, radicadas en la potencia de unión del espíritu, un elemento común que las une, que tiene que ser, necesariamente, otra facultad: la facultad unitiva. Cuando hay dos elementos distintos y abiertos entre sí debe existir un tercer elemento de síntesis que, integrando lo que tienen los dos en común y trascendiéndolos, proporciona a éstos la unidad formal que requiere el ente facultativo. La facultad unitiva es, de este modo, la síntesis de la facultad intelectual y de la facultad volitiva. Si la facultad unitiva no uniera la inteligencia y la voluntad, estas dos facultades estarían constitutivamente dispersas.

Nuestra naturaleza humana posee, pues, tres facultades —intelectual, volitiva y unitiva— que, radicando en el espíritu mediante la intuición (facultad intelectual), la fruición (facultad volitiva) y la libertad (facultad unitiva), se proyectan en las funciones sicosomáticas de la sique:

a) en la razón, memoria y sentimiento, si nos referimos a la facultad intelectual;

b) en el deseo, imaginación y emoción, si nos referimos a la facultad volitiva;

c) en la intención, “conectiva”²³ y pasión, si nos referimos a la facultad unitiva.

²³ La “conectiva” es una función sicosomática subsumentes que reúne y unifica, subconsciencialmente, los datos que provienen de la sensorialidad, instintividad y estimulidad; de los sentimientos, emociones y pasiones, y de la memoria e imaginación. Engloba lo que la tradición ha considerado como sentido común y facultad estimativa. La “conectiva” es, pues, la raíz común de todas las funciones sicosomáticas subsumentes: memoria, imaginación, sentimientos, emociones, pasiones; y de la sensorialidad interna y externa, de la estimulidad y de la instintividad. El ser humano comparte con los vivientes no personales esta función sicosomática con sus funciones subsumentes. Por encima de esta función, están las funciones sicosomáticas asumentes: la razón, el deseo y la intención, que, a su vez, están por debajo de la intuición, fruición y libertad, que son las funciones sicoespirituales.

Hemos detectado en la facultad unitiva una nueva función sicosomática, la “conectiva”, que tiene la misión de unificar en sí misma, subconscientemente²⁴, el contenido de la memoria y de la imaginación. La subconsciencialidad, que reside en el ánimo, se rige por medio de leyes sicobiológicas reguladoras de las funciones sicosomáticas, además de la sensorialidad, estimulación e instintivación. En el ser humano la subconsciencialidad de la sique es asumida por la consciencialidad del espíritu, aunque esto no significa que la consciencialidad tenga pleno dominio sobre la subconsciencialidad.

Debemos tener en cuenta los dos niveles, somático y síquico, de nuestro sicosoma:

a) con las funciones somáticas del cuerpo —sensorialidad, estimulación, instintivación—, nos relacionamos con el medio ambiente interno y externo, con el cosmos, con la naturaleza;

b) con las funciones síquicas del ánimo —memoria, sentimiento, imaginación, emoción, pasión—, nos relacionamos con la naturaleza y con la vida;

c) con las funciones sicoespirituales del ánimo —intuición, fruición, libertad—, nos relacionamos con el mundo espiritual.

De este modo, podemos somatizar y sicologizar nuestra relación con el cosmos, con la naturaleza, con la vida y con el espíritu.

La persona humana es, por tanto, un espíritu que se relaciona sicosomáticamente con todo lo que es espíritu y con todo lo que no es espíritu. Debo recalcar que nos relacionamos no con un espíritu puro, separado; antes bien, con un espíritu sicosomatizado; un espíritu que actúa no sin nuestro sicosoma. De este modo, no podemos reducir al ser humano a alguno de los tres niveles —cuerpo, ánimo, espíritu—, que detentan un orden bien determinado: el espíritu, con su consciencialidad; la sique, con su subconsciencialidad; el soma, con su inconsciencialidad. Veamos el contenido significado por estos tres conceptos: “consciencialidad”, “subconsciencialidad” e “inconsciencialidad”.

²⁴ Un poco más adelante, nuestro autor definirá qué es lo consciencial, subconsciencial e inconsciencial.

a) La “consciencialidad” es la propiedad de la “consciencia” del ser humano en virtud de la cual posee la capacidad de respuesta a la acción agente del Absoluto como principio epistémico²⁵. Como antes hemos afirmado, “consciencia” viene de *cum-scire*, palabra compuesta por una preposición de compañía reforzando al verbo “*scire*”, “saber juntamente con”, “conocer juntamente con”. Es la acción agente del Absoluto en el patrimonio genético de nuestra consciencia. En virtud de este patrimonio, por el que somos constituidos en mística réplica del Absoluto, podemos responder a la acción agente de éste. Lo “consciencial” es siempre relacional con el Absoluto porque el Absoluto nos ha hecho relacionables. El saber humano no es sin la divina presencia constitutiva en el espíritu, engendrando, espirando e inspirando²⁶ la verdad del objeto de conocimiento, ya que el error, la mentira, la ignorancia y las deficiencias de dicho conocimiento no son engendradas, espiradas e inspiradas por la presencia divina en nuestro espíritu. Esta presencia divina del Absoluto en el ser humano es principio epistémico. La limitación del conocimiento le viene al ser humano de su límite formal o finitud que, aunque abierta al Absoluto, posee, en su límite formal, limitaciones, condicionantes y resistencias que hacen posible el error y las deficiencias en el conocimiento humano.

b) La “subconsciencialidad” —que es asumida en el ser humano por la “consciencialidad”— es propia de la sique y, por tanto, de todos los vivientes no personales. La subconsciencialidad de la sique dirige y ordena por medio de leyes sicobiológicas las funciones sicosomáticas, como la memoria, la imaginación, el afecto, etc., además de la sensorialidad, la estimulación y los instintos. Estas leyes sicobiológicas son asumidas por la consciencialidad del espíritu, aunque éste no tiene pleno dominio sobre ellas. En los vivientes no personales, al no tener

²⁵ En el punto I,3 y en III,4, nuestro autor nos informará sobre qué es la divina presencia constitutiva como principio “concreacional”, “actual” y “epistémico”.

²⁶ La divina presencia constitutiva del sujeto absoluto, como principio epistémico, “engendra”, “espira” e “inspira”, místicamente, los atributos divinos en el espíritu: la verdad, por ejemplo. Esto quiere decir que la divina presencia constitutiva hace que, en nuestra consciencia ontológica, la verdad sea engendrada (procede del sujeto absoluto), sea espirada (lanzada, infundida por el sujeto absoluto), sea inspirada (atraída por el sujeto absoluto, haciéndola atractiva, fascinante), de tal modo que la consciencia puede poseer y percibir la verdad del objeto de conocimiento y hacerse con ella. La verdad, que es dada a la consciencia por el sujeto absoluto es, pues, seductora, agradable, sublime. El error, la mentira y la ignorancia no son engendrados, ni espirados, ni inspirados; son perturbaciones de la verdad cuando interviene la egotización del espíritu proyectada en las limitaciones y resistencias de la complejidad sicosomática, ambiental, social, educacional, etc. Estas perturbaciones pueden seducir o atraer sólo con “apariencia” de verdad; en este caso, no es seducción o atracción auténticas, antes bien, seudo-seducción y seudo-atracción.

espíritu, estas leyes son regidas por la divina presencia reverberativa del Absoluto²⁷.

c) La “inconsciencialidad” —que en el ser humano es asumida inmediatamente por la “subconsciencialidad” de la sique, y mediatamente por la consciencialidad del espíritu— es propia de la materia y sus fenómenos. La “inconsciencialidad” del soma se rige por medio de leyes físicas constituyendo la entidad material en una unidad de acción capaz de relación con los demás entes materiales. Estas leyes físicas son regidas por la *actio in distans* del Absoluto en la materia y sus fenómenos.

El Absoluto se hace presente acompañando a su libre creación de las cosas y sus fenómenos, a su libre creación de los vivientes no personales, y a su libre creación de los seres personales, en tres categorías²⁸ de actuación: la *actio in distans*, la divina presencia reverberativa y la divina presencia constitutiva. Estas tres categorías de la creación determinan los tres niveles esenciales de lo creado: la *actio indistans*, de las cosas y sus fenómenos con su forma estructural; la divina presencia reverberativa, de los vivientes no personales con su forma vital; la divina presencia constitutiva, de los seres personales con su espíritu.

a) La “*actio in distans*” es la presencia “a distancia” del Absoluto en las cosas y sus fenómenos. Esta *actio in distans* es vestigial (vestigio, huella). Las cosas y sus fenómenos son, en virtud de la *actio in distans*, “vestigio” del Absoluto.

b) La “divina presencia reverberativa” es presencia “extrínseca” a la forma anímica de los vivientes no personales. Esta “divina presencia” es “reflexiva” (refleja, reflectante). Los vivientes no personales son, en virtud de la divina presencia reverberativa, “reflejo” del Absoluto.

c) La “divina presencia constitutiva” es presencia “intrínseca” al espíritu de los seres personales. Esta “divina presencia” es

²⁷ Nuestro autor afirmará un poco más adelante que esta “divina presencia reverberativa” es extrínseca a la forma anímica de los vivientes no personales, mientras que la “divina presencia constitutiva” es intrínseca en los seres personales; si nos referimos, finalmente, a la *actio in distans* en las cosas es presencia “a distancia”.

²⁸ La palabra “categoría” significa, en este caso, el modo de jerarquización de la presencia divina en su libre creación, y esto es lo que determina que un ente creado sea tal ente creado diferente de los demás entes creados. La *actio in distans* no puede constituir a la persona humana; ésta requiere de otra categoría de actuación. Esta categoría es la divina presencia constitutiva del Absoluto en el espíritu (humano o angélico) una vez que el Absoluto lo crea libremente. La persona finita, carente de su espíritu creado e inhabitado por la divina presencia constitutiva del Absoluto, sería imposible.

“transverberativa” (penetrativa, compenetrativa). Los seres personales son, en virtud de la divina presencia constitutiva “imagen y semejanza” del Absoluto.

Los vivientes no personales, al carecer de espíritu, no poseen capacidad ontológica para recibir la divina presencia constitutiva. En estos, la divina presencia del Absoluto no es compenetrativa, sino reverberativa; esto es, la divina presencia del Absoluto se refleja en su forma anímica proporcionando a ésta las características propias de los vivientes no personales.

Si queremos una antropología que dé dirección y sentido a todo el quehacer del ser humano, en su relación cósmica, ecológica y espiritual, debemos considerar una antropología que estudie los dos niveles:

a) el formal, que es el del espíritu sicosomatizado;

b) el transcendental, que es el del estado, acto, forma y razón de ser en el que queda nuestro espíritu sicosomatizado en virtud de la divina presencia constitutiva del Absoluto.

Estos dos niveles inseparablemente constituyen todos los ámbitos de relación del ser humano (cósmico, geográfico, social, económico, histórico, cultural, religioso, político, científico) en los cuales deja su huella y su presencia formal y transcendental.

2.- El ser humano es, formalmente, un espíritu sicosomatizado

La persona humana participa: con su soma o cuerpo, de la materia cósmica y de la vida somática o vegetativa; con su sique o ánima, de la vida síquica o anímica; con su espíritu o consciencia, de la vida espiritual o consciencial. No poseemos tres vidas, sino una vida espiritual que asume las funciones síquicas del ánima y las funciones somáticas del cuerpo; de este modo, la naturaleza humana es, integralmente, un espíritu sicosomatizado. Vayamos por partes.

Concibo tres momentos de la creación por Dios del mundo en el que vivimos. Son los siguientes:

a) el big-bang de la materia;

b) el big-bang de la vida;

c) y la creación del espíritu en el momento de nuestra concepción.

Los dos hechos, creación y evolución, lejos de ser mutuamente excluyentes, como sostienen muchos en el debate contemporáneo, se dan conjuntamente en el proceso cósmico. El enunciado es preciso: hay evolución en la creación, y creación en la evolución.

La omnipotencia divina, actuando en la posibilidad genética²⁹ del vacío de ser, da lugar al primer momento de la creación; esto es, al big-bang de la materia y sus fenómenos con su tiempo y espacio físicos. Esta materia creada, cuando llega a su grado culmen de evolución se abre a la creación de la vida o segundo big-bang continuado, causado por el ejercicio de la omnipotencia divina. Tal hecho ocurre allí donde se da la interacción de los elementos prebióticos —carbono, ácidos nucleicos, proteínas, lípidos y glúcidos— que hacen posible la creación de la vida en el cosmos. Estos elementos son los responsables del advenimiento, por creación, de la vida orgánica o vegetativa a nuestro cosmos. A su vez, la vida vegetativa, en su evolución con el sistema nervioso y el cerebro, se abre a nuevos modos de creación de vida síquica o anímica. Por último, la vida síquica o anímica —en su evolución con el proceso máximo de encefalización y desarrollo de la corteza cerebral— se abre a la creación del espíritu, posibilitando la vida espiritual o consciencial de la persona humana por medio de la divina presencia constitutiva del Absoluto como principio que acompaña al acto creador y da permanencia al ser del espíritu.

La materia inerte es incapaz por sí misma de producir vida. De la interacción de las cuatro fuerzas básicas de la materia —gravedad, electromagnética, nuclear fuerte y nuclear débil—, o de la interacción de las partículas elementales —quarks, leptones y gluones—, sólo pueden salir la materia y los fenómenos que se derivan de ella. La vida no es resultado de ninguna de estas interacciones; por tanto, no puede emerger de la materia, sino que es dada a la materia cuando ésta cumple, en su evolución, con las condiciones de posibilidad para que pueda realizarse la vida. La materia debe llegar a un momento cumbre de aperturidad, esto es, de capacidad receptiva a algo que le supera: la vida. Este momento culmen de aperturidad de la materia a la vida es condición para que la creación de la vida, distinta y superior a la materia, pueda darse en ésta

²⁹ Se explicará en I,3 la expresión rieliana “posibilidad genética”.

formando una unidad orgánica y síquica en cada caso. La “animación” de un viviente sicosomático acontece cuando se da esta unidad orgánica y síquica.

Hago distinción entre dos conceptos: “compositividad” y “complejidad”. La compositividad es propia de la materia compuesta de partículas y fuerzas, medibles y cuantificables. Nuestro organismo celular se compone, por ejemplo, de 25.000 a 30.000 genes. Nuestro cuerpo se caracteriza por la composición de “multiplicidad” de elementos materiales. La complejidad es propia de la sique, y no es medible o cuantificable; la sique posee “pluralidad” de componentes que, no siendo corpóreos o materiales, se conocen por medio de manifestaciones corpóreas; por ejemplo, los sentimientos y emociones, por medio de los latidos del corazón, enrojecimiento de la piel...; los recuerdos, por medio de los engramas; la imaginación y el pensamiento, por medio de aparatos que detectan modificaciones en ciertas partes del cerebro, etc. La “multiplicidad” se refiere, por otra parte, a la cantidad, a lo compuesto, a la materia y sus fenómenos; la “pluralidad”, a su vez, hace relación, más bien, a la cualidad, a lo complejo, a la sique y sus funciones.

Podemos visualizar mejor, con estas explicaciones, que la vida orgánica se sucede en interacción con la compositividad de la materia y la complejidad de los componentes vitales —estímulo-respuesta, instintos— dando lugar a los sentimientos, emociones, imaginación, memoria, fantasía, que son componentes síquicos complejos. Se constituye, de este modo, la vida síquica o anímica: es el paso de la vegetación a la animación. La animación, por último, adquiere distintos momentos en la evolución para abrirse definitivamente a la creación e infusión del espíritu en la concepción de cada ser humano.

El big-bang de la vida es un big-bang continuado que acompaña a la evolución de los organismos, comenzando por los unicelulares hasta concluir con el precedente homínido, que deja de serlo por creación e infusión en éste del espíritu.

Debo afirmar que el “homínido” no existe, pues es el mismo ser humano al que le ha sido infundido el espíritu, definido por la divina presencia constitutiva, en el momento de la concepción. El homínido llega a ser persona humana en virtud de dos hechos: la creación del espíritu que es infundido en el sicosoma homínido y el infuso, asimismo,

de la divina presencia constitutiva como principio concreacional, actual y epistémico. ¿Qué sucedería, hipotéticamente, si Dios, en un momento determinado, dejara de crear e infundir el espíritu junto con su divina presencia constitutiva? Sencillamente, el ser humano como persona dejaría de existir pasando a ser nuevamente “homínido” —un sicosoma sin espíritu; por tanto, sin consciencia—, sujeto a las leyes propias de la evolución biológica. Desarrollaría las habilidades propias de un animal superior con memoria, imaginación, afecto, pero sin inteligencia, voluntad y, por tanto, libertad. Estaría sometido a las leyes de la sensorialidad, estimulación e instintivación en el grado que le puede conceder su propia especie superior y con una habilidad también mayor que la de las otras especies.

El hecho singular de la creación e infusión del espíritu en un sicosoma da lugar al advenimiento de la persona humana en cada concepción dentro del actuar biológico de las sucesivas generaciones. La persona humana no está ya sujeta a evolución, sino a crecimiento y madurez biológica, al mismo tiempo que moral y espiritual en virtud de la divina presencia constitutiva del Absoluto; el deterioro de la vida espiritual es causado sobre todo por el demérito moral que conlleva el pecado o la ofensa al Creador y la ruptura de la comunión con Él.

He afirmado que la creación del espíritu se da, individualmente, en el mismo momento de la concepción de cada ser humano. Dios crea e infunde el espíritu en el normal proceso de la fecundación, cuando el espermatozoide o célula germinal masculina penetra en el óvulo o célula germinal femenina formando la única célula fecundada del cigoto. Cuando este normal proceso se somete a la artificiosidad de la técnica humana, con sus numerosas manipulaciones, el Absoluto no varía su actuación universal de la creación e infusión del espíritu humano en el caso de que se den las circunstancias biológicas adecuadas que, previamente, el Absoluto ha establecido en orden a la posibilidad del espíritu sicosomatizado dentro del proceso de la evolución. Estas circunstancias confluyen en un hecho físico irreversible de carácter biológico. Este hecho es la activación de la información genética presente en todas las etapas del desarrollo biológico del ser humano: cigoto, embrión, feto, niño o adulto. El momento de la concepción se verifica, pues, en el instante mismo en que es activada la información genética que determina el inicio de la nueva vida con la programación precisa y las

sucesivas operaciones de miles de genes que determinan el proceso biológico de la nueva vida, distinta del padre y de la madre. Esto es así porque, cuando se une el patrimonio genético del óvulo y el del espermatozoide, comienza un proceso que es único e irrepetible: ningún ser humano, incluidos el padre y la madre, poseen el mismo ADN que el nuevo cigoto, que necesita del cuerpo de la madre, pero que no pertenece al cuerpo de la madre, como cualquiera de los más de cincuenta billones de células que lo van a constituir biológicamente.

Existen en este mundo tres formas de vida: vida orgánica o vegetativa, vida psicológica o anímica y vida espiritual o consciencial. La vida del ser humano participa de estas tres formas, pero hemos de tener en cuenta que somos más que vida orgánica, mucho más que todo lo que suponen las expectativas generadas por la secuenciación del genoma humano; y somos más que vida síquica, mucho más que todo lo que pueden aportar las ciencias de la psicología.

a) Tenemos experiencia de que participamos, con nuestro cuerpo, de la vida orgánica o vegetativa. Nuestras células tienen la información codificada de la transmisión hereditaria y de las características que controlan el proceso del crecimiento, madurez, debilitamiento y muerte de nuestro soma. Nos afecta el hambre, la sed, el cansancio, la enfermedad. Dedicamos gran parte de nuestro tiempo al cuidado de nuestro cuerpo, a mejorar su calidad de vida biológica, a prevenir o retrasar su deterioro. En nuestro cuerpo, nos afecta el cosmos, los fenómenos atmosféricos, la contaminación, las estaciones del año, la relación directa con la cambiante naturaleza, los movimientos sísmicos. Nuestro cuerpo nos causa placer y dolor. La sensación de dolor de un órgano, por ejemplo, es transmitida al cerebro por los nervios periféricos de dicho órgano para alertarnos de que nuestro organismo sufre enfermedad, lesión o infección y nos orienta sobre la localización de la parte del cuerpo que sufre el daño. Están presentes en la vida de nuestro cuerpo la estimulación, la sensorialización y la instintivación que forman parte de la inconsciencialidad de nuestro soma y afectan a la subconsciencialidad de nuestra sique. Nuestro cuerpo no es consciente de sus procesos biológicos. No es nuestro cuerpo el que nos duele, sino que somos nosotros los que tenemos dolor en nuestro cuerpo. Somos, por tanto, más que nuestro propio cuerpo.

b) Asimismo, tenemos experiencia de que participamos, con nuestra sique, de la vida psicológica o anímica, como es la de nuestra imaginación, memoria, sentimientos, emociones, pasiones. Los estados anímicos son causados por el dinamismo de nuestra psicología y se manifiestan por medio de reacciones neurovegetativas; por ejemplo, de tensión, cuando se trata de agredir o de huir; de relajación, cuando estamos tranquilos; de excitación, cuando estamos inquietos. Nuestra sique nos causa gozo y sufrimiento. Nuestros sentimientos o emociones positivos nos causan gozo, mientras que los que tienen origen negativo nos producen sufrimiento. Una alabanza que se nos hace por aquello que hemos hecho bien es origen de sentimientos de gozo; un insulto recibido, en cambio, provoca en nuestros sentimientos la sensación de sufrimiento o malestar afectivo y pasional. Toda la vida propia de nuestros sentimientos, estados afectivos, imaginativos y mnésicos, forma parte de la subconsciencialidad de nuestra sique. Nuestra sique no es consciente de sus procesos anímicos, como tampoco lo es nuestro cuerpo de sus procesos biológicos. No es nuestra sique la que sufre, sino que somos nosotros los que sufrimos en nuestra sique. Somos, por tanto, más que nuestro cuerpo y más que nuestra propia sique.

c) Por último, tenemos experiencia de que participamos, con nuestro espíritu, de la vida espiritual o consciencial, como es la experiencia de la verdad, de la bondad, de la hermosura, de la justicia, del amor. El estado espiritual es causado por el dinamismo de nuestra conciencia con su carácter intelectual, volitivo y libre, y la actuación de la presencia del Absoluto en nosotros.

La vida humana está formada, pues, de soma, sique y espíritu. Y es la vida del espíritu o de nuestra consciencialidad la que asume, reduciendo a “cero ontológico” el precedente anímico y vegetativo, todo el específico de la vida síquica y también todo el específico de la vida orgánica. Señalo que la “reducción a cero ontológico” de una forma no es aniquilación de ésta, sino asunción de su específico por parte de otra forma que, superior a la anterior, actúa con su acto ontológico sobre aquel específico haciéndolo ontológicamente suyo. La razón de ello es que la forma asumida, que ha sido reducida a cero, no posee acto ontológico, necesitando aquélla del acto de la forma asumente. La expresión “reducción a cero” significa máxima apertura del específico de la forma asumida a la forma superior o asumente, en tal grado que el acto

ontológico de la forma asumida queda sustituido por el acto ontológico de la forma asumente para cumplir sus funciones.

Aplicado esto al ser humano, tenemos que la sique es asumida, ontológicamente, por el espíritu, quedando éste “sicologizado”; del mismo modo, la sique, en virtud del espíritu, queda “espiritualizada”. Dígase lo mismo de la sique respecto del soma: el soma, reducida a cero su forma estructural por la sique, queda “sicologizado”, y la sique, a su vez, “somatizada”. El enunciado es preciso: la naturaleza humana es un espíritu sicosomatizado. El acto ontológico es, por otra parte, el acto de ser de una forma asumente que, definiendo y asumiendo toda la especificidad compleja o compositiva de las formas asumidas, proporciona a la naturaleza del ente su unidad integral. La naturaleza del ser humano, por ejemplo, no son tres entes, sino único ente en el que el espíritu asume la especificidad síquica y la especificidad orgánica, de tal modo que el espíritu se encuentra en todas y cada una de las funciones síquicas y en la especificidad de las funciones, partes o elementos orgánicos, mientras que éstos posean una función en el organismo. Un brazo amputado, un cabello o una célula que se desprenden del organismo no tienen ya ninguna función en dicho organismo; por tanto, ni el espíritu ni la sique asumen ninguna especificidad de ellos.

No existe, pues, aniquilación, sino reducción a cero de una forma por otra forma que asume el específico de la anterior de tal modo que este específico pasa a ser de la forma asumente sin ser aquella aniquilada, sino reducida a cero. Podemos entender, de este modo, que el espíritu es la forma asumente que hace suyo el específico de la sique y el específico del soma, reduciendo a cero la forma anímica de la sique y la forma estructural del cuerpo con el objeto de que el acto ontológico asuma sus específicos. No tenemos, por tanto, tres vidas (orgánica o vegetativa, síquica o anímica y espiritual o consciencial), sino una vida espiritual o consciencial que asume el carácter síquico de la vida anímica y el carácter somático de la vida orgánica. Nuestra vida es, así, la vida de un espíritu sicosomatizado en el que pueden diferenciarse el carácter orgánico y el carácter sicológico de nuestra naturaleza humana. Ésta es la razón por la que nuestra vida consciencial no puede actuar sino con las funciones vegetativo-compositivas del soma y las funciones síquico-complejas de la sique.

La antropología formal es la de una naturaleza humana creada que es espíritu que asume un alma o sique y un cuerpo o soma; esto es, la naturaleza humana es un espíritu sicosomatizado. Esto quiere decir que los seres humanos somos la unidad de naturaleza significada por un espíritu que asume las funciones anímicas de la sique y las funciones orgánicas del soma en tal grado que no son tres entes independientes, sino un espíritu que, reduciendo a cero ontológico la forma anímica de la sique, asume todas sus funciones síquicas, y reduciendo a cero ontológico la forma estructural del soma, asume todas sus funciones orgánicas. El espíritu humano está, entonces, presente en todas las funciones síquicas mientras éstas cumplan alguna función en la sique, y en todas las funciones somáticas mientras éstas cumplan alguna función orgánica en nuestro cuerpo³⁰.

Nuestro espíritu se proyecta en todas las funciones, adquiriendo diferentes caracteres (sensorial, imaginativo, afectivo, racional, desiderativo, intuitivo, etc.) a modo de un rayo de luz que se refracta en las caras de un prisma dando lugar a multitud de colores. Estos colores, digámoslo así, son los caracteres que adquiere el espíritu proyectado en el sicosoma: carácter sensorial del espíritu, carácter imaginativo del espíritu, carácter afectivo del espíritu, carácter racional del espíritu, etc.

Esta antropología formal posee, pues, tres niveles entre sí inseparables pero inconfundibles:

a) un soma con su compositividad³¹ corpórea en la sensorialidad, estimulación e instintivación;

b) un alma con su complejidad³² anímica en la emotividad, imaginación, memoria, racionalidad, desideralización, intencionalidad;

³⁰ Se nos está diciendo que el espíritu se encuentra, inmaterialmente, en cada una de las células y en cada una de las partes del cuerpo, por mínimas que sean, mientras cumplan alguna función orgánica en la unidad integral del cuerpo. Como sabemos, un brazo amputado o una célula desprendida de la piel ya no cumplen ninguna función orgánica en el cuerpo al que antes pertenecían.

³¹ La compositividad es propia de la materia, que contiene partes y multitud de elementos: nuestro cuerpo posee partes físicas, funciones, sistemas, células. Según el proyecto genoma (PGH), nuestras células poseen de 25 a 30.000 genes distintos; los genes están compuestos de nucleótidos; los nucleótidos, de bases nitrogenadas, etc.

³² La complejidad anímica es propia de la sique, que no es material y, por tanto, no tiene partes ni elementos materiales, sino complejidad de funciones sicoespirituales y sicosomáticas.

c) un espíritu con su simplicidad³³ espiritual en la potencia de unión perceptiva y comunicativa, que une hacia sí: formalmente, las funciones orgánicas y síquicas; transcendentamente, aquello que lo define.

3.- El ser humano es, transcendentamente, un espíritu sicosomatizado definido por la divina presencia constitutiva del Absoluto

El ser humano, en virtud de su vida consciencial, es el que hace religión, arte, cultura, ciencia, sociedad, historia. ¿Qué es lo que, transcendentamente, lo define para que esto sea así?

Vayamos primero al análisis de nuestra consciencia humana. En ella, observamos que todo lo que es finito o relativo está presente como objeto de conocimiento, y también está presente lo infinito o absoluto en cuanto que tenemos consciencia de estar abiertos al infinito o al Absoluto. La presencia de lo finito y la presencia del infinito están en nuestra consciencia como objetos de conocimiento. Ahora bien, lo finito está presente como límite formal, limitándonos; el infinito está presente como límite transcendental, potenciándonos. Por ello, no somos ni finitos ni infinitos; antes bien, finitos abiertos al infinito.

La persona humana es más que finita y menos que infinita: más que finita, porque la finitud es sólo elemento limitante; menos que infinita, porque el infinito del Absoluto es único. No puede haber dos Absolutos porque o serían absolutamente lo mismo o serían absolutamente distintos: si fueran absolutamente lo mismo, tendríamos el contrasentido de la identidad absoluta; si fueran absolutamente distintos, tendríamos, a su vez, el contrasentido de la contradicción absoluta. Es lo que he venido en denominar «paradoja del doble absoluto». El Absoluto no puede, por tanto, crear otro absoluto; antes bien, su acto absoluto imposibilita, *ad extra*, que se dé otro absoluto, posibilitando, a su vez, la creación de los seres personales y no personales y de las cosas con sus fenómenos. A esta imposibilitación de otro absoluto y posibilitación de la creación de seres y cosas es lo que denomino “vacío relativo de ser” o *possibilitas genetica* (posibilidad genética) antes de toda creación; es la concepción genética de la nada, que no puede ser “absoluta”. El Absoluto crea los seres y las

³³ La simplicidad del espíritu es la propiedad por la cual podemos reconocer al espíritu carente de la compositividad de partes y elementos materiales, y carente, asimismo, de la complejidad de funciones que posee nuestra síque.

cosas —más que de una nada que larva en sí el absurdo de otro “absoluto”— del vacío de ser o genética posibilidad. El vacío de ser, en el que se significa nuestra finitud, es nuestro límite formal, sede de todas las limitaciones, resistencias y condicionamientos que nos circundan. Nuestro límite transcendental, que nos define, es la divina presencia constitutiva del Absoluto en nuestro espíritu libremente por Él creado.

¿Qué es lo que nos define, pues, como personas? En ningún caso, nos puede definir lo menos, sino lo más; esto es, nos define la presencia del infinito que, por ser *definiens*, es constitutiva, esencial, y en ningún caso accidental. Es, asimismo, presencia divina porque el Absoluto encierra en sí mismo la infinitud de la vida divina.

La vida del espíritu es infundida por la divina presencia constitutiva de la Vida Absoluta; por tanto, la vida del espíritu creado es vida ontológica o mística a imagen y semejanza de la vida Absoluta o Divina. Se denomina vida ontológica porque atañe al ser; esto es, al “ontos”³⁴ del espíritu. Dicho de otro modo, la vida ontológica corresponde al estado de ser, acto de ser, forma de ser y razón de ser de nuestro espíritu. A esta vida ontológica la denominamos “vida mística” porque este estado, acto, forma y razón de ser es experiencia “apertural” de nuestro espíritu al infinito del Absoluto. Definimos la “Metafísica” como ciencia del Absoluto; por tanto, la Metafísica es ciencia primada, la ciencia de todas las ciencias. La “Mística”, por su parte, es la ciencia que trata la actuación de la divina presencia constitutiva del Absoluto en el espíritu humano con el espíritu humano.

La divina presencia constitutiva del Absoluto en el espíritu humano es principio “concreacional”, “actual” y “epistémico”:

a) La divina presencia constitutiva del Absoluto es principio “concreacional” porque acompaña a la creación del espíritu, capacitándolo con las estructuras y operadores genéticos que aquél requiere para ser persona. Estas estructuras y operadores genéticos son el contrapunto místico en el ser humano de los atributos divinos que posee

³⁴ La palabra “ontos” viene del griego ὄν, ὄντος que significa “ser”, y se refiere al acto de ser, estado de ser, forma de ser y razón de ser del espíritu en virtud de la divina presencia constitutiva del Absoluto. Para Fernando Rielo, lo “ontológico” es lo relativo, en primer lugar, al espíritu definido por la divina presencia constitutiva del Absoluto; por extensión, se refiere también a la forma viviente definida por la divina presencia reverberante del Absoluto, y a la forma estructural definida por la *actio in distans*.

el Absoluto. Son infundidos, místicamente, en el espíritu humano por la divina presencia constitutiva como principio concreacional. Si el Absoluto posee la Verdad, Bondad, Hermosura, Justicia, Amor, etc., absolutos, el espíritu humano los posee místicamente —no absolutamente— a imagen y semejanza del Absoluto. Estas estructuras y operadores son constitutivos en el ser humano, y sin ellos, no podría ser consciente de la verdad, bondad, hermosura, justicia, amor, etc., ni podría realizar nada que fuera verdadero, bueno, hermoso, justo, generoso. Se denominan “estructuras” porque soportan el estado de ser y la forma de ser del espíritu y lo proyectan en las facultades con sus funciones sicoespirituales y sicosomáticas, y se denominan “operadores” porque soportan el acto de ser y la razón de ser del espíritu proyectándose también en las facultades con sus funciones sicoespirituales y sicosomáticas. Las estructuras y operadores constituyen el “gene ontológico o místico”, que es, frente al “gene biológico”, la codificación o información deitática de nuestro espíritu verificada por la divina presencia constitutiva del Absoluto. En esta codificación se hallan, místicamente, los atributos y virtudes (verdad, bondad, hermosura, amor, justicia, etc.) como trasunto *ad extra* de la vida divina del Absoluto (Verdad, Bondad, Hermosura, Amor, Justicia) cuya presencia nos es infundida en el momento de la creación de nuestro espíritu. De este modo, puede afirmarse acerca de los atributos —que en el ser humano son virtudes— que la “Verdad divina” del Absoluto es, en la persona creada, “verdad mística”; lo mismo habría que aseverar con la Bondad, Hermosura, Amor... absolutos, que en la persona humana son místicos. Estas virtudes son estructuras estables que proporcionan al espíritu un estado de ser y una forma de ser, y, a la vez, son operadores que dan al espíritu su acto de ser y su razón de ser. Las llamadas virtudes teologales, virtudes cardinales y virtudes morales, además de las leyes ontológicas (perfectibilidad, inmanencia y transcendencia) del espíritu, son estas estructuras y operadores genéticos o transcendentales. Estas estructuras y operadores son la réplica infundida, con el límite formal de la finitud, de los atributos divinos.

b) La divina presencia constitutiva del Absoluto es principio “actual” y “epistémico” porque actúa en las estructuras y operadores genéticos (verdad, bondad, hermosura, creencia, expectativa, amor, justicia, etc.), haciendo que el ser humano responda (acción receptiva), con estas estructuras y operadores, en el orden del ser y del conocer.

Si es en el orden del ser, la persona humana, respondiendo, con su acción receptiva —capacitada por estas estructuras y operadores— a la acción agente de la divina presencia constitutiva como principio “actual”, se hace más persona, se realiza, se dirige hacia su ser + en plenitud.

Si es en el orden del conocer, la divina presencia constitutiva como principio “epistémico”, actuando en las estructuras y operadores genéticos, nos inspira el objeto de conocimiento y la actuación positiva con respecto a este objeto; esto es, nos abre, transcendentemente, al mismo conocer con el que el Absoluto conoce. Este conocimiento no puede ser absoluto puesto que el espíritu creado posee, en el límite formal de su finitud, múltiples limitaciones, condicionamientos y resistencias que de ningún modo posee el Absoluto. Nuestro conocimiento, por tanto, no puede ser sino un conocimiento finito abierto al infinito. En la medida en que el sujeto humano reduzca —por la iniciativa inspiradora y por su respuesta a la inspiración— su límite formal, se acercará más al conocimiento del Absoluto, cuya presencia constitutiva en el espíritu le abre, en las estructuras y operadores genéticos, al límite transcendental de su infinitud. Nadie ni nada salva al ser humano del esfuerzo que debe realizar para responder a esta inspiración constitutiva con el fin de hacer ciencia, arte, política, sociedad, etc., y así poder transformar la realidad para su bienestar físico, síquico y espiritual. Esta inspiración se da, como el sol y la lluvia, a buenos y malos, a creyentes e incrédulos. El Génesis 3,19 corrobora este hecho universal: “Comerás el pan con el sudor de tu frente”. No hay descubridor, ni premio Nóbel, ni profesional, ni nadie que no haya trabajado y sufrido sus hallazgos, su premio, su profesión o, incluso, su luchar para vivir cada día. La inspiración constitutiva no es propiedad de los buenos o de los malos, sino de quienes la trabajan.

Debe distinguirse la “inspiración constitutiva” de la “inspiración santificante”. La inspiración constitutiva es dada a todos los seres humanos, con la divina presencia constitutiva del Absoluto, en el momento de la concepción. La inspiración santificante es recibida, con la divina presencia santificante, en el bautismo en virtud de la redención de Cristo por las vías que Él ha establecido (bautismo de agua, de deseo, de sangre...). La inspiración constitutiva nos dispone, pues, para recibir, sobrenaturalmente, la inspiración santificante, que requiere, además, de nuestra disposición y de nuestras obras positivas.

La experiencia del ser humano es una, y ésta es experiencia de un espíritu sicosomatizado; por tanto, tiene como propiedades las funciones sicoespirituales y sicosomáticas: la intuición, la fruición, la libertad, la razón, el deseo, la intención, la memoria, la imaginación, el sentimiento, la emoción, los instintos, los estímulos, las sensaciones, los sentidos, etc. Por eso, debemos decir no que tenemos “experiencia” racional, emotiva o imaginativa, sino más bien “carácter” racional, emotivo, imaginativo, intuitivo, intencional, instintivo, sensible, etc., de nuestra única experiencia, que es experiencia espiritual.

No habría vida mística —experiencia de la verdad, bondad y hermosura; de la creencia, de la expectativa y del amor— si la presencia del Absoluto no estuviera en el espíritu humano infundiéndosela. Hago distinción entre “creencia” y “fe”, “expectativa” y “esperanza”, “amor” y “caridad”. La creencia, la expectativa y el amor son virtudes constitutivas de todo ser humano por razón de la divina presencia constitutiva del Absoluto que nos define; por el contrario, la fe, la esperanza y la caridad son, respectivamente, la creencia, la expectativa y el amor elevados al orden santificante por la redención de Cristo en el bautizado. La creencia, la expectativa y el amor pueden tener muchos objetos y entre ellos a Dios; la fe, la esperanza y la caridad tienen por único objeto a Dios y su revelación sobrenatural.

No nos define la presencia de la finitud de las cosas y del mundo en nuestra consciencia; antes bien, la presencia de la infinitud del Absoluto. Nos define lo más, nunca lo menos, como hemos afirmado anteriormente. Por eso, todo ser humano tiene deseo, aspiración y sed de Absoluto; tendencia al bien, a la verdad y a la hermosura; capacidad de amar, creer y esperar. Esta riqueza ontológica es constitutiva en todo ser humano; lo que no es constitutivo es la presencia del mal, de la egotización en nuestra finitud abierta a la infinitud. La egotización es el acto del yo por el cual éste entra dentro de sí y refiere todo a sí mismo. Este acto del “yo”, al ser disgenético, es el “ego” o degradación del yo³⁵.

Esta negatividad se da no en nuestro límite transcendental determinado por la divina presencia constitutiva de la infinitud, sino en

³⁵ De aquí se derivan términos que expresan las diversas degradaciones del yo: egoísmo, egofrenia, egocentrismo, egolatría, egolalia, egotismo...

nuestro límite formal significado por nuestra finitud, en la que residen nuestras limitaciones, condicionantes y resistencias.

El ser humano, en su finitud, no es su mal, sus egoísmos; es mucho más que todo eso, pues está definido por la presencia del infinito y hacia ello tiende con unidad, dirección y sentido en todas las cosas, a pesar de la finitud. El enunciado es preciso: la persona humana es un ser finito abierto, consciencialmente, al infinito. En la realización de su tendencia al infinito está su felicidad y su destino. El ser humano no tiene que buscar la felicidad: buscarla es su equivocación. La felicidad ontológica o mística es un don que viene cuando, con amor y generosidad, la persona practica la virtud.

El estado de ser, acto de ser, forma de ser y razón de ser de nuestro espíritu en virtud de la divina presencia constitutiva del Absoluto es nuestra “intimidad constitutiva”, de cuya experiencia han surgido diversas denominaciones a lo largo de la historia de la mística cristiana. Así, tenemos la expresión *Acies cordis* en San Agustín³⁶, *apex mentis* en S. Buenaventura³⁷, *scintilla rationis* en Santo Tomás³⁸, *lex spiritus* en San Juan Damasceno³⁹, *sustancia del alma* en San Juan de la Cruz, *centro del alma* o *lo muy hondo e íntimo del alma* en Santa Teresa de Jesús...; pero, sobre todo, la realidad de nuestra intimidad constitutiva la pone de manifiesto aquella ilustrativa exclamación agustiniana reflejada en el *tu autem eras interior íntimo meo et superior summo meo*⁴⁰. ¿Qué es lo que posee nuestra interioridad constitutiva para que actúe la divina presencia del Absoluto? Ya lo hemos afirmado anteriormente: una genetización ontológica, una vivificación del espíritu que la misma presencia constitutiva del Absoluto, como principio concreacional, ha hecho para poder actuar como principio actual y epistémico, y nuestro espíritu sicosomatizado, a su vez, responder a la acción divina. El *Acies cordis*, el *apex mentis*, la *scintilla rationis*, la *lex spiritus*, la *sustancia del alma*, el *centro del alma* o *lo muy hondo e íntimo del alma* indican que estamos preparados mediante un patrimonio genético o riqueza ontológica para

³⁶ Significa “agudeza o penetración del corazón”. *Evang. sec. Joh.*, Sermo XXXVIII.

³⁷ Significa “cima de la mente”. *Itinerarium mentis in Deo*, I.

³⁸ Significa “chispa de la razón”. II Sent. 39, q. 9, a.1.

³⁹ Significa “ley del espíritu”. *De fide orthod.*, IV, 23.

⁴⁰ Significa “Tú eras más interior que lo más íntimo mío y más superior que lo más sumo mío”. *Confesiones* III,6.

que podamos responder a la acción divina: a la verdad, a la bondad, al amor, a la justicia, a la misericordia, etc. Este patrimonio es lo que nos hace a imagen y semejanza de Dios.

II. ANTROPOLOGÍA TRANSCENDENTAL DE LA CONSCIENCIA

1.- Integridad espiritual, síquica y somática de la percepción humana

Se ha concebido la percepción en su carácter sensorial. Es cierto que participamos de este carácter sensorial e instintivo de los vivientes no personales. Nuestra percepción, sin embargo, no es sensorial, ni instintiva, sino ontológica; esto es, está más allá de lo sensible, de lo instintivo, de lo emocional, que concurren en la naturaleza humana, aunque estas funciones son incluidas como caracteres de la percepción que es, en sí misma, ontológica; de este modo, tenemos el carácter sensible, carácter instintivo, carácter emotivo, carácter reflexivo, etc., de nuestra percepción humana. Así pues, percibimos todas las cosas no sin el carácter sensible, instintivo, emotivo, reflexivo... de nuestra percepción o consciencia ontológica.

Nuestra percepción no es ajena, por tanto, a las funciones sicosomáticas, sino que, haciéndose una con todas ellas, las asume dándoles dirección y sentido. La razón de este hecho es que la persona humana no es simple espíritu, sino un espíritu sicosomatizado, un espíritu que, definido por la divina presencia constitutiva del Absoluto, asume ontológicamente las funciones de la sique o alma y las funciones del soma o cuerpo. La percepción o consciencia es, pues, la de una persona que, poseyendo un espíritu sicosomatizado, responde, con la integridad de su naturaleza humana, a la divina presencia constitutiva del acto absoluto. La respuesta del ser humano, rodeada de limitaciones y resistencias, es siempre acción receptiva o replicativa a la acción agente del Absoluto; pero mientras que la acción agente del Absoluto es siempre vivificante, positiva, realizadora de la persona, la acción receptiva del ser humano puede ser degradante, egótica, inauténtica. La persona humana puede responder positiva o negativamente a la acción agente del Absoluto porque aquélla posee la potestad ontológica de la libertad. El Absoluto ha creado libremente libre al ser humano para realizarse con el Absoluto o

para degradarse sin el Absoluto. El hombre es un “pequeño dios”, como alguien ha afirmado⁴¹.

El carácter síquico y somático de la percepción implica que el conocimiento humano, que siempre es conocimiento espiritual, asuma un carácter estímulo, un carácter instintivo, un carácter sensorial, un carácter emotivo, etc. Reducir la percepción humana a su carácter sensorial, sin tener en cuenta los otros caracteres que la acompañan (estímulo, instintivo, emocional, imaginativo, mnésico, desiderativo, racional, intuitivo, intencional), ha sido una mala gestión en la historia del conocimiento que ha llegado a contaminar, para destruirlas u olvidarlas, las llamadas “ciencias del espíritu”.

No cabe duda de que el carácter sensorial de la percepción influye en el conocimiento humano. La sensorialidad —lo mismo que el instinto, la imaginación, la memoria, la razón, el deseo— puede desviarse o deteriorarse por el mal funcionamiento, trastorno o traumatismo de los sentidos o del sistema nervioso, por el consumo de drogas o fármacos, por la influencia negativa del medio interno y externo, por los cambios químicos y biológicos del organismo. Pero, sobre todo, puede deteriorarse —con consecuencias éticas— por la anómala actividad de un espíritu que se deja esclavizar, libremente, por su tendencia egotizadora.

Si vamos a la raíz y esencia de la percepción, que es el espíritu —y no los sentidos—, podemos mejorar ésta y dar dirección y sentido a su carácter sensorial, estímulo, emotivo, racional. Así, nuestra percepción de la realidad se deforma o deteriora no sólo con el mal funcionamiento o patología de los sentidos o del sistema nervioso, sino de modo especial cuando, libremente, nos dejamos llevar por los prejuicios, por los pensamientos y deseos inútiles, nocivos u obsesivos. Pero el deterioro será más relevante si nos rendimos ante nuestra tendencia egotizadora, que influye en nuestro defecto dominante, en la subordinación de la generosidad a los intereses del mundo, en querer imponer por cualquier medio nuestras ideas, en rendirse al hedonismo, o en la afirmación anómala de nuestra propia personalidad. Una sociedad camina a trancas y barrancas, con agresividad y estancamiento, cuando hay claudicación en esta tendencia egotizadora por parte del padre y de la madre de familia,

⁴¹ El poeta Vicente Huidobro cincelaba en uno de sus versos: “El poeta es un pequeño Dios”, cf. *La poesía de Vicente Huidobro y la vanguardia*, Editorial Gredos, Madrid, 1974.

por parte del educador, del político, del periodista, del filósofo, del teólogo, del empresario, del trabajador, del deportista, del científico, del artista.

Nuestra percepción ontológica, sin embargo, puede mejorar cuando afrontamos cualquier negatividad superándola por medio de la generosidad aplicada a nuestros pensamientos, deseos e intenciones en beneficio siempre de los demás. Esta generosidad en el corazón y en la inteligencia tiene su término, en primer lugar, en Dios mismo para que, incluso, adquiera sentido el místico amor al prójimo: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el mayor y primer mandamiento. El segundo es semejante a éste: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*» (Mt 22,37ss.). La generosidad con Dios y con el prójimo está en la esencia de todas las religiones. Del amor deben dimanar todas las normas y todas las leyes. Cuando las leyes pierden el espíritu de la generosidad y del servicio, los seres humanos y la sociedad constituida por ellos quedan constreñidos, subyugados o sujetos al deterioro y a la decadencia.

2.- Experiencia relacional con las tres leyes ontológicas del espíritu

La experiencia de la relación nos lleva, con suma naturalidad, a la consideración de que nuestras relaciones con Dios, con el ser humano y con el medio no pueden ser de cualquier manera. Siempre buscamos una forma mejor y más adecuada en nuestras relaciones. Esta experiencia relacional nos ilustra también que hay en nosotros tres leyes ontológicas con las que nos movemos como personas que, en el ejercicio de su libertad, están capacitadas para discernir la asimilación, la proyección y el progreso de las relaciones. Son tres leyes inseparables que detectan el estado de nuestro espíritu o de nuestra más honda intimidad:

a) la ley de la inmanencia, por la cual tendemos a entrar dentro de nosotros mismos para asimilar o hacer nuestro lo que creemos más conveniente;

b) la ley de la transcendencia, por la cual tendemos a salir de nosotros mismos para unirnos al cosmos, a la naturaleza, a la sociedad, a un ideal, a Dios mismo;

c) la ley de la perfectibilidad, por la cual tendemos a lo más perfecto, a que nuestra inmanencia y transcendencia no sean de cualquier modo, sino con sentido de perfección.

La ley de la perfectibilidad hace, pues, la síntesis de la inmanencia y de la transcendencia: podemos entrar en nosotros mismos y salir de nosotros mismos no de cualquier manera, sino *sensu perfectionis*, como hemos afirmado. Todo ser humano sabe distinguir, consciencialmente, lo que es más perfecto de lo que es menos perfecto. La confusión, o la pérdida de sensibilidad o de consciencia de lo más perfecto, son ajenas a dicha ley que poseemos, constitutivamente, todos los seres humanos.

Tendemos siempre a lo más perfecto. Quiere decirse que no somos perfectos; esto es, somos finitos abiertos a la perfección, al infinito. El “+” en sucesivos “+” nos lleva, necesariamente, a adquirir experiencia de nuestra apertura al infinito, teniendo en cuenta que el infinito como término de ultimidad y de referencia es lo “absolutamente perfecto”. El hecho de que nosotros no seamos infinitos o absolutamente perfectos no es ninguna prueba para afirmar, indebidamente, que no existe el infinito o lo absolutamente perfecto. Hemos denominado al infinito o a lo absolutamente perfecto “el Absoluto” o “Sujeto Absoluto”.

Alguien puede pensar que la ley de la perfectibilidad, de la cual todos tenemos experiencia, encuentra su término último en lo indefinido; otros defenderán que ese término es algo además finito; y otros se abstendrán de toda connotación trascendente para afirmar sólo lo que —según ellos— somos o podemos ser, encadenados al eslogan de Protágoras: “el hombre es la medida de todas las cosas”. Todas las actitudes que niegan el Absoluto como término real infinito y absolutamente perfecto, superior al ser humano, cercenan la ley de la transcendencia y la ley de la perfectibilidad, de las que tenemos experiencia real, pues éstas quedan sin término de referencia. Sin el término real último, nuestras tres leyes ontológicas carecerían de dirección y sentido; serían leyes a la deriva; las habríamos hecho prácticamente inútiles, improductivas.

Las leyes ontológicas vienen acompañadas de múltiples valores o virtudes que constituyen nuestro gene o patrimonio genético. Este patrimonio ha sido infundido en nosotros por la divina presencia constitutiva del Absoluto como principio concreacional con el fin de dar

vida ontológica a nuestro espíritu sicosomatizado. La vida espiritual, que nos proporciona nuestro gene ontológico, asume en sí misma el carácter vital de nuestra sique y el carácter biológico de nuestro organismo. La vida del ser humano es, pues, una vida espiritual que posee una dimensión psicológica y una integración biológica inseparables. La unidad del ser humano nos lleva a comprender que ni en el carácter biológico ni en el carácter psicológico de nuestra vida se encuentra lo mejor de nosotros mismos, sino en la vida de nuestro espíritu, que asume las funciones biológicas y psicológicas en la integridad de única vida personal. Nuestro espíritu posee vida —que asume en sí mismo el carácter vital de la sique y del soma— porque le ha sido infundido su ontológico patrimonio genético por la divina presencia constitutiva del Absoluto.

El origen y fin de este patrimonio genético, inscrito en nuestra interioridad constitutiva, es Dios mismo bajo la razón de perfección. Por eso, Cristo mismo nos exhorta en forma de mandato: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5,48). Pero esta perfección sobrenatural, santificante, es sobre la base de una perfección constitutiva que nos es dada en el momento de la concepción. Tiene la misión de disponernos para poder recibir la perfección santificante, que es la elevación a rango cristológico o redentor de la perfección constitutiva que recibe todo ser humano por el hecho de serlo.

La perfección ontológica, sea constitutiva o santificante, no es un perfeccionismo, sino perfección en lo esencial, esto es, en el amor: en la verdad, bondad y hermosura del amor; en la prudencia, justicia, fortaleza y templanza del amor; en la humildad, sencillez, perseverancia, generosidad, paciencia, perdón, diligencia..., honor⁴² del amor. La ley de la perfección está como código en todas las virtudes y, de modo especial, en el amor, para desarrollarlas y perfeccionarlas con la gracia actual. Sólo desde el amor, en el amor y por el amor podemos ser perfectos a imagen y semejanza del Absoluto porque el Absoluto, con su presencia, nos está

⁴² El honor es, para Fernando Rielo, la síntesis de todas las virtudes morales y cardinales. La caridad es, a su vez, la síntesis no sólo de las virtudes teologales, sino también de todas las virtudes. En este sentido, Fernando Rielo está en la línea de San Agustín cuando en *De Laudibus* llama al amor *vita virtutum* (vida de las virtudes), y de Santo Tomás cuando afirma que el amor es *forma virtutum* (forma de todas las virtudes) (II-II, Q. XXIII, a. 8). Santo Tomás llega a decir que “La caridad es forma, motor, madre y raíz de todas las virtudes, incluso las teologales” (*Quaest. Disp. De Caritatae* A 3). Por otra parte, debemos aclarar que la caridad es, según Fernando Rielo, el amor elevado al orden santificante. El amor es virtud constitutiva que posee todo ser humano; no así la caridad que, elevación del amor al orden santificante, la posee sólo quien ha recibido el bautismo por Cristo y no ha perdido la gracia santificante por el pecado mortal.

constituyendo; esto es, imprime en nosotros, ontológicamente, el patrimonio genético que nos hace, constitutiva y santificadamente, “hijos de Dios”.

3.- Experiencia vivencial de las estructuras y operadores genéticos

Además de las tres leyes ontológicas, tenemos también experiencia vivencial de otras estructuras y operadores transcendentales que forman parte de nuestro patrimonio espiritual y que están codificados en nuestro gene ontológico o místico. Sin estas estructuras y operadores —que proporcionan a nuestro espíritu su estado, acto, forma y razón de ser— no podríamos tener, de ningún modo, vida en nuestro espíritu. Son ellas las que nos ponen en comunicación con el Absoluto, y desde el Absoluto podemos proporcionar unidad, dirección y sentido a nuestra visión del mundo, de la historia y de la vida, y a nuestra manera de ser y de actuar, y comprometernos con lo que nos dicta una visión bien formada que debe comenzar por nuestra relación con el mismo Absoluto presente constitutivamente en nuestro espíritu.

Algunas de estas estructuras y operadores genéticos son de carácter receptivo como la creencia, la expectativa y el amor, que son el contrapunto del saber, el poder y el amor divinos. Estas estructuras y operadores son de carácter universal, y las tiene, constitutivamente, el espíritu humano desde el momento de su concepción con el objeto de ser constituido como persona. Cristo con su redención eleva estas estructuras y operadores constitutivos a nivel santificante o salvífico en tal grado que, elevadas a este orden redentor, la creencia se transforma en fe, la expectativa en esperanza, y el amor en caridad. La fe, la esperanza y la caridad son virtudes teologales que el cristiano recibe por medio del bautismo, pero no son distintas de sus constitutivos: creencia, expectativa y amor. Se puede perder la fe, pero en ningún caso la creencia, la expectativa o el amor, que son los disposicionales respectivos de las virtudes teologales que se reciben con la gracia santificante. Lo mismo hay que decir de todas las demás virtudes: todas ellas tienen sus constitutivos genéticos que, al ser elevados al orden santificante, se transforman en estructuras y operadores de carácter salvífico.

Las estructuras y operadores de carácter receptivo los podemos comparar con la función receptiva de nuestros sentidos como receptores

de la realidad material. Si la realidad material se comunica y es percibida, extensiva y fragmentadamente, por los sentidos externos —aunque estos son dura condición y límite formal de nuestro conocimiento en nuestra condición viadora—, la realidad espiritual se comunica y es percibida por los receptores ontológicos de la creencia, expectativa y amor. No existe comunicación, ni puede percibirse la realidad espiritual sin estas estructuras constitutivas que forman, por potenciación, nuestra consciencia ontológica, y la disponen para entrar en el inmenso mundo de la gracia redentora por medio de sus respectivos sobrenaturales: fe, esperanza y caridad.

Otras estructuras y operadores son de carácter atributivo, como la unidad, verdad, bondad y hermosura, que son el contrapunto de los atributos divinos correspondientes: Unidad, Verdad, Bondad y Hermosura absolutas. Nuestro espíritu posee una unidad finita abierta a la Unidad infinita, una verdad finita abierta a la Verdad infinita, una bondad finita abierta a la Bondad infinita, etc. Esto quiere decir que nuestra verdad es “mística verdad de la divina Verdad”; esto es, somos —hablando, por ejemplo, de la verdad— mística verdad a imagen y semejanza de la divina Verdad; por eso, podemos captar, responder, amar la Verdad, la Bondad, la Hermosura y la Unidad divinas. Pero, debido a nuestra libertad —por la cual podemos elegir lo más realizándonos, o lo menos degradándonos— podemos convertirlas en mentira, maldad, fealdad, división.

Finalmente, poseemos también estructuras y operadores genéticos que son de carácter transfigurativo como las que corresponden a las virtudes cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza) y a la pluralidad de virtudes morales (honor, piedad, generosidad, rectitud, orden, humildad, obediencia, sagacidad, longanimidad...). Todas las estructuras y operadores genéticos acompañan al estado, acto, forma y razón de ser del espíritu: universalmente, cuando estas estructuras y operadores son de orden constitutivo; específicamente, cuando estas estructuras y operadores, que son disposicionales en orden a la salvación, son elevados al orden santificante o de la redención de Cristo por medio del bautismo.

III. DEFINICIÓN MÍSTICA DEL SER HUMANO

1.- ¿Qué es la mística?

La palabra “mística” tiene para mí una acepción sencilla y a todos comprensible: “experiencia de la generosidad cerrándose uno al egoísmo”. Su filología podemos encontrarla en el verbo griego μύω, que significa “cerrar los ojos”, “cerrarse”, “callar”; en el sustantivo μυστήριον, que equivale a “misterio”; y en el adjetivo μυστικός, que tiene el significado de lo “secreto”, de lo “relativo a los misterios”. Estas significaciones, y la carga semántica que ha ido acumulando en el lenguaje de los escritores místicos, nos lleva a expresar su recto sentido: “cerrar los ojos al egoísmo para abrirlos al amor”, “hacer callar lo que no es Dios para escuchar a Dios, vivirlo y sentirlo”, “entrar en el mundo inefable del amor divino y del ejercicio de la virtud remontándonos sobre el egoísmo y su proyección en la lógica del mundo”. La mística es, por tanto, ajena a toda connotación de exaltación imaginaria, de huida de la realidad, de especulación irracional, de esoterismo. No podemos, además, reducir la mística exclusivamente a los fenómenos considerados extraordinarios⁴³, que requieren una intervención divina directa y excepcional. La mística no es sólo la experiencia de esta clase de fenómenos. Estos constituyen un ínfimo apartado del inmenso ámbito de la teología mística, y no debe ser considerado, en absoluto, como el apartado más importante.

Hacemos, asimismo, distinción de dos palabras: espiritual y místico. Lo espiritual es toda actividad que se atribuye al espíritu, sea positiva o negativa: todo lo que el ser humano hace consciente y libremente es espiritual, incluso la falta moral y el mal comportamiento tienen carácter espiritual. El arte, la ciencia, la historia, la filosofía, toda creatividad del

⁴³ Los místicos auténticos han tenido siempre cautela con los fenómenos extraordinarios (visiones, éxtasis, levitaciones, bilocaciones, estigmas, milagros). La mayoría de estos fenómenos pertenecen a las llamadas gracias “*gratis datae*”, concedidas gratuitamente por encima del poder de la naturaleza y del mérito de la persona; no se dirigen directamente a la santificación de quien las recibe, sino a la de los demás. No es la vía ordinaria de operar la gracia de Dios; por eso, es temerario desear o pedir dichas gracias. Son concedidas sin tener en cuenta el grado de santidad de quien las recibe; por tanto, puede haber personas que no sean santos y estén adornadas de ellas, y personas que son santas en las que no se aprecia ninguna abundancia de estas gracias, y esto no les resta ningún mérito. San Agustín afirma que Dios las ha querido dar independientemente del grado de santidad para que no se haga más caso de estas cosas que de los actos de virtud y de caridad, que son los que realmente merecen: «Non omnibus sanctis ista tribuntur, ne perniciosissimo errore decipiantur infirmi, existemantes in talibus factis maiora dona esse, quam in operibus iustitiae, quibus aeterna vita comparatur» (*De divers. quaest.* 83 q. 79: ML 40,92).

ser humano, incluso los pensamientos y deseos negativos, son de carácter espiritual porque tienen su origen en el acto ontológico del espíritu humano, donde reside la consciencia, la libertad, la responsabilidad, la creatividad. El acto ontológico es el acto del espíritu que, proyectándose en nuestra inteligencia, en nuestra voluntad y en nuestra libertad, da unidad al actuar humano. La malicia del espíritu es degradación de este acto ontológico cuando la persona, en el uso de su libertad, decide hacer el mal pudiendo decidir hacer el bien.

Nuestro espíritu no es un espíritu separado, independiente, sino un espíritu sicosomatizado; esto es, un espíritu que asume ontológicamente las funciones síquicas y orgánicas de nuestra naturaleza humana. El acto ontológico del espíritu es el que da unidad, dirección y sentido a la integridad de la naturaleza humana. La consciencialidad, radicada en el espíritu, asume la subconsciencialidad de la sique, la inconsciencialidad del organismo y la interrelación de éstas, aunque la subconsciencialidad y la inconsciencialidad tengan su propia autonomía y sus propias leyes. Nuestra consciencia no posee, en esta vida, dominio total de la subconsciencialidad síquica y de la inconsciencialidad somática, pero tanto la sique, como el soma y el complejo sicosomático pueden adquirir, en virtud de la potestad ontológica de nuestro espíritu, donde se inserta nuestra libertad formada por el amor, una educación y dominio progresivos.

El centro de la naturaleza humana es nuestro espíritu que asume ontológicamente:

a) en nuestro cuerpo, materia y vida biológica que comparte con el cosmos y los vivientes no personales dotados de estimulidad y de instintos;

b) en nuestra sique y sicosomaticidad, la vida sicológica de nuestros sentimientos, emociones, imaginación, memoria, que comparte con los vivientes no personales superiores;

c) en nuestro espíritu, la vida espiritual con el ejercicio de la consciencia y de las virtudes.

No existen, pues, tres actos ontológicos (el del soma, el de la sique y el del espíritu); antes bien, un solo acto ontológico que, constituyendo la

unidad de nuestra naturaleza, asume la actividad síquica y la actividad orgánica sin mezcla ni confusión.

La actividad síquica y la actividad orgánica de la naturaleza humana, aunque tengan cierta autonomía, no son independientes del espíritu. Hay que decir, más bien, que la actividad espiritual se proyecta en las actividades síquicas y orgánicas. Pero lo realiza en tal grado que, cuando el ser humano actúa consciente y libre, éstas no son realmente actividades síquicas y orgánicas en sentido propio, sino actividades del espíritu. Esta actividad espiritual se manifiesta síquica y orgánicamente, influyendo en todos los ámbitos de la persona: histórico, social, cultural, religioso, económico, científico...

Lo místico es experiencia y compromiso espirituales cuando estos son respuesta activa a la acción divina. El mal, la degradación, lo negativo, no forman parte de la vida mística; en todo caso, serían fenómenos seudomísticos. De Dios no procede el mal o la degradación. La vida mística es, contrariamente a toda negatividad espiritual, la acción de Dios en el ser humano con el ser humano; es decir, Dios se comunica como acción agente y el ser humano se comunica como acción receptiva. El ser humano, al recibir la acción de Dios en su espíritu, puede aceptarla, rechazarla o degradarla. Sólo en la aceptación positiva de la acción divina se da la experiencia mística. Si el acto divino es amor, verdad, bondad, hermosura, la respuesta positiva al acto divino constituye la experiencia mística del amor y de las virtudes, que son el contrapunto de los atributos divinos que se infunden en el espíritu humano. Así, la verdad divina, que en Dios es por naturaleza, en el ser humano es “verdad mística” por gracia.

Lo espiritual es más general que lo místico: lo espiritual es todo lo relativo al espíritu, sea teórico o práctico, incluyendo la negatividad que dimana del acto consciente y libre del ser humano. Lo místico es experiencia de la vida espiritual cuando el ser humano responde afirmativamente a la acción divina. Por tanto, no todo lo que es espiritual es místico, pero sí todo lo que es místico es espiritual.

2.- Capacidad de la persona humana para la experiencia mística

La persona humana es un ser místico porque su naturaleza posee la capacidad esencial de tener experiencia positiva e incrementativa de todos los valores o virtudes, independientemente de la raza, cultura, religión e, incluso, de la no creencia. ¿Quién no posee experiencia de algún acto en el que está presente la verdad, la bondad o la hermosura del amor? ¿Quién no ha tenido la oportunidad gozosa de practicar la prudencia, la justicia, la fortaleza o la templanza? ¿Quién no ha realizado, en alguna ocasión, actos liberadores de humildad, obediencia, constancia, generosidad...? Cuando hemos hecho esto, ¿acaso no nos hemos sentido interiormente bien, contentos, libres?

Un acto de sinceridad, de bondad, de buen gusto hacia alguien, comporta una experiencia positiva, liberadora, cuyo fruto es la paz y la felicidad interiores. Afirma San Pablo que «la felicidad, la paz, la paciencia, la afabilidad, la bondad, la fidelidad, son fruto del Espíritu» (Gál 5,22). La felicidad o alegría [$\chi\rho\rho\acute{\alpha}$] es propiedad positiva del espíritu así como el gozo lo es de la sique y el placer lo es del cuerpo o soma. La felicidad asume el gozo anímico y el placer corpóreo, de tal modo que, cuando estos —el gozo y el placer— carecen de dirección y sentido, degradan la felicidad del espíritu dando como resultado la infelicidad. El placer y el gozo desordenados acaban produciendo, al final, dolor y sufrimiento. Estos causan infelicidad cuando carecen de dirección y sentido espirituales.

La infelicidad del espíritu puede, a su vez, acarrear dolor en el cuerpo y sufrimiento en la sique; en el estado infeliz, se origina asimismo la soledad, el vacío, el pesimismo, el sentimiento de inutilidad y la ansiedad o angustia. Este estado puede, además, ser fuente de patologías o enfermedades síquicas, somáticas y sicosomáticas, o hacer que éstas se agraven. Cuando, con origen en el deterioro del acto moral, el ser humano llega a este estado de infelicidad, acompañan a ésta el sufrimiento de la sique y el dolor del cuerpo, que pueden ser ocasionados por la sicologización y somatización de aquel estado.

La felicidad, sin embargo, en esta vida puede subsistir en concomitancia con el dolor y el sufrimiento, cuando damos a estos dirección y sentido; por ejemplo, de ofrenda, de expiación, de compasión, de unión, de humildad, de fortaleza... El sentido más hondo del dolor y

del sufrimiento podemos encontrarlo los cristianos en el ejemplo de Cristo, en su pasión, muerte y resurrección. Cuando, por la gracia, nos unimos a Él, encontramos en Él el inmenso valor redentor y glorificante del dolor y sufrimiento humanos⁴⁴.

El fruto positivo de la paz y de la felicidad lo obtenemos siempre que practicamos la virtud contraria a la circunstancia negativa. Frente a la negatividad de una tendencia instintiva, egoísta, se logrará el fruto de la paz y de la felicidad poniendo el acto de templanza y de generosidad. Frente a una situación injusta, se adquirirán estos resultados practicando la virtud de la justicia; frente a la agresión interior o exterior, se obtendrán poniendo mansedumbre por medio de la virtud de la prudencia y de la paciencia; frente a la desganancia o debilidad, echando mano de la virtud de la fortaleza y de la perseverancia; frente al escepticismo, contando con la virtud de la creencia en Alguien que no nos puede fallar; frente a la desesperación, buscando en ese Alguien expectativas de futuro.

Llamamos al resultado de estas vivencias positivas de liberación interior, de paz y de felicidad “experiencia mística”. Esta experiencia requiere el acto de libertad con el conocimiento y consentimiento de aquello que se está haciendo o se va a decidir. Cuando la libertad está guiada por la virtud, tenemos experiencia de una libertad formada, que nos realiza y es signo de madurez; somos conscientes de que nos encontramos bien, en paz, dispuestos a afrontar la vida. Al contrario, cuando la libertad es guiada por la mentira, la malicia o el mal gusto, tenemos experiencia de una libertad deformada, deshumanizante, que es signo de inmadurez; somos conscientes de que nos encontramos mal, inquietos, con miedo a afrontar cualquier situación.

El mundo animal careciendo, en su propia naturaleza, de libertad y, por tanto, de responsabilidad, se guía por las leyes propias del estímulo y del instinto. Proyectar en los animales actitudes que son de la naturaleza humana, ya sean positivas o negativas, pertenece al lenguaje prosopopéyico⁴⁵. Tampoco puede trasladarse al ser humano una conducta estímulo e instintiva de la naturaleza animal, pues la naturaleza del ser humano, provista de libertad, goza de la potestad de dominar y ordenar

⁴⁴ Para el tema del dolor y sufrimiento, consultar el libro de Fernando Rielo *Cristo hoy. El criterio de credibilidad y el don de la fe*, F.F.R. (Madrid, 2010).

⁴⁵ El mundo animal no tiene consciencia ni libertad; tampoco está sujeto a la razón, a los deseos y a las intenciones, y posee una percepción estímulo e instintiva; en ningún caso, consciencial.

sus estímulos e instintos. De este modo, el hombre, contrariamente al animal, tiene responsabilidad moral sobre su conducta, aunque podamos detectar distintos grados o niveles del ejercicio responsable⁴⁶.

3.- Consciencia profunda de la presencia del Absoluto

La experiencia humana no es sin la consciencia de relación con alguien o con algo, pues toda la realidad se constituye en relación. No hay experiencia alguna en la que no intervenga la relación de un “sujeto” y de un “objeto” diferentes entre sí. La llamada “relación consigo mismo” es una tautología, una forma de decir que no implica ni constituye relación verdadera: más bien, es irrelación, incomunicación, aunque ésta no sea absoluta. La relación consigo mismo es una quimera que proyecta actitudes de autosuficiencia, prepotencia, clausuración, falta de personalidad. Ello es debido a que no existe, en realidad, lo absolutamente subjetivo ni lo absolutamente objetivo, sino lo subjetivo objetivado y lo objetivo subjetivado. Esta subjetivación de lo objetivo y objetivación de lo subjetivo tienen diferentes grados. La subjetivación llevada al extremo conduce al subjetivismo, al individualismo y al inmanentismo panteísta. A su vez, la objetivación llevada también al extremo, conduce al objetivismo, al materialismo y a la cosmovisión panteísta.

El ser humano se caracteriza, sustancialmente, por la consciencia o percepción “ontológica”; esto es, percepción íntima, más allá de lo sensible, emocional, reflexivo o desiderativo, porque deriva del “ontos” del espíritu. El “ontos” nos lleva a lo más recóndito y supremo de nosotros mismos, de nuestro estado y razón de ser. Nuestra honda experiencia relacional es de apertura a la infinitud y a la finitud singulares. No es una apertura a lo abstracto, sino a lo concreto, a lo particular. La infinitud, como término superior y trascendente de nuestra apertura existencial, nos atrae y nos realiza, nos da fortaleza, nos lleva a la creatividad, nos incita a dar unidad, dirección y sentido a todas las cosas. La finitud, como término de apertura a las cosas, nos limita, nos reduce, nos debilita, nos bloquea, nos hace claudicar. La finitud a nadie satisface porque, en sí misma, no es lo más propio de nuestro ser. La

⁴⁶ Fernando Rielo se está refiriendo aquí, de modo implícito, a la gravedad moral de los actos libres y a los condicionamientos y causas que eximen de la responsabilidad moral.

infinitud a nadie deja indiferente porque su presencia está inscrita en nuestra interioridad.

Llamamos “Absoluto” a esta infinitud, de la cual tenemos experiencia real en nuestra aperturidad ontológica. Cuando hacemos de las finitudes un “Absoluto”, nos encontramos con una consciencia deforme, esclávica. Podemos hacer asimismo de nuestra propia finitud un Absoluto; habríamos incurrido, entonces, en la egolatría, en el solipsismo. Esto sucede cuando la consciencia se sume en una actitud idolátrica: la suplantación del verdadero Absoluto por un pseudoabsoluto. Es la tendencia que sustituye el “compromiso ontológico” por el “dejarse arrastrar” de lo finito. El compromiso ontológico está más allá del compromiso moral suscitado por la norma, de tal modo que funda y proporciona a éste dirección y sentido. Radica en el estado y razón de ser genético de nuestro espíritu dotado de una potestad ontológica por la que podemos, libremente, optar por el bien, la verdad, la hermosura, y, en definitiva, el amor, que es la síntesis o forma de todas las virtudes. El compromiso ontológico es, pues, antes y por encima de toda norma.

Es absurdo negar la presencia del Absoluto en nuestra consciencia —y distinto de nuestra consciencia—, lo mismo que no podemos negar la presencia diferenciada en ésta de la finitud del mundo, de las cosas, del ser humano mismo. Al Absoluto se le ha llamado de muchas maneras: en la actitud filosófica, Ser de todos los seres, Causa de todas las causas, Realidad de realidades; en la actitud religiosa, Dios, Alá, Yahvé... Pero no podemos negar la presencia del Absoluto en nosotros: una presencia que no es accidental como la presencia de lo finito, sino que es una presencia esencial, definiente, constitutiva. Si tendemos al Absoluto y lo podemos concebir nosotros en cuanto finitos abiertos al infinito, es que el Absoluto está presente en nuestra consciencia, como también está presente en ella nuestra experiencia de lo finito, de lo relativo o de lo dependiente. La presencia del infinito, que es lo más en nosotros, es lo que nos define y constituye; en ningún caso, nos define lo menos: lo finito, lo circunstancial, lo contingente. La finitud no nos define, sólo nos limita. Tenemos experiencia existencial de la dependencia ontológica de lo que nos define, pero no dependemos, ontológicamente, de la finitud, aunque ésta sea límite formal de nuestra naturaleza.

A esta presencia del infinito es a lo que denominamos “divina presencia constitutiva del Absoluto en un espíritu sicosomatizado”. Esta divina presencia constitutiva es la que estructura, genetiza ontológicamente, vivifica, define a nuestro espíritu haciéndonos personas a imagen y semejanza del Absoluto. Esta presencia es la que nos hace ser mejores, nos incita a buscar la verdad, nos inclina a apreciar la hermosura, nos lleva a la generosidad en todas las cosas, nos capacita —a diferencia de los vivientes no personales— para hacer ciencia, historia, cultura, sociedad, religión.

El “ontos” es el patrimonio genético⁴⁷ que tiene el espíritu humano en virtud de la divina presencia constitutiva del Absoluto en él. De este modo, el espíritu, debido a esta divina presencia constitutiva, tiene un “acto” de ser, una “forma” de ser, un “estado” de ser y una “razón” de ser. Este acto, forma, estado y razón de ser vienen codificados en nuestro “gene ontológico” que nos hace “mística deidad” a imagen y semejanza de la “Divina Deidad”. En este gene ontológico, que nada tiene que ver con los genes biológicos, se halla codificado —como he afirmado— todo el patrimonio genético que infunde la divina presencia constitutiva del Absoluto en el espíritu humano. El contenido de este patrimonio ontológico son las virtudes como trasunto de los atributos divinos: si Dios es verdad, bondad y hermosura absolutas, en nosotros estarán infundidas, místicamente, la verdad, la bondad y la hermosura divinas; si Dios es infinito, perfecto y eterno, nosotros estaremos místicamente abiertos al infinito, a la perfección y a la eternidad; si Dios es justo y misericordioso, nosotros estaremos capacitados para practicar la justicia y la misericordia. Cuando hablamos, por ejemplo, de la verdad en el ser humano, ésta es mística verdad finita abierta a la divina verdad infinita por la actuación de la presencia constitutiva en nosotros de la divina verdad infinita.

Todo ser humano es, para mí, una “deidad” mística. Que se acepte o no se acepte la realidad de la divina presencia constitutiva en el ser humano no cambia en nada esta realidad; la divina presencia constitutiva está ahí, como el sol que sale para todos, buenos y malos; o como la lluvia que cae para quien la quiere y para quien no la quiere. La divina presencia constitutiva del Absoluto está en nosotros infundiéndonos lo

⁴⁷ El patrimonio genético de nuestro espíritu es “patrimonio ontológico” en razón del “ontos”. Por tanto, el patrimonio genético de nuestro espíritu no debe confundirse con la herencia biológica, ni con la herencia psicológica. El patrimonio ontológico se recibe directamente en virtud de la divina presencia constitutiva del Absoluto.

bueno, lo verdadero, lo justo; nos está dando consciencia de lo que es bueno y de lo que es malo, de nuestros aciertos y de nuestras equivocaciones.

4.- La persona humana posee dos naturalezas: humana y mística

Sabemos que la persona humana posee dos elementos: creado e increado. El elemento creado es la naturaleza humana de un espíritu sicosomatizado. El elemento increado es el estado de ser, acto de ser, forma de ser y razón de ser deitáticos en virtud de la divina presencia constitutiva del Absoluto en la naturaleza humana.

El elemento increado es un infuso que hace del ser humano mística u ontológica deidad a imagen y semejanza de la divina o metafísica⁴⁸ Deidad. La persona humana, hipóstasis ontológica o mística, tendría, de este modo, dos naturalezas:

a) humana, el creado espíritu sicosomatizado, con sus funciones sicoespirituales (intuición, fruición, libertad) y sicosomáticas (razón, deseo, intención, memoria, imaginación, sentimiento, emoción, etc.), juntamente con la sensorialidad, instintividad y estimulidad del organismo, constituyendo al hombre como creatura;

b) deitática, el increado patrimonio genético que define al espíritu humano, con sus estructuras y operadores genéticos, constituyendo al hombre como persona deitática, pero no divina. Las estructuras y operadores genéticos que proporciona al espíritu la divina presencia constitutiva del Absoluto como principio concreacional deifican al ser humano, lo hacen “dios místico”, a imagen y semejanza del “Dios metafísico”. A diferencia de la persona humana —que posee una naturaleza humana y otra deitática—, la persona o hipóstasis del Verbo encarnado posee dos naturalezas: divina, la naturaleza divina poseída por las tres personas divinas; humana, la naturaleza humana constituida por

⁴⁸ Fernando Rielo distingue “metafísica” y “ontología”. La metafísica se refiere siempre al sujeto absoluto *ad intra*; la ontología, sin embargo, halla su razón en la actuación *ad extra* del sujeto absoluto en el ser humano con el ser humano. La metafísica trata el modelo absoluto *ad intra*, mientras que la ontología trata el “ontos”: estado de ser, acto de ser, forma de ser y razón de ser del espíritu creado en virtud de la divina presencia constitutiva del acto absoluto *ad extra* que lo inhabita. Al elevar la mística a ontología, los dos términos se convierten en sinónimos, aplicados al ser humano. Por eso, los adjetivos derivados “metafísico” es sinónimo a “divino” y “ontológico” es sinónimo a “místico”. Pueden entenderse así expresiones rielianas como “mística u ontológica deidad a imagen y semejanza de la divina o metafísica Deidad”.

un espíritu sicosomatizado asumido por la persona del Verbo. La persona divina del Verbo tiene, pues, una naturaleza humana igual que la nuestra —un espíritu sicosomatizado—, asumida en la Encarnación, pero no tiene una naturaleza deitática, sino la naturaleza divina, que es poseída, desde toda la eternidad, por las tres personas divinas o Santísima Trinidad⁴⁹.

¿De dónde le viene al ser humano todo el patrimonio ontológico que hace que nuestro espíritu cobre vida consciencial, participando con nuestra sique de la vida sicológica y con nuestro cuerpo de la vida biológica?

El Absoluto, con el objeto de constituir la naturaleza humana, crea un espíritu y lo infunde en el sicosoma homínido, codificado en un embrión humano. Al mismo tiempo que infunde el espíritu, hace que éste asuma, ontológicamente, las funciones síquicas y somáticas del precedente homínido codificadas en dicho embrión. La naturaleza de este precedente homínido ha quedado reducida a cero ontológico y, en ningún caso, aniquilada. La reducción a cero de la forma sustancial del precedente homínido significa que el acto ontológico de las funciones síquicas y orgánicas es ahora el propio acto ontológico del espíritu. El ser humano no tiene, por tanto, naturaleza homínida, sino una naturaleza humana constituida, formalmente, por un espíritu creado que ha asumido las funciones sicológicas y somáticas del precedente homínido. Estas funciones, anímicas y orgánicas, asumidas por el espíritu, participan, pues, del carácter espiritual de la naturaleza humana. El soma queda, de este modo, abierto a la sique, y el soma y la sique quedan abiertos, ontológicamente, al espíritu. Hasta aquí tenemos el aspecto formal de la antropología humana.

El espíritu humano, además de asumir, ontológicamente, las funciones síquicas y orgánicas, es definido, transcendentamente, por la divina presencia constitutiva del Absoluto, que, como principio concreacional, actual y epistémico, nos estructura, nos genetiza, nos vivifica, nos hace personas, dándonos consciencia y libertad, verdadera potestad deitática, imagen y semejanza del propio Absoluto:

⁴⁹ Hay una diferencia entre “persona” y “naturaleza”. La persona es la portadora de la naturaleza y sujeto último de todo el ser y de todas sus operaciones; la naturaleza es, sin embargo, aquello mediante lo cual la persona es y obra en conformidad con lo que es. La persona finita obra humanamente porque es un espíritu sicosomatizado, y obra deitáticamente porque es deidad. A su vez, el ser angélico, también persona finita, obra angélicamente porque es un espíritu sicologizado (“no” sicosomatizado), y obra deitáticamente porque es deidad (igual que el ser humano).

a) Es principio concreacional porque, en el mismo momento de la creación del espíritu, acompaña al acto creador infundiendo en aquél todo el ontológico patrimonio genético que nos hace a imagen y semejanza del Absoluto.

b) Es principio actual porque la divina presencia constitutiva actúa, en el orden del ser, en las estructuras y operadores del espíritu, con el objeto de incrementar el patrimonio genético de nuestro espíritu.

c) Es principio epistémico porque la divina presencia constitutiva actúa, en el orden del conocer, en el patrimonio de nuestra consciencia capacitándonos y abriéndonos al Absoluto, al mismo tiempo que inspira en nosotros la verdad, bondad, hermosura y todo el orden del conocimiento.

La divina presencia constitutiva del Absoluto es, como principio actual y epistémico, la acción agente y la persona humana es la acción receptiva; esto es, el ser humano responde al Absoluto porque, con sus estructuras y operadores genéticos o transcendentales, tiene capacidad de respuesta. Esta capacidad es acción receptiva que podemos ejercer en virtud del patrimonio genético infundido en nuestro espíritu por la divina presencia constitutiva del Absoluto como principio concreacional. Estamos dotados, de este modo, de “consciencia potestativa”. Somos “conscientes” porque el patrimonio genético nos capacita para ello, pero también tenemos “potestad” de actuar con nuestra consciencia en la que se manifiesta la acción agente de la divina presencia constitutiva del Absoluto. Nuestra “consciencialidad” no es inmanente, cerrada, sino abierta. Lo expresa el mismo término “cum-scire” con sentido de compañía: “conocer juntamente con”. Ahí tenemos que el acto del espíritu es, bien entendido, “teantrópico”⁵⁰ (Θεός, Dios, y ἄνθρωπος, ser humano) porque es “acción del Absoluto en nosotros con nosotros”:

a) Con la expresión “en nosotros” quiero decir “en el patrimonio genético de nuestro espíritu” en el cual el acto absoluto, presente

⁵⁰ Debemos distinguir las palabras “teándrico” y “teantrópico”; si decimos “teándrico”, nos referimos al “varón” (ἄνθρωπος) y no al ser humano (ἄνθρωπος). Por ejemplo, existe la expresión “operaciones teándricas” (ἐνέργεια θεανδρική: operatio deivirilis), que se refieren a los actos divino-humanos de Cristo como varón. Pero cuando nos referimos a lo “teantrópico”, se incluye al ser humano, sea varón o mujer. Lo teantrópico sería, pues, lo que nos dice el autor en el texto: actuación de Dios en el ser humano con el ser humano; en este sentido, el acto ontológico del espíritu humano es “teantrópico” porque es el resultado de la actuación de Dios (acción agente) en el ser humano con el ser humano (acción receptiva).

constitutivamente, puede actuar porque nuestro espíritu, estructurado por dicho patrimonio genético, tiene esa capacidad de ser actuado. Los vivientes no personales no poseen este patrimonio genético, que sí posee la persona humana. La razón de esta carencia es que los vivientes no personales no tienen espíritu, sino alma o sique, asumiendo un soma o cuerpo; en este sentido, los seres no personales son “siques somatizadas” y, en ningún caso, espíritus sicosomatizados.

b) Con la expresión “con nosotros” quiero significar la capacidad de actuar que, con nuestra libertad, nos otorga nuestro patrimonio genético cuando interviene la divina presencia constitutiva como principio actual o epistémico. Este actuar de nuestro espíritu es responsivo; es decir, responde a la acción agente de la divina presencia constitutiva del Absoluto, pero, a su vez, es un actuar que está dotado de una libertad formada por el propio patrimonio genético.

Nuestro actuar, siendo un actuar finito y poseyendo, además, una libertad finita, puede responder de diversas formas o inhibirse a la acción agente. En todo caso, siempre hay una respuesta, positiva o negativa, interventora o inhibidora, a la acción agente. Nuestra libertad, por tanto, es un instrumento por el cual podemos realizarnos si respondemos al “+” y degradarnos si nos sumimos en el “-”. Debemos tener en cuenta, por otra parte, que el mal no es inspirado —no procede del Absoluto—; el mal moral es degradación, por el ser humano, del bien; lo mismo debemos considerar de la mentira o falsedad como degradación de la verdad, y de la fealdad o mal gusto como degradación de la hermosura.

Las manifestaciones de la consciencia potestativa de la persona humana se dan a través del normal desarrollo síquico y biológico, aunque esta unión primigenia que hace al ser humano *capax Dei* pueda, por diferentes causas, ser olvidada, desconocida o rechazada implícita o explícitamente. Algunas de las manifestaciones de la consciencia potestativa del ser humano son:

- a) el *inquietum cor*, la sed radical de Absoluto o la tendencia inextinguible al Absoluto;
- b) la apertura y aspiración al infinito;
- c) la vocación a la trascendencia;
- d) el deseo y la búsqueda de Dios;

- e) la capacidad de elegir, de amar, de creer y de esperar;
- f) la tendencia a la unidad, a la verdad, al bien, a la hermosura...

Todo ello puede ser manifestación experiencial de nuestra consciencia potestativa cuando, con nuestro actuar libre, consciente y consiguiente, la hacemos explícita.

IV. DEFORMACIÓN DE LA VIDA MÍSTICA

1.- La absolutización

La vida mística comienza por una vida de unión con el Absoluto en virtud de una cuestión de principio: “El Absoluto está presente constitutivamente en el ser humano definiéndole”. La presencia constitutiva del Absoluto es nuestra máxima dignidad, aquello que nos hace ser personas superiores a toda otra criatura. Esta superioridad puede servirnos:

- a) para bien, cuando actuamos con el poder del amor;
- b) para mal, cuando actuamos con el poder de la egotización.

Podemos dominar la creación, pero no para destruirla y proyectar en ella nuestra agresividad o egotización, sino para transformarla y asistirle a imagen y semejanza del sujeto absoluto que cuida de ella con amorosa Providencia: «Mirad las aves del cielo que no siembran, ni cosechan, ni recogen en graneros; y vuestro Padre Celestial las alimenta. [...]. Aprended de los lirios del campo, cómo crecen; no se fatigan ni hilan... Y si la hierba del campo... Dios así la viste, ¿no lo hará mucho más con vosotros, hombres de poca fe?» (Mt 6,25-34).

Si el Absoluto está presente en el ser humano, esta divina presencia constitutiva deja a nuestro espíritu en estado de ser, acto de ser, forma de ser y razón de ser deitático o absoluto. Entendemos por “absolutivo” lo que es “a imagen y semejanza del Absoluto”; es decir, lo que es “dependiente o definido por el Absoluto”. El verbo “absolutivar” expresa el reconocimiento de dependencia del Absoluto desde el que se da unidad, dirección y sentido a la realidad. Por el contrario, el verbo

“absolutizar” significa “ponerse en el lugar del Absoluto”; esto es, “depender de algo que, no siendo el Absoluto, se lo pone en su lugar”. El verbo “absolutizar” significa, finalmente, “elevar a absoluto y tomar por absoluto algo que no es el Absoluto”.

Hacemos distinción también entre dos conceptos derivados de “absolutivar” y “absolutizar”, como son los de “absolutivación” y “absolutización”. La absolutivación es la tendencia natural, constitutiva, del ser humano hacia el Absoluto en virtud de la cual la persona, genéticamente, se realiza. La absolutización, al contrario, es la degradación de la absolutivación. Por su actitud absolutizadora, el ser humano entra en sí para constituirse en el Absoluto. Prueba de absolutización o disgenesia⁵¹ es cualquier acto egoísta que, refiriendo todo al yo, termina, como hemos señalado anteriormente, en la afirmación anómala de la propia personalidad.

El estado de ser, acto de ser, forma de ser y razón de ser del espíritu, en virtud de la divina presencia constitutiva, hacen que nuestra naturaleza humana esté abierta al Absoluto y ontológicamente genetizada; esto es, capacitada, vivificada y estructurada a imagen y semejanza de éste. Es el proceso místico de la “absolutivación” del espíritu, contrariamente a la “absolutización”, que implica degradación o disgenesia. La vida mística es “absolutivación”, esto es, genetización de nuestra naturaleza humana por la divina presencia constitutiva del Absoluto que en ella inhabita.

La divina presencia constitutiva del Absoluto en el espíritu humano es lo que hace a éste capaz de Absoluto, abierto a Él, con deseo de Él. Toda religión, toda cultura e, incluso, toda filosofía, tienen como término definiente (*definiens*) al Absoluto, que se manifiesta: en la religión, como Dios; en la cultura, como fundamento último de inspiración; en la filosofía, como principio último de toda la realidad. Cuando ponemos, por ejemplo, el agua, el fuego, el ser, el yo, la idea, etc., como principio último de la realidad, estamos sustituyendo el Absoluto por otra realidad que absolutizamos. Este proceder es el que, por influencia, determina, para el hombre, su historia y su cultura, una manera de visión específica que proyecta unos determinados comportamientos. Una metafísica auténtica es la que afronta con sentido crítico las distintas filosofías con el objeto de analizar si su visión de la realidad está bien formada, y, al

⁵¹ “Disgenesia” significa degradación por acción egotizadora del acto ontológico del espíritu.

mismo tiempo, investigar las causas y razones de las desviaciones y malformación de estas formas inauténticas de sistematizar la visión de la realidad.

La definición está constituida por la dinámica de dos términos, *definiens* y *definiendum*, que actúan entre sí: el *definiens* o definiente, como acción agente; el *definiendum* o definido, como acción receptiva formada por la acción agente. Hay que diferenciar la acción de definir de la acción de teorizar. Cuando teorizamos, describimos o explicamos, es nuestra inteligencia el agente que teoriza, describe o explica en virtud de un supuesto modelo o principio absoluto o metafísico. En sentido propio, la inteligencia humana no forma parte de la definición, sino que busca la definición hallando los *definiens* que delimitan a sus *definiendum*.

El discurso que se hace de las vivencias humanas en torno al Absoluto adquiere infinidad de variantes y de matices. Existe el discurso negativo y negador del Absoluto; el discurso desviado u oblicuo; el discurso mal formado. Las religiones, las culturas y las filosofías muestran las diversas formas de ver al Absoluto: la religión, desde la experiencia de unión; la cultura, desde la forma de actuar el hombre y plasmarlo en el arte con fundamento en una inspiración que le trasciende; la filosofía, con la teorización y sistematización de la realidad desde un principio último.

El ateísmo, el agnosticismo y las actitudes afines no niegan, en sí mismas, al Absoluto, ni son a Él indiferentes. Lo que detentan estas actitudes es una reducción del Absoluto sustituyéndolo por una parte de la realidad (material, espiritual, psicológica, teórica, abstracta) que, a su vez, debe ser fundamentada. Una realidad absolutizada es sólo un sustituto del verdadero Absoluto; por tanto, se constituye en ídolo o quimera bajo la cual se distorsiona la auténtica visión de la realidad.

Todas las absolutizaciones que se hacen para definir o fundamentar la realidad entera —la materia, el hombre, la sociedad— incurren en la falacia de la *petitio principii*⁵². Esta *petitio principii* tiene su fundamento en la identidad, cuando ésta es elevada a absoluto. La fórmula “A es A” incurre en una tautología y en una falacia a la que se denomina *petitio principii* ya que el *definiendum* es el mismo *definiens*. El concepto de

⁵² La *petitio principii* postula como *definiens* o definiente algo que se quiere definir.

“tautología” significa “repetición”, reduplicación de términos, de tal modo que, en una proposición, el predicado es el mismo sujeto, careciendo de información. Carece de sentido gramatical, lógico y metafísico porque se reduce a una fórmula de functor monádico (reduplicación del mismo término), esto es, se reduce a una seudorrelación donde los dos términos no son dos términos en relación, sino el mismo término en irrelación: “ $A = A$ ”, “ A en cuanto A ”, “ A es A ”...

Si, mediante este proceso identitático del pensamiento, lo que se quiere definir es lo que define, ¿qué o quién define a lo que define? No podemos utilizar la materia, que debemos definir, para definir la realidad, pues previamente hemos identificado ya la realidad con la materia; en este mismo caso, se presenta toda otra absolutización que tiene la característica del seudoprincipio de identidad. La razón es clara: la identidad, elevada a absoluto, es una “absolutización” y, por tanto, transforma conceptualmente en pseudoabsoluto aquella realidad que se intenta identificar.

Tampoco puede ser aplicable al Absoluto la identidad absoluta, pues habríamos incurrido en la paradoja del doble absoluto ya anteriormente enunciada⁵³. En este caso, se daría el absurdo de un absoluto, la identidad absoluta, que actúa en otro absoluto, el Absoluto. Se ha convertido, de hecho, la identidad en otra absolutización. La realidad es, sin embargo, muy distinta. Es el Absoluto el que rompe e imposibilita, a priori, la identidad absoluta de tal modo que Él mismo nos pone de manifiesto que su intimidad absoluta son personas divinas constituyendo la relación absoluta, origen y fuente de toda otra relación finita. Además, nos está diciendo que toda la realidad es abierta al mismo Absoluto. No hay nada que esté clausurado, absolutamente, en sí mismo, pues se habría imposibilitado la comunicación; por tanto, habríamos introducido, en este caso, la irrelación propia del vacío absoluto.

Lo que, de hecho, se hace indebidamente en la religión, en el pensamiento y en la cultura, es, reitero una vez más, sustituir al Absoluto por otro absoluto que no es el Absoluto. El Absoluto no puede ser tautológico, identitático, como hemos afirmado. La concepción genética

⁵³ Ver en la parte I/3. “El ser humano es, transcendentamente, un espíritu sicosomatizado definido por la divina presencia constitutiva del Absoluto”.

del principio de relación es el único principio que no es tautológico, sino que hace imposible la identidad de “Dios es Dios”, “Absoluto es Absoluto”, “Ser es Ser”, por la relación de, al menos, dos personas divinas $[P_1 \div P_2]$ que, definiéndose entre sí, constituyen el único Dios *ad intra* e, imposibilitando la nada absoluta, hacen posible *ad extra* la creación. Ésta es la definición absoluta “bien formada”, y sin ella no puede haber definición alguna que tenga unidad, dirección y sentido. Del functor monádico “Dios es Dios”, consecuencia de la identidad absoluta, sólo pueden salir carencias de sentido sintáctico, lógico y metafísico⁵⁴: carencia de sentido sintáctico, porque, siendo el sujeto el mismo que el predicado, nada puede comunicar ni aportar al conocimiento de la realidad; carencia de sentido lógico, porque la afirmación de un constructo identitático posee la misma validez que su negación; carencia de sentido metafísico, porque todo constructo identitático incurre en *petitio principii*.

El ser humano, a nivel dianoético⁵⁵, o de una inteligencia constitutivamente bien formada, puede visualizar al Absoluto definido por dos términos personales realmente distintos $[P_1 \div P_2]$ ⁵⁶: no menos de dos, porque se incurre en la tautología P es P; no más de dos, porque un tercer término $[P_3]$ ya no es necesario para que no se dé la *petitio principii*. Este tercer término sería un excedente racional —no un absurdo o contradicción— a nivel dianoético.

A nivel hipernoético⁵⁷, o de una inteligencia formada por la fe o la revelación de Cristo, aparecen tres términos realmente distintos $[P_1 \div P_2 \div P_3]$, esto es, tres personas divinas que, definiéndose entre sí, constituyen el único Absoluto. Según esta visión genética, un monoteísmo tautológico o identitático $[P=P]$ no es posible porque

⁵⁴ Lo mismo da utilizar la supuesta fórmula “A es A” que sus afines “A en cuanto A”, “A en A”, “A=A”, “A→A”, etc. Todas poseen la misma estructura del functor monádico, carente de sentido sintáctico, lógico y metafísico. Las expresiones “Dios es Dios”, “Dios en cuanto Dios”, “si Dios, entonces Dios”, son seudoenunciados científicos porque poseen la estructura de un sólo término reduplicado al que se le ha querido dar forma sintáctica y lógica, añadiéndole el elemento de enlace (functor); en estos casos, los funtores son, por orden de enumeración los siguientes: Dios [*es*] Dios // Dios [*en cuanto*] Dios // Dios [*si, entonces*] Dios. Otra cosa distinta es el lenguaje común o vulgar que, por medio de denotaciones o connotaciones, podemos dar sentido a expresiones parecidas.

⁵⁵ Del griego διανοητικός, de carácter intelectual. Complementario a este concepto, Fernando Rielo utiliza el término “hipernoético”, del griego υπερνοητικός, más allá de lo intelectual, relativo a lo revelado. Véase notas 14, 17, 19, 57 y 70.

⁵⁶ Puede observarse que la tautología “el Absoluto es el Absoluto” ya no existe; el Absoluto ya no es definido por el Absoluto, sino por dos personas divinas, por lo menos.

⁵⁷ Véase nota 14, 17, 19, 55 y 70.

establecería la “irrelación” o la nada absoluta; un monoteísmo binitario $[P_1 \doteq P_2]$ puede ser videnciado, con carácter de suficiencia, por una razón constitutiva; un monoteísmo trinitario $[P_1 \doteq P_2 \doteq P_3]$ queda videnciado, con carácter de satisfacibilidad, por una razón abierta a la revelación. Nada puede haber de irracional en la verdad cuando ésta se presenta constitutivamente (nivel dianoético) o en su carácter revelado (nivel hipernoético).

A la actitud de sustituir el Absoluto por lo que no es el Absoluto se denomina, como hemos afirmado, “absolutizar”; esto es, hacer absoluto algo que no lo es. Por ejemplo, reducir toda la realidad a materia es absolutizar la materia, dándose la actitud denominada “materialista”:

a) actitud metafísicamente absurda, porque su discurso, llevado a límite, carece de dirección y sentido;

b) actitud ontológicamente⁵⁸ inauténtica, porque el actuar humano carece, llevado a límite, de fundamento y de principio.

El hombre materialista se une a la materia y atribuye a ésta todo lo que a él le sucede en la vida, convirtiéndosele en seudofundamento y en seudoprincipio.

Las religiones, las culturas y las filosofías pueden estar influidas por esta forma de proceder, que es la absolutización. El ser humano, por medio de la tendencia absolutizadora de su inteligencia, racionaliza el objeto de conocimiento, pasándolo a un discurso que puede sustantivarse en formas inauténticas de sistema religioso, de cultura, de política, de filosofía o mentalidad, o de mezclas singulares de estos. La autenticidad de un sistema filosófico, de una cultura, de una política o de una religión se manifiesta en la absolutivación por la que halla dirección, sentido y fundamento el pensar y el actuar humano. La inauténticidad de una religión o de un sistema filosófico no significa que todo lo que dicen es falso. Debemos tener en cuenta que no existe error absoluto; asimismo, debemos considerar los valores que posee dicha religión o sistema filosófico para, desde ellos, entrar en diálogo constructivo. Existen numerosas coincidencias en todas las religiones y filosofías que

⁵⁸ Ya hemos visto cómo Fernando Rielo distingue los dos términos: “metafísica” y “ontología”. Lo metafísico o divino se refiere al sujeto absoluto *ad intra*; lo ontológico o místico es el resultado de la actuación *ad extra* del sujeto absoluto en el ser humano con el ser humano.

corroboran la actuación de la divina presencia constitutiva del Absoluto en el espíritu humano: el amor, la verdad, la bondad, la justicia, el derecho, la dignidad de la persona, etc. Lo que debemos hacer es descubrir desde qué modelo damos unidad, dirección y sentido a estos valores. Si el modelo absoluto no potencia los valores, no los incluye, implica y compara, y no se presta al diálogo y a la comunicación compromisiva, estamos ante un seudomodelo que reduce, excluye y fanatiza; por tanto, ante una absolutización que, por sustituir al modelo, proporciona una visión distorsionada y estrábica de la realidad.

La actitud absolutizadora y la actitud absolutivadora de la inteligencia humana portan, de diferente modo, un compromiso: la actitud absolutizadora, un compromiso egótico; la actitud absolutivadora, un compromiso ontológico⁵⁹, vital. Este compromiso, con tendencia última en el yo identitático (absolutización) o en el modelo absoluto (absolutivación), no deja a nadie indiferente. Una política, por ejemplo, que se confiesa “laicista” —hostil o beligerante contra la religión—, incurre en una actitud absolutizadora propia de las ideologías; por tanto, incurre en la reducción, la exclusión y el fanatismo, que son las tendencias que empañan la visión de la realidad desencadenando actitudes que degradan a la persona y, con ella, a la sociedad.

2.- Los mecanismos de defensa

La actitud absolutizadora se caracteriza por la negación de la realidad última o absoluta sustituyéndola por otra realidad que no es la auténtica realidad absoluta. El proceso de esta negación y sustitución es sistematizado o pasado a discurso. La negación de la realidad última es sumamente grave porque proporciona una visión desviada, inauténtica, desintegradora y enfermiza de la realidad. Utiliza, para esta falsificación, ocultación y justificación, los mecanismos de defensa que pueden actuar en nosotros sin que tengamos de ellos consciencia explícita. Estos mecanismos de defensa dan lugar a actitudes en orden a no afrontar la auténtica realidad absoluta, que sustituimos por otra realidad inventada o proyectada. Para ello, nos servimos, indebidamente, de las estructuras y operadores genéticos o transcendentales deformándolos por medio de la egotización.

⁵⁹ Véase parte III,3.

No es necesario, para que se den los mecanismos de defensa, que la negación o rechazo del Absoluto sean explícitos. La relación con el Absoluto puede ser débil, proyectiva o ficticia, sin mayor conciencia o análisis de esta relación, como la creada por hábitos de pertenencia cultural, familiar o social. En unas ocasiones, debido al miedo a la enfermedad, a la muerte o desgracias que suceden, aparece con más fuerza; en otras ocasiones, cuando las cosas van bien, la relación se manifiesta con suma debilidad; y en otras, se utiliza la creencia para no creer en el Absoluto ayudando a la razón a buscar argumentos de la no existencia de Dios. Sin embargo, las actitudes negativas que se generan en los seres humanos por la negación del Absoluto, independientemente de las razones que se aduzcan para negarlo, son reales. La auténtica relación debe pasar por una consciencia explícita, responsable y comprometida ontológicamente. Por ello, debemos entrar en el ámbito de la vivencia y de la experienciación. La vivencia es el estado de ser, acto de ser, forma de ser y razón de ser del espíritu humano en virtud de la divina presencia constitutiva, en éste, del Absoluto. La experiencia es la espaciotemporalización de la vivencia cuando ésta se hace explícita en nuestra libertad formada por el amor, y en las demás funciones sicoespirituales y sicosomáticas de nuestras facultades y de la integración somática: la intuición, la fruición, la razón, el deseo, la intención, el sentimiento, la emoción, la memoria, la imaginación, los sentidos, el instinto, la estimulación.

Citemos y analicemos algunos de los mecanismos de defensa:

1) *La racionalización*. Es aquel mecanismo de defensa que elude la responsabilidad que trae consigo la negación de Dios para aliviar así la frustración existencial que se deriva de ello. Con este mecanismo, buscamos justificar, subconscientemente, esta negación por medio de un montaje teórico-racional con el fin de evitar el vacío existencial que se nos produce. Quien utiliza este mecanismo intenta autoconvencerse de la no existencia de Dios y convencer, con la misma fuerza, a los demás en un intento de reforzar su posición. En este sentido, hay que afirmar que el que se dice “no creyente” es, más bien, un mal creyente, no porque diga creer o no creer en Dios, sino porque cree obstinadamente en la racionalización que él mismo ha hecho de la no existencia de Dios. La tendencia hacia la obstinación es espada de Damocles que pende sobre todo ser humano; prueba de ello son la propensión a la discusión violenta,

la predisposición al exclusivismo, la facilidad de caer en actitudes extremistas. Es cierto que la estructura transcendental o genética de la creencia la tiene todo ser humano en virtud de la divina presencia constitutiva del Absoluto en el espíritu, pero lo importante es cómo utilizamos esta ἐνέργεια [energía] de la creencia y cuál es el término de referencia último que ponemos al valernos de esta energía constitutiva dada a nuestra inteligencia. El objeto último de creencia puede errarse, falsificarse o enmascararse si no se tiene una visión bien formada de la realidad, lo cual puede suceder a todos: al ateo, al creyente, al agnóstico y, como no, al indiferente, al escéptico o al relativista, que solapan en sus actitudes esta falsificación de la ἐνέργεια a la cual nadie puede renunciar porque el ser humano la necesita, existencialmente, para seguir viviendo como persona.

2) *El desplazamiento*. Es el mecanismo de defensa que sustituye a Dios por otra realidad en la que se busca la compensación frente al vacío que deja el intento de desplazar la presencia del Absoluto. Con este mecanismo creemos que, haciéndonos cargo de una nueva realidad adaptada o interesada, quedamos libres para hacer lo que queramos, cuando en verdad nos hacemos esclavos de la realidad sustituida. Por ejemplo, quien considera que el dinero, el sexo o cualquier otra sustitución de Dios es lo más importante en la vida, se hace dependiente o prisionero del ídolo —material o inmaterial— que se ha fabricado. Este ídolo necesita, para su supervivencia, ser alimentado por los instintos y pasiones guiados por la tendencia egotizadora. ¡Cuántas reverencias y sumisión del ser humano al dinero! Por el dinero, un hombre libra esfuerzos titánicos, vive obsesivamente pendiente de la riqueza todo el tiempo que dispone, hace desgraciados a quienes le rodean e, incluso, llega a eliminar, de diferentes formas⁶⁰, a quienes se oponen a sus intereses.

3) *La represión*. Es el mecanismo de defensa por el que se intenta expulsar de la interioridad todo recuerdo, sentimiento, pensamiento o tendencia hacia Dios, no porque se rechace a Dios en sí mismo, sino porque se lo equipara con una situación religiosa rígida o degradante, con

⁶⁰ No solamente se elimina físicamente a las personas; se las puede eliminar también social o psicológicamente mediante la calumnia o difamación, la injusticia, el odio, la manipulación, la opresión, el abuso de poder, etc. Por ejemplo, para hacerlo más visual, cuando a una persona reconocida en el ámbito público se la calumnia, dicha persona ha quedado sin reputación; en cierto sentido, muerta o eliminada socialmente.

una desgracia o con una persona o personas identificadas con la religión, causantes de daños graves o experiencias traumáticas. De este modo, al reprimir todo lo que tiene que ver con la actitud religiosa, proyectada en la situación, experiencia o personas causantes del daño, se intenta eliminar la presencia del Absoluto porque se piensa que ha sido éste quien ha provocado la situación, aunque sólo haya sido permisivamente. Este mecanismo no conduce siempre a comportamientos anómalos, sino que, aprovechando las estructuras y operadores genéticos, pueden darse actitudes miméticas como si en realidad se dependiera del Absoluto: se hacen actos sociales de generosidad, de educación, de amistad, de compasión por los necesitados, de cumplimiento de la ley, de meditación o reflexión ante acontecimientos negativos, ante el dolor y la muerte. Se busca con ello una homeostasis o equilibrio en la vida que, de otro modo, carecería de sentido. Esta situación la refleja muy bien el poeta español Carlos Bousoño en uno de sus versos: “Los hombres que blasfeman, éstos también te quieren. / Sueñan la eternidad, miran los aires suaves”. El problema no es el aparente buen comportamiento, sino detectar y resolver las causas que han ocasionado la actitud blasfema.

4) *La formación reactiva*. Es el mecanismo de defensa por el que se realizan actos contrarios a los sentimientos de inseguridad, soledad, culpabilidad, infelicidad, rebeldía, etc., causados por la negación de Dios. Quienes utilizan este mecanismo se sirven de las estructuras y operadores genéticos para poner actos de seguridad, de normalidad, de aparente felicidad, de veracidad, de humildad, de sumisión. Hay que tener en cuenta que la divina presencia constitutiva del Absoluto sigue existiendo y actuando en el ser humano con el infuso de las virtudes a nivel constitutivo, a pesar de que éste la haya rechazado; por eso, todo ser humano puede ejercitar cualquier virtud, a nivel constitutivo, si se lo propone. La razón de ello ya la hemos afirmado: la divina presencia constitutiva es dada como el sol y la lluvia, a todos: buenos y malos, creyentes y no creyentes. El error de esta actitud reactiva se encuentra en el fariseísmo e inautenticidad de lo que se está haciendo. Los actos buenos de quienes incurrir en esta formación reactiva están, en sí mismos, desprovistos de dirección y sentido auténticos.

5) *La evasión*. Es el mecanismo de defensa por el que se intenta escapar de la situación de angustia y soledad —creada por la negación del Absoluto y lo que ello significa— renunciando a la consciencia de

responsabilidad por medio de la droga, la bebida, el sexo. Son actitudes de fuerte dependencia física y psicológica que agravan aún más la situación de angustia y soledad. Existen otras formas de evasión que poseen distinta gravedad y degradación que la causada por la huida de la consciencia de responsabilidad: el juego, el activismo y otros modos de dependencia psicológica, pueden ser consecuencia de la no aceptación de la realidad profunda que da dirección y sentido a nuestra visión y forma de actuar. Existen otras formas sublimes del comportamiento humano, como la dedicación a los demás, al arte, a la literatura, al deporte, que también intentan, en muchas ocasiones, sustituir la consciencia de la carencia de la presencia divina. La evasión, sobre todo para quien no cree en Dios, es un mecanismo de defensa que intenta evitar la angustia o ansiedad que podrían arrastrar, incluso, al suicidio.

6) *El aislamiento*. Es el mecanismo de defensa por el que la persona humana intenta negar o separarse del Absoluto, generalmente causado por motivos dolorosos o traumáticos. Esto lleva a quien se aísla a desarrollar en él una insensibilidad hacia todo comportamiento religioso y a considerar que nadie ama o es capaz de actos de generosidad. Todo le da igual. Se crea una imagen artificial de sí mismo que proyecta y vende a los demás, y de la cual no quiere salir. Por este mecanismo de defensa se ignora el ejemplo y el testimonio de quienes le rodean. Quien se aísla no quiere reconocer que existe en él y en los demás la generosidad, la sencillez y el amor, que tienen como origen y fin el Absoluto que está negando.

7) *La proyección*. Es el mecanismo de defensa por el que se atribuye a los demás lo que sucede a uno mismo y le resulta intolerable. El no creyente piensa que los que son creyentes en realidad no lo son, sino que viven engañados en sus creencias; sólo un poco de instrucción y vivir otras experiencias distintas, y se harían no creyentes como ellos. Es ésta una actitud crítica que, fácilmente, puede convencer a los demás porque, basándose en una parte de la verdad, la racionaliza, ante sí mismo y ante los demás, como verdad completa digna de tenerse en cuenta. Este mecanismo de defensa busca además anular la religión y a quien representa la religión, y, en general, descarga la negatividad de su estado en un chivo expiatorio que puede ser, generalmente, una persona o un grupo de personas con significación religiosa.

8) *El convencionalismo y la imitación.* Son mecanismos de defensa por los cuales se piensa y se hace lo que los demás piensan y hacen. En una sociedad donde el relativismo, hedonismo y escepticismo toman carta de naturaleza, mucha gente, debido a la superficialidad en la que vive, se hace relativista, hedonista y escéptica sin ningún sentido crítico de la vida.

9) *La universalización.* Es un mecanismo de defensa por el cual se eleva a universal un caso particular; por ejemplo, alguien que tiene experiencia del mal ejemplo de algunos creyentes deduce que toda religión es inútil o perjudicial; por tanto, se puede pensar que no profesar ninguna religión es la actitud más auténtica de la vida. Es fácil utilizar un lenguaje hiperbólico para engañarse, intentar engañar a los demás y hacer prevalecer medias verdades como si fueran verdades absolutas.

Todos estos mecanismos de defensa están latentes en todos los seres humanos en su tendencia a la justificación, aunque pueden sobresalir unos más que otros teniendo en cuenta el carácter, la psicología, las circunstancias educacionales o ambientales y la actitud moral e ideológica de las personas. Se intenta siempre eludir la propia responsabilidad en lugar de buscar la causa en la *malitia cordis*. De dentro del corazón, de nuestra interioridad constitutiva es de donde surge la visión egotizada y, por ende, el comportamiento anómalo. Su exponente revelado lo encontramos en el Génesis cuando Eva y Adán toman la actitud de negar a Dios para ponerse en su lugar. Esta actitud la justifican buscando la causa en algo externo a ellos: Eva echa la culpa a la Serpiente; Adán echa la culpa a Eva. Pero no entran en la raíz del auténtico problema. Prefieren la evasión y la justificación de su actitud egotizadora.

3.- Actitudes religiosas inauténticas

Los mecanismos de defensa que hemos señalado pueden darse asimismo en personas que se manifiestan creyentes, pues sustituyen el Absoluto real por otro absoluto hecho a imagen y semejanza de quien dice creer en Dios. Esto lleva consigo una serie de comportamientos que dan lugar a actitudes inauténticas:

a) *La actitud farisaica*, que es la de quien se caracteriza por la incontinencia verbal. Las personas que incurren en esta actitud comienzan a hablar y, en la medida en que progresa la conversación, el centro y el tema es la complacencia con ellas mismas o desde ellas mismas. Ejemplo de esta actitud lo tenemos en el fariseo que daba gracias a Dios y se comparaba con el publicano creyéndose mejor que él. Es el tipo de persona prepotente que nunca reconoce equivocarse, que no pide perdón o le cuesta pedirlo, o que piensa que todo lo hace bien y mejor que los demás.

b) *La actitud nicodémica*, que es la de quien intenta justificar la superficialidad de su fe; le cuesta dar testimonio público y, cuando lo hace, lo realiza a escondidas, sin compromiso e, incluso, lo intenta ocultar. Es la persona que vive de la curiosidad con inclinación a contentarse con una religiosidad fácil o cómoda. Ésta es la actitud de quien es capaz de avergonzarse de Dios y de la religión en situaciones de incomodidad o donde la fama está en juego. Justifican después esta actitud quitando importancia a los hechos, e intentan solapar su cobardía queriendo mostrar que son buenos creyentes capaces de una relación íntima, individual, con Dios sin ser conscientes de su pusilánime actitud.

c) *La actitud de Pilatos*, que es la de quien se lava las manos mirando para otro lado ante una situación injusta. Es la postura de los que no tienen honor, no defienden al débil o inocente, no defienden a Dios. Estas personas permiten, reducidas al temor, toda crítica que se hace a los creyentes, a la Iglesia, a la religión. Son débiles en sus argumentos por su falta de convicción. No están dispuestos a afrontar una situación de defensa al inocente. El ser justo le comportaría mucha responsabilidad, trabajo y no estar apegado a la fama. El apego a la fama es, sin embargo, una tendencia de la cual nadie se libra, pero cuando se va claudicando en ella, se transforma en una actitud tirana bajo la cual todo debe someterse. En este caso, la debilidad en defender a Dios se transforma en fortaleza para defender los intereses de la propia fama.

d) *La actitud de Pedro*, que es la de quien se exalta fácilmente, tiene ilusión, empuje, pero es superficial en sus vivencias. A la primera de cambio, cuando hay una dificultad, las personas que tienen esta actitud ceden fácilmente por temor, por apego a la fama, por el esfuerzo que

supone un compromiso, o porque se les presenta una situación desfavorable en la que hay riesgo personal.

e) *La actitud de Judas*, que es la de quien es propenso a la traición, a la infidelidad, a faltar al compromiso contraído, a avergonzarse de su condición creyente o criticarla con el objeto de quedar bien ante los demás. Cuando algo no sale como estas personas piensan, o no tienen éxito en lo que se proponen, porque se tienen a sí mismos como punto de referencia, incurren en la actitud perniciosa de la desesperación que les puede llevar fácilmente a abandonar la fe o la creencia en Dios.

Éstas son algunas de las consecuencias de la actitud absolutizadora. La actitud absolutizadora se caracteriza, en cambio, por la afirmación de la realidad absoluta con el ejercicio incondicionado de la virtud. La normalidad espiritual de un ser humano se da cuando acepta, sin ambages, la realidad que lo define. Lo que no es normal es no aceptar esta realidad que nos hace personas, sumiéndonos en el sinsentido de la vida. Si el no aceptar realidades circunstanciales de la vida nos trae conflictos con nosotros mismos y con los demás, e incluso puede comportarnos problemas psicológicos, ¡cuánto más dificultades y problemas de toda índole encontraremos negando la realidad absoluta! Pero no podemos aceptar la realidad absoluta de cualquier manera. No podemos forzar, por ejemplo, al sujeto absoluto para que sea como nosotros queremos que sea. Ni siquiera hemos de conformarnos sólo con aceptarlo; antes bien, debemos comprometernos con Él para realizarnos de forma continua. Quien afirma aceptar la realidad última sin compromiso alguno, es que no la ha aceptado porque se ha mostrado incapaz de entenderla. Se requiere mucha generosidad para comenzar a comprender lo divino.

Las dos actitudes, absolutizadora y absolutivadora, proporcionan una visión, con tendencia última, que no nos puede dejar indiferentes. De la actitud absolutizadora se deriva la degradación de la filosofía, de la cultura o de la religión; al contrario, si nos referimos a la actitud absolutivadora, ésta nos lleva a realizar o formar bien nuestra visión y compromiso en el ámbito filosófico, en el ámbito cultural y en el ámbito religioso.

V. CÓMO TENER UNA VISIÓN BIEN FORMADA DE LA REALIDAD

1.- Qué entendemos por “tener visión”

Cuando afirmamos que tenemos “visión de algo”, nos estamos refiriendo a un tipo de visión formada, esto es, que tenga finalidad y sentido respecto de un modelo o arquetipo, de un paradigma, de un ideal, de una forma de sentir, de pensar o de decir. Así, podemos afirmar que tenemos visión cultural, refiriéndonos a las manifestaciones creativas de una sociedad concreta, de un país, de un continente, de una época determinada. También podemos entenderlo teniendo en cuenta el saber amplio de una persona que sabe organizar, en el espacio y en el tiempo, el dato que arroja la creatividad del ser humano plasmada en el arte, la literatura, la ciencia, la economía, los gustos y costumbres, el folklore y, en general, en las manifestaciones religiosas, políticas y sociales. Estas formas de visión intelectual de las cosas requieren de un modelo, explícito o implícito, que nos proporcione la forma de organizar los datos y saberlos interpretar con hondura, con unidad, dirección y sentido. Lo mismo se puede decir de la visión política, social, económica, histórica, científica, filosófica y, por último, religiosa. Todo depende de que nos orientemos desde un modelo o forma de ver la realidad analizándola y organizándola conforme a un método en el que, a su vez, está codificado, de alguna manera, el modelo.

No nos estamos refiriendo a un tipo de visiones parciales e, incluso, de visiones generales de cualquier realidad; ni siquiera de una visión universal, una especie de holismo donde entra todo. Tratamos, sencillamente, de la visión de la realidad absoluta: una visión que no reduce, ni excluye, ni es impositiva, pero compromete vitalmente. La visión que no compromete es una visión débil, oblicua, evasiva. En este sentido, debemos darnos cuenta primero de cuál es la visión que tenemos del ser humano. Cuando decimos “visión de la realidad”, el sujeto de la visión es el ser humano; por tanto, debemos saber “quién es el ser humano”. De este modo, en la expresión “visión de la realidad” estamos afirmando además, implícitamente, “visión del ser humano”, porque es el ser humano, con sus potencialidades y limitaciones, quien hace o tiene la visión.

La primera pregunta que deberíamos hacernos es cómo la persona humana ve la realidad, incluyendo en ésta todo el saber actual y posible. Se dice que los sentidos son fuente y origen del conocimiento; pero, ¿qué

decir de lo estimúlico y lo instintivo, lo imaginativo y lo mnésico, lo intuitivo y lo racional, lo afectivo y lo desiderativo? Todo ello, más que origen o fuente de conocimiento, son caracteres o propiedades de nuestro conocimiento espiritual. Conocemos y vemos espiritualmente la realidad material e inmaterial. No hay, por tanto, en el ser humano diversos tipos de conocimiento o visión. No podemos afirmar, con propiedad, que poseemos visión sensible, visión intuitiva, visión imaginativa, visión racional o visión afectiva de la realidad.

Nuestro conocimiento o visión es lo que caracteriza, primordialmente, nuestra naturaleza humana, que tiene como esencia formal el espíritu; esto es, nuestra naturaleza humana es espiritual. Si es espiritual nuestra naturaleza, nuestro conocimiento o visión es, asimismo, espiritual. Todo lo demás, que pertenece a nuestra naturaleza, referente a la sique y al soma, es propiedad o carácter de nuestro conocimiento o visión espiritual. Así, diremos que tenemos la propiedad o el carácter sensorial, imaginativo, mnésico, racional, afectivo, etc., de nuestra visión o conocimiento, cuya naturaleza es espiritual. La visión espiritual, por tanto, asume todos los demás caracteres que intervienen en la visión: sensorial, imaginativo, racional..., adquiriendo estos caracteres o propiedades la impronta espiritual del espíritu.

La visión de las cosas o conocimiento humano no se reduce a ninguno de sus caracteres, ni a la suma de todos ellos, sino que nuestro conocimiento es “+” que todas sus características. No podemos decir, simplemente, que nuestro conocimiento es racional; antes bien, nuestro conocimiento es espiritual y tiene, como uno de sus caracteres o funciones, la razón, así como tiene, además, el deseo, la intención, la imaginación, la memoria, la emoción. En todo acto de conocimiento actúan, concomitantemente con nuestro espíritu, nuestra razón, imaginación, afecto, instinto, memoria, que son condicionantes —con todo lo que tienen de limitación y resistencia— de nuestro conocimiento espiritual, a imagen y semejanza del conocimiento divino.

2.- La distorsión de la visión por las ideologías

Nuestra visión de la realidad puede estar falseada, contaminada o distorsionada por el reduccionismo, el exclusivismo y el fanatismo o imposición, correspondientes a tres actitudes negativas:

- a) la degradación intelectual, que corresponde al reduccionismo;
- b) la degradación moralizante, que tiende al exclusivismo;
- c) la degradación sicologizante, que termina en el fanatismo.

Estas tres degradaciones constituyen, a nuestro modo de ver, la estructura de las ideologías.

El término “ideología” aparece a finales del siglo XVIII⁶¹ con el significado de “ciencia que estudia las propiedades, leyes y caracteres de las ideas”. Posteriormente, adquirió un sentido negativo. La significación se deriva de la palabra griega εἶδος, “idea, concepto o representación mental”. Sin embargo, concibo la ideología sirviéndome de la acepción de “apariencia” o “simulacro”, que posee también εἶδος, de la que deriva εἶδωλον, “ídolo”. La ideología es, de este modo, el discurso sobre algo que ha sustituido al modelo auténtico; tiene, pues, sentido de falso, ficticio, desfigurado. El peligro de las ideologías está en que sus ídolos no son indiferentes, sino que son muy activos, y para actuar necesitan ser alimentados por el acto egotizador⁶² del ser humano.

Queremos significar, con el acto egotizador, la activación de nuestra tendencia egotizadora por la cual entramos dentro de nosotros y referimos todo a nosotros mismos introyectando y proyectando aquello que nos conviene, sin otro referente que nuestro yo. De este modo, el yo queda degradado. Denomino a esta degradación “ego”. El ídolo, en este sentido, nos estaría representando, siendo proyección de nuestro propio ego o degradación del yo. Esta representatividad y proyección no son, por supuesto, absolutas; en el ser humano sigue actuando, qué duda cabe, la divina presencia constitutiva como principio concreacional y epistémico⁶³ en tal grado que el hombre, por muy degradado que esté, siempre puede salir de sí, enmendarse, comenzar y continuar su auténtica realización con dirección y sentido.

Volvamos al concepto de ideología. Según lo que hemos dicho, incurren en ella quienes intentan reducir, excluir e imponerse ante los demás de cualquier modo. La reducción, la exclusión y el fanatismo son

⁶¹ En 1796 Destutt de Tracy escribe *Mémoire sur la faculté de penser* donde expone su pensamiento sobre el concepto de ideología.

⁶² Viene del sustantivo “egotización”.

⁶³ Ver III/4. “La persona humana posee dos naturalezas: humana y mística”.

las tres actitudes que conforman una ideología. Veamos cómo estas actitudes poseen su modo anómalo de comportamiento.

a) La reducción de la visión del ser humano sustituye la definición bien formada por otra que se refiere a una característica, absolutizándola; por ejemplo, reducir al hombre a razón, a voluntad, a libertad, a símbolo, a materia, a sociología, a placer, da lugar a ideologías tales como el racionalismo, voluntarismo, libertarismo, simbolismo, materialismo, sociologismo, hedonismo.

b) La exclusión de la propia visión a otros seres humanos que tienen una visión distinta a la nuestra hace que nuestra visión no esté bien formada, pues excluye valores que otras formas de visión poseen. La exclusión, que es una actitud moralizante inauténtica, se deriva de la también inauténtica actitud racionalizadora.

c) El fanatismo comporta siempre violencia o agresividad contra el oponente, sea intencional, verbal, moral o física. Esta actitud no solamente lleva a la exclusión de los valores que posee el adversario, sino además puede conducir a la eliminación del propio adversario. La fanatización lleva al ofuscamiento, al enajenamiento y a la obcecación. La intolerancia y la intransigencia, en sus diversos grados, están presentes en las ideologías, que llevan en sus entrañas las distintas formas de la agresividad.

Tengamos en cuenta que, en virtud de los mecanismos de defensa que hemos señalado, los que profesan una ideología no reconocerán estas actitudes negativas en ellos; antes al contrario, proyectarán estas actitudes en los demás haciendo a estos culpables de ideología; es decir, de aquello en lo que ellos mismos han quedado atrapados.

Las ideologías tienen una visión distorsionada de la realidad, del ser humano, del mundo, de la religión, de la historia, de la cultura, de la ciencia; esta visión no se querrá nunca aceptar. Las ideologías buscan los intereses que proyecta la egotización del propio ser humano; por tanto, la afirmación anómala de la propia personalidad, la voluntad de poder y dominio sobre el otro, el afán de lucro y enriquecimiento, la dependencia de aquello que lo rebaja como persona, la satisfacción de los instintos, tendencias, gustos, que alejan al ser humano de su verdadera realización.

En general, es degradante todo aquello que “no” sirve al bienestar espiritual, psicológico y físico del ser humano, teniendo en cuenta que el bienestar espiritual es el nivel primado y el que puede definir, con dirección y sentido, los otros niveles.

3.- El poder del amor

Todas las dimensiones del ser humano pueden quedar ideologizadas: la social, la política, la religiosa, la cultural, la científica. Su resultado es patente a lo largo de la Historia con las diversas formas de reducción, exclusión e incomunicación, que han generado tanta violencia o agresividad. Lo único que es capaz de romper las ideologías es aquello que define, en sentido propio y auténtico, al ser humano; esto es, el amor, siempre que esté abierto al Absoluto. El amor es el acto por excelencia en el ser humano porque:

- a) no reduce, sino potencia, eleva, engrandece;
- b) no excluye, sino incluye, comprende, soporta;
- c) no fanatiza, sino dialoga, comunica, pacifica.

El amor es, para mí, el motor de la vida y de la historia, de la ciencia y de la investigación, del arte y de la cultura, de la familia y de la sociedad, de la religión y de la ética. Sin el amor no hay progreso alguno, ni creatividad, ni paz, ni justicia. Donde el amor está ausente hay corrupción, violencia, regresión, muerte. El amor transforma el hedonismo en felicidad perdurable; la tristeza, en alegría; el vicio, en virtud. Todas las inclinaciones viciosas son transformadas en virtud opuesta (cf. Gál 5,16-26): la pereza, en diligencia; la mentira, en verdad; el mal, en bien; la fealdad, en hermosura; la miseria, en riqueza; la falta de interés, en motivación; la soledad, en comunicación; la desgracia, en esperanza; la muerte, en vida.

La definición mística del ser humano es la que lo potencia en todos los sentidos, incluyendo todos los valores y propiedades que constituyen a la persona humana. Esta definición permanece siempre abierta a enriquecerse de modo progresivo con las distintas aportaciones potenciales que existen en el hombre. Si la persona es un ser abierto al Absoluto, su actitud es de apertura total, dispuesta a aceptar y asumir todo

lo verdadero, lo bueno, lo hermoso. Su libertad debe estar formada por aquello que le constituye y no por la degradante actitud de una libertad ideologizada o egotizada.

El amor lleva la inteligencia a límite, la voluntad a límite y la unión a límite, en tal grado que implica el “compromiso ontológico”⁶⁴ del que se deriva el compromiso moral. Sin el compromiso ontológico la norma carece de espíritu. La expresión “llevar a límite” nos conduce a las siguientes preguntas: “¿hasta donde estamos dispuestos a llegar en nuestra reflexión, en nuestros deseos y en nuestras intenciones?”, “¿preferimos quedarnos en las reflexiones, los deseos y las intenciones superficiales?”, “¿Qué tabla de salvación tomamos para asegurarnos en nuestros discursos, en nuestras decisiones y en nuestras actuaciones?”.

La complejidad de nuestras facultades intelectual, volitiva y unitiva, con sus funciones sicosomáticas, nos hace ver la exigencia moral que se sigue de llevar el pensamiento, la voluntad y la unión a límite. No es un hecho simple, sino que llevar nuestros pensamientos, deseos e intenciones a límite implica que:

- a) con los pensamientos, debemos llevar a límite los recuerdos y sentimientos;
- b) con los deseos, debemos llevar a límite la fantasía y las emociones;
- c) con las intenciones, debemos llevar a límite las tendencias y las pasiones.

La expresión “llevar a límite” significa, en fin, dar unidad, dirección y sentido al objeto de nuestra consciencia desde un modelo absoluto que forme bien nuestro pensar, decidir y actuar. Este modelo absoluto debe ser:

- a) proyectado en la facultad intelectual, “axioma absoluto” que dé unidad, dirección y sentido a los contenidos de la inteligencia para constituir el mejor discurso;

⁶⁴ Ver parte III,3.

b) proyectado en la facultad volitiva, “fundamento absoluto” que dé unidad, dirección y sentido a los contenidos de la voluntad para tomar la mejor decisión;

c) proyectado en la facultad unitiva, “principio absoluto” que dé unidad, dirección y sentido a los contenidos de la libertad para realizar la mejor actuación.

Llevar a límite es liberarse —mediante el recogimiento, la quietud y la unción⁶⁵— de lo inútil, lo nocivo, lo degradante, lo obsesivo, que acude a nuestra inteligencia, a nuestra voluntad y a nuestra unión, teniendo en cuenta todas las funciones de estas facultades:

a) las sicoespirituales, como la intuición, fruición y libertad;

b) y las sicosomáticas, como la razón, el deseo, la intención, el sentimiento, la emoción, la pasión, la memoria, la imaginación, la “conectiva”⁶⁶.

VI. ASCÉTICA Y MÍSTICA

1.- El sentido de la vida ascética

Hemos visto los fundamentos de la vida mística y el origen de sus desviaciones. La vida ascética adquiere, a su vez, sentido desde la unión con el Absoluto en virtud de la divina presencia constitutiva de este Absoluto en el espíritu. La iniciativa es siempre del Absoluto. La ascética se refiere al acto humano que responde a la acción de la gracia; por tanto, todo acto ascético, cuando es auténtico, lo hace el ser humano por inspiración. Recordemos que la divina presencia constitutiva es principio epistémico que inspira la verdad, la bondad, la hermosura.

La palabra “ascética” tiene el significado de la “respuesta activa que el ser humano da a la acción agente de la divina presencia constitutiva del Absoluto en el espíritu humano”. Su filología la encontramos en el verbo

⁶⁵ Se explicará a partir de VII/3. “Las facultades humanas y sus actos religiosos”.

⁶⁶ En I,1, se ha explicado la “conectiva”, función sicosomática de la facultad unitiva, que tiene la misión de unificar en sí misma, subconscionalmente, el contenido de la memoria y de la imaginación. Ver nota 23.

griego ἀσκέω, que significa “ejercitarse en”, “practicar con arte”, y del sustantivo ἀσκησις, que equivale a “ejercicio”, “práctica” con el sentido de hacer algo con arte y destreza. La ascesis es, por tanto, el ejercicio de la vida espiritual con unidad, dirección y sentido, por parte del ser humano, respondiendo positivamente a la acción agente del Absoluto. Hacemos distinción entre ética y ascética. El acto ético es conformidad con la norma; el acto ascético posee, además, unidad, dirección y sentido al Absoluto. No todo lo ético es ascético, pero todo lo ascético es ético. La vida ascética comporta una interioridad de más alta categoría. La ética es categoría moral; la ascética es categoría teológica. La ascética, acción receptiva a la acción agente del acto absoluto, funda y da sentido a la ética.

En sentido propio, la vida ascética es asimismo vida espiritual cuando ésta es el ejercicio positivo, con dirección y sentido, del acto de responder a la acción agente del Absoluto. La negatividad, la degradación y todo lo que constituye mal moral, si bien es de carácter espiritual, en ningún caso es ascético. La ascética se fija en el acto humano, y es la forma de ejercitarse, de practicar, de responder a la acción divina. La mística se fija, a su vez, en la acción divina y su resultado en el espíritu.

La concepción genética de la mística no concibe el carácter pasivo de la contemplación. Ésta, que supone la libertad de Dios y del hombre, es siempre activa:

- a) por parte de Dios, porque su acto absoluto pone la acción agente;
- b) por parte del hombre, porque su acto ontológico pone la acción receptiva, sea ésta implícita o explícita.

La ascética es método y no ciencia. Sólo la mística es ciencia, y es —con el supuesto de la metafísica— la ciencia primada de las ciencias del espíritu o ciencias experienciales. La ascética es, por consiguiente, el método con el que el cristiano se dispone para ser objeto de la ciencia mística. ¿Cuál es el sentido preciso que tiene la palabra “ascética” como acto religioso humano? La respuesta es clara: la penitencia como continencia perfecta en orden a las pasiones en nuestro pensar, querer y obrar. Lo que es verdaderamente formal del acto ascético es la manera como el mismo acto humano se dispone para recibir su formalidad mística. Lo ascético tiene, pues, el sentido de condición o medio,

absolutamente necesario, para crecer en la experiencia de la unión mística.

2.- *El ascetismo cristiano*

La vida ascética, para el bautizado, no es, pues, una ética o moral cualquiera enfocada al bien, sino una ética o moral especializada, de más alta categoría, enfocada a la santidad y sólo a la santidad. Cristo no nos llama a cumplir sólo los mandamientos, que son propiedad de todas las religiones, sino que nos trae un código moral que va más allá de los mandamientos con el objeto de vivir la santidad o perfección:

«Habéis oído que se dijo a los antiguos: no matarás; y quien matare, será reo ante el tribunal. Pues yo os digo que todo aquel que se encolerice contra su hermano, será reo ante el tribunal; y quien llame a su hermano *imbécil*, será reo ante el Sanedrín; y quien le llamare *insensato*, será reo de la gehenna de fuego. Si, pues, al presentar tu ofrenda en el altar te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda, delante del altar, y vete primero a reconciliarte con tu hermano, y vuelve luego a presentar tu ofrenda. [...]. Habéis oído que se dijo: no cometerás adulterio. Pues yo os digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón. [...]. Habéis oído que se dijo: ojo por ojo y diente por diente. Pues yo os digo que no hagáis frente al maligno; antes bien, si uno te abofetea en la mejilla derecha, preséntale también la otra; y al que quiera ponerte pleito para quitarte la túnica, entrégale también el manto; y al que te obligue a caminar una milla, anda con él dos; a quien te pidiere, da; y a quien desee que le prestes algo, no le vuelvas la espalda. Habéis oído que se dijo: amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir el sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos. Porque si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa vais a tener? ¿no hacen eso mismo también los publicanos? Y si no saludáis más que a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de particular? ¿no hacen eso mismo también los

gentiles? Vosotros, pues, sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5, 21-48).

La ética o moral especializada que trae Cristo a la humanidad está por encima de toda ética o moral que subyace en todas las religiones y en todas las culturas en virtud de la divina presencia constitutiva del Absoluto en el espíritu humano. Si Cristo, Verbo divino encarnado, eleva la ética constitutiva a ética santificante en virtud de elevar la divina presencia constitutiva a divina presencia santificante, nos tenemos que encontrar con una nueva ética que ofrece al ser humano con el objeto de su plena realización. La ética constitutiva dispone a la persona humana para acometer, recibido el bautismo, la ética santificante. Esta ética santificante no se agota, normativamente, en el no matar, no robar, no mentir..., y no tiene la medida del ser humano: “amarás al prójimo como a ti mismo”, “no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti”. La medida es “amar sin medida”, es la perfección del amor que se inscribe en el nuevo mandamiento de Cristo y tiene la medida de Cristo mismo: “Os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros. Que, como yo os he amado, así os améis también vosotros los unos a los otros” (Jn 13,34). Es la ética del perdón hasta setenta veces siete (Mt 18,22), la ética del amor al enemigo (Mt 5,44), la ética de hacer el bien a los que nos odian (Lc 6,27), la ética de bendecir a quienes nos maldicen (Lc 6,28), la ética de hacer el bien sin esperar nada a cambio (Lc 6,35), la ética del servicio (Mt 20,26; Mc 9,35), la ética del “no hay amor más grande que dar la vida” (Jn 15,13), la ética de ser perfectos y misericordiosos como el Padre es perfecto y misericordioso (Mt 5,48; Lc 6,36).

3.- La filiación constitutiva

Ya hemos afirmado que el patrimonio genético nos hace “hijos de Dios”⁶⁷; por tanto, Dios es nuestro Padre. Él nos ha creado y nos ha constituido “hijos”, a su imagen y semejanza, con el patrimonio genético dado constitutivamente por Él mismo. En consecuencia, venimos de Él, y ésta es verdadera procesión ontológica: “procedemos”, místicamente, de Dios Padre. Todos los seres humanos poseemos esta “filiación constitutiva”, que ninguna religión debe negar a las demás; por esta

⁶⁷ En la parte II/2. “Las tres leyes ontológicas del espíritu”.

causa, podemos todos los hombres decirnos, con propiedad, “hermanos”. Cada ser humano posee, constitutivamente, la capacidad de tener conciencia de esta filiación. La razón se debe a que en el espíritu humano está la divina presencia constitutiva del Absoluto o Dios Padre que nos hace hijos a su imagen y semejanza. Esta divina presencia constitutiva del Absoluto nos define y vivifica haciendo que todo ser humano tienda hacia Dios, cuya esencia es el amor absoluto. En este amor absoluto están, a su vez, asumidos todos los atributos divinos. Lo que Dios es infinitamente *ad intra* lo recibe, finitamente, en herencia nuestro espíritu que, aunque finito, queda abierto al infinito por la propia divina presencia constitutiva del Infinito. Podemos caminar, por ello, en amor y en virtud, hacia la perfección de amor significada en Dios Padre. En Él todos los seres humanos hallamos nuestro origen, y en Él todos podemos concebir y realizar nuestro celeste destino.

Esta filiación constitutiva, que tiene como término a “Dios Padre”, es propiedad de todas las religiones sin excepción alguna, pues todos los seres humanos son constituidos “hijos” desde el mismo momento de su concepción. Y ahí radica la máxima dignidad con la que está investido todo ser humano. Esta filiación es lo que nos constituye como personas.

El campo semántico que arroja etimológicamente el concepto de “persona” (πρόσωπον)⁶⁸, llevado a su dimensión ontológica, nos da la idea de que la persona es alguien que representa a alguien, que muestra su interioridad, que se comunica haciendo repercutir su voz⁶⁹. Por otra parte, el πρόσωπον, con la acepción de rostro, tiene el significado de “presencia”: una presencia que refleja el interior del ser humano, pues en el rostro se contempla la fatiga y el reposo, el dolor y el placer, el sufrimiento y el gozo, la infelicidad y la felicidad, la mentira y la verdad, la maldad y la bondad. La interioridad del ser humano modela el rostro de tal modo que la presencia que refleja puede ser auténtica o inauténtica. La comunicación más impactante, más ilustrativa, más comprometida es la del encuentro πρόσωπον πρὸς πρόσωπον (1 Cor 13,12), cara a cara, frente a frente, persona a persona. La persona es, pues, inconcebible sin

⁶⁸ El concepto de “persona” encuentra su raíz terminológica en el griego πρόσωπον que significa “máscara”, “rostro”, “actor teatral”. Pasa después al etrusco “phersu” con la misma significación. El latín lo asimila de la raíz etrusca dando lugar a la palabra “persona”, que también tiene su derivación en el verbo “personare” (resonar, repercutir, propagar).

⁶⁹ Como el actor con su máscara.

que se implique en ella, intrínsecamente, el concepto de relación comunicativa; en ningún caso, es un ente cerrado, incomunicado.

4.- La concepción genética del principio de relación

El concepto metafísico, supremo de persona, es la presencia de alguien en alguien. En Dios, tiene que haber, necesariamente, dos personas $[P_1 \ni P_2]$ con el objeto de que se dé la definición relacional de persona: el Padre $[P_1]$ es todo en el Hijo $[P_2]$ y el Hijo $[P_2]$ es todo en el Padre $[P_1]$. Es la concepción genética del principio de relación a nivel *deificans*⁷⁰ o constitutivo $[P_1 \ni P_2]$. La persona del Padre, aquello por lo cual conocemos al Padre, es la presencia en Él del Hijo. La persona del Hijo, aquello por lo cual conocemos al Hijo, es la presencia en Él del Padre. Ahora bien, la presencia del Padre en el Hijo es en virtud de su generación: el Padre, engendrando al Hijo, da al Hijo todo lo que es el Padre, menos el hecho de ser Padre; el Hijo, siendo engendrado por el Padre, recibe todo lo que es el Padre, menos el hecho de ser Hijo. El Padre es, pues, acción agente en la acción receptiva del Hijo, y el Hijo es acción receptiva en la acción agente del Padre. La persona, a nivel metafísico, es presencia de alguien en alguien; esto es, una persona se define por otra persona. El Padre es *definiens* del Hijo y el Hijo es *definiendum* del Padre. El *definiens*, como acción agente, está en el *definiendum*, y el *definiendum*, como acción receptiva, está en el *definiens* como acción agente. El *definiendum* no puede ser pasivo, pues habríamos introducido la pasividad absoluta en Dios. No hay nada que esté por encima de la noción de persona. Las personas divinas se definen entre sí. Sin esta definición a nivel metafísico⁷¹ —*definiens-definiendum* constituyendo única definición absoluta—, no podría darse *ad extra* ninguna definición bien formada.

⁷⁰ El término “deificans” significa en Rielo el ámbito dianoético o de una inteligencia formada por la creencia, mientras que la palabra “transverberans” significa el ámbito hipernoético o de una inteligencia formada por la fe. El ámbito “deificans” es el general, dado al ser humano desde su concepción, mientras que el ámbito “transverberans” es el específico de la redención de Cristo por el que se transmite la gracia santificante significada en el bautismo. El ámbito “deificans”, aunque ordenado al ámbito “transverberans”, no es en sí mismo “salvífico”; es necesario que la divina presencia constitutiva sea elevada, en virtud de la redención de Cristo, a divina presencia santificante.

⁷¹ Ya hemos afirmado en nota 48 que la metafísica trata el modelo absoluto *ad intra*, mientras que la ontología trata el “ontos”: estado, acto, forma y razón de ser del espíritu creado en virtud de la divina presencia constitutiva del acto absoluto *ad extra* que lo inhabita.

El sujeto absoluto de todo cuanto existe es Dios bajo la razón de Padre e Hijo, y está presente en la creación de diferentes modos:

a) en las cosas, por medio de su *actio in distans*, manifestando su huella en ellas y en sus fenómenos;

b) en los vivientes no personales, por medio de su divina presencia extrínseca, manifestando en ellos la reverberación de su acto absoluto;

c) en las personas, por medio de su divina presencia constitutiva, manifestando en ellas su compenetración de amor, que denomino con la palabra “transverberación”⁷². Esta palabra significa traspasamiento o compenetración de amor. Es, para mí, la esencia transcendental de la persona en virtud de la cual las Personas Divinas se traspasan, se compenetran unas en otras en tal grado que se definen entre sí constituyendo única unidad absoluta de amor. Si nos referimos a la persona finita, ésta viene definida por la divina presencia constitutiva de la transverberación absoluta de las Personas Divinas en el espíritu creado de aquella, de tal modo que este espíritu queda constituido en mística u ontológica transverberación de la divina o metafísica transverberación. La mística transverberación es, pues, traspasamiento, compenetración de amor del ser humano con su sujeto absoluto y con los demás seres humanos, en virtud de la divina presencia constitutiva de las Personas Divinas en su espíritu creado.

Es ésta una presencia especial, distinta de la presencia divina en las cosas (*actio in distans*) y en los seres no personales (presencia reverberante o extrínseca). La divina presencia constitutiva es con la que, creado nuestro espíritu, el Absoluto nos constituye como personas a su imagen y semejanza. Dios imprime su huella en las cosas y se reverbera

⁷² La palabra “transverberación” quedó incorporada a la mística de Santa Teresa de Jesús. Parece ser que no fue ella quien utilizó este término para expresar la experiencia extraordinaria que la santa tuvo cuando un ángel le clavó un dardo de oro en el corazón experimentando una transformación, que la puso en un estadio altísimo de amor divino. El vocablo viene del verbo “transverberar” y significa perforar, abrir un agujero, traspasar. Su significado ontológico —que afecta al ser o existir de la persona— lo compara F. Rielo con un berbiquí que penetra en un muro con la broca, hace un agujero, se mete una escarpia y se coloca un cuadro. Tenemos, así, el instrumento que perfora, la superficie perforada y la espiral que deja el berbiquí por donde entrará después la escarpia. Si trasladamos estos términos de comparación a su acepción mística, vemos que el instrumento es la actuación *ad extra* de Dios que, penetrando en el existir del espíritu que Él mismo crea, lo troquela y le pone la escarpia; esto es, le infunde el gene ontológico por el que el espíritu queda genéticamente estructurado, conformado a imagen y semejanza de Dios. De este modo, lo divino ha penetrado en el espíritu místicamente de tal modo que quedamos definidos por la divina presencia constitutiva del Absoluto.

en los vivientes no personales, pero no se compenetra o se transverbera en ellos como lo hace con el hombre.

El ser humano, de naturaleza espiritual, es definido “persona” por la presencia constitutiva de las personas divinas. ¿Qué hacen las personas divinas en nuestro espíritu creado? Darle un rostro, vivificar nuestro espíritu proporcionándole una interioridad comunicativa, consciente y libre. Las personas divinas se hacen presentes, se personifican en nuestro espíritu, hacen en él una personificación o prosopopeya ontológica o mística; la persona humana, por ello, más que reflejar en sí misma la presencia del Rostro de Dios, ha sido formada a imagen y semejanza del Rostro divino.

5.- *La revelación de la intimidad divina en Cristo: la filiación santificante*

Que Dios sean dos personas divinas, podemos comprenderlo, ciertamente, si rompemos la absurda *identidad absoluta* “Dios es Dios”: Dios, sabemos, tiene que ser constituido bajo la razón de personas que se definen entre sí. Una visión bien formada, a nivel dianoético, nos dice que son dos personas divinas [$P_1 \div P_2$]: Padre e Hijo. En caso contrario, habríamos introducido en Dios la irrelación, la nada, la imposibilidad de crear.

Pero el conocimiento de la intimidad divina no queda ahí. Cristo nos revela que Él es el Hijo [P_2] del Padre [P_1] igual al Padre, y, además, nos revela una tercera persona divina [P_3], el Espíritu Santo, que actúa en nosotros elevándonos al orden santificante por medio del bautismo. Es la persona divina que, enviada por el Padre y el Hijo, nos hace exclamar: “Abbá, Padre” (Ga 4,6; Rm 8,15) de una forma nueva, plena, a imagen y semejanza de Cristo, de su obra redentora y santificadora. Jamás nadie se había presentado al mundo expresando esta familiaridad con Dios. Es una filiación especial que Cristo nos revela y nos da la forma de cómo conseguirla. Se trata de la filiación santificante; esto es, la filiación constitutiva elevada, por la redención de Cristo, al orden santificante o salvífico.

Cristo nos descubre la intimidad divina de tres personas en inmanente complementariedad intrínseca [$P_1 \div P_2 \div P_3$], en absoluta

compenetración de amor. El Rostro de Dios es ahora el Rostro del Padre, el Rostro del Hijo y el Rostro del Espíritu Santo en compenetración absoluta. La pericóresis trinitaria nos dice que las personas divinas están entre sí presentes [«El Padre está en mí y yo en el Padre» (Jn 10,38)] de tal modo que constituyen un *unum* [«El Padre y yo somos una misma cosa» (Jn 18,30)], esto es, constituyen una misma unidad, un único Absoluto, un único Dios. Quien ve al Hijo ve al Padre: «Quien me ve a mí, ve a aquél que me ha enviado» (Jn 12,45). El Espíritu Santo es, por otra parte, el que conoce absolutamente al Padre y al Hijo, y nos da a conocer esta plenitud divina otorgada al ser humano en el bautismo: «Nadie conoce lo íntimo de Dios, sino el Espíritu de Dios. Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para conocer las gracias que Dios nos ha otorgado» (1Cor 2,11-12).

Cristo, además de redimirnos, nos revela la intimidad divina de un Padre que engendra al Hijo, y de un Padre que, con el Hijo, espira al Espíritu Santo. Si el modelo absoluto, a nivel dianoético, aparece constituido por dos personas divinas [$P_1 \div P_2$], Padre e Hijo, el modelo absoluto, a nivel hipernoético, aparece constituido, dentro de la revelación de Cristo, por tres personas divinas [$P_1 \div P_2 \div P_3$]: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

El sujeto atributivo de la vida mística es, pues, para el cristiano el Espíritu Santo. El bautizado sabe que el Espíritu Santo es quien nos hace ser conscientes de nuestra mística filiación santificante y llevarnos a su plenitud por medio de los sacramentos, de la vivencia de la virtud y de la oración. Esta filiación santificante es la que recibe el cristiano en el bautismo. Pero esta filiación salvífica es dada a la filiación constitutiva que, como dispositivo, nos prepara para recibir del Espíritu Santo aquella santa filiación mística que nos conforma, por los méritos de Cristo, en hijos del Padre, hermanos del Hijo, y amigos del Espíritu Santo.

6.- La mística y la teología como ciencias

No podemos separar la mística de la teología, ni la teología de la mística; tampoco debe separarse la teología y la mística de la metafísica o filosofía, en virtud de que únicamente existe un solo modelo absoluto. No tenemos, pues, dos modelos absolutos: el que nos pudiera proporcionar la teología o la fe, y el que nos pudiera proporcionar la filosofía o la razón.

Si aceptáramos dos modelos absolutos, habríamos incurrido, absurdamente, en la paradoja del doble absoluto ya enunciada⁷³.

La teología es considerada como ciencia que tiene como objeto a Dios en su relación *ad intra* y en su relación *ad extra*. Cuando utilizamos términos filosóficos, más que emplear la palabra “Dios”, nos servimos del concepto de Absoluto, Infinito, Principio, Fundamento y, en general, Modelo, siempre con sentido absoluto.

Para entender la relación de la mística y de la teología, y asimismo su relación con la metafísica y la ontología, veamos cómo se puede tratar el modelo absoluto de muchas formas y en diversos niveles:

a) metafísicamente, podemos considerar el modelo cuando lo estudiamos en su relación *ad intra*;

b) místicamente, podemos considerar el modelo cuando lo estudiamos en su relación *ad extra* como principio concrecional y actual en la persona finita;

c) gnoseológicamente, podemos considerar el modelo cuando lo estudiamos en su relación *ad extra* como principio epistémico en la persona finita;

d) ecológicamente, podemos considerar el modelo cuando lo estudiamos en su relación *ad extra* como principio reverberante en los vivientes no personales;

e) físicamente, podemos considerar el modelo cuando lo estudiamos en su relación *ad extra* como *actio in distans* en las cosas y sus fenómenos.

Esta forma de concebir el Absoluto da lugar a cinco ciencias fundamentales que todas las demás ciencias experienciales deben tener en cuenta:

a) La Teología Metafísica, que estudia el modelo absoluto *ad intra* sirviéndose del lenguaje teológico y metafísico como dos aspectos del mismo discurso sistemático de esta ciencia: la teología trata el modelo

⁷³ Ver en la parte I/3. “El ser humano es, transcendentamente, un espíritu sicosomatizado definido por la divina presencia constitutiva del Absoluto”.

absoluto *sub ratione divinitatis*; la metafísica, a su vez, lo considera *sub ratione absolutitatis*. La Teología Metafísica *quoad se* es la visión absoluta que, de sí mismo, tiene el propio modelo absoluto en tal grado que nadie, excepto Él, puede tener esta visión absoluta; al contrario, la Teología Metafísica *quoad nos* es la visión que la persona humana puede tener del modelo absoluto *ad intra* en virtud de su participación con la visión divina y su apertura al Absoluto de esta visión. La razón de esta participación y apertura es la divina presencia constitutiva del Absoluto, en nuestro espíritu, como principio epistémico. El límite formal que nos hace finitos y el límite transcendental que nos abre al infinito determinan que nuestra visión no sea absoluta; antes bien, finita abierta al Absoluto.

b) La Teología Mística, que estudia la actuación *ad extra* del modelo absoluto en el ser humano con el ser humano en virtud de la divina presencia constitutiva de aquél, como principio concrecional y actual, en el espíritu creado de éste. La actuación de la divina presencia constitutiva del modelo absoluto como acción agente en la acción receptiva de la persona humana hace que el espíritu sicosomatizado de ésta posea un estado de ser, acto de ser, forma de ser y razón de ser místico. A este estado, acto, forma y razón de ser místico, se denomina también “ontológico” porque se refiere al “ontos” o patrimonio genético que proporciona a nuestro espíritu la divina presencia constitutiva como principio concrecional, y la actuación, en dicho patrimonio, de esta presencia constitutiva como principio actual. La esencia del espíritu humano es la transverberación ontológica o mística, que es el acto de compenetración del Absoluto con la persona humana en virtud de su divina presencia constitutiva en el espíritu de ésta.

c) La Teología Gnoseológica, que estudia la actuación *ad extra* del modelo absoluto en el ser humano en virtud de la divina presencia constitutiva de aquél como principio epistémico. La divina presencia constitutiva del Absoluto como principio epistémico actúa en las estructuras y operadores de la consciencia humana; esto es, del conocer de un espíritu que, sicosomatizado, posee como límite transcendental la infinitud de la divina presencia constitutiva del Absoluto como principio epistémico, y como límite formal la finitud de su ser creado como acción receptiva. Esta finitud o límite formal posee las limitaciones, condicionantes y resistencias propias del conocimiento humano que estudia, asimismo, la Teología Gnoseológica. El límite transcendental es

potenciante, definiente, mientras que el límite formal es limitante y definido.

d) La Teología Ecológica, que estudia la actuación *ad extra* del modelo absoluto en los vivientes no personales en virtud de su divina presencia reverberante en estos. Esta divina presencia reverberante es “extrínseca” en los vivientes no personales; no es, por tanto, “constitutiva” en virtud de que estos vivientes no tienen espíritu. La esencia de los vivientes no personales es la “reverberación”, propia del mundo animal y vegetal. Los vivientes no personales poseen, por tanto, un acto de ser reverberante.

e) La Teología Física, que estudia la actuación divina *ad extra* del modelo absoluto en las cosas y sus fenómenos en virtud de la *actio in distans* del modelo absoluto en aquellos. Esta *actio in distans* del modelo absoluto deja a las cosas y sus fenómenos en acto de ser vestigial⁷⁴. La esencia de las cosas y sus fenómenos es la “vestigación”, propia de la materia y lo que de ella se deriva.

Todas las demás ramas de la Teología —bíblica, dogmática, moral, eclesial, sacramental, etc.— hallan su sistematización ayudadas de estas cinco ciencias, de las que la Metafísica, Gnoseología y Mística son las primadas.

VII. LA VIDA DE ORACIÓN

1.- Acerca de los grados de oración

Si nos referimos a los grados de oración clásicos, nos encontramos que, en sus comienzos, hay algo que es más ascético que místico, como es el hecho de la oración vocal, de la meditación u oración mental, de la oración afectiva... La oración vocal es necesaria en sus justos términos, porque la expresión oral forma parte de nuestra naturaleza humana, y, por tanto, debe ser objeto de la observancia religiosa y de la práctica común.

⁷⁴ El adjetivo “vestigial” y el sustantivo “vestigación” son derivados del sustantivo “vestigio” con sentido de “huella” del Absoluto en la materia y sus fenómenos. En los vivientes no personales, la presencia del Absoluto no es *actio in distans*, por tanto, es más que huella. Nuestro autor denomina a esta presencia del Absoluto en los vivientes no personales “reverberación” (presencia extrínseca), y la de los vivientes personales “transverberación” (presencia intrínseca).

No obstante, la oración vocal puede llevar, si se absolutiza, al vocalismo. Ya hemos afirmado que el acto de absolutizar⁷⁵ consiste en llevar a “absoluto” algo que no lo es; dicho en otros términos, quien absolutiza pone como definiente lo que es definido en tal grado que lo hace autónomo, cerrado, excluyendo valores más significativos o vaciándolos de la importancia que les corresponde.

El vocalismo ha sido un fenómeno —y sigue siéndolo— que ha servido como refugio o evasión de los que no quieren hacer mayor esfuerzo para entrar en intimidad con quien es nuestro Padre; es decir, entrar en un trato filial, que dé lugar a esa obra —lírica o épica— que expresa lo que ha sido el peregrinaje en este mundo de la mística filiación⁷⁶ del ser humano: sea aprehendiéndola, sea amándola, sea proclamándola, como hizo Cristo. Entremos en ese trato, atmósfera, conciencia familiar de que tenemos un Padre que conoce, escudriña en lo más profundo de nuestro corazón.

La oración mental o meditación, si se absolutiza, puede dar lugar al “mentalismo”, que es una forma piadosa, devota, del racionalismo: un racionalismo filosófico reducido ahora a un racionalismo de tipo religioso, pero devoto. Meditamos y meditamos muchísimo, y, aunque pueda llamarse a esto oración, todavía no es oración en sentido más propio; es meditación, y nos dedicamos a pensar y meditar sobre el parámetro de la filiación divina como otras verdades que consideramos en nuestra reflexión; pero nos quedamos ahí, en lo mental, en el mentalismo. Este es el peligro de la oración llamada mental, consistente en hablar hacia dentro; lo contrario de la vocal, que es hablar hacia fuera. Absolutizados estos dos grados de oración, todo se convierte en locución

⁷⁵ Ver parte IV/1. “La absolutización”.

⁷⁶ Fernando Rielo emplea a veces, en consonancia con la tradición, la expresión “filiación divina” como sinónimo de “filiación mística”. Sin embargo, prefiere utilizar la expresión “filiación divina” cuando se refiere a Cristo, Hijo de Dios por naturaleza, y “filiación mística” cuando se refiere al ser humano, hijo de Dios por gracia. En todo caso, si Fernando Rielo emplea “filiación divina”, aplicada al ser humano, recogiénola del contexto histórico, debe entenderse en un sentido ontológico o místico. Así habría que afirmar con precisión que somos «mística filiación divina de la metafísica filiación divina», o en términos escriturarios: «mística filiación divina “a imagen y semejanza” de la metafísica filiación divina». Sin embargo, la expresión más propia nos la revela nuestro autor en el libro de Marie-Lise Gazarian *Fernando Rielo: un diálogo a tres voces* (Madrid, 1995, p. 165), cuando afirma: «Esta adopción filial, lejos de toda connotación jurídica, es mística u ontológica filiación de la divina o metafísica filiación». El equivalente escriturario de esta fórmula es similar al que anteriormente hemos hecho: «mística u ontológica filiación “a imagen y semejanza” de la divina o metafísica filiación».

que termina en lo que, comúnmente, se llama verborrea en sus dos formas: la charlatanería y la divagación mental.

La oración afectiva puede incurrir también en el “afectismo”, que consiste en manifestar muchas emociones con la característica de las exageraciones afectivas que llevan a ciertas almas a estar inventando afectos proyectados a objetos religiosos para, al final, degradar en una especie de trastorno síquico-afectivo, que es confundir a Dios con un cirio, o con un estandarte de una hermandad o de una cofradía, o de confundir a Dios con la propia asociación o instituto al cual se pertenece. Hay personas que, incluso, pueden llegar a decir, con afecto desviado, “la Virgen tal —refiriéndose a una imagen determinada— es todo para mí, absolutamente todo”, lo cual puede implicar una degeneración proyectiva de la vida afectiva.

Todas estas clases de oración son, por supuesto, válidas. Cuando se hacen bien sin incurrir en los vicios señalados, son siempre de provecho porque poseen como supuesto el acto adorante del espíritu. Pueden encontrarse en los libros clásicos de espiritualidad algunas formas de su ejercicio, que asumen como suyos, con sus propias características, los carismas religiosos.

La vía del recogimiento representó la vía ortodoxa. La vía del quietismo, por el contrario, sufrió diversas herejías en la historia de la espiritualidad occidental; sobre todo, en la espiritualidad española. La vía del recogimiento encuentra su precedente en Séneca; siguen en esta línea cuatro hermanos: San Isidoro, San Leandro, San Fulgencio y Santa Florentina, y continúa en el siglo XV con los franciscanos Osuna, Bartolomé de Palma, Laredo... culminando con los carmelitas Santa Teresa y San Juan de la Cruz.

La vía del quietismo tiene su precedente en la mística oriental con anterioridad al Cristianismo y asigna como fin de la actividad humana un estado de indiferencia, una tranquilidad imperturbable que el alma deberá agotar en el Nirvana. Puede decirse que el pensamiento filosófico en el Oriente desemboca en el nihilismo. Pero, ¿cuál es la vía suya de comunicación a la Península Ibérica? Muy antigua. Viene con las primeras colonias orientales a España, que son, naturalmente, colonias griegas, fenicias..., que desarrollan una actividad de intercambio comercial y cultural. La influencia del Nirvana se encuentra no sólo en el

ámbito de la religión, sino además de la filosofía occidental, incluso en la más reciente. Ahí tenemos el pesimismo, la angustia y la tendencia nihilista en Schopenhauer, Kierkegaard y Sartre.

La filosofía estoica y el neoplatonismo introducen su influjo nirvánico en Occidente. En España, sus seguidores son perseguidos y condenados por la Inquisición, pero esto ya es en el siglo XV, XVI. Antes no. No hay Inquisición⁷⁷. Lo que hay es lucha, hasta el extremo de que, por ejemplo, en el caso del Arrianismo, en el periodo visigótico, hay víctimas provocadas por esta herejía. El episcopado español, en general, incluido su clero y muchos cristianos, se hicieron arrianos, es decir, no creían en la divinidad de Cristo.

Siguen en esta línea nirvánica los dejados y «alumbrados» del siglo XV, con el obispo Juan de Cazalla a la cabeza, y culmina con el máximo representante del quietismo sistematizado, Miguel de Molinos, en el s. XVII. Su famosa obra *Guía espiritual* se difundió, sobre todo, en Italia. El quietismo es el dejamiento o pura pasividad al amor de Dios por medio de la aniquilación de los sentidos y facultades hasta el punto de no sentir nada. Incluso habría que excluir el amor a Dios del quietismo, porque se trata de no hacer nada, «nada de nada». Este “nada de nada” es una afirmación categórica, aunque negativa, del propio yo. Es una actitud que lleva a la indiferencia total con características de absoluteidad.

2.- La oración ascético-mística

La historia de la ascética y de la mística aporta, pues, diversos grados organizados de la oración: vocal, mental, de recogimiento, de quietud, de unión, etc. Pero, quizás, no se distingue bien lo que es ascético de lo que es místico. Tradicionalmente, no existe el recogimiento ascético, ni existe tampoco la quietud ascética ni la unión ascética. Para mí sí existe porque la vida ascética es la respuesta activa del ser humano a la acción agente de la divina presencia constitutiva que nos pone en estado universal de *gratia prima*, gracia primera o primigenia con la que todos venimos a este mundo, y en virtud de la cual el hombre es un

⁷⁷ Nuestro autor se refiere a España.

“animal místico”⁷⁸ —al modo de como se visualiza en filosofía, por el género y la diferencia específica: animal racional, animal simbólico—.

La divina presencia constitutiva del sujeto absoluto en nuestra propia sustancia creada es la que nos define y conforma esencialmente en tal grado que nuestra naturaleza está abierta —no cerrada— al propio sujeto absoluto. Sin esta divina presencia definiente, nos habríamos convertido en naturalezas cerradas, absolutas, lo cual es una aberración. Todo ser humano está, por tanto, abierto a la unión mística con Dios teniendo su término definitivo, o plenitud, en la vida eterna por razón del mérito de la redención universal de Cristo.

Esta unión mística que otorga la divina presencia constitutiva no es salvífica. Es necesario que la divina presencia constitutiva sea elevada, en virtud de la redención de Cristo, al orden santificante. No obstante, la divina presencia constitutiva, que es *gratia prima*, dispone al ser humano con el objeto de recibir la gracia santificante, o gracia salvífica que se recibe por medio del bautismo.

La unión mística es, en los dos ámbitos —constitutivo y santificante— oración ascética porque es respuesta del ser humano a la acción agente de la presencia divina, y es oración mística porque es acción de la presencia divina en el ser humano. La ascética contempla la acción del hombre respondiendo a la gracia; la mística, a su vez, contempla la acción de la gracia actuando en el ser humano. Tanto la ascética como la mística suponen la complementariedad de la libertad de Dios y del hombre.

3.- Las facultades humanas y sus actos religiosos

Hay que decir, entonces, que la facultad intelectual, la facultad volitiva y una tercera facultad que hace la síntesis, la facultad unitiva, están en función de nuestra sustancia, inhabitada por la divina presencia constitutiva. Las tres facultades están abiertas al espíritu y entre sí, siendo la facultad unitiva:

⁷⁸ No obstante, Fernando Rielo no utiliza la noción de “animal” cuando se refiere a la persona humana. En esta ocasión, la utiliza sólo en un hecho de contexto histórico. Habría que decir más bien que la persona humana es un “ser místico”. El sicosoma del ser humano, al ser reducida a cero la forma precedente homínida, es asumido por el espíritu cuyo acto ontológico cumple las funciones específicas de este sicosoma.

a) la que, formalmente, une la inteligencia y la voluntad en tal grado que no pueden quedar, entre sí, dispersas;

b) la que, trascendentalmente, une al ser humano con Dios, con su creación y, de modo especial, con los otros seres humanos.

El acto ontológico del espíritu se proyecta en nuestras facultades haciendo que éstas actúen con el supuesto de aquel acto: el inteligir, el querer y el unir tienen el supuesto del acto del espíritu, y con él también la malicia del mismo espíritu cuando ésta se diera. Nuestro espíritu, poseyendo el patrimonio genético, lo proyecta en nuestras facultades en forma de virtudes y atributos:

a) intelectuales —la creencia, la prudencia, la verdad—, en la facultad intelectual;

b) volitivas —la expectativa, la fortaleza, la bondad—, en la facultad volitiva;

c) unitivas —el amor, la templanza, la hermosura—, en la facultad unitiva.

Nuestras facultades, en orden a lograr el objetivo de la experiencia de unión con el Absoluto, poseen, además, tres virtudes que son tres actos religiosos respectivos. Son los siguientes:

a) en la facultad intelectual, el *recogimiento*, por el cual podemos hacer silencio orante y transformante a los pensamientos, recuerdos y sentimientos inútiles, nocivos y obsesivos por amor de nuestra inteligencia a Dios: Amarás al Señor, tu Dios, con toda tu mente (Mt 22,39).

b) en la facultad volitiva, la *quietud*, por la cual podemos poner paz oferente y transformante a los deseos, imaginaciones y afectos desviados, nocivos y obsesivos por amor de nuestra voluntad a Dios: Amarás al Señor, tu Dios, con toda tu voluntad (fuerzas) (Mc 12,30; Lc 10,27).

c) en la facultad unitiva, la *unción*⁷⁹, por la que los cristianos nos podemos unir a Dios aceptando intelectualmente el Evangelio,

⁷⁹ La unción se refiere al acto religioso (religante) de la unión o facultad unitiva por el que se nos da la capacidad, la gracia, para unimos con el Absoluto no de cualquier forma, sino con un sentido

resolviendo los conflictos de las pasiones a la luz del Evangelio y desarrollando en el ejercicio de nuestra libertad, de nuestras intenciones y de nuestras tendencias, un verdadero espíritu evangélico por amor de nuestra acción unitiva a Dios: Amarás al Señor, tu Dios, con toda tu unción (alma, corazón) (Lc, 10,27; Mc 12,30). Si el Evangelio es para los cristianos la Palabra de Dios, con la cual y desde la cual pueden unirse a Él, para las otras religiones son sus textos sagrados, que disponen, si existe buena voluntad, a la unión santificante.

Estos actos religiosos son propiedades de nuestra sustancia inhabitada por Dios en dos grados diferentes:

a) constitutivo, ámbito definiente con el que todo ser humano nace; es el ámbito universal o ecuménico en el que entran todas las religiones;

b) santificante, ámbito salvífico al que todo ser humano es llamado en virtud de la redención universal de Cristo, teniéndose acceso a él por medio del bautismo. Es el ámbito específico del cristianismo, y se adquiere por medio del bautismo.

El ámbito constitutivo no es, por sí mismo, salvífico, pero está ordenado al ámbito santificante, que se verifica, sacramentalmente, como hemos afirmado, por medio del bautismo. Todo ser humano es “hijo de Dios” en virtud de la divina presencia constitutiva del Absoluto en su espíritu: es la filiación constitutiva. A nadie se le puede negar ser hijo de Dios. Ahora bien, esta filiación constitutiva, para que pueda ser salvífica, tiene que ser elevada al orden santificante por medio de la redención de Cristo: es la filiación santificante que se recibe por el bautismo, y a la cual todo ser humano está llamado por la universalidad de la voluntad salvífica de Dios.

VIII. CARÁCTER BEATO DE LA CONCIENCIA FILIAL

de humildad, de espíritu de obediencia y de aceptación de la voluntad divina. El medio que tenemos los cristianos es el Evangelio (incluyendo en él o desde él toda la Sagrada Escritura: Antiguo y Nuevo Testamento).

1.- El beatum como estado de fervor en las facultades

El grado constitutivo ya nos pone en estado unitivo porque Dios, al hacerse presente, sustancialmente, en nosotros, introduce en nuestra naturaleza lo que denomino el *beatum*, estado de fervor o unción, infundido por la divina presencia constitutiva en nuestro espíritu y proyectado en nuestras facultades —intelectiva, volitiva y unitiva— con el fin de disponerlas para que podamos progresar hacia la mística unión plena. Toda persona humana puede tener consciencia explícita de este infuso, este *beatum*, que puede degradarse o quedar reducido a la mínima expresión por carencia de la vida moral o la falta del ejercicio ascético que exige el recogimiento y la quietud.

Este carácter beato o “beatum” viene manifestado en la dicha espiritual o mística alegría que se obtiene de la respuesta humana a la riqueza patrimonial o disposición de nuestro espíritu al bien, a la verdad, a la hermosura, a la unidad y, en general, a todas las virtudes, que encuentran su síntesis en el amor. El estado que lo caracteriza es la felicidad del espíritu por la posesión de todas las virtudes, que son fruto del Espíritu, como afirma San Pablo: «El fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza» (Gal 5,22). La proyección de este *beatum* en nuestras facultades da forma a nuestro recogimiento, a nuestra quietud y a nuestra unción, sólo degradados o deteriorados por nuestra tendencia egotizadora actualizada, libremente, por el pecado; en este caso, el estado que acaecería en nuestro espíritu es de desdicha o infelicidad espiritual.

Partimos del estado unitivo del recogimiento infuso, ya ascético, ya místico, cuya característica es la intuición beata. Este *beatum* es lo que va siendo incrementado porque es lo que define y debe definir —es decir, configurar perfectamente— nuestra inteligencia a través de la contemplación.

Los dos modos del recogimiento, ascético y místico, se diferencian esencialmente en que el ascético es primario; comporta una conducta moral o ética, un esfuerzo intelectual, una dedicación de nuestra inteligencia a la contemplación deleitosa unas veces, dolorosa otras, porque puede venirnos el hecho de estimar que tenemos un Padre del cual somos hijo, y que parece indiferente a los mayores y más graves males de la humanidad.

El recogimiento místico es, a su vez, una elevación sobrenatural del propio recogimiento ascético; esto es, pasar de un estadio elemental o primario a un estadio de mayor desarrollo, incluso a un desarrollo eminentísimo de la “intuición beata” o del *beatum* de la intuición.

Pero, ¿qué comporta el *beatum* de la intuición al recogimiento ascético y místico? Nos proporciona el indicativo del estado contemplativo de nuestra conciencia filial. Es como si fuese un lucero que está delante de nuestra inteligencia y penetra en nuestra conciencia ontológica. Y así como vemos aparecer el sol, la luna y todas las estrellas..., así vemos la presencia divina en nuestra conciencia, la tenemos delante como un lucero, y el *beatum* nos lleva a una estimación intelectual, cada vez más elevada, más profunda; nos va llevando hacia razones, que se nos van dando, de cosas hasta ese momento para nosotros inexplicables, y que no siempre dejan en buen lugar las razones de nuestra inteligencia.

2.- Recogimiento y quietud ascéticos

a) El recogimiento ascético

Si nos referimos al recogimiento ascético o moral — tradicionalmente no existe el recogimiento ascético en los llamados grados de oración—, éste es por medio de una disciplina intelectual que tiene dos partes:

a) Primera: rechazar directa e indirectamente todo lo que es inútil y, desde luego, nocivo para vivir un verdadero recogimiento, es decir, una verdadera beatitud intelectual.

b) Segunda: practicar la intuición beata, consistente en la apertura de nuestra inteligencia a Dios; si la intuición abre la inteligencia a algo que nos atrae, tendremos visión de ese algo que nos atrae, por ejemplo, de un paisaje, lo cual aporta un cierto conocimiento. Sin embargo, el recogimiento, como acto religioso de la inteligencia, tiene como actividad fundamental, como contenido, como contemplación, la filiación divina. Podemos, no obstante, proponernos, por medio del recogimiento, otras muchas verdades sobrenaturales.

¿Cuál sería la diferencia entre un recogimiento ascético en la línea de lo que define nuestro destino, que es nuestra filiación divina, y el estudio de las verdades sobrenaturales como un acto simplemente intelectual?

Ser hijo del Padre como contenido de nuestra inteligencia es pensar en nuestra filiación divina cuyo resultado es el carácter beato del recogimiento, que introduce como fruto un juicio altamente estimativo de este estado filial. Las otras verdades son además conjunto de estimaciones, pero no tienen esta configuración específica. Se podrá reflexionar sobre las procesiones, los sacramentos, etc. Hay muchas verdades en la revelación que nos sirven para tener unos conocimientos. La filiación divina es, sin embargo, para tener un conocimiento único, íntimo, que va a conformar todas las demás verdades a la conducta intelectual que nos es propia como cristianos.

El recogimiento es infuso, y tiene como esencia la divina presencia constitutiva y como propiedad el *beatum*. Para el bautizado, es la divina presencia constitutiva elevada al orden santificante, y con ella también el *beatum* y todo el mundo de las virtudes, de los dones y de las bienaventuranzas. Existe, pues, el orden constitutivo o ecuménico de la gracia, virtudes y dones, y su orden santificante o cristológico. El santificante es salvífico, el constitutivo no lo es, pero está ordenado al santificante.

El recogimiento no es, pues, adquirido al modo como afirma Arintero de la contemplación adquirida. No se puede conseguir un recogimiento, una contemplación de la filiación divina, sin la gracia de la creación, sin que hayamos sido capacitados e inclinados hacia el Absoluto por medio de la divina presencia constitutiva como principio concreacional que acompaña al acto creador capacitándonos para la verdad, el bien, la hermosura, el amor. No se puede adquirir tampoco una contemplación de la filiación divina sin ser asistidos por la gracia actual, que es la actuación puntual de la divina presencia constitutiva en nosotros como principio actual. Lo que podemos hacer con la gracia actual es, además, verificar ese incremento en nuestra sustancia, proyectado a nuestra inteligencia, por lo cual podemos pensar y hablar de nuestra condición filial. Tanto la divina presencia constitutiva como la divina presencia santificante son, en su orden, gracia habitual y gracia actual:

son gracia habitual porque los dos grados de presencia son presencia permanente; son gracia actual porque la divina presencia constitutiva y la divina presencia santificante actúan, puntualmente, como principio actual, en el patrimonio genético, ya sea en el constitutivo (la primera) ya sea en el santificante (la segunda)⁸⁰. Esta actuación de la divina presencia como gracia actual en un momento dado por medio de la oración, penitencia, Eucaristía, buenas obras, es preveniente, dispositiva, incrementativa.

Nuestro título o carácter filial nos introduce, místicamente, en el orden divino, que llevó a los santos a la más alta estimación y devoción de lo que más querían, aunque no siempre manifestaron, explícitamente, como eje central de toda verdad la filiación divina. Y es éste el dato revelado acerca de nuestra fe, el específico que Cristo pone a nuestra fe.

Nuestra creencia fundamental de Cristo es que Él es nuestro Hermano divino, que nos lleva al Padre como el Padre nos atrae hacia nuestro Hermano, formando así una unidad, una familia para lo cual Cristo nos va instruyendo, incrementando en nuestro corazón esta inclinación, este sentir filial, que llevará a su plenitud el Espíritu Santo.

Lo demás es asunto de los tratados por los que se puede adquirir una cultura teológica mayor o menor; pero la filiación divina es fundamental, y ésta es la constante, el parámetro del recogimiento y de la quietud en el orden ascético y en el orden místico.

b) La quietud ascética

La quietud está definida, en general y en especial por Santa Teresa, como un sentimiento afectuosísimo incrementado por una presencia divina en la voluntad. Es una presencia afectiva; por eso, venían a llamarla oración afectiva, porque realmente está implicada en la quietud, como emoción, fantasía, deseo, que, a su vez, se desposan con el recogimiento ascético como sentimiento, recuerdo, meditación.

⁸⁰ La divina presencia santificante se comporta como gracia habitual por cuanto que permanece en el espíritu, a no ser que vuelva a quedarse en “constitutiva” por efecto del pecado mortal. Es también gracia actual por cuanto que incrementa el estado santificante del espíritu: santifica lo que es santificante. Si la divina presencia santificante no fuera también gracia actual (santificante), no se entendería cómo podría incrementarse nuestra santificación, cómo podríamos disponernos a una mayor santificación, o cómo prevenir que nuestra santificación se enfríe o venga a menos. Por tanto, la gracia actual, como la habitual, puede ser constitutiva o santificante.

En el recogimiento ascético tenemos que trabajar un poco más, debemos forzar nuestra inteligencia, pues se trata de un sentimiento infuso, que hay que trabajar. Santa Teresa pone la comparación de un pozo, del que hay que sacar, con trabajo, el agua; contemplamos, vemos el pozo, vemos el agua, y tenemos sed..., pero tenemos que trabajar, y no quedarnos pasivos, para sacar el agua que necesitamos. A diferencia del recogimiento infuso, en la quietud teresiana el agua empieza a subir por sí misma, sale del pozo, nos inunda, y nos produce todas las virtudes purísimas del agua. No tenemos que trabajar nada para sacar el agua; aflora ella misma. Son momentos, instantes, de deleite, de afecto, de cariño, de ternura, hacia Dios. Con esta metáfora de salir el agua de la noria, Santa Teresa consigue explicar la sobreabundancia de la gracia: beber el agua que nos viene incluso a la boca, y que es tan abundante que no damos abasto, es decir, no podemos bebernos toda el agua que se nos está dando.

La quietud tiene la característica de la obediencia, que consiste en consagrar a Dios lo que tiene de propio nuestra voluntad en unión con nuestra inteligencia, que es la libertad. La libertad es la apertura de nuestra voluntad y de nuestra inteligencia, en otra potencia, que es la unión, a Dios, al Absoluto, y su fruto es que nosotros le ofrecemos nuestra libertad. La libertad se nos ha dado para elegir el bien, si queremos realizarnos, y no para elegir entre el bien o el mal. El ejercicio de nuestra libertad es para elegir entre la aparición del bien primero que es el bien elemental, o lo elemental del bien, hasta un bien en grado de desarrollo eminentísimo.

Si la característica del recogimiento infuso es nuestra filiación divina bajo la razón de verdad, la de la quietud infusa es bajo la razón de bien. Naturalmente que a la inteligencia se unen los pensamientos, la memoria y los sentimientos, como a la voluntad se unen los deseos, la imaginación y los afectos; pero en la quietud no es ya la afectividad o afectismo, sino la entrañabilidad más auténtica y más profunda donde el *beatum* es, precisamente, esta pasión por el *oboediens* a Cristo hasta la muerte, según el estado de vida que se haya elegido, civil o religiosa.

La quietud ascética, lo mismo que el recogimiento, es de carácter infuso, que podemos incrementar ahora con la obediencia, que es la libertad consagrada a Dios con el fin de nuestra santificación. El

recogimiento infuso y la quietud infusa, ya ascéticos, ya místicos, son altamente penitenciales.

El estado unitivo de la quietud, ascética y mística, tiene como esencia la divina presencia constitutiva y como característica la “fruición beata” o el *beatum* de la fruición. Este *beatum*, si nos referimos ahora al orden santificante, nos proporciona el estado frutivo de nuestra conciencia filial llevándonos al *oboediens usque ad mortem* (Flp 2,8) de Cristo y a hacernos exclamar, filialmente, como Él con el fuego del Espíritu Santo: «Abbá, Padre» (Rm 8,15; Ga 4,6).

3.- Recogimiento y quietud místicas

En el recogimiento y quietud místicas ponemos un canon y un régimen. El canon es el parámetro o la constante, que quiere decir si hay un recogimiento y quietud realmente canónicos; es decir, que cumplen todos los requisitos del silencio y de la paz oferentes y transformantes en la inteligencia y en la voluntad, sin que se cometan conscientemente faltas.

a) *El canon o constante del recogimiento místico* es la existencia en la mente de una atención habitual hacia la santidad con su sujeto la Divinidad. Esta constante del estado unitivo de la mente se caracteriza por la apertura, confianza, entrega a Dios, que hace posible que el Espíritu Santo vaya infundiendo la comprensión progresiva de las verdades divinas; esto es, que la inteligencia, lejos de la fijación de la mente por recrear o guardar algo que se supone religioso, tenga verdadera disposición a lo divino de manera continuada, con el ánimo de pensar, sentir y recordar siempre lo más verdadero, lo más bueno y lo más hermoso de nuestra mística filiación.

b) *El canon o constante de la quietud mística* es la existencia en la voluntad de una fruición habitual hacia la santidad con su sujeto la Divinidad. Esta constante del estado unitivo de la voluntad se caracteriza por la disposición, apertura, confianza, entrega a Dios, que hace posible que el Espíritu Santo vaya infundiendo con progresión mística, las fruiciones divinas; esto es, que la voluntad, lejos de fijaciones emocionales de carácter religioso en objetos, situaciones o personas, tenga un verdadero aprecio y determinación por lo divino de manera

continuada, con el ánimo de vivir siempre lo más verdadero, lo más bueno y lo más hermoso de nuestra mística filiación.

Naturalmente, el parámetro fundamental, general, de nuestra vida y de nuestro destino, es —como ya hemos afirmado— nuestra filiación mística a imagen y semejanza de la filiación divina de Cristo; y lo que hace el Hijo es, ciertamente, obedecer al Padre y no el Padre obedecer al Hijo, sino que es el Hijo quien obedece siempre al Padre.

Vienen después las variables o régimen, que, naturalmente, son aquellos momentos o instantes de aparición divina en nuestro sentimiento que se une a nuestra libertad consagrada, es decir, a nuestra obediencia, porque renunciamos —diríamos— a un estadio más primario de nuestra libertad, para que nuestra libertad adquiera suficiente virtud, pues la virtud de la libertad se encuentra en la obediencia.

c) *La variable o régimen del recogimiento místico* son las diversas ideas, recuerdos y sentimientos infusos que son dados, mediante la observación y la reflexión, a nuestra inteligencia para un mayor ahondamiento y desarrollo sobrenatural del *beatum* en nuestra intuición abierta a un conocimiento progresivo de lo divino y todo lo que tiene que ver con lo divino.

La característica del recogimiento místico no está en la charlatanería (Mt 6,7), sino en un mundo riquísimo de silencios sonoros o, como diría San Juan de la Cruz, de “música callada” y de “soledad sonora”⁸¹. Es el silencio con el que se hablan y se entienden Dios y la criatura que recibe este recogimiento infuso, para que haga de su vida personal una gran historia, que no tiene que ser para conocimiento de los demás —aunque pueda dejar constancia o memoria de ello—, sino ante Dios.

Dios dice al asceta:

—¿Qué piensas de Mí?

Y, entonces, tenemos que dar respuesta:

—¿Qué pienso de Ti?

Nuestra primera respuesta sería:

⁸¹ *Cántico*, 14.

—No podría pensar nada de Ti si Tú no me infundieras las ideas que yo requiero para repensarlas, porque el pensar yo en Ti es repensar en el pensamiento que Tú de Ti me infundes a mí para darte a conocer más íntimamente.

De este modo, nos va incrementando este recogimiento místico, transformando nuestra mente en una especie de sagrario de la sabiduría celeste, pórtico de entrada en el templo del Espíritu Santo. Es el lugar exacto donde dialogan o tienen su audiencia con el fin de entenderse. Hay que poner mucha poesía. Es propio de estas almas la actitud de Samuel: «Habla, Señor, que tu siervo escucha» (1S 3,9). ¡Escuchar!, ¡saber escuchar!

d) La variable o régimen de la quietud mística son los diversos momentos querenciales, imaginaciones y afectos infusos que son dados, mediante el deseo y el obrar, a nuestra voluntad para su crecimiento en la paz, fortaleza, confianza, alegría, gratitud... con los que ha sido tocada con el fin de alcanzar el mayor progreso en nuestra mística filiación.

Esta gracia infusa en nuestra voluntad nos capacita para nuevas formas de iniciativa cada vez más perfectas, y se caracteriza porque nos aparta del mundo en orden a lo que de él se opone al cielo. El cielo se nos presenta como el hogar, la morada, la sede, donde, en efecto, habremos de vivir eternamente. El mundo es lo fugaz, es lo contrario; es lo que Dios no es.

La quietud mística nos lleva a tener ese gozo íntimo y al mismo tiempo martirial, convertido en deseo, en ansia, en sed que despierta nuestra vida de perfección. Podemos cincelararlo del siguiente modo:

—Señor, no mires lo que soy, sino lo que quiero ser. No mires mi acto de amor, sino que deseo quererte, desearía querer quererte. Pero, si en este momento lo fuera del todo, perdería toda esperanza porque habría alcanzado el fin, que no es propio de este mundo.

4.- Carácter unitivo de la conciencia filial

La conciencia filial es la constante o parámetro del recogimiento y quietud místicas, que actúan, aunque diferentes, de una forma unida. Si esto se verificara así, entonces todos los seres humanos en general, los

cristianos en especial, y singularmente los sacerdotes y religiosos, hallarían su unidad fundamental y propia, porque este estado de recogimiento y de quietud no separa, sino que une porque todos tenemos la condición religiosa de ser hijos de Dios.

Con la facultad intelectual y la facultad volitiva pongo una tercera facultad, que es la acción de unir las otras dos facultades para que obren en concordancia, de tal manera que lo contemplado es para ser obrado, y lo que es obrado es también para ser contemplado. A esta facultad yo la llamo “facultad unitiva”, que es propiedad de la sustancia porque la sustancia es la congénesis⁸² de nuestro espíritu con las Personas Divinas. En este punto, es un obrar de la divina presencia constitutiva elevada al orden santificante, del Espíritu Santo, para tener unidas, desposadas, las otras dos facultades informadas por la facultad unitiva como propiedad de la congénesis. La congénesis con su propiedad todo lo une; y si no uniera las otras dos facultades, entonces no estaríamos haciendo nada.

En la facultad unitiva se da la oración sustancial porque es aquí donde acontece el actuar de nuestra sustancia o congénesis. Este actuar tiene dos aspectos:

a) *Primero*: el aspecto transformativo, es decir, la oración sustancial transforma nuestro espíritu capacitándole, enriqueciéndole con dones eminentísimos de la divina presencia santificante, que ya es desposorio, y que incrementa el campo del desposorio místico, siempre sobre la base de nuestra filiación divina.

⁸² La congénesis es, para Fernando Rielo, la concepción genética de la sustancia, que en el ser humano es la “consciencia potestativa”. El patrimonio genético de nuestro espíritu hace que nuestra percepción ontológica sea “consciencia potestativa”; esto es, una consciencia que, proyectada en nuestras facultades, hace que las funciones de éstas puedan, integralmente, responder a la acción agente de la divina presencia constitutiva o santificante. Ya ha explicado el autor en I,1 que la “consciencia” (cum-scire) es siempre relacional con el Absoluto: “conocer juntamente con”; es la acción agente del Absoluto en el patrimonio genético de nuestra consciencia en virtud del cual podemos responder a la acción agente. La congénesis o sustancia en los vivientes no personales es la “subconsciencia” que dirige por medio de leyes sicobiológicas la sensorialidad, la estimulación y los instintos. Estas leyes sicobiológicas son regidas por la divina presencia reverberativa del Absoluto en los vivientes no personales. En la materia y sus fenómenos, la sustancia es la “inconsciencialidad” que se rige por medio de leyes físicas constituyendo la entidad material en una unidad de acción capaz de relación con los demás entes materiales. Estas leyes físicas son regidas por la *actio in distans* del Sujeto Absoluto en la materia y sus fenómenos. En el ser humano, la inconsciencialidad y subconsciencialidad no son sustancias porque la forma anímica de la sique y la forma estructural del soma han sido reducidas a cero ontológico y asumidas por el acto ontológico del espíritu; por tanto, la consciencialidad o congénesis del espíritu asume las funciones de la subconsciencialidad de la sique y de la inconsciencialidad del soma al haber sido reducidas a cero ontológico las formas precedentes: anímica y estructural.

b) *Segundo*: el aspecto transverberativo, que se verifica «a paribus» con el transformativo, y para lo cual nos capacita la gracia santificante, con la que nos es otorgada la elevación sobrenatural de nuestra sustancia. La transverberación es, por tanto, el hecho de que nuestra congénesis llegue a un estadio de compenetración de nuestro yo y nuestra sustancia con las personas divinas y su sustancia.

El *beatum* ahora está precisamente en la simplicidad de la sustancia, en la congénesis, que es donde adquiere, en virtud del *beatum*, toda su grandeza la simplicidad divina, que se irradia, desde la sustancia o congénesis, a la inteligencia y a la voluntad con sus funciones sicoespirituales y sicosomáticas. Esta simplicidad divina en nuestro corazón enriquece, extraordinariamente, todo el espectro de las virtudes teológicas, cardinales, morales o ascéticas. Por ejemplo, entre las virtudes morales o ascéticas se encuentra la humildad. En el ejercicio de esta virtud vemos, contemplamos nuestra debilidad humana íntima, ontológica, que viene de nuestra contingencia, juntamente con la herencia que tenemos recibida del pecado original, y así la simplicidad nos lleva siempre a la constante, que sigue siendo la misma en todas las virtudes: la filiación divina, en la cual, naturalmente, Cristo se nos aparece en trato íntimo de Hermano Primogénito, invitándonos a soportar con Él todo el peso de la redención humana.

CONCLUSIÓN

LA CONCIENCIA FILIAL COMO CLAVE ANTROPOLÓGICA

Hay que afirmar que la unión, refiriéndonos a la vida mística, parte de la esencia, y no de las potencias, ni de los sentidos, ni de la lengua, sino que se origina en nuestra propia esencia, porque estamos constituidos por la divina presencia inabitante del Absoluto en nuestro espíritu. Por eso, la esencia obra con aquella espontaneidad sobrenatural que nos aporta la divina presencia constitutiva elevada al orden santificante, que es el gene, esto es, nuestra herencia genética, sea a nivel dianoético o a nivel hipernoético. De manera que nosotros tenemos — aparte de las herencias genéticas en el orden biológico de nuestros predecesores, padres, abuelos— sobre todo la herencia genética a nivel

ontológico: somos ontológica o mística herencia genética⁸³ —*sub ratione creationis*— del Padre, y siempre que digamos “el Padre”, se entiende que concelebrado por el Hijo y el Espíritu Santo para los bautizados.

Si tenemos en herencia biológica unas características complejas, unos aspectos paternos o maternos, que dominan unos sobre otros..., también tenemos en el campo del espíritu, de nuestra sustancia, el germen de lo que es una filiación heredada, que es, a su vez, haber heredado la paternidad del Padre. Aquí ya no es que seamos hijos, sino además que nos sintamos, verdaderamente, hijos.

Tanto la herencia biológica como la herencia espiritual influye en todo el quehacer del ser humano, determinando los diversos ámbitos en el que el ser humano se mueve en este mundo. Si prescindimos de la herencia espiritual, que es lo que define y motiva al ser humano y determina su comportamiento, su pensamiento, su sensibilidad, su creatividad, hacemos una reducción que nos aparta del verdadero discurso antropológico.

La Santísima Trinidad, con sujeto atributivo en el Padre, crea e infunde, en el momento de la concepción, nuestro espíritu con su divina presencia constitutiva en lo que he denominado “precedente homínido”. Nos infunde con ello la paternidad divina y, por tanto, una conciencia filial heredada. Nos la da en herencia. Nosotros podemos conocerla, no conocerla, dudar de ella, negarla, negar la religión a la cual pertenecemos —que es, en definitiva, una organización—; pero, ciertamente, somos —y esto es revelado— imagen y réplica de quien nos creó y, por tanto, hemos recibido, ontológicamente, una herencia genética, que no podemos remitir a ningún otro origen, sino directamente al sujeto absoluto constituido por un Padre, concelebrado por el Hijo y el Espíritu Santo.

La característica de la unión, a nivel de sustancia, tiene una cualidad: la espontaneidad. Todo tiene que resultar espontáneo entre Él y nosotros. Nuestras reacciones deben ser espontáneas, tener un trato espontáneo. En Él humanísimo, y en nosotros sería como divinísimo —invirtiendo los términos—. A estas alturas ya no debería haber métodos donde se tiene uno que esforzar en reflexionar, en hacerse preguntas.

⁸³ Se entiende que no es por vía de generación biológica, pero no sin ésta.

Es un trato espontáneo como era el de Cristo. Los Apóstoles fueron ganando en espontaneidad con Cristo, y Cristo favoreció que se diera en ellos toda esa espontaneidad llamándoles amigos y no siervos (Jn 15,15), considerándolos como si fueran su familia (Mt 12,49; Mc 3,34; Lc 8,21), o tratándolos como hermanos: «Les dice Jesús: “No temáis. Id, avisad a mis hermanos que vayan a Galilea; allí me verán”» (Mt 28,10); «Vete donde mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios» (Jn 20,17). Todo el ser de Cristo es la espontaneidad: lo inocente en el trato con la vida. Cada uno tenía sus costumbres, tenían sus hábitos diferentes unos de otros, y Cristo poseía los suyos propios. Por ejemplo, en el comportamiento espiritual, los discípulos piden a Cristo que los enseñe a orar, y sin embargo no se les ocurre acompañarle al monte en vez de pedir esto, sobre todo al monte de los Olivos donde se refugiaba por las noches para pasarlas en oración. No se les ocurre unirse a Él, orar con Él al Padre. ¿Con quién hablaba Cristo? Precisamente con el Padre, porque Él es su Verbo.

La vida espiritual en el cristiano debe caracterizarse por esta espontaneidad del trato familiar donde todo se resuelve en la oración, no en amonestaciones, en protestas —«yo soy...», «esto a mí no me gusta», «además, es incluso nocivo»—. Hemos de acudir a la oración y pedir unos por otros, que es lo que hacía como norma San Pablo, suplicando oraciones (Col 4,3; 1Ts 5,25; 2Ts 3,1), y la exhortación decidida del Apóstol Santiago: «Orad los unos por los otros» (St 5,16), referente a lo bueno y a lo malo. Debemos tener en cuenta que, para todas las cosas, se requiere la gracia, y a veces se requiere verdadera gracia extraordinaria; por ejemplo, para que un hábito cualquiera pueda ser modificado, pues no está en nuestras manos modificar nuestras dependencias o costumbres arraigadas, ya sea por razones culturales, por tradiciones dadas, o por prácticas aprendidas en la infancia o en la adolescencia o en la juventud. Todo puede resolverse, de algún modo, en la oración. Pidamos unos por otros la filiación mística y lo que se requiere para esta filiación mística.

Amémonos tanto en nuestras fortalezas y debilidades que tengamos como signo externo, a modo de sacramento, una sonrisa siempre para el prójimo. Y cuanto peor sea nuestro estado humano —o así lo pensemos— pongamos una mayor sonrisa; nunca una cara larga o una dureza en la expresión. Amémonos los unos a los otros sonrientemente, que esto es el sacramento del llanto, de aquella perfección a la que aspiramos, la cual,

efectivamente, no se puede alcanzar en este mundo, pero nos puede llevar a alcanzar una maravillosa elevación filial con el Padre.

Una cosa es la santidad y otra es el perfeccionismo: son cosas diferentes. La perfección a la que Cristo nos invita —que tiene como ejemplo a Él mismo y como término a nuestro Padre Celeste— nada tiene que ver con el perfeccionismo, sino con un amor de amistad en el cual se le haga partícipe, como hacían en su tiempo sus amigos, amistades, personas de buena voluntad, que lo invitaban y lo obsequiaban de una forma espontánea, con aquello poco o mucho que poseían (Lc 10,38-42; Jn 2,1-11; Lc 7,36-50; Mt 9,10; Lc 19,2-10). Esta cercanía de Cristo hacia cada uno de nosotros es proverbialmente expresada en el Apocalipsis: «He aquí que estoy a la puerta y llamo; si alguien oye mi voz y abre la puerta, entraré en su casa para cenar, yo cerca de él y él cerca de mí» (Ap 3,20).

Es ésta única cercanía que puede formar en todos y cada uno de nosotros una mística conciencia filial como constante de nuestras vivencias, de nuestra actuación y, sobre todo, de poseer una visión bien formada de la realidad. Esta visión encierra una concepción mística de la antropología, porque porta en sí un hondo compromiso ontológico del que deriva el compromiso moral, personal y comunitario, más allá de toda teoría o discurso vacío o ideologizado. Una visión bien formada de nuestra mística conciencia filial es debida a una infusa vida sobrenatural, auténtica realidad por la que podemos comunicarnos todos, con unidad, dirección y sentido, con un Padre Celeste que, concelebrado por el Hijo y el Espíritu Santo, es nuestro origen y nuestro destino.

He terminado.