

ARCHIVO HISTÓRICO



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

Fundamentación antropológica y ontológica de la ética

Eduardo Rodríguez Yunta, M. Id.

Dr. En Biología Genética y Profesor de Antropología Médica

Pontificia Universidad Católica de Chile

Introducción

La ética contemporánea se encuentra en una encrucijada por no hallar una salida válida universal a los problemas éticos, ya sea en el campo teórico o en la ética aplicada. Parte del problema es heredado del tiempo de la modernidad, en que se originaron fracturas en el pensamiento filosófico. Allí se inició, y no se ha resuelto todavía, la controversia de si los principios morales son reales o no.

Además, en el razonamiento ético contemporáneo, cuando se trata de fundamentar una determinada posición ética, uno choca con una gran diversidad de teorías éticas, que aparecen de forma dicotómica irreconciliables: deontologismo, consecuencialismo, principalismo, situacionismo, universalismo, contextualismo, con lo que al ser obligado a elegir entre una u otra posición se cometen numerosas falacias descalificantes. Existe una gran división en los procedimientos de decisión ética. Las personas no se entienden porque no tienen la misma concepción del mundo y de la vida y, por tanto, la misma jerarquía de valores. Se tienen diferentes sensibilidades y formas de concebir temas como la libertad, la responsabilidad o el comportamiento no solo entre diferentes culturas sino también dentro de la misma cultura de acuerdo al momento histórico e incluso dentro del mismo ser humano de acuerdo a la etapa del desarrollo en que se encuentra. Los debates sobre el aborto, la reproducción asistida, el *status* del embrión humano, el derecho a procrear, los métodos de acortar o alargar la vida, la eutanasia, o las posibilidades de manipular los caracteres hereditarios ejemplifican la dificultad de encontrar un fundamento común y, con ello, de una única línea de argumentación capaz de hacer compartir las mismas convicciones a todos los miembros de una sociedad. Pero el imponer como absoluto por la coacción una determinada forma de pensar ética tampoco es una vía de solución. Tanto el absolutismo como el relativismo conducen inevitablemente a la misma consecuencia: la destrucción de la vida moral.

Se añade el problema de que, para la mentalidad contemporánea, la filosofía se halla desacreditada en su capacidad de orientar en la acción y de resolver las controversias. Más bien se prescinde de la filosofía como guía para la fundamentación ética. En la época posmoderna que vivimos, la razón filosófica ha sido sustituida por la tecnológica, relegando como excedente inútil los problemas no susceptibles de experimentación científica.

Parte del problema se debe a una carencia de entendimiento de lo que constituye la constitución antropológica del ser humano en la que pueda basarse la ética. Se necesita, además, de una fundamentación ontológica-metafísica que parta de la persona, lo cual argumentamos en el presente trabajo a través de la metafísica genética (1). de Fernando Rielo.

La herencia de la modernidad en la ética contemporánea

El proceso más característico del pensamiento moderno fue la introspección, iniciada por el pensamiento cartesiano, que encontró en la racionalidad una forma de librarse de una dependencia ontológica externa al hombre, buscando la solución a la ética dentro de la subjetividad.

La característica del hombre moderno fue buscar en su propio interior la respuesta a la posibilidad de conocer el universo. Una vía de la modernidad la abrió Hume, quien contribuyó a la idea de que el principio de la moral es un sentimiento y, por tanto, los contenidos de la moral se pueden indagar por medio de la experiencia. Según Hume, el principio universal de la moral es la búsqueda del placer y la evitabilidad del dolor, ya que se trata de un sentimiento al que se somete todo razonamiento en el plano de la acción (2). Esta fue la base del utilitarismo de J. Bentham y J. S. Mill que fue reforzado por el positivismo y la ideología de la economía liberal clásica. En esta línea de pensamiento, la razón juega un papel auxiliar en la ética, simplemente para organizar los medios con el fin de hacer óptimo el éxito de la acción, cuyo fin depende de un sentimiento que no tiene un fundamento racional. Sobre esta base, resulta lógico que la moderna teleología haya centrado el criterio objetivo ético racional en el cálculo de las consecuencias, desproveyéndolo del ejercicio de los juicios de valor, que son considerados de carácter subjetivo. El utilitarista juzga la bondad o maldad de los actos tras analizar el "haber " y el "debe" de cada opción. No hay ninguna acción intrínsecamente buena o mala, todo vale si es útil. El núcleo de la moral está en maximizar la felicidad y minimizar la miseria y el sufrimiento. Una acción es buena si el resultado final tiende a este fin, y mala, si se aleja de él.

La otra vía de la modernidad la abrió Kant, para quien la moral no radica ni en el sentimiento ni en los fines dados por la naturaleza, que se pueden seguir sin mérito alguno siguiendo las inclinaciones naturales. El principio de la moral ha de encontrarse en una voluntad pura, libre de intereses y pasiones, que siga su propia ley racional a *priori*: el deber (3). Bajo esta premisa, la moral aparece bajo el dominio exclusivo de una razón desvinculada, por principio, de las condiciones de su ejercicio, convirtiendo toda cuestión ética en una cuestión del deber.

La ética en el mundo contemporáneo de la posmodernidad

Nos encontramos en una época histórica que se ha venido a denominar de la "posmodernidad", la cual se caracteriza por ser una etapa de transición cargada de un nihilismo de carácter tecnológico, y por la vivencia de una decadencia moral en la que no se vislumbra proyecto alguno capaz de ser fundamento del vivir humano; más bien existe una gran diversidad y tolerancia de las variadas formas de interpretar la realidad y de valorar éticamente. Se busca liberar los impulsos naturales, como las emociones y la sexualidad, y desarrollar una apertura radical a una existencia que se viva sin restricciones de tipo moral para no imponer un orden a la vida propia. Hasta las perversiones de tipo moral son bienvenidas mientras estas reflejen un estilo de vida que ha sido elegido por la persona. El posmodernismo se caracteriza por negar la existencia de verdades universales o realidades objetivas: todo es relativo y sujeto a crítica (4). En la sociedad de hoy crece el escepticismo sobre la posibilidad de encontrar una fundamentación ética válida; de este modo, la incertidumbre moral prevalece. El juicio moral se considera subjetivo dentro de la esfera de lo privado, y no puede ser materia de coacción por el sistema organizativo político social. La verdad no existe objetivamente, más bien es fabricada por cada sociedad o grupo. Si la verdad es relativa, entonces no es posible la persuasión racional

de un grupo en relación con otro. La razón es reemplazada por el deseo, o el principio de la búsqueda del placer. No existen tampoco valores universales, cada grupo debe defender los suyos propios. Se niega la trascendencia o el acceso a la misma, ya que nos encontramos unidos a una cultura particular y aprisionados por su propio lenguaje. La única virtud que permanece es una especie de tolerancia informe. La realidad —se dice— no puede ser conocida, ya que lo único que puede conocerse es la experiencia personal de cada uno y la interpretación que se hace de la misma. La moralidad es, de este modo, relativa en función de la conciencia individual y de las normas que prevalezcan culturalmente. Se ha dado una progresiva secularización, y en sociedades en que prevalecían anteriormente los valores cristianos, hay en la actualidad una renuncia explícita de estos o son secularizados. Los valores cristianos son atacados, porque el cristianismo representa una visión que afirma ciertas creencias necesarias que deben aceptarse para dar sentido al mundo, y para la mentalidad posmoderna no existen verdades absolutas que trasciendan al individuo (5). Muchos católicos no aceptan las enseñanzas morales de la Iglesia, opinando que el Magisterio no debe intervenir en cuestiones morales sino solo para exhortar conciencias y proponer valores (6). Parte del problema en la confusión que se vive hoy día sobre lo que es ético está en la falta de formación y reflexión sobre temas que necesitan de un gran esfuerzo, tiempo y talento. La sociedad se encuentra en una situación crítica de desorientación y desconcierto creada por la confluencia de orientaciones dispares que han hecho perder al hombre la conciencia de su identidad. Hoy día se da un derecho ilimitado a los medios de comunicación social para emitir toda clase de opiniones acerca de las materias más graves de cuestiones éticas, frecuentemente tratadas con una gran superficialidad (7). Hasta se llega a justificar la debilidad del ser humano y se la pone como criterio de la verdad sobre el bien, llegando a confundirse todo juicio de valor (8).

Necesidad de una fundamentación antropológica

Teniendo en cuenta la manera de argumentar hoy las cuestiones éticas, se necesita llegar a un consenso que parta de la realidad de la persona humana en su integridad que nos libre del relativismo. La ética debe tener una fundamentación antropológica, si es que está dotada de un principio de realidad. Así lo defienden pensadores como Brussino, para quien la ética no comienza en la razón, sino en una dimensión anterior a ella, y que es condición de su ejercicio. La ética consiste en la implantación de los seres humanos en la realidad como personas, teniendo en cuenta el trazado personal de sus vidas con respecto a su propia perfección o plenitud. Esta realidad justifica el uso de la razón en busca de contenidos que puedan realizar esa plenitud y sean susceptibles de ser plasmados, a su vez, como normas y deberes (9). Se necesita complementar el principio de universalización propuesto por el deontologismo con un principio antropológico que dé base real a la ética. La fundamentación de la ética no puede estar basada solamente en la razón, aunque se gane en universalidad, sino que existen también otras vías de acceso a lo ético, como el ámbito humano de las virtudes o de la perfección. La necesidad de una fundamentación no es una exigencia lógica de la razón, sino una necesidad metafísica. La razón necesita de principios y contenidos normativos, fundados en la constitución antropológica del ser humano.

La cuestión es cómo justificar la preocupación ética por los demás seres humanos. No puede basarse simplemente en buscar acuerdos comunes que salvaguarden los intereses particulares de las personas, ni tampoco en un sistema de coacción basado en una universalización normativa de

acuerdo con una lógica universalista de la razón. Más bien la preocupación por los demás seres humanos se entiende desde una antropología que dé cuenta de la capacidad del ser humano de salir de sí mismo e interrelacionarse con los demás.

Para Brussino, la implantación del hombre en la realidad funda una "comunidad ontológica" de la cual la ética recibe su primer principio, por cuanto es el único principio absoluto que, como tal, no admite excepciones, pero desprovisto de contenido prescriptivo determinado. Este principio es el de "respeto e igual trato y consideración por todos los seres humanos en virtud de su dignidad personal (autoposición y autorrealización)". Este principio no emana de la razón, es más bien el "dato" (prerracional) que todo procedimiento racional ha de respetar canónicamente, es decir, con el cual han de "medirse" los demás principios (en el caso de la Bioética, los principios de beneficencia, no maleficencia, autonomía y justicia), como también los procedimientos de toma de decisiones. En este sentido, el principio, aunque formal, es apoyo y exigencia para la razón ética, y por ello obliga, y de modo absoluto **(10)**. La naturaleza del ser humano es la condición de su cultura y lo que le hace estar por encima de la misma, de manera que el ser humano viva de acuerdo con la verdad profunda de su ser y así defienda su dignidad personal **(11)**.

En la fundamentación ética se juega no solo el tipo de racionalidad que subyace a los procedimientos de decisión, sino también la posibilidad de legitimación normativa de la ética. Las resoluciones éticas pueden no conllevar una decisión éticamente correcta al ser resultado de estrategias racionales sin que se haya respetado la "regla de oro" de la dignidad personal; como ocurre con los diversos métodos de argumentación ética: deontología, utilitarismo, principialismo, situacionismo, comunitarianismo, ética de los derechos, ética del carácter, ética de convergencia.

De lo anterior se desprende el límite de toda fundamentación, que no es sino el límite de la racionalidad humana. Las teorías éticas, como construcciones racionales, son provisionales, aunque estén dotadas de la máxima coherencia lógica. Esta provisionalidad de la razón no exige de buscar y dar razones, como tampoco anula que haya razones mejores que otras para justificar una decisión. La razón humana tiene un carácter aproximativo, por el cual se puede aprender a tomar decisiones bien fundadas sopesando razones; tal es el valor de los métodos en ética. Pero no puede esperarse de la teoría ética una resolución definitiva de los dilemas y conflictos. Lo real excede siempre los límites de la razón **(12)**. Así, por respeto absoluto a los principios (productos siempre de la razón) se llega a resultados paradójicos, cuando no perversos (por ejemplo si se acepta como absoluto el principio de preservar la vida a toda costa, esto choca con el problema del encarnizamiento terapéutico; si el principio de preservar la vida se hace relativo, entonces choca con la aceptación de la eutanasia).

Definiciones históricas de la estructura antropológica del ser humano

Muchas han sido las definiciones que se han dado acerca de lo que es el ser humano, lo que denota la dificultad de encasillarlo de una forma racional. Cito como significativas las siguientes: para Platón, el ser humano es animal sociable, capaz de ciencia **(13)**. Para Aristóteles, el ser humano está constituido por alma y cuerpo; el alma es principio de las funciones nutritiva, sensitiva, la mental y el movimiento del cuerpo **(14)**. Para San Agustín, el hombre consta de

espíritu, alma y cuerpo, aunque al alma se la puede considerar también espiritual (15). Para Santo Tomás, la inteligencia es el constitutivo esencial que define a la persona, siendo esta considerada como una unidad substancial de alma y cuerpo (16). Para Descartes, el ser humano es un ser con conciencia inmediata, un ser con pensamiento (17). Para Kant, es fin en sí mismo, no puede ser adoptado únicamente como medio (18). Para Bergson, es *homo faber*, capaz de fabricar objetos artificiales (19). Para Hegel, es espíritu, un ser comunitario, es fuente de la infinitud en sí mismo, ya que es finalidad por sí mismo y tiene valor infinito y destino hacia la eternidad en sí mismo (20). Para Marx, es un ser social, histórico, que trabaja, capaz de crear relaciones de producción (21). Para Wittgenstein, es un animal simbólico, capaz de crear lenguaje (22). Para Scheler, es definido por su relación con el mundo exterior; el individuo por la relación con la sociedad, y el cuerpo por la relación con el ambiente (23).

Definición y estructura antropológica del ser humano según Fernando Rielo

Rielo se aparta de las concepciones tradicionales que definen al ser humano por una de sus características. Va más allá. Si se quiere definir la persona, hay que partir del absoluto metafísico porque la suprema expresión del ser es la persona. Pero ni el ser ni la persona son los conceptos abstractos e informes larvados en las distintas filosofías. El origen de estas concepciones deformadas, que afectan directamente a la definición del ser humano, ha sido, según Rielo, el seudoprincipio de identidad. Todo concepto o definición, para que sea metafísicamente válido, hay que elevarlo al absoluto y excluir el campo fenomenológico. De este modo, queda claro que, si hemos de definir, en términos absolutos, a la persona, no podemos hacerlo recurriendo a la persona en sí misma o a algo inferior (24). Si elegimos lo primero, tenemos una definición tautológica del tipo "la persona es la persona", que carece, por supuesto, de información alguna: ¿qué puede decirse de "la persona es la persona"? Si aceptamos lo segundo, hemos reducido a la persona solo a una de sus propiedades o capacidades: inteligencia, libertad, trabajo, lenguaje... Estas dimanar de algo más profundo que nos eleva esencialmente al rango y dignidad de personas. No se trata solo de ser, sino de la forma de ser: somos, pero somos algo más. Este "más" es la clave del pensamiento de Rielo. Y es que el ser humano es + que sí mismo. ¿De dónde, si no, le viene la capacidad de superarse, de avanzar, de crecer, sino de ese "+ que sí mismo"? Algo hay en la persona que es irreductible a ser manipulada por leyes físicas y químicas: este "algo" es lo que hace a la persona "más que materia". La capacidad, por otra parte, del ser humano de establecer unos derechos y su obligación ética de cumplirlos y hacerlos cumplir confirman, por ejemplo, esta irreductibilidad de la persona a un materialismo ingenuo o moderado. Este actuar existencial es el ejercicio de la capacidad potestativa de la persona humana que, abierta al infinito, encuentra, sin embargo, su limitación en los procesos biológico, psicológico, ambiental. Estas limitaciones reales del ser humano no anulan, en absoluto, su capacidad potestativa, que es, precisamente, lo que hace a la persona "más que psicología", "más que ente moral". ¿Qué es, en definitiva, este "ser + que" materia, psicología, moral, sí mismo? Dicho de otro modo, ¿qué es lo que constituye al ser humano como persona, sin caer en expresiones abstractas como "persona en cuanto persona"?

Rielo acude siempre a su metafísica del "ser +" o de la concepción genética del principio de relación. La ruptura del seudoprincipio de identidad como principio metafísico le dice que no existe el ser en cuanto ser (25), sino la sustitución de la identidad absoluta por una congénesis absoluta constituida —sin entrar en el campo de la revelación cristiana— por solo dos personas

divinas en inmanente complementariedad intrínseca (26) que forman el Sujeto Absoluto o Divinidad. De este modo, Rielo halla en el ámbito racional, rota la identidad y excluido el campo fenoménico, la concepción genética de un principio de relación constituido por dos y solo dos personas divinas: no menos de dos, porque habríamos incurrido en la identidad de una persona en sí misma; no más de dos, porque una tercera persona sería, dentro del orden racional, un excedente metafísico (27). Nuestro autor ha creído llegar con su principio genético a la máxima concepción de la persona en toda su riqueza absoluta: las personas divinas se definen entre sí en tal grado que constituyen único amor, única unidad, verdad, bondad, hermosura, etc., absolutos.

Si el Absoluto no estuviera constituido al menos por dos personas en inmanente complementariedad intrínseca, no habría posibilidad alguna de relación, por tanto, de comunicación: y, desde luego, la creación sería imposible. La razón es muy sencilla: si no hay comunicabilidad de Dios *ad intra*, tampoco la habrá *ad extra*. Este hecho dicta la racionalidad de la ruptura identitática de un absoluto unipersonalista que más que monoteísta, es seudomonoteísta, porque habríase hecho imposible la posibilidad de cualquier otro ser. El Sujeto Absoluto no podría dar lo que supuestamente no tiene: el aperturismo que se le ha negado. Una persona, a nivel absoluto o metafísico, se define, por tanto, por otra persona, en ningún caso por algo inferior a la noción de persona, o por algo superior, porque la persona es la expresión suprema del ser. La persona no se define por su dignidad ni por su sustancia ni por su libertad, porque no existe "LA PERSONA", antes bien personas divinas que entre sí se definen constituyendo única dignidad, única sustancia o única libertad absolutas. Si admitimos que las personas divinas crean, con libertad absoluta, a la persona humana, ¿qué es lo que constituye al ser humano como persona? La respuesta parece clara: la persona humana tiene que estar intrínsecamente constituida, supuesta su creación, por el mismo patrimonio genético que poseen las personas divinas. Este patrimonio genético lo poseen: las personas divinas, por naturaleza; los seres humanos, por gracia. Este patrimonio genético de las personas divinas *ad extra* es lo que Rielo denomina "divina presencia constitutiva" del Sujeto Absoluto en el ser humano, y es esta divina presencia constitutiva lo que determina la definición de la persona humana (28).

Este hecho da razón de que la persona humana no puede definirse por una seudorrelación tautológica ni por algo inferior a su constitutivo esencial, sino en orden a algo transcendente que satisfaga su aperturidad transbiológica, ética, social... este aperturismo no puede ser satisfecho, sino en relación con un *Alter Transcendens* que, creándole y formándole, inhabita con su divina presencia su constitución profunda. Podría objetarse que hemos quedado atrapados dentro de un ámbito teológico, o, cuando menos, teodicente. La objeción sería válida si estuviéramos bajo el supuesto referencial de la identidad: tautologizadas la metafísica y la teología, no tendrían ninguna posibilidad de encontrarse. Sin embargo, la concepción genética (29) es aperturismo. Está claro que, en este sentido, la metafísica, si no quiere quedarse vacía, no debe despojarse de su contenido teológico; lo mismo podría decirse de la teología: si esta quiere tener significación existencial, no debe despojarse de la metafísica: metafísica y teología son, ciertamente, inseparables. Debe, por tanto, considerarse la constitución de la persona humana definida no por "algo", sino por "alguien absoluto".

Para Fernando Rielo, la persona humana se halla estructurada por un espíritu psicopatizado, "inhabitado" por la divina presencia constitutiva (30). Rielo prefiere la expresión "espíritu psicopatizado" a "espíritu encarnado". El espíritu humano es la sede del yo que asume la

complejidad de funciones de la psique con su integral somático. Psique y cuerpo forman con el espíritu la unicidad del ser humano en el que el espíritu es el principio rector. El acto del espíritu es la energía extática (31) o potencia de unión que tiene como atributo la libertad que se proyecta en dos funciones psicológicas: la inteligencia y la voluntad. Esta energía espiritual o extática es la que dirige y controla las fuerzas pulsionales de la psique. La psique comprende, para Rielo, las características psicológicas del ser humano, aquellas que estudia la psicología o la psiquiatría como las emociones, sentimientos, pulsiones, mientras que el cuerpo comprende sus aspectos fisiológicos y anatómicos, de los que se ocupan la Medicina y otras ciencias.

Lo que rompe la identidad en el espíritu humano es que este se halla inhabitado por la divina presencia constitutiva que hace posible una comunicación inmediata con el Sujeto Absoluto o la Divinidad. Esta presencia en el ser humano es la que destruye la seudonoción ontológica de un ser humano identitático, un ser intrínseca e inmanentemente para sí, en sí y por sí mismo, en vez de un ser para Dios, en Dios y por Dios. El ser humano, como persona, queda definido por esta divina presencia constitutiva, con la potestad organizadora y rectora de los impulsos psicológicos y fisiológicos internos y de las fuerzas externas (32). La divina presencia constitutiva proporciona al espíritu humano la energía extática que lo pone en comunicación inmediata con el sujeto absoluto y da carácter personal al espíritu humano (33).

La apertura genética constituye a la persona humana como realidad abierta al sujeto absoluto, de forma que el ser humano posee una intuición en términos generales de Dios (34). Esta apertura genética, que es contraria a la identidad, constituye el modo ontológico de comunicación de las personas humanas con el Sujeto Absoluto, y es, precisamente, esta forma de comunicación con el Absoluto —o la sustitución en los diversos modos de idolatría— la ontológica forma genética que tienen los seres humanos de comunicarse entre sí y, con ello, la posibilidad de donarse lo mejor de sí mismos o de proyectar en los demás sus más tristes y funestas miserias. Cuando el ser humano hace de sí un ser en sí, de sí o para sí, lo que se produce es una seudoimagen de sí mismo; cuando el ser humano hace de sí un ser para el mundo, para la riqueza, para la injusticia, etc., se hace imagen de aquello hacia lo cual se une. Estas son las disgenesias ontológicas, sociales y morales, mucho más graves que las biológicas, que deterioran profundamente su mística personalidad.

El ser humano está, por tanto, estructurado para relacionarse transcendentamente —implícita o explícitamente— con Dios y con sus semejantes. Esta concepción mística del hombre hace a la persona humana abierta y ontológicamente coloquial con Dios, quien, inhabitando constitutivamente en el ser humano, se constituye con el ser humano, en único modelo antropológico, epistemológico y ético (35). La divina presencia constitutiva es, quiérase o no, como el sol o la lluvia que se da, gratuitamente, a buenos y malos, a justos e injustos (36). Todo lo que de bueno, de verdadero y de bello hace el ser humano, sea sin credo o del credo que fuere, es una acción sinérgica de Dios y del hombre, siempre con la iniciativa divina. El humanismo, y con ello la historia y la cultura, es + que lo humano en cuanto humano: es una verdadera "teandropía", esto es, la acción de Dios en el ser humano con el ser humano. Hay que partir, por esta causa, de una concepción mística de la historia, de la cultura, de la sociología, de la ética.

Fundamento antropológico y ontológico de la ética según Fernando Rielo

En contraste con las aproximaciones éticas deontológicas y teleológicas (utilitaristas) que expresan la norma ética en términos de acción/medios y las consecuencias, la constitución ontológico-metafísica que justifica la ética reside, para Fernando Rielo, en la divina presencia constitutiva del acto absoluto en la persona humana. La naturaleza de las exigencias éticas que se derivan de un modelo genético de la ética coloca a las acciones y consecuencias en función de la relación genética de complementariedad, es decir, del amor entre personas (37). La esencia de la ética consiste en la compenetración de la persona humana con las personas divinas (38). El amor como forma del bien en la persona humana no tiene como específico atributo la voluntad, más bien tiene valor ontológico; si se atribuyera a la voluntad la ética quedaría reducida a un campo antropológico de carácter voluntarista (39). La dignidad del ser humano no se basa en su capacidad de autorrealización, como dice Brussino, sino en la divina presencia constitutiva que lo define. Es en este sentido que se puede afirmar que la ley moral proviene de Dios y es al mismo tiempo la ley propia del ser humano (40). Si aceptáramos que el ser humano es un ser que se autorrealiza, habríamos incurrido de nuevo en el seudoprincipio de identidad, en el solipsismo ético. A este respecto, la metafísica genética no solamente rechaza la identidad aplicada al ser —la identidad queda relegada a una noción común, en ningún caso metafísica—, sino también aplicada a la conducta humana. La identidad, siendo diametralmente opuesta a cualquier noción de complementariedad, está fundada en una noción egocéntrica del ser humano, un ser cerrado absolutamente incomunicado e incomunicable que, paradójicamente, tiene que comunicarse como sea porque esta es su constitución ontológica. No. La suprema forma de comunicabilidad, que es el amor, es el imperativo moral de la conducta humana y, por tanto, de las relaciones entre seres humanos (41). El egoísmo, identidad práctica, es un agénético que transforma al hombre en lobo para el hombre.

De acuerdo con Fernando Rielo, la ética no se funda en la psicología, pero sí hay una relación entre psicología y ética, que hallan su razón de ser en la ontología o mística. Tanto es así, que existe, para nuestro autor, una ciencia que hace la síntesis de la psicología y de la ética: la psicoética (42). La ética se encuentra abierta a la psicología, porque esta es una ciencia que la ayuda a valorar la autenticidad o inautenticidad del sentido moral y también a reconocer los condicionamientos que tienen lugar en la persona. La psicología nos ayuda a distinguir cuándo las motivaciones e intenciones no son puras, y también a discernir las formas normales o psicopatológicas de los sentimientos específicamente éticos, como el deber, la culpabilidad, el arrepentimiento o el remordimiento. A su vez, la ética está abierta a la ontología, de donde obtiene su fundamento. La psicología se halla también abierta a la ética, ya que no puede prescindir en su estudio de la responsabilidad del acto humano, y abierta, además, a la ontología, ya que a esta corresponde determinar el origen y el fin del acto humano.

La relación de la ética con la psicología nos revela que existen atenuantes psicológicos que disminuyen la responsabilidad moral, pero no la eliminan, y que desmienten un concepto rigorista de la ética que la haga inamovible y válida, en todas sus dimensiones, para todos los tiempos y circunstancias. No está el ser humano al servicio de la ética, sino la ética al servicio del ser humano. En el campo de los condicionantes o eximentes, no se trata solo de que puedan existir anomalías psicopatológicas como la paranoia o la esquizofrenia con el desdoblamiento de la personalidad, ni de las formas obsesivas graves, como la psicastenia, sino sobre todo de que existen generalmente temores, extravagancias, impulsos irreprimibles, justificaciones psicológicas que tratan de atenuar la falta ocultando el verdadero móvil de la acción detrás de

racionalizaciones y compensaciones, o proyectando la culpa a otro agente; todo esto influye en el comportamiento ético y, posiblemente, en atenuaciones de la responsabilidad. La conciencia moral no puede concebirse sin una multitud de condicionantes que inciden en la valoración del acto moral y en el ejercicio de la libertad, y que tienen su origen en factores orgánicos y ambientales, como el sistema endocrino y nervioso, determinaciones fisiológicas temperamentales de tipo hereditario, influjos cósmicos, geográficos, climáticos, familiares, sociales, culturales, históricos.

Sin embargo, de acuerdo con Rielo, en virtud de la energía extática, presente en el espíritu creado inhabitado por la divina presencia constitutiva, el ser humano puede enfrentarse a toda presión, ya sea psicológica, caracterológica o medioambiental. Por esta divina presencia constitutiva el ser humano puede establecer comunicación inmediata con el Absoluto y entrar en comunión con Él, no sin la dura condición de su complejidad psicosomática, y esta comunión determina la posibilidad de comportamiento moral y la comunicación con sus semejantes.

La responsabilidad moral se atribuye al ejercicio de la libertad y consiste en la integridad del acto libre que tiene como unciones necesarias la inteligencia y la voluntad, en las que actúan condicionantes como la imaginación, sentimientos, afectos, impulsos, temperamento, sentidos; y ejercen su influencia la mentalidad, la cultura, la educación, las diversas formas del ambiente cósmico y social. Por otra parte, las características psicosomáticas del ser humano se hallan en la misma línea que los dinamismos biológicos animales heredados en parte del precedente homínido; y por tanto, subyacen en ellos los caracteres hereditarios. La libertad está, en fin, condicionada de algún modo por tendencias oscuras y poderosas que surgen del inconsciente con sus disfraces, sustituciones y contaminaciones (43).

La acción inmoral no es el resultado estricto de la transgresión de una norma ética, sino que tiene su raíz en la malicia del espíritu del ser humano, y se realiza mediante el ejercicio de una libertad deformada con el concurso de la inteligencia y el consentimiento de la voluntad no sin la dura condición que ejercen los condicionamientos psicosomáticos (44). La malicia del espíritu genera toda una serie de disgenesias, que se proyectan a su vez en la psique. Rielo enumera tres tipos de disgenesias (45): **a)** De orden psíquico: las relacionadas con la egofrenia, un estado agresivo o depresivo que reduce la capacidad del ser humano de donarse al otro por amor, y en vez de amarlo lo reduce a objeto de transferencia y proyección de las propias anomalías; **b)** de orden moral: las relacionadas con el egoísmo, que es poner al yo como centro de interés de todas las cosas, en detrimento del amor al otro; **c)** de orden ontológico: las relacionadas con la egolatría, que consiste en un estado agresivo o depresivo de un individuo que, centrando todo hacia sí, encuentra su razón de ser en el culto a su propia personalidad. Toda acción inmoral es la manifestación de una deformación que adquiere las características del autoengaño o de la mala fe que enmascara y tergiversa toda verdad, toda bondad y toda hermosura. Estos condicionantes no son causa de responsabilidad moral, sino más bien atenuantes de la misma. En toda acción inmoral, la libertad se halla deformada por el egoísmo. El ejercicio de la libertad no es criterio suficiente para que un acto sea moral, se necesita la capacidad de valoración ética y la capacidad de decisión. El yo del espíritu no puede valorar ni decidir la acción moral sin que pase por la dura condición de fenómenos psicosomáticos como la neurosis, el miedo, las emociones o las pasiones. Las pulsiones psicosomáticas son fuerzas estimulante sin autonomía propia. La energía extática tiene la capacidad de darles dirección y de poner orden. El no dar dirección a las fuerzas

pulsionales hace que se manifiesten interna o externamente las pasiones o vicios capitales. La libertad ha de estar formada por el amor (46). Es esta energía extática de un espíritu inhabitado por la divina presencia constitutiva del Sujeto Absoluto la que salva de relativismo a la ética, ya que, siendo la fuente de la conducta y de la norma corroboradas por criterios objetivos, conduce a todo ser humano hacia la verdad, bondad y hermosura de la acción moral.

El saber moral no produce por sí mismo una auténtica madurez en la persona humana, como tampoco un determinado tipo de comportamiento; para que la conciencia se vincule a una forma de comportamiento, necesita ser motivada y penetrar en el espíritu de la persona, donde se da la energía extática para vincularse con la verdad, el bien y la hermosura (47). No es suficiente el solo conocimiento frío y abstracto de la verdades morales para adherirse vitalmente, como persona, a las normas éticas. El juicio intelectual debe ir acompañado de una reacción afectiva que es tocada por la fuerza sobrenatural que proviene del espíritu (48).

Conclusión

El principio fundamental de la ética debe ser que el ser humano debe ser sacralidad para otro ser humano. Debemos tratarnos los unos a los otros con honor y reverencia en virtud de que en cada ser humano inhabita la divina presencia constitutiva. La ética ni es autónoma ni es heterónoma. La ética es, para Fernando Rielo, teandrópica porque todo acto moralmente bueno es acción de Dios en el hombre con el hombre. Toda conclusión ética producto de la reflexión debe contrastarse con este principio, del que nacen todos los demás principios y argumentos.

La ética está dotada de realidad porque se basa en la realidad antropológica del ser humano, que está definida por lo trascendente, por el encuentro con el Absoluto y con el otro. Aunque existan numerosos impedimentos de tipo psicológico, el obrar ético ha de buscarse en la capacidad de éxtasis de nuestro espíritu, de salir de nosotros mismos para que Dios nos adentre en los infinitos paisajes recreadores de su gracia. Solo así puede ser aplicada eficazmente una ética que se adentra más allá de la pura norma para que esta resplandezca al servicio del ser humano.

1 Para un concepto general de la metafísica de Rielo ver "Hacia una Nueva Concepción Metafísica del Ser" y "Concepción Genética de lo que no es el Sujeto Absoluto" publicadas en *¿Existe una Filosofía Española?* y en *Raíces y Valores Históricos del Pensamiento Español*, E.F.R., Constantina, Sevilla (1988 y 1990, respectivamente).

2 Hume, D. *Enquires Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press (1975).

3 Kant, I. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, México, Porrúa (1975).

4 Ver Veith, G. E. Jr. *Postmodern Times: A Christian Guide to Contemporary Thought and Culture*, Crossway Books, Wheaton, Illinois (1994), pp. 49-51. Y Connor, S. *Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary*, Cambridge, Massachusetts: Basil Blackwell (1989).

5 Para un análisis de la relación del cristianismo con la posmodernidad, ver Borghesi, M. *Postmodernidad y Cristianismo*, Madrid: Ediciones Encuentro (1997). Y Veith, G. E. Jr. *Postmodern Times: A Christian Guide to Contemporary Thought and Culture*, Crossway Books, Wheaton, Illinois (1994).

6 Esta situación es denunciada por la Encíclica *Veritatis Splendor*, Introducción 4.

7 Para un estudio de la manipulación del lenguaje y de la ética por los medios de comunicación social ver López Quintás, A. *El Secuestro del Lenguaje*, Madrid: Asociación para el progreso de las Ciencias Humanas (1987).

8 Ver Encíclica *Veritatis Splendor* III, 104.

9 Brussino, S. L. *Bioética, Racionalidad y Principio de Realidad. Cuadernos de Bioética* 0 (1996): 39-48.

10 *Ibíd.*

11 Ver Encíclica *Veritatis Splendor* II, 53.

12 Dar a la razón una completa autonomía en el ámbito de las normas morales sería afirmar que el hombre se basta a sí mismo para dar la norma, sin relación ninguna con el Creador, como ha sido denunciado por la Encíclica *Veritatis Splendor* II, 36.

13 *Definiciones*, 415a.

14 *De anima*, II, 1, 412 A 29, 43-44; II, 412 B 13-15.

15 *De Fide et Symbolo*, 1, 412 A 29, 43-44; II, 412 B 13-15.

16 II *Sentencias*, d. 1, q. 2, a. 4.

17 *Meditaciones*, II.

18 *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, II.

19 *Evol. Créatr.*, 8 De. (1911), p. 151.

20 *El Tema del Hombre*, 239.

21 *Ideología Alemana*, I.

22 *Essay on Man*, II

23 *Der Formalismus in der Ethik*, II.

24 Fernando Rielo distingue entre metafísica y ontología: la metafísica estudia la *adintreidad* del sujeto absoluto; la ontología estudia la *adextreidad* del sujeto absoluto en la persona humana, supuesta la creación de esta. La realidad *ad extra* del sujeto absoluto inabitante en el ser humano es denominada por Rielo divina presencia constitutiva, objeto de la ontología o mística. Para un estudio de la metafísica y de la estructura antropológica del ser humano según Fernando Rielo ver "Hacia una Nueva Concepción Metafísica del Ser" y "Concepción Genética de lo que no es el Sujeto Absoluto" publicadas en *¿Existe una Filosofía Española?* y en *Raíces y Valores Históricos del Pensamiento Español*, E.F.R., Constantina, Sevilla (1988 y 1990 respectivamente). Y Rielo, F. *Tratamiento Sicoético en la Educación*, E.F.R., Nueva York (1996).

25 Ver López Sevillano, "Metafísica Pura en Fernando Rielo," en *Poeta y Filósofo / Poet and Philosopher*, EFR, Constantina, Sevilla (1996), p. 205.

26 Las personas divinas constituyen entre sí una inmanente complementariedad intrínseca en términos de Fernando Rielo, en virtud de la cual una persona divina es, conservando sus lugares metafísicos, "si y solo si" es definida genéticamente por otra persona divina. La conservación de los lugares metafísicos significa que tiene que haber, cuando menos, una primera persona (P sub uno) y una segunda persona (P sub dos), realmente distintas. La inmanente complementariedad intrínseca de (P sub uno) con (P sub dos) es concepción genética de la unidad absoluta que, constituida por las personas divinas, rechaza a su vez la intercambiabilidad de las mismas porque habríase regresado, una vez más, al absurdo de la identidad absoluta de la persona en su persona. El Sujeto Absoluto ha de estar formado al menos por dos personas: un Padre y un Hijo. No puede decirse, el Padre es el Hijo o el Hijo es el Padre. La relación absoluta es inmanente complementariedad intrínseca; esto es, formada por un verbo de acción directa en que el Padre es acción agente del Hijo, y el Hijo es acción receptiva del Padre. Ver J. M. López Sevillano, "La Nueva Metafísica de Fernando Rielo". En *Aportaciones de Filósofos Españoles Contemporáneos*, EFR, Constantina, Sevilla (1991), pp. 79-84.

27 Si hablamos en términos de revelación cristológica, Cristo revela de sí mismo que es esa segunda persona en inmanente unidad con la primera denominada "Padre"; y nos revela, además, que existe otra persona divina con nombre "Espíritu Santo".

28 Esta divina presencia constitutiva es lo que hace al ser humano ser imagen y semejanza, no consigo mismo ni con el mundo ni con las criaturas, sino con las personas divinas.

29 Entendemos aquí por "genética" en el sentido dado por Rielo. Lo genético es, lejos del procesualismo piagetiano, lo relativo al origen, constitución y desarrollo de la vida en sus variadas manifestaciones: biológica, psicológica o moral, espiritual u ontológica y metafísica. La "forma como se da la vida" es estudiada, según estas manifestaciones, por la concepción genética de la metafísica, ontología, moral... sin que estas sean compartimentos estancos, antes bien realidades abiertas entre sí: el ser humano no es un compuesto de tres realidades comunicables, cuerpo, psique, espíritu, antes bien, abiertas de tal modo que el espíritu asume una psique con su cuerpo, esto es lo que se quiere decir con la expresión "espíritu encarnado". Rielo prefiere la expresión "espíritu psicomatizado".

30 La distinción entre cuerpo, alma y espíritu está admitida por la tradición cristiana. Numerosos son los textos de las Sagradas Escrituras, del Magisterio, de los místicos y de los Doctores de la Iglesia, que hablan de la distinción entre espíritu, alma y cuerpo. Algunos ejemplos representativos son: 1 Tes. 5, 23; Heb. 4,12; *Catecismo de la Iglesia Católica* 202, 367; Fray Luis de León, *De los Nombres de Cristo*, Libro II, Príncipe de la Paz; Santa Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*, Cap. 34,15; *Moradas Séptimas*, 1, 11; *Relaciones* 5, 11; 29, 1.

31 El éxtasis es manifestación de la energía espiritual presente en la persona humana, que, rompiendo la identidad de la persona consigo misma, hace que esta esté abierta al infinito divino, a sus semejantes y a la creación entera.

32 La divina presencia constitutiva hace al ser humano ser imagen y semejanza de la Divina Trinidad, como expresa el texto del Génesis (Gn 1, 26). Hay que distinguir dos niveles de la divina presencia constitutiva: el primero es, *sub ratione creationis* (bajo la razón de la creación), gracia constitutiva dada a todo ser humano por el hecho de ser creado para constituirse en persona a imagen y semejanza de las personas divinas; el segundo es, *sub ratione redemptionis Christi* (bajo la razón de la redención de Cristo), elevación de la divina presencia constitutiva al ámbito sobrenatural de la gracia santificante. El primer nivel, propio de todas las religiones, aunque no es por sí mismo salvífico, está, sin embargo, ordenado al segundo en virtud del carácter universal de la redención de Cristo.

33 La divina presencia constitutiva formante de la persona define al ser humano desde el mismo momento de su concepción, esto es, antes de pertenecer a ninguna religión. Todo deseo de transcendencia del ser humano, no importa la religión, se da por necesidad constitutiva. Y es precisamente esta divina presencia constitutiva la que posibilita al ser humano para recibir la gracia santificante, cosa que es imposible a un árbol o a un caballo. La gracia actual actúa incrementando esta divina presencia constitutiva elevada al orden de la gracia santificante.

34 Rielo resuelve la cuestión epistemológica afirmando que la divina presencia constitutiva, la inhabitación del acto absoluto en la persona humana es la episteme o soporte del conocimiento. ("Hacia una Nueva Concepción Metafísica del Ser", p. 133).

35 Rielo, "Hacia una Nueva Concepción Metafísica del Ser", p. 132; para la cuestión epistemológica ver *ibíd.*, pp. 132-36; para la cuestión ética ver "Concepción Genética de lo que no es el Sujeto Absoluto", pp. 130-134.

36 La elevación por Cristo de esta divina presencia constitutiva al ámbito de la gracia santificante pertenece exclusivamente al orden sobrenatural revelado.

37 Cristo, presidiendo sobre su modelo ético como el ejemplo para seguir, formuló la norma moral de la siguiente manera: "Amaos los unos a los otros como yo os he amado" (San Juan 13:34); amar al prójimo con el mismo amor con que Cristo nos ha amado es por lo tanto la ley de la perfección ética, cuya esencia es el amor, y condición *sine qua non* de toda consideración moral auténtica (ver Encíclica *Veritatis Splendor* I, 20). El modelo ético del comportamiento humano está fundado en la relación de amor mutuo entre las personas que constituyen el sujeto absoluto. La razón es sencilla: Dios es amor y si Dios es amor, el hombre, a imagen y semejanza

de Dios, es también constitutivamente amor, un amor cuya principal característica es dar la vida: "Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos" (Jn 15: 13). Un amor incondicionado, capaz de suscitar confianza, que sabe soportar, perdonar, tolerar, proveer, acoger. Esta incondicionalidad del amor es lo que hace que la energía extática, esto es, la gracia divina haga del ser humano, con el ser humano, plenitud personal.

38 Las personas divinas transverberan *ad extra* su amor divino en el espíritu de la persona humana constituyéndola en "deidad", según aquellas palabras de Cristo confirmando la Escritura: "dioses sois" (Jn 10, 34); esto es, la persona humana es, para Rielo, "mística deidad de la Divina Deidad".

39 Rielo, "Concepción genética de lo que no es el sujeto absoluto", p. 133.

40 Ver Encíclica *Veritatis Splendor* II, 40, en que se habla de la ley natural como la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios.

41 Rielo, "Concepción genética de lo que no es el sujeto absoluto", pp. 130-134.

42 Para un estudio de la relación entre la psicología y la ética en la ciencia de la psicoética ver Rielo, F.: *Tratamiento Sicoético en la Educación*, E.F.R., Nueva York (1996).

43 Según la doctrina cristiana del pecado original, el ser humano padece de un desorden interno y una cierta impotencia e incapacidad ante el lado oscuro de su conciencia, con el que nace. La divina presencia constitutiva en nuestro espíritu se halla herida, oscurecida por el pecado original, aunque no aniquilada.

44 La psique posee un ego que distorsiona el yo cuya dinámica es la neurosis que actúa en las fuerzas estimuladas por medio de las manifestaciones disgregadoras de la deformación del yo y que se manifiesta por medio del miedo y de estados de sentimiento, emoción y pasión. Las Sagradas Escrituras subrayan los límites humanos, lo trágico de la vida, la falta moral. El verdadero impedimento para recibir el don de la liberación por la gracia no son las transgresiones más o menos graves y voluntarias, sino la pretensión humana de la autosuficiencia, de la autonomía total, que esconde la propia desnudez radical (Gén 3). De la impureza interior que surge de la malicia o perversidad de nuestro espíritu, nos habla Cristo: "Porque de dentro del corazón de los hombres salen las malas intenciones" (Mc 7, 21).

45 Rielo, F. *Definición Mística del Hombre y el Sentido del Dolor Humano*. E.F.R., Roma (1996).

46 La energía extática que actúa en el espíritu se proyecta en la libertad bajo la forma del amor, en la mente bajo la forma de la fe, en la voluntad bajo la forma de la esperanza. Ver *Tratamiento Psicoético en la educación*, EFR, New York (1996).

47 La conciencia no es fuente autónoma y exclusiva para decidir lo que es bueno o es malo, sino que en ella está grabada un principio de obediencia a la norma que está grabada en el corazón humano. Ver Encíclica *Veritatis Splendor* II, 60.

48 Esta fuerza se llama en teología "gracia sobrenatural".