

Concepción de la persona en Fernando Rielo frente al tomismo y el escotismo

La metafísica, tenida largo tiempo como saber sumo, ha sido objeto de risa y mofa durante gran parte de los dos últimos siglos. Contra tan inconsiderada actitud ha levantado bandera el actual pensador cristiano, Fernando Rielo. En la ciudad de Nueva York, donde reside curando sus muchas dolencias, viene lanzando un insistente desafío al pragmatismo de su entorno con la excelsa y ultrapragmática verdad metafísica. La exposición y defensa que hace de la misma es un mérito señalado, que inicialmente gustamos reconocer a este ponderado pensador.

Es de notar igualmente que la metafísica de F. Rielo surca caminos nuevos. Lo dice bien este texto de su autorizado comentador, J.M. López Sevillano: "La metafísica no es ciencia de vacío de ser, ni de las cosas; sólo es ciencia del Sujeto absoluto y de la inhabitación de éste en los seres".¹ De modo terso se declara aquí vacía de contenido la metafísica clásica de Aristóteles, por atenerse al ser como su contenido específico, su objeto propio. F. Rielo señala temática muy distinta a su metafísica. Centro de referencia de la misma es el *Sujeto Absoluto* en sí mismo y en su comunicación a los diversos seres.

Está, pues, a la vista que la metafísica de F. Rielo va por una vía que no hemos transitado quienes nos hemos formado en la metafísica clásica. Por lo mismo, interesa sobremanera aclarar esta metafísica para poderla valorar fundadamente. Método eficaz para lograr la deseada aclaración podría ser el cotejarla con la de otros pensadores que hayan afrontado paralelamente los mismos temas metafísicos. Es lo que intentamos hacer en este estudio. Y nos ha parecido muy pertinente, a este propósito, cotejar el pensamiento de F. Rielo con el tomismo y el escotismo. Embalsan ambos dos grandes corrientes metafísicas de enriquecida historia, hoy puesta al día por pensadores actuales, quienes cálidamente la defienden y valoran.

1. J. M. LÓPEZ SEVILLANO, *La nueva metafísica de Fernando Rielo*, en: *Aportaciones de filósofos españoles contemporáneos*. Colección de Filosofía 3. Fundación Fernando Rielo, Constantina (Sevilla) 1991, p. 87.

Damos primaria referencia al tomismo en este cotejo por ser hoy día más accesible a la mayoría de los estudiosos. El escotismo, en esta ocasión como en muchas otras, viene a ser, dentro de su peculiaridad, una aclaración y complemento del tomismo, como se anotará en el momento oportuno.

Para situar mejor y, de esta suerte, facilitar la comprensión de la metafísica de la persona en F. Rielo, presentamos estos cuatro momentos de la metafísica tomista, refrendada por la escotista con sus peculiares matices.

1. *Metafísica de la persona tomista y escotista*

El *primer momento* lo centramos en este vocablo: *ontoteología*. Muy discutida ésta en torno a la metafísica de M. Heidegger, ha reflexionado durante siglos sobre las relaciones entre el tema del ser, objeto de la metafísica clásica, y el tema de Dios. La metafísica, en cuanto ontología, ha comentado largamente el ser en cuanto ser, según la fórmula acuñada por Aristóteles. Pero se ha hecho muy problemático cómo abordar el tema de Dios. Incontables han sido las discusiones ante el *Libro XII* de la *Metafísica* de Aristóteles, en el que éste se eleva al tema de Dios, al determinar la relación de este libro con los otros de la misma obra. Pero es indudable que en él Aristóteles alcanza la cúspide en su movimiento ascensional. Partiendo de lo sensible, construye la *Física* para, desde ella, elevarse a la *Metafísica*, que culmina en las altas y discutidas reflexiones sobre el *Motor Inmóvil*.² Tomás siguió el razonamiento aristotélico en la primera de las famosas cinco vías para probar la existencia de Dios. No quedó, sin embargo, satisfecho con el *Motor Inmóvil* para definir a Dios y troqueló esta otra fórmula que ha superado los siglos: Dios es "*ipsum esse subsistens*" –el mismo ser subsistente–.³

A doble vertiente da esta fórmula: como constitutivo metafísico de lo que es Dios y como razón última de que toda otra realidad procede del "*ipsum esse subsistens*" por participación. Sobre ésta Santo Tomás troquela otra de sus fórmulas graníticas: "*Quod habet esse et non est esse, est ens per participationem*" –el que tiene ser y no es ser, es ser por participación–.⁴

En el *segundo momento* la metafísica tomista nos dice qué sea la persona. Uno de los representantes actuales de la Escuela Tomista de Barcelona, Eudaldo Forment, pone a la vista de todos la concepción tomista de la persona en uno de sus últimos estudios: "Presento, escribe, una exposición sintética y sistematizada de los últimos resultados de mis estudios sobre la persona, que vengo realizando desde hace muchos años". En su exposición parte de que el Aquinate propone una concepción de la persona, basada en la metafísica del ser. Desde esta metafísica la define en estos términos: "La persona no significa la naturaleza, ni únicamente a una naturaleza humana individual, sino que significa directamente el ser personal propio de cada hombre, lo que le hace subsistir, o existir en sí y por sí. La persona no es *algo* sino *alguien*. No es nombre de naturaleza, ni abstracta ni concreta, ni común ni individual, sino del ser personal".⁵

2. *Aristotelis Metaphysica*, lib. XII (Lambda) 7, 1072 a 19-1073 a 14.

3. S. THOMAS, *De ente et essentiam* c.6.

4. *Idem*, *Summa Theologica*, I, q. 3. a. 4c.

5. E. FORMENT, *La dignidad del hombre y dignidad de la persona*, en: *Sapientia*, 51 (1996), 415.

Dos notas acompañan a este ser personal: la *subsistencia* y la *incomunicabilidad*. La *subsistencia* la percibe el citado pensador tomista, siguiendo a Santo Tomás, con doble función: primeramente, en cuanto sujeto subsistente o esencia substancial individual con su propio acto de ser, puesto que este último es el constitutivo entitativo que causa el peculiar existir de la persona. Igualmente, puede tomarse la "*subsistencia*" por este principio que hace subsistir, es decir, significando aquella perfección por medio de la cual el que la posee subsiste, esto es, el ser substancial.⁶ Santo Tomás le había precedido con esta fórmula densa: "*Persona est distinctum subsistens in rationali natura*".⁷

Sobre la *incomunicabilidad* de la persona el Aquinate habla menos que de la subsistencia, tan ligada a su metafísica del ser. Varias veces menta la definición de Ricardo de San Víctor: "*Intellectualis naturae incommunicabilis existentia*".⁸ Recuerda esta definición ricardiana, ya para enmendar o, más bien, para completar la definición de Boecio; ya para subrayar que la esencia divina no puede ser persona por comunicarse a las tres de la Trinidad; ya también para declarar a la persona absolutamente incomunicable, como aserto que ha de ser firmemente mantenido.⁹

El examen de los textos del mismo hacen ver que su análisis de la *incomunicabilidad* de la persona está polarizado hacia el dogma trinitario y apenas alude a la persona humana en cuanto tal. Muy lógica es esta su postura, al juzgar que la persona, por ser constitutiva perfección, compete a Dios "excellentiori modo" –de modo más excelente–.^{10a} De donde concluye que la persona no se predica de Dios y de las creaturas, ni de un modo equívoco ni unívoco, sino estrictamente análogo.

Por lo que refiere a la persona humana hace ver que el alma humana, separada del cuerpo, no puede ser persona, ya que es tan sólo una porción de la naturaleza en la que está inserta. Y de modo exclusivo es la naturaleza individual e íntegra el sujeto capaz de la subsistencia e incomunicabilidad, propias de la persona.^{10b}

El *tercer momento* del tomismo en su concepción de la persona señala la incidencia de la relación en la misma. Santo Tomás reflexiona largamente sobre esta incidencia. Al formular la objeción de que no es posible aplicar a Dios el concepto de persona, lo hace en estos términos: "La persona no significa relación, ni en los ángeles, ni en los hombres, sino algo absoluto. Si, pues, en Dios connotara relación, se seguiría que sólo de un modo equívoco se predica la persona de Dios y de los seres creados, sean ángeles u hombres".¹¹

De momento tenemos que dejar a trasmano solventar esta objeción, por venir al margen de nuestro propósito actual. Pero de ella se ha de tomar conciencia

6. A. y o. cit., p. 418.

7. *De potentia*, I, 9, a. 4c.

8. RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate*, lib., IV, XXII (Sources Chrétiennes, Paris 1959 p. 280).

9. Aborda San Tomás la definición boeciana de persona, de modo paralelo, tanto en la *Summa Theol.*, I, q. 29, a. 1 y 3, como en *De potentia* q. 9, a. 1 y 2.

10.a. *Summa Theol.*, I, q. 29, a. 3c.

10.b. *Summa Theolog.* I, q. 75, a. 4 ad 2.

11. *Summa Theolog.*, I, 1. 29, a. 4 in 4.

de que Santo Tomás inserta la relación dentro de la estructura de la persona divina. De tal modo inserta que por la relación se constituyen y se distinguen las tres divinas personas de que nos habla el dogma trinitario.

Para interpretar con hondura y rectitud esta doctrina trinitaria, los tomistas distinguen dos clases de relación. En primer término, la *relación inherente*, propia de las creaturas, en las que siempre es un accidente que superviene a la sustancia. Otra relación exige el misterio trinitario. Se llama *relación subsistente*, que se identifica con la sustancia divina. Esta, conocida tan sólo por revelación, hace posible el acceso intelectual al misterio trinitario. Si la mente llegara por sí misma a la percepción de la *relación subsistente*, el misterio de la Trinidad se habría desvelado a la razón y ya no sería misterio. De aquí la importancia de la relación subsistente, al acercarse el teólogo a la Trinidad. Tan alto tema, muy presente en F. Rielo, obliga a determinar con precisión este concepto metafísico-teológico de *relación subsistente*.

Ya en la relación creatural, necesario punto de arranque para toda reflexión sobre la realidad metafísico-teológica de la *relación subsistente*, se ha de distinguir un doble momento. En el primero la relación se muestra como un ser *en sí* que, por ser accidente, exige hallarse adherida a la sustancia, como algo que a este adviene –piénsese en la paternidad respecto del hombre que es padre–. En el segundo, la relación en cuanto relación, dice respecto al otro, por el que atestigua su conexión y oposición –el padre respecto del hijo y a la inversa–. En fórmula netamente escolástica, comentada durante siglos, se ha de distinguir en la relación entre el *esse in* por el que se adhiere a la sustancia y el *esse ad*, por el que dice conexión con el otro que es su término.

Al aplicar esta concepción a la Trinidad, se ha subrayado que este misterio exige identificar el *esse in* de la relación con la misma esencia divina, que es una y única, mientras que el *esse ad* dice respectividad a otra persona y al mismo tiempo oposición a la misma. De aquí que, a lo largo tiempo, la teología, católica en primer término la tomista y la escotista, afirma que las personas trinitarias son constitutivamente “*relaciones subsistentes*”. Con esta fórmula la conexión entre *persona* y *relación* se impone ineludiblemente a la mente teológica.¹²

En el *cuarto momento* de su reflexión el tomismo ha ponderado la excelente dignidad de la persona. Santo Tomás la pondera con pregnante laconismo cuando escribe en la *Summa Theologica*: “*Persona est id, quod est perfectissimum in tota natura*”.¹³ No se puede decir nada mejor en tan pocas palabras, que han superado los siglos y han hecho sentir su vibración hasta en el nuestro. La revolución personalista de E. Mounier, de tan feliz influencia en nuestros días, ha hallado su punto de apoyo en Santo Tomás cuando el genial filósofo francés pondera la persona en esta incisiva frase: “*Perfection suprême de l’univers*”.¹⁴ En cita al pie de página rememora la definición de persona de Santo Tomás que terminamos de acotar en este mismo párrafo. Tanto el doctor angélico como el pensador cristiano de este siglo hacen patente que la dignidad

12. Cf. L. BILLOT, *De Deo uno et trino*, ed. 7, Romae 1935, p. 409-412.

13. *Summa Theolog.*, I, q. 29, a. 30.

14. E. MOUNIER, *Personnalisme et christianisme. Oeuvres*, Ed. du Seuil, Paris 1961, vol. I, p. 736.

de la persona, no es un mero sentimiento ocasional, ni una egolatría disfrazada, sino que halla su razón de ser en las altas cimas del pensamiento. Tiene, por lo mismo, firme consistencia la alta dignidad de la persona.

La *escuela escotista* precisa la concepción de la persona en su vertiente metafísica desde su propia perspectiva. Acuerda con la tomista en ver la persona ligada al *esse*, pues en el plano esencial la realidad ha obtenido su plenitud en la naturaleza concreta y singular, clausurada por la *haecceitas*, genialidad histórica de Escoto que ha superado los siglos. La persona es, por lo mismo, algo ulterior a la naturaleza individual, a la que presupone y rebasa. Pero sólo en el plano existencial. Ambas escuelas, por lo mismo, vinculan la persona a la existencia. Pero no pueden interpretar del mismo modo el influjo de la misma, dado que Escoto niega la distinción real de esencia y existencia. En efecto; si la escuela tomista ve en la existencia el complemento último de la persona, la escotista ve este complemento en que la naturaleza singular, ya existente, obtiene, por la doble negación de dependencia *actual* y *aptitudinal*, plena autonomía y autosuficiencia para hacerse cargo de sí misma, que es lo propio de la persona. Escoto subraya esta plena autonomía con una fórmula que hoy mismo recuerdan grandes pensadores: "*Persona est ultima solitudo*".¹⁵ Con lo cual no niega Escoto la apertura de la persona en su soledad metafísica. Antes bien, por tener ésta una inteligencia abierta al infinito y una voluntad capaz de amor universal, su apertura viene a ser un segundo plano metafísico de la persona que completa al primero de la autonomía autosuficiente.¹⁶

Esta distinta postura ante el influjo de la existencia en la persona motiva que la escuela tomista estructura preferentemente la persona desde la *subsistencia*, tan ligada a su metafísica del *esse*. Escoto, más bien, subraya en la persona su *incomunicabilidad*, presente también en el constitutivo de la persona según Santo Tomás, pero ya en un segundo plano. Choca, en verdad, que éste utilice y defienda la discutible y discutida definición de persona propuesta por Boecio y apenas tenga en cuenta la de Ricardo de San Víctor: "*naturae divinae incommunicabilis existentia*".¹⁷ Es precisamente la que Escoto prefiere en sus reflexiones trinitarias. En su definición la *incomunicabilidad* es la nota primaria y fundamental de la persona, que no elimina sino que exige la *subsistencia*, preferida por la escuela tomista.

No obstante estos matices metafísicos, muy para ser tenidos en cuenta, place concluir esta reflexión, anotando que E. Forment, después de ponderar que para el Doctor Angélico la persona está inserta en el orden entitativo, puesto que es un ente substancial, una realidad autónoma e independiente, escribe líneas después: "Tal interpretación coincide con la doctrina de la persona de Duns Escoto, que se reduce a sostener que el elemento diferencial que la persona añade a la naturaleza es algo negativo, la negación de toda dependencia".¹⁸ Es

15. J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio* III, d. 1, q. 1, n. 17. Expone el tema con nitidez el escotista actual J. A. MERINO, *El hombre como soledad radical y apertura en Duns Escoto y en Ortega y Gasset*, en: *Verdad y Vida*, 39 (1981) 375-386.

16. Amplío el desarrollo de tan hondo tema en mi estudio: *Doble plano metafísico de la persona en la filosofía de Duns Escoto*, en: *Naturaleza y Gracia*. 17 (1970) 269-299.

17. *Summa Theolog.*, I, c. 29, a. 3 ad 4.

18. E. FORMENT, *El pensamiento de Santo Tomás para el hombre de hoy*. (dir. A. LOBATO). Edicep., Valencia, T.I: *El hombre en cuerpo y alma*, p. 736.

lo mismo que hemos señalado en el texto, al traducir la doble negación escotista en la fórmula positiva de autonomía y autosuficiencia.

2. *Metafísica Teológica de F. Rielo en su concepción genética de la persona*

Reflexionar sobre este elevado tema es sumamente incitante, pero al mismo tiempo suscita honda preocupación. Se debe ello a que esta cumbre de pensamiento no es fácilmente accesible desde los esquemas tradicionales en los que nuestra mente ha largamente meditado. A ello hay que añadir la respuesta que dio el mismo Rielo, al preguntársele confiadamente a la cara: “¿Por qué no has publicado tu obra metafísica y sí tu obra poética?”. Le brotó esta respuesta sencilla en la que transparenta su íntima vida mental: “He publicado algunas cosas sobre mi metafísica, pero la codificación es un proceso mucho más lento de maduración. Quiero que quede perfectamente hecho el examen crítico de las demás filosofías y después la perfecta sistematización, que ya está muy avanzada, y entonces... consumir todo esto”.¹⁹ Los puntos suspensivos del “entonces” suscitan ineludiblemente tenso desasosiego. Si el mismo Rielo reconoce que precisa de tiempo para consumir la estructura de su sistema, ¿no es una avilantez intentar presentarlo al público docto? Ciertamente no lo hiciera si dos largos coloquios con su íntimo colaborador, J.M. López Sevillano, no me animaran a ello, al confesarme que no tenía reparo alguno en que yo expusiera mis aquiescencias al pensamiento de su maestro e, igualmente, mis reticencias y posibles objeciones. Ante tan autorizada benevolencia me he decidido a complacerme a mi mismo –me es muy grato el tema– y también colaborar a que tan hondo pensamiento sea más conocido en nuestros ambientes intelectuales.

Inicialmente es de notar que se intenta exponer el pensamiento intelectual de un *pensador cristiano*. Esta actitud mental, compartida por muchos otros, es muy diversa al conjugar esta dualidad de *pensador cristiano*. He advertido en mi larga vida mental que la mayoría de quienes se declaran pensadores cristianos, ya de palabra, ya por escrito, lo de cristiano viene a ser un complemento de garantía a su exigente pensamiento racional; que hasta lo llaman “*pura filosofía*”.

Esta perspectiva que ha hecho suya la escuela neoescolástica de Lovaina –por mentar una corriente autorizada– ha tenido frente a sí a San Buenaventura con sus discípulos, quienes exigen que toda filosofía auténtica debe hallarse constitutivamente abierta al rayo del dato revelado. De lo contrario cae ineludiblemente en el error. Ahora, ante la actitud mental de F. Rielo es obligado decir que éste ha dado un paso ulterior sobre el doctor seráfico y sus seguidores al formular reiteradamente esta su metodología de pensador: “Antecede a toda pregunta y a toda respuesta el acto de creencia como energía constitutiva de la visión ontológica”.²⁰ F. Rielo se sitúa, al pensar, dentro de su vivencia concreta en la que inteligencia y fe viven un connubio indisoluble y fecundo. Así lo declara cuando, al comentar la esencialidad de la teología en el tratado *De*

19. FERNANDO RIELO: *Un diálogo a tres voces. Entrevistas con MARIE-LISLE GAZARIAN*. Constantina (Sevilla) 1994, p. 185.

20. F. RIELO, *Definición mística del hombre y el sentido del dolor humano*. Roma, 9 de Noviembre de 1996 (pro manuscrito, p. 14).

Trinitate, comunica a su oyente: "No existe la inteligencia en cuanto inteligencia ni la fe en cuanto fe; antes bien, una intrínseca complementariedad genética de una divina acción agente –la fe– en una humana acción receptiva –la inteligencia–... Esto es lo que quiso decir San Anselmo con el *Credo ut intelligam*".²¹

Culmina F. Rielo su interconexión de inteligencia y fe cuando reiteradamente proclama que Cristo, "camino, verdad y vida", como él mismo se declara (*Jn* 14,6), es el gran metafísico de la historia. Ha roto las cadenas que ligaban nuestro pensamiento al principio de identidad, al "ser en cuanto ser", propuesto por Parménides, para abrirnos a la *concepción genética del principio de relación*.²² Es esta concepción su nueva aportación metafísico-teológica. Luego la expondremos detenidamente.

Pero antes de entrar en esta exposición, ya en este primer momento el lector avisado ha tomado conciencia de cuán lejos se halla F. Rielo del conocido lema escolástico: "*Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*". Rielo lo recuerda para contraponerlo al suyo: "*Aliquid est in spiritu quod non detur conditionato et limitato modo per potentias atque sensus*". Que él mismo traduce: "Algo hay en el espíritu humano que no se dé sin la condición y límite de sus potencias y sentidos".²³

No es el momento de hacer crítica, pero sí de constatar tres actitudes ante el origen de las ideas metafísico-teológicas. La escuela tomista ha mantenido a lo largo de los siglos su vinculación a Aristóteles con su consigna: "*Nihil est in intellectu...*". Ya frente a Santo Tomás San Buenaventura limitó el citado adagio escolástico con esta corrección: "*Omnis cognitio incipit a sensu*". Cierto: pero si nuestro conocimiento empieza por el sentido, se ha de añadir: "*Non omnis cognitio est a sensu*". No proviene del sentido ni nuestro conocimiento de Dios, ni el de los seres espirituales, ni el de las virtudes morales.²⁴ Rielo ha radicalizado la actitud bonaventuriana, al sostener que nuestra dependencia del sentido es tan sólo una *dura condición* a que Dios ha sometido nuestro conocimiento superior, que proviene de nuestra comunión vivencial con el *Sujeto Absoluto*.²⁵

Hemos ofrecido inicialmente este complicado "*status quaestionis*" sobre el pensamiento dispar de F. Rielo y la tradición escolástica. Baste esta somera información para presentar esta problemática de contraste que iremos desarrollando al filo de nuestro estudio. Entramos ahora de lleno a exponer su metafísica teológica desde su concepción genética del principio de relación.

A. El sujeto absoluto

Anotamos que Santo Tomás proclama como absoluto metafísico en el plano de lo real al *Ipsum esse subsistens*, cumbre metafísico-teológica de su proceso ascendente desde los datos del sentido. F. Rielo, muy opuesto a este proceso ascendente, juzga que la acción conjunta de la inteligencia y de la fe muestra cuál sea el auténtico *Sujeto Absoluto*. Expone su punto de vista en estos términos:

21. F. RIELO: *Un diálogo... o.cit.*, p. 137.

22. A. y I.cit., p. 140.

23. A. y I.cit., p. 163.

24. S. BONAVENTURA, *In II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2c; *Opera Omnia* (Quaracchi) II, p. 903-904.

25. F. RIELO, *Filosofía sicoética*. Madrid, 12 de Noviembre de 1996 (pro manuscrito, p. 7).

“La noción “bien formada” del Absoluto es, en virtud de mi concepción genética del principio de relación, un Sujeto Absoluto constituido: en el ámbito intelectual o dianoético, por dos y sólo dos seres personales, única *Binidad* en inmanente complementariedad intrínseca; en el ámbito revelado o hipernoético, por tres y sólo tres seres personales, única *Trinidad* en inmanente complementariedad intrínseca”.²⁶ Distingue, por lo mismo, Rielo dos ámbitos en el Absoluto: el de la *Binidad* y el de la *Trinidad*. El de la *Binidad* lo juzga asequible a la razón, cuya fórmula de sentido genético es $[S_1=S_2]$, es decir, que el ser $[S_1]$ es origen genético de $[S_2]$. Siendo la persona el más excelente y elevado de los seres, Rielo halla en la fórmula $[P_1=P_2]$ la mejor expresión de la ontología del ser. Y ve claro, “videncia” llama este atestado de su espíritu, que en la fórmula $[P_1=P_2]$ las dos personas se relacionan mutuamente, siendo $[P_1]$ el gene originante de $[P_2]$.

Este saber metafísico-teológico que la videncia intelectual muestra de modo diáfano, piensa Rielo, que Cristo mismo lo afirma al proponer la *Binidad* fundamental $[P_1=P_2]$, formado por su relación con el Padre $[P_1]$.²⁷

El otro ámbito, sólo conocido por revelación, es el de la *Trinidad*. Si bien F. Rielo los asocia nos limitamos en esta reflexión al primero, aunque hagamos referencia a este segundo, cuando el comentario lo exija para una mejor clarificación.

Tres notas ve inherentes al *Sujeto Absoluto* F. Rielo: la *congenitud*, la *complementariedad*, la *personificación*. Su aclaración nos facilitará el acceso a esta honda teoría metafísico-teológica.

Sobre la *congenitud* F. Rielo habla en estos términos: “Mi concepción metafísica del ser es genética: quiero decir con el término “genético” que el ser tiene “gene”. Este contenido metafísico del ser establece la sustitución de la identidad absoluta de “ser es ser” por la congenitud absoluta de dos seres $[S_1=S_2]$ que constituyen, dentro del orden racional, la máxima expresión reductiva del principio de relación. Adelanto, a su vez, que la congénesis absoluta $[S_1=S_2]$ es la única posible que eleva el hecho místico a ontología pura”.²⁸

Volvemos sobre el nexo que establecen estas líneas entre la mística y la ontología. Ahora nos es preciso anotar que esta concepción de Rielo elimina al que él llama *seudoprincipio de identidad*, vigente en la Metafísica occidental desde Parménides hasta hoy. Es muy insistente en refutarlo por juzgarlo carente de contenido *sintáctico* –no añade nada al conocimiento–; de significado *semántico* –identifica al *ser* con el *no-ser*–; de valor *ontológico* –inatingibles el ser y la sustancia por la identidad–.²⁹ Gravísimo es este asalto al principio de identidad. Pero, ¿es válida la crítica de Rielo a principio tan primero y de tanto influjo en el pensar? Por ahora dejamos la respuesta en alto para pasar a la segunda nota, inherente al *Sujeto Absoluto*: la *complementariedad* que, a su vez, rectifica las desviaciones de la oposición dialéctica.

26. F. RIELO, *Definición mística... o. cit.*, p. 18.

27. F. RIELO: *un diálogo... o. cit.*, p. 134.

28. F. RIELO, *Hacia una nueva concepción metafísica del ser*, en: *¿Existe una filosofía española?* Colección de Filosofía, 1. Fundación Fernando Rielo, Constantina (Sevilla) 1988, p. 118.

29. A. y o. cit., p. 119-120.

De la *complementariedad* habla Rielo siempre con entusiasmo. La opone a la *dialéctica* de Hegel, juzgada por unos como uno de los máximos logros del pensamiento moderno; por otros, uno de sus más infaustos extravíos, bien perceptibles al hacerse su aplicación por el marxismo o por el nacional-socialismo. Quienes hemos vivido estas doctrinas a nivel teórico y en su cruel realización fáctica, nos sentimos confortados con la idea de *complementariedad*, rectificadora de esta malsana dialéctica. En el campo de la microfísica Niels Bohr formuló el principio de la complementariedad como una generalización del de causalidad, que viene a ser uno de sus modos. Pero a F. Rielo tampoco le satisface esta interpretación científica de la complementariedad por parecerle ligada al inaceptable seudoprincipio de identidad. Y por otra parte, nada tiene que ver con la complementariedad genética que él propone.³⁰

Con este razonamiento propone su concepción de la complementariedad genética: "La complementariedad de la metafísica y de la teodicea tiene la importancia crítica de que la noción de Dios, sujeto absoluto, está constituida, racionalmente, por dos personas divinas... La negación de una de las dos personas [$P_1=P_2$] y su ser [$S_1=S_2$] nos llevaría al absurdo del principio de identidad".³¹ Aclara Rielo este su mensaje metafísico con estos símbolos que lo sensibilizan: "El lenguaje de la metafísica genética utiliza, entre otros, los siguientes símbolos: " S_1 significa "el ser que ocupa el primer lugar ontológico"; S_2 significa "el ser que ocupa el segundo lugar ontológico"; = es el signo de complementariedad intrínseca entre los dos seres".³² Traduciendo esta terminología a un lenguaje más accesible, debe afirmarse que el ser, definido por la relación mutua entre [S_1 y S_2], alcanza su plenitud en la *Binidad* [$P_1=P_2$] pues las personas se definen por su relación. Esta relación entre seres y personas elimina toda clase de causalidad, dialéctica o física, sustituyéndola ventajosamente por la *complementariedad*.

Según esto, más que decir que un ser es lo que es, hay que afirmar que todo ser, sobre todo la persona, es lo que es por su relación a otro ser, a otra persona. Se hace patente ahora la importancia que tiene este concepto de *complementariedad* en la metafísica teológica de F. Rielo frente a la múltiple causalidad, fundada en el impersonalismo del principio de identidad.

Sobre este *impersonalismo* que F. Rielo mostrará en toda su hondura al exponer su concepción de la persona, escribe: "El impersonalismo no existe porque se inscribe en el carácter absurdo de un seudoprincipio, la identidad".³³ Frente al impersonalismo, potente invasor hoy día, según lo ve Rielo, levanta

30. F. RIELO impugna reiteradamente la dialéctica hegeliana, especialmente en su estudio: *Concepción genética de lo que no es el Sujeto Absoluto y fundamento metafísico de la ética*, en: *Raíces y valores históricos del pensamiento español*. Colección de Filosofía, 2. Fundación Fernando Rielo, Constantina (Sevilla) 1990, p. 101. - En *Teoría del Quijote. Su mística hispánica*, Madrid 1992, pp. 59-61, contrapone la dialéctica de Cervantes en función de dos antítesis frente a la hegeliana que establece una tesis y su antítesis para concluir en una síntesis de eterno desarrollo. - Sobre Niels Bohr escribe que su complementariedad física nada tiene que ver con la complementariedad genética que él propone en su estudio: *La persona no es un ser para sí ni para el mundo*, en: *Hacia una pedagogía prospectiva*. Pedagogía 1. Fundación Fernando Rielo, Constantina (Sevilla) 1991, p. 95.

31. F. RIELO, *Concepción genética...* o. cit., pp. 114-115.

32. F. RIELO, *La persona no es...* o. cit., p. 95.

33. F. RIELO, *Hacia una nueva...* o. cit., p. 122.

éste la bandera del diálogo personalizador. Del mismo escribe: “Este diálogo entre personas, expresión suprema del ser, es cuestión del principio genético que excluye, por su misma naturaleza, toda relación de opuestos. *La complementariedad es su ley*”.³⁴ Hemos subrayado, por cuenta nuestra el último inciso, porque resume esta brillante metafísica que nos abre al tan deseado personalismo dialógico. Pero ante ella nos vemos forzados a hacer esta pregunta: ¿Satisface plenamente a una fría razón exigente? Dejamos de nuevo la respuesta a esta nueva pregunta para mejor sazón. Aunadas y enfrentadas preguntas y respuestas pueden suscitar mejor comprensión de la alta y difícil metafísica teológica de nuestro pensador F. Rielo.

B. *La persona*

Iniciamos esta ulterior reflexión con un texto de J.M. López Sevillano, tan ligado al pensamiento de su maestro: “La respuesta a “qué es persona” es otra persona: una persona se define por otra persona... No existe persona única en soledad absoluta: la metafísica del “quién” es un “alguién” que da razón de otro “alguién”. En el campo revelado son tres seres personales”.³⁵ Tomamos este aserto como punto de partida. No para adentrarnos en el misterio trinitario –marginal en esta ocasión a nuestro propósito– sino para determinar cómo Rielo lo aplica a la *persona humana*.

Vimos en la presentación que hemos hecho de la doctrina tomista y escotista sobre la persona cómo ambas escuelas la vinculan a su filosofía del *esse* y de la *essentia*. Rielo piensa que su concepción genética del principio de relación elimina los usuales conceptos de la metafísica clásica: esencia y existencia, sustancia y accidente, causa y efecto etc... Los juzga meras vinculaciones impersonales entre los seres. Sustituye tales conceptos impersonalistas por el de *congenitudo*, tan ligado a lo personal. De hecho, aplicada la congenitudo a la interpretación de la persona, motiva, afirma López Sevillano, que ésta se define por la persona constitutiva, inhabitación del acto absoluto en el elemento creado de la misma por el Sujeto Absoluto.³⁶ Comenta el mismo Rielo este atestado de su autorizado intérprete con estas palabras: “La inhabitación ontológica es de necesidad para que la antropología y la ética sean dignas del hombre... La negación de esta inhabitación genética frustra al hombre en tal grado que, cerrado en sí mismo, se erige en degenerada identidad que la muerte se encarga de desmentir”.³⁷ En verdad nos hallamos distanciados de la metafísica clásica de la persona, fundada en conceptos metafísicos, ante esta otra visión que subraya, ya en pura ontología, la inhabitación en la misma del Sujeto Absoluto, que viene a ser su razón constitutiva. Estábamos, en verdad, habituados a que el existencial concepto de *inhabitación* la teología lo aplicara para interpretar el pasaje evangélico –muy presente en Rielo– cuando Jesús dice a sus discípulos: “Aquel que ame, mi Padre lo amará, y mi Padre y yo vendremos a él y viviremos en él”.³⁸

34. A. y I. cit.

35. J. M. LÓPEZ SEVILLANO, *La nueva metafísica... o. cit.*, p. 96.

36. A. y o. cit., p. 88.

37. F. RIELO, *Hacia una nueva... o. cit.*, p. 132.

38. F. RIELO: *un diálogo... o. cit.*, p. 147. Damos en el texto la traducción de Rielo al versículo de Jn. 14, 23).

Esta sacra inhabitación se veía como propia de la vida sobrenatural. Pero F. Rielo, entusiasta de esta inhabitación, asegura que tiene ya lugar en la persona por el hecho de la creación. Lo cual quiere decir que la ontología lleva en sí misma una exigencia mística de que la persona se inmerja en Dios. Rielo puede, entonces, reponer a la pregunta: "¿Cuál es el objeto de la ontología?", en estos términos: "La ontología o mística tiene como objeto al ser humano que, definido por la divina presencia constitutiva, es mística y ontológica deidad de la divina o metafísica deidad... Esta divina presencia constitutiva, formante del espíritu humano, infundido en el primer instante de nuestra concepción biológica, es el constitutivo ontológico sin el cual no podríamos ser personas, y menos mística deidad".³⁹

Muy alto es el objeto que F. Rielo señala a la ontología, abierta aquí a un momento místico que, ya en el mero plano de la creación, puede vivir toda alma de buena voluntad. Pero se alza en este horizonte de tan grata perspectiva la incógnita de cómo puede justificarse tan alta misión de la pura ontología desde el plano exclusivo de la razón.

No es pequeña la dificultad que nos ha salido al paso. Pero en vez de detenernos en aclararla ha parecido más adecuado, para un mejor esclarecimiento, cotejar sumariamente la ontología de F. Rielo con la de otro gran metafísico cristiano de este siglo, L. Lavelle. El título de una de sus obras principales, *La présence totale*,⁴⁰ habla claramente de un acercamiento de Rielo a este pensador. Para ambos el Sujeto Absoluto invade con su presencia la realidad de la persona. Difieren en que L. Lavelle razona desde los esquemas metafísicos del ser y de la participación. Y ya sabemos lo opuesto que es Rielo al frío concepto de ser. Por lo que toda a la dialéctica de la participación, tan por doquier en el sistema de L. Lavelle, la interpreta F. Rielo sencillamente como plena comunicación de bienes. No obstante estas diferencias, es de temer que la sospecha de panteísmo suscitada contra L. Lavelle y de la que éste vigorosamente se defiende, pudiera suscitarse contra la metafísica teológica de F. Rielo, si bien, éste, en paralelismo con L. Lavelle, afirma con decisión que, antes que peligrar su filosofía hacia el panteísmo, es la mejor vía para superarlo en pleno.⁴¹

Estas conexiones problemáticas hablan de hallarnos a un alto nivel de pensamiento. Está pidiendo ulterior reflexión para lograr abrir la senda mental que lleve a plenitud las formulaciones propuestas.

C. La relación

Abordamos en este tercer momento la relación por tener presente el sistema tomista y escotista como punto de referencia. En ambos sistemas la relación sigue al ser subsistente: con distinción real en los seres creados; con distinción de razón en el misterio trinitario. Desde esta perspectiva metafísica se hace muy sensible el diverso camino que toma F. Rielo. Se desentiende de estas distinciones para proclamar que la relación es un concepto primario de su metafísica teológica. Tan sólo dos momentos queremos destacar ahora de esta original doctrina.

39. F. RIELO: *un diálogo... o. cit.*, pp. 144-135.

40. L. LAVELLE, *La présence totale*. Aubier, édit. Montagne, Paris 1962.

41. A. y o. cit., p. 15.

1º. *El principio de relación frente al de identidad*

Durante dos milenios la metafísica de Occidente ha razonado según el principio de *identidad*, cuya fórmula negativa es el principio de contradicción. Aristóteles en su *Metafísica* propone el de contradicción como principio primero, que funda todo razonamiento. Santo Tomás lo asume y expone detenidamente en su comentario a la misma. Lo enuncia en esta fórmula: "*Impossibile eidem simul inesse et non inesse idem: sed addendum est, et secundum idem*".⁴² En la aplicación de este principio al misterio trinitario ha surgido una perenne objeción contra el mismo, al comparar entre sí tres seres distintos según esta fórmula, ligada al principio de contradicción: "*Quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se*".⁴³ Santo Tomás tiene muy en cuenta este principio y brevemente lo interpreta para hacer ver que no es aplicable a la Trinidad. En nuestro siglo, L. Billot, un autorizado teólogo, entre otros muchos, intenta mostrar, en una larga disquisición, que dicho principio, válido en el plano perceptible ante la razón, no es aplicable a la Trinidad.⁴⁴ Pero en ningún caso se discute el principio primero de identidad y de contradicción.

F. Rielo, por su parte, piensa que la *congenitudo*, inserta constitutivamente en el principio de relación, hace inútiles estos razonamientos en torno al primer principio, al declarar que el ser no es algo en sí, sino que se halla constitutivamente abierto a otro ser. Una vez más el autorizado colaborador de F. Rielo, J.M. López Sevillano, expone con nitidez el pensamiento de su maestro contra el principio de identidad en este texto: "La concepción genética del principio de relación destruye por sí misma la posible identidad... El enunciado rielano es "concepción genética del principio de relación". Dentro de esta concepción genética de la metafísica, la relación lejos de ser categorial o extra-categorial, es sólo principio, y sólo genéticamente puede ser formado como tal principio... El pensamiento de F. Rielo representa el hallazgo de una teología pura estructurada por una metafísica pura que sustituya la *identidad absoluta* por la *congenitudo absoluta*. La vaciedad relacional de la identidad comporta la negación de todo rigor científico y se opone a una cultura auténtica".⁴⁵ Más no se puede decir contra el principio de identidad. Se hace, con todo, muy duro juzgar que la gran metafísica de Occidente se haya equivocado al ponderar tan insistentemente este principio primero en su doble vertiente de identidad y de contradicción.

2º. *La relación cognitiva, constitutivo de la persona*

Después de que F. Rielo nos ha dicho que la *congenitudo* suple con ventaja al vacío principio de *identidad*, con su secuela de inaceptables conceptos metafísicos como el de esencia, sustancia, causalidad, etc..., no nos puede sorprender que, como ya indicamos, la persona no halle su constitutivo en la ponderada *subsistencia*, como hacen los teólogos al comentar el misterio trinitario, sino

42. *Aristotelis Metaphysica*, lib. IV (Gamma) 3, 1005b11-34. - S. THOMAS, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria* (ed. CATHALA) p. 201 b.

43. L. BILLOT, *De Deo uno... o. cit.*, pp. 438-444.

44. S. THOMAS, *Summe Theolog.*, I, q. 28, a. 3, ad 1.

45. J. M. LÓPEZ SEVILLANO, *La nueva metafísica... o. cit.*, p. 104-5.

por la *congenitudo*, en virtud de la cual dos personas se definen genéticamente entre sí.⁴⁶

F. Rielo halla, en verdad, fundamento para la congenitudo en las personas trinitarias, pues cada una de ellas se relaciona con la otra a la que se comunica y en ella halla su complementariedad. Más de admirar que esta concepción trinitaria Rielo la trasvase, según parece, al plano metafísico del ser, pues afirma resuelto –ya lo dijimos– que todo ser dice relación a otro en mutua respectividad y complemento. Aquí la discrepancia con la metafísica clásica es insalvable, por cuanto esta metafísica considera la relación en los seres creados como *cuarto predicamento* en puro orden accidental. Si en la Trinidad Padre e Hijo mutuamente se reclaman en su relación subsistente, la relación en los seres creados es siempre algo que *adviene* al ser ya constituido. Imposible, por lo mismo, que la relación pueda intervenir en la constitución de la persona humana. La relación es en ésta un accidente que va y viene según las peculiares circunstancias de la misma. Pero F. Rielo es lógico en su concepción de la relación, ligada a la *congenitudo*, que suple ventajosamente al, por tautológico, inútil principio de identidad.

Ante esta atrevida metafísica, expuesta con lucidez por J. M. López Sevillano en su conferencia, *La nueva metafísica de Fernando Rielo*, le arguyó M. Lazcano que está inseparable “del solapamiento metafísico-teológico que se trasluce constantemente del pensamiento sistemático de Rielo”.⁴⁷ Por mi parte, prefiero en este caso hablar más que de “solapamiento”, de un consciente trasvase de lo revelado en torno el misterio trinitario a la metafísica del ser. Tradicionalmente se ha hecho el tránsito ascendente desde los conceptos metafísicos elaborados por la razón, a la realidad del augusto misterio. F. Rielo parece tomar la vía descendente. La Trinidad, tres personas en Dios, clarifican la *Binidad*, relación de dos personas humanas que son el supremo ser creatural. F. Rielo reitera que el discurrir sobre la *Binidad* es un proceso meramente racional, del que se tiene “*videncia*”. Con desilusión la propia conciencia parece atestiguar no ser consciente de tal “*videncia*”. Por lo que de esta consciente “*invidencia*” surge otra ineludible objeción contra este alto pensamiento cristiano.

D. Dignidad de la persona

Volvemos de nuevo sobre la persona para cerrar esta reflexión sobre la metafísica teológica de F. Rielo. El tomismo, punto de referencia una vez más en este estudio, la define con su maestro: “*Id quod est perfectissimum in tota natura*”.⁴⁸ Pese a que E. Mounier haya tomado esta sentencia como base sobre la cual asentar en nuestros días su clamoroso personalismo, F. Rielo no parece tenerle muy presente. Pienso que le ha repugnado que se la considere inmersa en la naturaleza, aunque sea cúspide de la misma. Se declara contra Aristóteles, al declarar al hombre “*tsōn*”, cuyo recuerdo se conserva en el vocablo técnico

46. J. M. LÓPEZ SEVILLANO, *Connotaciones metafísicas en la obra poética de Fernando Rielo*, en: *Filosofía y poesía*. Colección de Filosofía 5. Fundación Fernando Rielo. Constantina (Sevilla) 1994, p. 89.

47. Cf. *Mesa redonda en: Aportaciones de filósofos españoles contemporáneos, o. cit.* en nota 1, p. 131.

48. S. THOMAS, *Summa Theolog.*, I, q. 29, a. 3c.

"zoo-logía". Vertido al latín se ha llamado al hombre "animal", sea éste, comenta Rielo, *sapiens, rationale, loquax, symbolicum, tecnicum, scientificum...*⁴⁹ Para Rielo el hombre como persona es mucho más: "imagen y semejanza de las personas divinas porque recibe de éstas... su propio carácter genético, esto es, su divina presencia constitutiva". Nos traslada Rielo del mundo naturalista aristotélico, por muy elevado que éste sea, a considerar la persona, siguiendo al texto bíblico, "imagen y semejanza de la Trinidad". Así comenta, en nota al pie de página, esta su afirmación: "La divina presencia constitutiva es este "en persona" ontológico" porque las divinas personas se "personan", esto es, hacen acto de presencia en nuestro espíritu creado, para constituirlo a su imagen y semejanza como tal persona".⁵⁰

Podrá ser preocupante para más de un pensador esta invasión de la presencia divina en la persona humana. Estamos de nuevo ante la posible acusación de "panteísmo", como se ha objetado muy seriamente a la "*présence totale*" de L. Lavelle. Pero al margen de este supuesto peligro de panteísmo que bien puede orillarse, es para ponderar la excelsa dignidad que Rielo atribuye a la persona humana.

La cumbre de esta dignidad de la persona Rielo la sitúa, al concederle el título de *deidad*, pese a que *deitas* la reserve Santo Tomás de modo exclusivo para Dios. Y San Buenaventura acepta hablar del *homo divinus*, pero nunca que se aplique al hombre el vocablo *deitas*, exclusivo de Dios.⁵¹ Pero en nuestros días X. Zubiri no tiene reparo en dar al hombre el calificativo de "deidad".⁵² F. Rielo también se lo aplica de modo más decisivo y motivado. Da su motivación en la respuesta a la pregunta que le dirige su interlocutora. Acotamos ambas, pregunta y respuesta, porque resumen un buen lote del contenido esencial de la metafísica teológica de F. Rielo. Esta es la pregunta: "¿Lo que realmente define a la persona humana como ser abierto a la Trinidad es, entonces, la divina presencia constitutiva?". Le responde Rielo: "Si la divina presencia no nos estuviera constituyendo, nuestra persona sería imposible en virtud de que ésta no tendría razón ontológica de ser. Esta divina presencia constitutiva viene corroborada por el Génesis cuando afirma: "hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza". Esta imagen y semejanza es la que nos hace *deidad* mística de la *deidad* metafísica".⁵³

49. F. RIELO, *Definición mística... o. cit.*, p. 12.

50. A. y o. *cit.*, p. 25.

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

52. En comprobación place copiar lo que escribe A. PINTOR RAMOS en su artículo "Zubiri", en *Diccionario Teológico. El Dios Cristiano* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, p. 1487): "La vida personal a la luz de Dios es la afirmación del carácter absoluto de la persona, alimentado y fundado en un Dios absolutamente absoluto que aparece como *natura naturans* y a cuya luz las cosas reales aparecen como *deidad* en tanto que fundadas en esa identidad; por ello, se puede afirmar que el hombre "es una manera finita de ser Dios". Tales expresiones son de una gran riqueza y deben ser minuciosamente aquilatadas para que no quede ninguna duda de que en Zubiri no tienen ningún resabio panteísta".- Interesa este autorizado informe sobre la "deidad" en Zubiri. Pero es de notar el rechazo de una posible acusación de panteísmo. Parecido a lo que ha acontecido con L. Lavelle y puede acaecer con F. Rielo.

53. F. RIELO: *un diálogo... o. cit.*, p. 146.

Empequeñece, en verdad, esta metafísica teológica de la persona la definición que de ella nos dió Santo Tomás. Pero, ¿se halla tan firmemente justificada ante la fría razón como la del Angélico? Advertimos en la respuesta de Rielo ceñida interconexión de razón y fe. Pero de esta misma interconexión surgirán dudas y objeciones que el maestro y su escuela tendrán que tener presentes.⁵⁴

Por la limitación inherente a este artículo, más germen de problemas que solución de los mismos, como metódicamente acaece en estos casos, renunciamos a responder a las inquietantes preguntas que han ido saltando a lo largo de este estudio. Piden ellas amplia y ponderada reflexión por hallarse en la misma víscera del bello, incitante y muy pensado sistema de F. Rielo.

Para final de esta pensada meditación, place traer aquí las palabras que pronunció el Dr. José Remacha, Ministro de Asuntos Culturales de la Embajada de España en Estados Unidos, al intervenir en el Simposio Nacional que tuvo lugar en la Georgetown University, día 28 de octubre de 1989, sobre la huella de Fernando Rielo en poesía, filosofía, teología. Lamentó el alto político que la generación a la que pertenece se halle saturada de materialismo y positivismo. Pero se declaró convencido de que la obra de Fernando Rielo, "importante, original y trascendente", trata de abrir y de hecho abre canales de futuro para el próximo siglo. "Estas, dijo textualmente, son ideas que dejo en el aire para justificar mi convicción de que es necesario algo nuevo que nos introduzca en el siglo XXI con otra luz y otra esperanza".⁵⁵

Hago mías las autorizadas palabras del Ministro Español y veo en el pensamiento hondamente cristiano de F. Rielo una piedra miliaria más que señala la ruta espiritual que abrió un día el que el mismo Rielo llama reiteradamente: "el gran metafísico de la historia, Cristo Jesús". Gusta repetir lo que éste dijo de sí mismo y sólo él ha podido decir: "*Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida*". Este desafío de Rielo al mundo secularizado de hoy merece por nuestra parte plena aquiescencia. Claramente interpela a todo pensador cristiano para que de veras lo sea.

DR. ENRIQUE RIVERA DE VENTOSA
Universidad Pontificia de Salamanca

54. En este final viene a la mente posibilidad de ofrecer un cotejo entre la metafísica teológica de F. Rielo y la visión teológica metafísica de K. Rahner. La interpretación, propuesta por éste, de la *Trinidad Económica* y, en especial, de las *misiones divinas*, con la acción respectiva de las divinas Personas en el alma cristiana (Cfr. *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en: *Mysterium Salutis*, Edic. Cristiandad, Madrid 1969, II-1, pp. 359-449), parece tener un acercamiento a la presencia constitutiva de la persona por el Sujeto Absoluto en la doctrina de F. Rielo. También se dan elementos de contraste. De desear que teólogos profesionales se interesen por perfilar tan alta y vital temática.

55. *Fernando Rielo: poeta y filósofo. Homenaje a Fernando Rielo: Su obra filosófica y literaria*. Georgetown University, 28 de Octubre de 1989. Constantina (Sevilla). 1991, p. 260-61. (edic. bilingüe: en español y en inglés).