ARGUMENTOS TEOLÓGICOS,

EPISTEMOLOGÍA,

ÉTICA Y

EXISTENCIA

UN ENSAYO DE FILOSOFÍA TEÍSTA

1989

GINO IAFRANCESCO V

PREFACIO

La obra "Argumentos Teológicos, Epistemología, Ética y Existencia" es un ensayo de filosofía teísta con elementos teológicos e históricos que busca el reconocimiento del argumento teológico revelacional enriquecido por una teología mística integrante, como campo legítimo de la Epistemología, y como elemento válido de juicio ante la responsabilidad ética de la existencia.

La obra se escribió en Bogotá, Colombia, durante el segundo semestre de 1989, aunque el último capítulo pertenece a la primera parte de 1990, y también algunos insertos hechos por el autor fueron tomados de sus cuadernos de notas escritas en 1987 y 1988. El apéndice se escribió en el año 2000.

Gino Iafrancesco V.

C O N T E N I D O

1. De los argumentos teológicos……5

2. Del argumento revelacional y la teología mística integrante……9

3. De la viabilidad epistemológica ética……12

4. Del necesario integralismo……15

5. De la estructuración dialéctica de la existencia……19

6. De las antropologías bipartita y tripartita……25

7. De la insuficiencia almática para la epistemología integral……29

8. De la trascendencia de los actos del alma……33

Apéndice:

El trasfondo sagrado de la verdadera Epistemología……39

Índice Onomástico……42

Capítulo I

DE LOS ARGUMENTOS TEOLÓGICOS

Dios, el Único Verdadero, se ha revelado verdaderamente. Los hechos de Su Revelación y la comunión con Dios de éstos resultante, son el argumento teológico fundamental que satisface la conciencia del creyente. La razonabilidad y cientificidad de la Fe, son además corroboradas por los argumentos con que la Apologética suele resistir los embates de la incredulidad y del error. La experiencia y fe del creyente, nacidas de su encuentro con el Dios revelado que interviene, el Dios de hechos, historia y registro, hacen que, para el que cree, el Argumento Teológico Revelacional sea el eminente y propiamente teológico.

Los demás, aunque también llamados teológicos por extensión en el sentido amplio, son más bien, aunque teológicos igualmente, filosóficos, naturalístico-científicos y psicológicos.

Lo teológico, en su sentido estricto, tiene como su objeto de aproximación a Dios mismo, Su ser, propósito, obra y revelación. Lo genuinamente teológico ya conoce a Dios hasta cierto punto, y a Él se aproxima para conocerle más.

Aparte del Argumento Teológico Revelacional, cuya ciencia consiste en aprehensión directa y testimonio, los otros argumentos llamados teológicos en sentido amplio, son más bien deductivos; es decir, que su método se corre más bien hacia la periferia desde el núcleo religioso, asentándose más bien en los círculos concéntricos exteriores de la filosofía, la ciencia y la psicología.

Para el creyente, pues, el núcleo religioso es el primordial, y es la esfera genuina del conocimiento de Dios. El espíritu, y el registro de la Revelación son allí los elementos metodológicos por excelencia. Lo demás corresponde a la periferia auxiliar. Para el que duda, o para el que combate con la incredulidad y/o el error, le suelen resultar útiles además los argumentos teológicos periféricos, los de índole científica, filosófica

y psicológica, suspendiendo para más adelante, o entre llevándolo, el uso del Argumento Teológico Revelacional. Este último toma su nombre del hecho de la Revelación de Dios; su campo fundamental es la esfera religiosa.

****

Por su parte, el argumento filosófico por excelencia, de entre los llamados teológicos en sentido amplio, es el Ontológico, cuya expresión clásica se encuentra en las obras de Anselmo de Canterbury (1033-1109), especialmente en el "Monologio" y en el "Proslogio", defendidos del ataque de Gaunilo de Marmoutier, en su obra "Apología contra Gaunilo".

El racionalismo cartesiano y el idealismo hegeliano incorporaron en cierto sentido a sus sistemas los asertos del Argumento Ontológico.

Los argumentos, nucleares y periféricos, son obviamente acumulativos; es decir, se refuerzan mutuamente, a pesar de que cada uno por separado tiene su propio peso de legitimidad con la cual denunciar las malicias del agnosticismo y de los diversos tipos de ateísmo.

Bordeando la frontera de entre los círculos filosófico y naturalístico-científico viene a acumular su evidencia físico-metafísica, el llamado Argumento Cosmológico, tan bien desarrollado dentro de la filosofía aristotélico-tomista, cuya vigencia perenne es sostenida por el Realismo contemporáneo, lo cual es una avanzada de la Neoescolástica de los siglos inmediatamente anteriores al siglo veinte nuestro.

Adviértase, no obstante, que los peligros de una mera deductividad cosmológica aislada, ajena al conocimiento de Dios por aprehensión mística y escrituraria, dieron pie para una visión o cosmovisión pseudo-científica cerrada existencialista. Además, los asertos aristotélico-tomistas deben ser complementados por los platónico-agustinianos que algu¬nos quisieran equilibrados incluso por la aproximación calvinista de Agustín, hacia cuya coronación metodológica tiende la Nueva Crítica del Pensamiento Teórico de nuestro contemporáneo Herman Dooyewerd y su comentarista Duyvene de Wit. Añádase a la vertiente ésta, la Apologética Teocéntrica de Cornelio Van Til, y, ¿por qué no?, según mencionaremos y nos explayaremos Dios mediante luego, corónese verdaderamente la argumentación general con una genuina Teología Mística Integrante.

La mera deductividad cosmológica aislada que dio pie al existencialismo post-tomista a través del agnosticismo y del positivismo en una cosmovisión pseudo-científica cerrada, hizo sin embargo sus legítimas protestas en los tumbos de su desliz. Las

ontologías cartesiana y kantiana del racionalismo y el idealismo respectivamente, incorporaron a Dios en sus sistemas. Y ante el desliz panteísta hegeliano del supuesto Espíritu Absoluto, reaccionó el pastor protestante Kierkegaard con un existencialismo teísta. No debe, pues, encerrarse globalmente el existencialismo en la desolación en que parecen dejarlo Heidegger, Jaspers y especialmente Sartre. El Teísmo de Kierkegaard es evidente, y la esperanza de Gabriel Marcel, Peter Wust y otros lo es también. No faltaron, pues, protestas a lo largo de la sucesión de tumbos en el desliz post-tomista de la mera deductividad cosmológica aislada, en los campos de la Física y la Metafísica.

El argumento cosmológico aristotélico-tomista, aunque verdadero epistemológicamente, debe ser casado y suplementado en intrinculada red con los demás argumentos teológicos. Lo cual debe extenderse a los argumentos meramente deductivos de la periferia, cuyo valor es mayormente de índole acumulativa, y, por lo tanto, se ve que la intención respecto de su fuerza en el Plan del Testimonio Divino es facilitar la conexión con lo propio del Argumento Revelacional, al que, como dijimos, junto a los demás, debe coronar una Teología Mística Integrante.

Una conciliación platónico-aristotélica fue ya intentada por algunos filósofos árabes medioevales, especialmente Al-Farabí (870-950), principalmente en lo relacionado con la sección intersecante de los métodos de Análisis y Síntesis.

Estrechamente relacionado con el argumento cosmológico se encuentra en el área científica, el Argumento Teleológico. A la evidencia de causa se une, pues, la de Designio. Si bien el llamado Método Científico se quedará inevitablemente corto en lo relacionado con las Primeras Causas, no sujetas a experimentación actual, no obstante, sí resulta tal método instrumento apto para la verificación del Designio en el universo y la naturaleza. Desde los filósofos socráticos se reconoció en el campo extra-bíblico la validez de este argumento, el cual fue uno de los favoritos del idealismo, incluso kantiano y hegeliano. Y así como Tomás de Aquino lo formuló filosóficamente en su "Suma contra los gentiles", también William Paley (1743-1805) lo incorporó magistralmente a la Apologética contra el escepticismo moderno, especialmente de David Hume y Tomás Paine.

El Creacionismo Científico de nuestros días ha acumulado evidencia tras evidencia tanto de Causa Eficiente, como de Causa Final. Las Sagradas Escrituras judeo-cristianas apelan a menudo al Argumento Teleológico, especialmente en los Libros Sapiensales veterotestamentarios, y en el pensamiento paulino.

La Apologética tradicional suele enumerar junto a los argumentos filosóficos naturalístico-científicos, a los de índole psicológica, tales como los argumentos Ético o Moral, Étnico o Histórico, y Estético. Todos estos argumentos son auxiliares del

Argumento Revelacional; y en el caso de conflicto ideológico sirven como testimonio contra la incredulidad y el error.

Capítulo II

DEL ARGUMENTO REVELACIONAL Y LA

TEOLOGÍA MÍSTICA INTEGRANTE

Sin embargo, siguiendo el pensamiento paulino en su correspondencia con los griegos creyentes, para éstos lo que mayormente cuenta en el conocimiento de Dios es la evidencia de la Revelación (cfr. 1 Corintios 1:18 a 2:16). Por eso insistimos en que el edificio del Argumento Revelacional, cercado y reforzado por los argumentos periféricos auxiliares, debe ser necesariamente coronado para completación, por una genuina Teología Mística Integrante, la cual es el lenguaje auténtico de la experiencia y evidencia teísta cristiana. Del campo de la argumentación persuasiva de índole testimonial, debe necesariamente apuntarse al campo de la experiencia espiritual escriturística, cuyo lenguaje es, pues, como decimos, una teología no meramente ortodoxa, sino además mística en su mayor genuinidad, al estilo de la que ha perfeccionado Watchman Nee To Sheng y su escuela, aunando a la fidelidad bíblica, la vertiente mística espiritual representada antes de él por Nicolás Herman Lorenzo de la Resurrección , Madame Guyon , Fenelón , William Law , Andrew Murray , Jessie Penn-Lewis , Teodoro Austin-Sparks y otros.

Nos corresponde ahora tomar tan rica herencia y aplicarla cual fuerza interior directriz a todos los aspectos de la realidad; por eso hablo de la corona de una Teología Mística Integrante.

Los distintos frentes apologéticos: el teológico, el filosófico, el histórico y el factual, deben ser gobernados por el eje místico auténtico e íntegramente teocéntrico. Igualmente acontece con las diversas clases de teologías: la exegética y bíblica, la dogmática y sistemática, la histórica, y la apologética, etc.

La Teología Mística Integrante es el espíritu del alma y cuerpo teológicos, una vez que vaya perfectamente ensamblada como encarnación exegética de la Revelación Escritural. La exégesis genuina requiere comunión de experiencia mística con el autor a interpretar. Así como no vive un cuerpo sin espíritu, una ortodoxia sin mística está seca. Para el efecto, véanse los asertos de Nee en su obra "Conocimiento Espiritual".

Pero al igual que el espíritu se expresa mediante el alma por el cuerpo, así la Teología Mística Integrante no debe evitar vivificar los campos periféricos que siguen a la exegética y a la dogmática; es decir, la filosofía, la ciencia, la política, la economía, la estética, etc., puesto que tal deber es la razón de su jerarquía.

Ahora bien, aunque el Argumento Revelacional es el primordial para la conciencia creyente, no debe esperarse que la conciencia incrédula sea igualmente confiable frente a tal testimonio. En ese respecto no podemos eludir el hecho de la soberanía divina que interviene en gracia para abrir el corazón de los elegidos, y tampoco el hecho de la culpa moral que estorba la clara percepción. El corazón incrédulo sigue siendo responsable de sí mismo.

Además, se hace también evidente que uno no conoce a Dios por simplemente aprobar la conveniencia y convictividad de un argumento teológico. Se necesita aprehender a Dios directamente en el espíritu de una manera verificable por comparación con el registro exterior de las Sagradas Escrituras que contienen lo pertinente a la Revelación proposicional. No podemos tampoco cerrar los ojos al hecho de que la verdad suficientemente testimoniada en la Revelación escrita tiene una realidad substancial de contenido espiritual aprehendible por experiencia mística. Si negásemos la aprenhendibilidad experiencial mística espiritual, dejaríamos a la verdad consistir en la mera máscara. Pero lo cierto es que la Verdad escrita se refiere a su misma verdad aprehendible místicamente, además de racional. La Fe racional en la Revelación escrita no anula la realidad substancial como contenido de lo que se cree. La Fe, pues, en este sentido, no se basta en sí misma, sino que, con sólo el don de gracia de ella misma suficientemente, otorgado a toda receptividad responsable por el Testimonio, abre las puertas del contacto para la recepción de la realidad espiritual y la experiencia mística, que es la dinámica integradora de todo el ser y su conducta que conviven con el resto íntegro de la realidad.

No debemos, sin embargo, concluir en vista de lo anterior, que estamos apelando al mero psicologismo. ¡No! ¡Rotundamente no! El psicologismo al estilo Schleiermacher es obviamente insuficiente. Lo real es la objetiva revelación divina suficiente en las Escrituras, la cual, no obstante, se refiere a un contenido místico realmente aprehendible místicamente. Tampoco apelamos al barthianismo que no parece ver en

la Revelación Escrita a la Palabra de Dios sino después de que haya sido aprehendida por la experiencia del hombre. ¡No! ¡Tampoco!

Dios realmente se ha revelado en forma objetiva y ha quedado fielmente impreso el registro de tal hecho en los escritos de la Biblia. Pero la meta de Dios no es quedar frenado en las letras que le describen fielmente. Su intención es que tal fiel descripción sirva de canal de Su Espíritu hacia el espíritu del hombre, donde éste pueda aprehenderle místicamente. Vemos que en este caso entonces el "según la letra" se corresponde con el "según el Espíritu", y viceversa. Tal es el contexto de la integralidad de la Revelación. Luego de la aprehensión en el espíritu, del contenido espiritual de la realidad revelada fielmente en las Sagradas Escrituras, tal verdad debe encarnarse en la experiencia práctica del creyente, y modificar su medio convirtiéndolo en su extensión del Reino de Dios, en todos los frentes y aspectos.

Por otra parte, no debe considerarse a lo que decimos respecto de una Teología Mística Integrante, como si fuese un apéndice, un añadido a la Revelación, un cuerpo extraño a la exégesis. Por el contrario, la Teología Mística Integrante nace de la misma exégesis; es su fruto más legítimo y propio. La relación mística con Dios mediante la cual se le conoce aprehendiéndole directamente hasta donde ha querido revelarse, es el más alto resultado (como Dios manifestado en nuestra vida cotidiana), y es la razón misma y más propia del ser de la exégesis.

Además, de esa relación Dios-individuo, brota y se estructura toda otra relación con el prójimo, la naturaleza y el universo visible e invisible. Cada realidad tiene su propio peso de evidencia. Y siendo Dios la Fuente y Sustento de toda realidad (incluido la permisión al mal), el testimonio evidente de la realidad divina es el primero y fundamental, el preeminente; por lo tanto, las evidencias del Argumento Revelacional se justifican como las principales y primeras de la consideración de Dios.

El racionalismo se ha autoengañado con una presuposición básica: la de su propia suficiencia. Debemos más bien estar abiertos al examen de todos los aspectos de la realidad.

Los argumentos teológicos que he llamado periféricos en relación al nuclear revelacional, constituyen, sin embargo, también los primeros vientos de revelación de parte de Dios; por lo cual, en la experiencia humana suelen jugar un papel preparatorio para la Revelación Especial. Es decir, demandan la atención y azuzan la búsqueda y expectativa; apelan a determinada actitud moral, y por tal apelación dejan sin excusa al hombre (Romanos 1:19,20).

Capítulo III

DE LA VIABILIDAD

EPISTEMOLÓGICA ÉTICA

Cualquier experiencia de existencia, de sí mismo, del mundo, incluso de confusión, perplejidad, cualquier tipo de conciencia, ya implican un testimonio de un fundamento que apela a nuestra atención. Fuese lo que fuese lo dado, exige reconocimiento y responsabiliza al consciente. La aprehensión más ínfima llama al conocimiento y a la ética, así sea en lo más rudimentario; invita a la certeza habiendo promovido la investigación metodológica natural humana germinal y primordial. La sola existencia implica la responsabilidad de interacción, cualquiera fuese el foco inicial de atención, Cualquiera fuese el punto focal inicial de atención, siempre será la realidad, una realidad, una existencia de facto, una presencia, así fuese engañosa; una realidad, aunque sólo apareciese nebulosa. La misma nebulosa, por lo menos en una ínfima medida, ya invita y responsabiliza.

Se hace obvia, pues, la relación existente entre conocimiento y ética. Recordemos aquí el aserto paulino: "... el conocimiento de la verdad que es según la piedad" (A Tito 1:1). Indudablemente la moral juega un importante papel en la epistemología. "Los limpios de corazón verán a Dios", dijo Jesucristo . Existe sobre el hombre una imposición divina: la responsabilidad hermenéutica. (Remito aquí al lector a las "Consideraciones Hermenéuticas" de la obra de este mismo autor: "Hacia la integralidad", Septiembre de 1988) .

A mayor percepción, mayor responsabilidad. Existe de parte de Dios una jerarquización de las percepciones y de las responsabilidades. De los niveles de interacción entre percepción y responsabilidad depende el orden estructural jerárquico. Se impone, pues, también, el juicio divino sobre la irresponsabilidad. Es la

soberanía divina la que determina los niveles de percepción y responsabilidad y sus interacciones.

En atención a las percepciones llamadas naturales han surgido el empirismo y el racionalismo. Además, históricamente se ha dado una especie de compensación en la protesta del romanticismo contra el racionalismo deductivo y el empirismo inductivo.

En la conciencia del perceptor responsable se descubre la presencia testificante integral que abarca lo racional, lo empírico y lo romántico, en sus respectivas distinciones y relaciones. De manera que la esfera atencional que demanda consideración, se muestra muy amplia. Es la extensa esfera de las elecciones responsables, donde juegan variedad de preferencias y devociones, muchas veces idolátricas. Y no falta en este mundo perceptil, además de la experiencia sensual, la razón y el sentimiento, también la intuición. Y es que el hombre se devela cual un ser tripartito, con espíritu, alma y cuerpo, y a cada aspecto de su ser corresponde el perfil de una ciencia. ¿Podemos negar que a las percepciones sensoriales del cuerpo corresponda por ejemplo la física fenoménica? ¿y al aspecto racional y mental del alma corresponda la lógica? ¿y a la función espiritual de la conciencia moral corresponda la ética?

Pues del común denominador de experiencias físicas se deducen, según el funcionamiento del entendimiento, los principios lógicos. Y en la interacción de los principios lógicos se descubre la ética que subyace en la aprobación de los asertos o desaprobación de los desaciertos lógicos. Sí, es la ética la guardiana de la viabilidad de las comunicaciones lógicas. Sin ética, ¿cómo se sostiene la lógica?

Además, todas las interacciones al interior y al exterior del hombre evidencian la presencia de la dialéctica. La dialéctica es ejercicio de la percepción y la responsabilidad. Todos los aspectos dialogan entre sí. Accionan y reaccionan, perciben e imprimen, y se interpolinizan mutuamente. Y en tales interacciones se da lugar incluso a responsabilidades radicalizadas; o mejor, a radicalizaciones responsabilizadas.

Aparece entonces en el horizonte el dialéctico existencialista que reacciona al supuesto hegeliano del “Espíritu Absoluto como Síntesis Final de la Dialéctica”. La existencia se radicaliza frente al Absoluto. En Hegel, la tendencia es hacia el polo de la abstracción total; en Kierkegaard es hacia la responsabilidad total en contingencia. En Jesucristo se da en cambio el equilibrio de la realidad integral.

La percepción y la responsabilidad humanas son los primeros atisbos de la llamada revelación general de la teología natural, no Revelación especial en este caso. Revelación general divina según la teología natural, en lo cosmológico, teleológico, moral, histórico y estético; son las primeras invitaciones de Dios a su búsqueda y adoración, respondidas diversamente por los pueblos. Entonces, la historia religiosa étnico-social también resulta una segunda invitación, muchas veces muy temprana como las anteriores. El instinto y el ejemplo de la religiosidad humana, impele.

La jerarquía de tal invitación religiosa étnico-histórica se corresponde al orden estructural fundado en los niveles de percepción y responsabilidad. La autoridad religiosa también se impone al hombre de parte de Dios. La superioridad religiosa encamina la interacción integral.

La magnitud de la Revelación Divina determina la superioridad religiosa. Así llegamos de nuevo a la preeminencia del argumento teológico revelacional. Dios existe y a Él nos debemos totalmente por cuanto se ha revelado. Indefectiblemente la rebelión contra Dios, el Dios que se ha revelado, merece y acarrea juicio.

Así que además de lo que hemos llamado revelación general de la teología natural, propia de ella, tenemos también la revelación especial, objeto de la Teología Propia Exegética, Dogmática e Histórica.

Tanto la revelación general como la especial constituyen testimonio, el cual engendra la fe correspondiente a la epistemología de este respecto.

Capítulo IV

DEL NECESARIO INTEGRALISMO

Lo dado despierta percepción y responsabilidad, también experiencia y sentimiento, también razón, fe y elección. La integralidad acoge todo y reacciona en forma multilateral y transcendente. Por ello, la Teología Mística Integrante es el más alto instrumento científico en la jerarquía metodológica.

La esfera meramente fenoménica cognoscible kantiana, la llamada "puridad de la razón", constituye una limitación elegida, cuya elección responsabiliza al hombre por su mutilación de la realidad integral. La autolimitación es un acto moral responsable, y por lo tanto punible.

La jerarquización autónoma humanista, antropocéntrica y antropomórfica, de las llamadas razón pura, práctica, dialéctica, histórica, etc., constituyen elecciones de tipo ético juzgables y punibles. Las preferencias atencionales, y las inclinaciones axiológicas que no dejan de hacer ídolos de ciertos valores y énfasis, son todas de tipo ético; sí, una elección a priori responsable y punible. La única inocencia responsable es recibir y aprobar desde la más íntima profundidad lo dado por Dios desde Dios y mediante la instrumentación hecha por Dios.

La integridad de lo dado viene al hombre tripartito. Lo cual evidencia la insuficiencia de sentidos parciales escogidos en detrimento de la integridad. La consideración integral es la que reclama mayor validez. Aquí se descubre, pues, la importancia también de los sentidos espirituales.

La fe en el Dios verdadero revelado no es inferior al conocimiento, sino que es fruto eficaz del Testimonio revelacional que es canal de gracia y Espíritu eficiente. Tal fe es un conocimiento espiritual de la más alta categoría, puesto que trascendentaliza la conducta, ubicándola dentro del contexto del Totus de la realidad integral.

Y así como el empirista halla realidad en su experiencia de la naturaleza, y el idealista encuentra verdad en la coherencia de la razón, así también el creyente experimenta y entiende las evidencias del Dios revelado, las cuales introducen el medio llamado sobrenatural. La filosofía del creyente no es, pues, menos científica que las de aquellos.

La Revelación también se presenta a la integralidad de los sentidos del hombre tripartito, y resulta también coherente en una cosmovisión integral y unificante. Pero además, las potencialidades de la revelación tal como Dios nos la ha dado ya, superan los asertos propuestos a los meros sentidos y a la mera razón, puesto que en el hombre, razón y sentidos se hallan innegablemente en condiciones de deterioro; en cambio Dios es Redentor por naturaleza, además de Infalible. ¡Qué insensatez es soslayar la revelación divina! Además, sentidos y razón no cubren por sí solos toda la jurisdicción de las percepciones.

Acojo los datos de los sentidos, la razón y la intuición; acojo la conciencia total. Y en la interacción dialéctica de la realidad toda, se jerarquiza cada cosa por su propio peso ante una voluntad que reacciona responsable. Todo ocurre dentro de una progresión del conocimiento y la conciencia y de la madurez del albedrío. Se acoge todo lo dado y se interacciona con todo lo hallado en nuestro ser. Y esta percepción y reacción progresa y madura; siendo real la progresión misma. En tal interacción se experimenta la intervención de Dios, a Quien se le va conociendo y adorando, aunque también ofendiendo e ignorando.

La Duda Metódica Cartesiana en busca de certeza implica el ejercicio de una elección mixturada con intuición anterior al “cogito ergo sum” (pienso, luego existo). Los conceptos e intuiciones de certeza, de duda, de método, de acto, son a priori de la intelección del “pienso”. Evidentemente la intuición del ser es anterior a la interpretación del pensar. La misma predefinición del “existo” subyacía lista como intuición precedente a su reconocimiento racional; estaba allí para ser “tomada” conceptualmente por la intelección. No es, pues, extraño que el desarrollo en la historia de la filosofía, tras el racionalismo cartesiano desarrollado en los idealismos kantiano y hegeliano, haya desembocado en el existencialismo a partir de Kierkegaard.

Ahora bien, al “existo” precedente hay que antecederlo en forma necesaria con el “darse” de la existencia de un modo específico; es decir, esencial. Es por ello que el existencialismo debe ser a su vez superado por la Fe en el Dador de las especificidades de la existencia. Pero, si a esta legitimidad epistemológica de la Fe se añaden los Hechos de la Revelación Divina Histórica, entonces la cultura mística integrante que

resulta de Revelación, Fe y Aplicación, son el acto a la vez existencial y cognoscitivo de superior categoría, y por lo tanto, la brújula del proceso y la dinámica del progreso.

Antes de que Descartes eligiera buscar y dudar, y antes de que definiera plenamente la percepción de que su pensar implicaba su existir, allí estaba el íntegro Descartes dado, con una indagación subyacente. ¿Qué implica que tal indagación precediera intuitivamente todo el proceso? ¿Por qué tal indagación? He allí la invitación de la esencialidad humana, y de la relación de tal esencialidad con la búsqueda de la certeza, de la verdad, como lugar de reposo del ser. La verdad necesaria es, pues, el complemento indispensable correspondiente a la esencialidad de la indagación. La verdad precede a la indagación puesto que la provoca. ¿Qué otra cosa podría provocarla? ¿De dónde la conciencia de una ausencia, de una urgencia? La realidad de la verdad es la que urge la respuesta del hombre. La fe, pues, es el primer ingrediente para el conocimiento de la verdad. La fe es el elemento epistemológico primordial. La fe es el eco y la necesidad de la verdad. Pero el ámbito de la fe, antes que la razón, es la intuición. Todo lo cual, sin embargo, resulta racional, dado que la razón es el intérprete de lo dado. La indagación intuitiva es anterior a la indagación racional. Aquella es receptora; ésta intérprete y transmisora. La intuición es función del espíritu humano, la razón en cambio es función de la mente del alma. De modo que el espíritu del hombre es el elemento primordial del enfoque del conocimiento que comienza por la intuición, la cual es llamado de la esencialidad humana, plasmada en relación dialéctica con Dios. Pero por eso mismo, el espíritu intuitivo puede ser bloqueado por la culpabilidad de la voluntad del alma que puede despreciarlo y desecharlo para volverse idólatra a otros objetos de su devoción. Obviamente que la estructura cognoscitiva humana no consiste meramente de intuición, sino que a ésta se acoge posteriormente, tras un acto responsable de la voluntad, la razón intérprete y transmisora.

La intervención objetiva de Dios y sus actos, llega primeramente a la intuición del espíritu; entonces la mente racional interpreta tal movimiento real. Es por ello que la Tradición Mística Cristiana, en su forma perfeccionada a nosotros contemporánea, tal como se da en la escuela de Watchman Nee To Sheng, debe ser objeto de la mayor consideración. La obra “El Hombre Espiritual” de Nee subsume lo mejor de la experiencia pasada y da comienzo a su extensión contemporánea.

El teocentrismo es preeminente sobre el antropocentrismo; el mirar a Dios sobre el mirarse a sí mismo; la contemplación inspiradora de Dios en el espíritu sobre la introspección engañosa. Volcar exclusivamente los ojos hacia nosotros mismos es cerrarlos para con Dios. De allí que la introspección racionalista cartesiana, aumentada por la supuesta puridad autónoma de la razón kantiana, haya desembocado en la reacción agnóstica de los ateos existencialistas que eligieron

despreciar la fe y escogieron usurparse una existencia dada aislándola para sí mismos en el absurdo y la angustia. No obstante, la conciencia de angustia y absurdo es la protesta de la esencialidad de la existencia que exige ser reconectada por medio de la fe al contexto de la integridad de la realidad verdadera.

Capítulo V

DE LA ESTRUCTURACIÓN

DIALÉCTICA DE LA EXISTENCIA

La estructura del sujeto humano es como un espejo arbitrante que refleja y se transforma responsablemente según el objeto que enfoca. Debe reconocerse la propiedad refleja de la existencia. Los datos de la Revelación lo anuncian así:

"Por tanto, nosotros todos, mirando a cara descubierta como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados de gloria en gloria en la misma imagen, como por el Espíritu del Señor" (Pablo a los Corintios, 2 Co. 3:18).

El diseño del hombre como portador de la imagen y semejanzas divinas, es dato de la Revelación digno de la mayor consideración para comprender la dialéctica del individuo. Bien se dijo por uno de los profetas:

"La apariencia de sus rostros testifica contra ellos" (Isaías 3:9).

Y el proverbista dijo:

"La sabiduría del hombre ilumina su rostro y la tosquedad de su semblante se mudará" (Salomón, en El Eclesiastés 8:1b).

La propiedad refleja de la existencia se debe a su estructuración dialéctica para su interacción. La evidencia de las interacciones dadas implica la estructuración dialéctica. Ésta a su vez confirma en la experiencia los datos de la Revelación que promulgan la reflectividad como propiedad en la existencia humana. Dios es nuestro sol y nosotros su luna.

El teocentrismo requiere la antelación de la intuición espiritual previa a la traducción racional hecha por la mente del alma. El antropocentrismo, en cambio, comienza por el intérprete transmisor racional, descuidando y olvidando al receptor interior espiritual. Por eso, como acontece en el escepticismo sartreano, su antropocentrismo no alcanza sino a conceptuar como conceptual a la contingencia de la existencia. Se olvida que el concepto de contingencia nace de la experiencia intuitiva de ella y su realidad. El hombre se malentiende a sí mismo por desconocer los datos de la Revelación. La historia de las confusiones filosóficas es paralela a la historia del menosprecio a la Palabra expresa de Dios. Con razón profetizaba Jeremías:

"Los sabios se avergonzaron, se espantaron y fueron consternados; he aquí que aborrecieron la palabra de Yahveh; ¿y qué sabiduría tienen?" (Jeremías 8:9).

Debe reconocerse la insuficiencia del método meramente reflexivo dialéctico para conocer a fondo el fundamento y la estructura del sujeto. Lo "dado" normalmente es más amplio que lo percibido, y lo ampliamente percibido es más extenso que lo claramente definido. Por eso Karl Gustav Jung desembocó en el "sí". Así, la verdad de la realidad es superior a la intuición progresiva, y ésta a su vez es superior al balbuceo de interpretación racional, muchas veces descuidada y afectada por la culpa moral. Y otras veces casi ininteligible por su propia especialización. La Revelación debe necesariamente enriquecer el conocimiento de la subjetividad humana. Debe reconocerse la bondad histórica de Dios que mediante los hechos de Su Revelación nos brinda las líneas directrices de intelección integral.

La "eticidad" del sujeto, su especificidad moral, explican el doble carácter de la estructuración dialéctica de la existencia. Como doble carácter de la estructuración dialéctica de la existencia me refiero, por una parte, a la esencialidad de la condición humana; y por otra parte, a su responsabilidad existencial.

La responsabilidad existencial es esencial a la condición humana. Tal esencialidad liga la ética del sujeto a la Fuente de su existencia. La responsabilidad misma apenas es fuente en segundo orden; es decir, después de hallada la condición "dada" de la responsabilidad misma. La existencia no es, pues, tan sólo responsable ante sí, sino también ante Quien le dio la condición de responsable. Por eso no podemos decir con Marx, Freud y Nietszche que el hombre se está haciendo en sentido absoluto; que él mismo está constituyendo su yo a partir de sí mismo. Sólo podemos decir que está destinándose mediante sus actos a la consecuencia esencial ineludible de su responsabilidad existencial que le es impuesta por su condición humana esencial. 0bsérvese el peso de la ineludibilidad de la consecuencia, la cual va tan adherida a1 sujeto, que éste no puede deshacerse de ella; lo cual demuestra la sujeción de la existencia a la esencialidad de la condición humana. Tanto la responsabilidad como la

consecuencia le son impuestas al hombre esencialmente y no son creaciones de la existencia según su gusto, sino adopciones necesarias que le someten a retribución. La eternidad del retorno de los "valores" transmutados nietszcheanos testifica de la parte de esencialidad de la retribución. El doble carácter de la estructuración dialéctica, lo dado esencial y lo adoptado existencial, se evidencian en la relación ecuánime: responsabilidad retribución. Ciertamente, en lo existencial, la responsabilidad hace la retribución; pero, en lo esencial, no la hace como quisiera sino como le es dada, puesto que no es prerrogativa de la existencia destruir la ecuación esencial: responsabilidad retribución. Muchos hombres quisieran otras consecuencias a sus devociones, pero no pueden escapar. Esta prerrogativa de determinar la calidad e inviolabilidad de la ecuación mencionada, pertenece al Dador de las especificidades de la existencia en sus orígenes. No puedo, aunque quiera, sembrar papas para cosechar fríjoles. Bien está escrito:

“No os engañéis; Dios no puede ser burlado; pues todo lo que el hombre sembrare, eso también segará" (Pablo a los Gálatas 6:7).

No puede el hombre eludir el castigo de su culpa. La ecuación se define con el título de Dostowieski: Crimen y Castigo.

La especie es anterior al individuo y a éste se impone. Con todo, sin embargo, la ineludibilidad responsable es propia de la especie humana. El hombre individual es también responsable ante la especie recibida. No la hace (a la especie), pero sí la compromete a una consecuencia en su propia subsistencia y la de su radio de influencia. No obstante, el triunfo de la esencialidad en tal estructuración consiste en que la consecuencia se impone de manera apropiada al compromiso hecho por la existencia con la especie en aquella subsistente. La especie subsiste realmente en la existencia individual; y a las responsabilidades individuales, las que fuesen, no faltará nunca una consecuencia prevista justamente correspondiente. La Fe lo conoce por intuición; la intuición lo aprueba. La desesperanza y culpa de la incredulidad apenas puede cegarse a sí misma temporalmente con también una fe negativa. ¿Quién no ve que su riesgo es una locura? ¿y su temeridad una insensatez? El sentido común también lo certifica. Pero además, ¡Dios ha hablado!

La ecuación responsabilidad consecuencia es impuesta por Dios al hombre, pero el hombre es quien la resuelve según la previsión divina. La estructura dialéctica del individuo está ineludiblemente relacionada con Dios. El hombre, aunque quisiera, no puede separar la responsabilidad de la consecuencia. Esa condición es evidencia de lo esencial de la soberanía divina, y de la contingencia no sólo conceptual sino real de la existencia humana. La realidad de tal contingencia implica para la existencia la deuda

ética de reconocer los asertos de los argumentos teológicos en sus variedades cosmológica, teleológica, ontológica, ética, histórica, estética y revelacional.

La esencia no es meramente ideal en el sentido en que parece deducirla Kierkegaard de Hegel y Spinoza para contraponerle la realidad concreta de la existencia humana. Más bien, debemos decir que lo concreto de la existencia se debe a la realidad modal de la especie, a la subsistencia de la especie en el individuo. La esencia revela su concreción en la especie, y la especie en el individuo. La especie es real en el individuo, y la esencia en la especie. Es el peso de la voluntad divina. El Logos divino imprime realmente a la esencia. La especie no es sólo una abstracción sino un modo común real hallado en varios individuos por el peso de la voluntad de Dios. De la voluntad real de un Dios real proviene el modo esencial de las especies que configuran concretamente a los individuos. En Dios no existe solamente Mente, sino también Voluntad. La presunción de Shopenhauer es la misma de la serpiente: apropiarse de lo que es propio de la Divinidad. Es la culpa deicida del demonio que en lenguaje filosófico quisiera sustituir a Dios por "el mundo como voluntad y representación". Pero es Dios quien concibe y decreta; no el hombre. El hombre apenas aprende y corresponde.

La individualidad humana, existencial y responsable, es programa divino, y resulta del Logos que asigna la especie, no sólo idealmente sino realmente, por medio del poder de creación, formación y concesión parcial de libertad restringida por las ecuaciones universales, y por la Libertad Divina interventora e incluso milagrosa. Así es nuestro mundo real. Tanto la esencia, la especie y el individuo, son creaciones reales de la voluntad divina y no tan sólo concepciones ideales de Su Logos. Del Logos Divino proviene lo concreto de la existencia específica y parcialmente responsable, no de su modo, sino de su destino. La medida de la responsabilidad la otorga el modo impuesto divino, autor de las jerarquías del universo. Del Logos Divino proviene la realidad concreta de la esencia, la especie y el individuo. Pero también a lo "dado" real corresponde su imagen ideal. El concepto de especie se corresponde a la realidad de las especies que subsisten realmente en el modo real de los individuos. El concepto de especie se corresponde a la realidad de la existencia de lo común en los modos de los individuos.

El punto de partida metodológico racional individual cartesiano, se desarrolló en la crítica kantiana de la razón pura, y luego en el Abstracto del supuesto Espíritu Absoluto Hegeliano, frente al cual reaccionó el yo concreto de Kierkegaard reconociendo realidad en su existencia propia, y apenas idealidad a la esencia del Abstracto Hegeliano. Sin embargo, las abstracciones hegeliana, kantiana y cartesiana, fueron simples funciones reales de la mente y razón de existencias concretas de la misma especie humana de Kierkegaard, el cual, al diferenciar dialécticamente su yo concreto, puede igualmente idealizarlo para la comunicación racional de su filosofía.

El problema que se ha presentado es la confusión de lo ideal con la realidad fundante de la concepción inteligible. Pero no sólo existe, por ejemplo, la idea de Dios, ni meramente el Dios Idea, sino el Dios trascendente con quien se corresponde la idea. Y es este Dios quien partiendo de sí mismo hace posibles y reales las existencias con sus idealizaciones. Este Dios trascendente antecede a las existencias y mucho más a sus idealizaciones (las realizadas por éstas acerca de sí mismas). Es este Dios trascendente quien hace posibles unas y otras y quien además posibilita su diferenciación tanto real como racional. De Él nos vienen las categorías reales y el concepto de ellas; por lo tanto también de Él la realidad de las esencias, especies e individuos, anteriores en el pre-conocimiento de Dios a nuestras ideas de ellos. Dios quiso, conoció, decretó y creó: luego nosotros empezamos apenas a ser y a entender en el tiempo para la eternidad. De modo que la esencialidad no es meramente ideal aunque nuestra existencia pueda concebirla idealmente. Podemos concebirla idealmente porque Dios ha hecho corresponder la razón a la realidad. Pero la esencia concebida idealmente corresponde a su realidad impresa desde Dios en las existencias.

Así también la eternidad y el tiempo son igualmente reales, e igualmente pueden ser concebidas abstractamente. No es que la eternidad sea apenas ideal y el tiempo real (existencialismo kierkegaardiano), o viceversa (idealismo kantiano y hegeliano), sino que ambos simultáneamente, eternidad y tiempo, son reales y ambos pueden ser concebidos idealmente. Pero su realidad, que se corresponde con su abstracción sin ser ella misma, no es lo mismo que ella. Tanto el tiempo como la eternidad son fácticos, y pueden además ser concebidos idealmente. Lo mismo acontece a la esencialidad de la naturaleza y a su subsistencia concreta en las existencias. Esencialidad y existencia ambas son reales y además concebibles. Ambas se dan en un mismo sujeto de las dos maneras: real e ideal.

La temporalidad de la existencia también pertenece a su naturaleza esencial, al igual que la eternidad real también es el destino de la existencia temporal decretada para tal eternidad por Dios. Tiempo y eternidad no son antagónicos dialécticamente en la realidad, sino que aquel tiene su realidad en la realidad de ésta; todo lo cual es así sustentado por el Dios real trascendente e inmanente.

La esencia no deviene en la temporalidad en el sentido de hacerse, sino que aparece. Un decreto eterno de Dios la sustenta y también la hace aparecer en el tiempo, mas, sin embargo, inmutable. (Inmutable por los límites del modo común según decreto divino). La esencia es inmutable según decreto divino; por eso no deviene en la temporalidad de la existencia como haciéndose, sino que acompaña inmutable a la existencia en su devenir hasta su destino eterno. El Logos divino concibe, crea y sustenta. La razón humana fue creada, y por lo tanto existe y es sustentada, en lo cual

entiende, y su entendimiento contingente es adaptable al mundo real creado, y hasta cierta medida concibe racionalmente la existencia de Dios aprobando la racionalidad de los argumentos teológicos. Fuimos concebidos y creados voluntariamente por Dios desde la nada con Su Logos Divino. Y en este Logos fue que fuimos creados, y en Él es sostenida nuestra existencia individual, real, auténtica y responsable. Pero aunque somos en el Logos, somos contingentes porque no somos el Logos mismo, sino apenas su concepción y creación voluntarios. Somos criaturas de la Voluntad Divina Libre y Soberana, en nada a Él necesarios, mas sin embargo amados. Ese Amor acoge en su seno a las criaturas temporales y las hace partícipes de Su dimensión eterna (la del Amor Divino). El Dios trascendente nos sostiene inmanente. Con la razón, hasta cierto punto, le comprendemos, pero con el espíritu, en la conciencia, intuición y comunión, le aprehendemos ya no sólo racionalmente sino también vitalmente. Fuimos diseñados para alimentarnos con Su Vida, de manera que Ésta, eterna, se contenga y exprese a través del canal de nosotros, temporales. Esa es la funcionalidad de la propiedad refleja de la existencia humana. Esa es la esencia de la condición humana; es decir, de la disposición original de nuestra natura1eza. Y es una razón más para la preeminencia del argumento teológico revelacional. Dios se ha revelado para que le conozcamos, le contengamos, le vivamos y le expresemos, aunque no somos Él. Se nos invita a reconocer nuestra estructuración dialéctica con relación a Él, y se nos suministra gracia para sustentar nuestra respuesta responsable. Esta ha sido la experiencia histórica, científica, de hombres reales constituidos testigos. Las Sagradas Escrituras son el Documento Registro de la realidad del Pacto. El Pacto ha sido realizado, la experiencia vivida, la verdad conocida, y todo registrado, con cuyo testimonio se extiende el conocimiento de Dios a toda la tierra. La filosofía se perfecciona, pues, mediante la sana exégesis de la Revelación. La sanidad de la exégesis implica identificación en la experiencia mística del Pacto testificado, escrito y vivo, ortodoxo y sobrenatural, espiritual y fiel.

La existencia no se limita al momento. Aunque existe en el tiempo, no obstante se identifica con su pasado, y trabaja con miras y efectos al futuro. Está ciertamente allí en el interior de su temporalidad (Kierkegaard), pero también relacionada con la eternidad que le ayuda a realizarse (Hegel, Jaspers).

Capítulo VI

DE LAS ANTROPOLOGÍAS

BIPARTITA Y TRIPARTITA

En el análisis del sujeto existencial obsérvese que todavía en Kierkegaard se confunden alma y espíritu tal como en la escolástica tomista, de la cual, el concepto trinitario del Aquinate, de relación subsistente cual persona, (proveniente de Boecio), pasa a la antropología de la subjetividad kierkegaardiana. Del neoplatónico Plotino aplica Agustín de Hipona a la Trinidad la "explicación psicológica"; y ésta es absorbida por Tomás de Aquino junto con la elaboración escolástica desde Boecio. (Remito en este respecto al lector a la obra del autor: "Opúsculo de Cristología", parte III, Consideraciones Históricas; Desarrollo escolástico) . Kierkegaard simplemente adapta el lenguaje trinitario tomista, el concepto de relación en la dialéctica al interior de la Divinidad, y lo aplica analógicamente a la existencia humana, pero habiendo absorbido la confusión escolástica de alma y espíritu, vigente aún en el racionalismo. Fue en el análisis personalista trinitario que el escolástico Gilberto de la Porré dio con el concepto de existencia como propiedad de la persona. Hace Kierkegaard la analogía psicológica desde el ángulo contrario al de Agustín, en una especie de retroalimentación filosófica. Agustín de Hipona, observando en el hombre la relación del pensante con el concepto que de sí mismo tiene éste, y el amor que le relaciona, aplicó tal dialéctica al interior de la Trinidad Divina, a la relación de las personas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en una misma substancia esencial (ousía). Las relaciones de paternidad, filiación y procedencia en la Trinidad fueron reconocidas por Tomás de Aquino como subsistencias personales. El concepto de relación subsistente personal en un mismo ser, sirvió entonces a Kierkegaard analógicamente para retornar el análisis al punto de partida agustiniano; es decir, la psiquis humana. La analogía agustiniana fue aplicar a Dios la dialéctica de la psiquis humana. La analogía kierkegaardiana es, por el contrario, aplicar al individuo el concepto de

relación subsistente hallado en la dialéctica de la Trinidad, desarrollado por Tomás de Aquino desde la explicación psicológica de la Trinidad de Agustín, pero definida y perfeccionada por la nomenclatura del glosario boeciano, y las especulaciones principalmente de la escuela de San Víctor (Hugo y Ricardo).

Pero ya desde el período patrístico había comenzado a hacerse ambiguo el entendimiento de la estructura tripartita del hombre. El tripartismo antropológico de Pablo apóstol que aparece en sus epístolas perfectamente ensamblado con todo el lenguaje bíblico en general, y lo que de éste conservaba el judaísmo de su época tal como aparece en Josefo, distingue perfectamente el espíritu, del alma y del cuerpo (cfr. 1 Tes. 5:23; He. 4:12), asignando a cada parte funciones específicas. En Agustín todavía atribúyese al espíritu la intuición, pero la relación alma espíritu ya comienza a ser ambigua; lo cual en la patrística posterior, en la escolástica, en el racionalismo, en el idealismo, y en el existencialismo, deriva ya plenamente a un cerrado bipartismo, a una mera dicotomía de alma y cuerpo, donde el espíritu es confundido con el alma, dando como consecuencia el embotamiento de la percepción espiritual, y deslizando al hombre al mundo meramente conceptual de la razón y anímico de la emoción. Tal confusión arrastra, pues, una seria consecuencia epistemológica, especialmente en relación con la aprehensión mística espiritual de Dios, diluyendo la comunión del Pacto en una mera ortodoxia del entendimiento almático reflejado en el platonismo de las ascensiones escolásticas del entendimiento a Dios.

En Hegel se llega al extremo del absolutismo pretendidamente encarnado en el Estado Prusiano. Kierkegaard reacciona, pues, pero prestando para la dialéctica del individuo los conceptos tomistas del plano bipartita y dicotómico, con lo cual no logra en su existencialismo teísta liberar plenamente la identidad y función propia del espíritu, más íntimo que el mero mundo conceptual y racional del alma. Mundo al que Descartes prácticamente confinó el racionalismo moderno, sus desarrollos idealistas, y los materialismos post hegelianos de Feuerbach y Marx. Quienes realmente, gracias a su experiencia mística, reabrieron la ventana epistemológica del espíritu, y liberaron la mismidad del espíritu humano relacionado dialécticamente al alma intérprete y transmisora, y quienes rescataron la función de relación dialéctica directa con la Divinidad, fueron personas como Lawrence, Madame Guyon, Fenelón, William Law, Andrew Murray, Jessie Penn-Lewis, Austin Sparks, Watchman Nee To Sheng y Witnes Lee .

Aunque no consta que Sócrates mismo haya dejado algo escrito de su propia pluma, no obstante sus diálogos y conversaciones fueron conservadas por varios autores tales como Antístenes, Platón, Jenofonte, Epicteto y Dión Crisóstomo. Pues bien, tanto Platón como Jenofonte conservan un diálogo socrático al que se ha titulado "El Banquete". En este diálogo, hablando Sócrates con Agatón acerca del Amor, reconoce

Sócrates haber tenido como maestra en su método a una sabia mujer llamada Diotima de Mantinea, la cual indujo en Sócrates el típico pensamiento sintético que ha caracterizado al platonismo. Desconociendo los antecedentes de Diotima de Mantinea, partimos entonces desde ella para reconocer la influencia que, pasando por Sócrates, Platón, los neoplatónicos Plotino y Proclo, Filón, y la escuela cristiana de Alejandria (Panteno, Clemente, Orígenes), llegó hasta Agustín para cimentar su "explicación psicológica trinitaria". En tal vertiente, la distinción espíritu alma es ambigua, no tan clara como en Pablo apóstol.

Por ejemplo, en el libro de Agustín "Contra los Académicos" se declara a la razón como la porción más noble del ánimo por la que debe regirse la conducta. A primera vista las cosas así planteadas son correctas y sencillas. Sin embargo debe tenerse en cuenta que la razón independiente de la intuición del espíritu regenerado, se desconecta de Dios, fuente de la verdad y jinete legitimo de la razón. En la edad patrística, repito, pues, se helenizó al hombre desespiritualizándolo. La visión antropológica bíblica, y especialmente paulina, distingue el espíritu del alma, siendo el primero la parte más noble de nuestro ser y el asiento de la aprehensión epistemológica de Dios y de Su guía, que iluminan a la sierva intérprete llamada razón. Como dije, la escolástica siguió a la patrística en esa confusión del alma y el espíritu, lo cual dio pie al racionalismo y aún al existencialismo.

La linea de místicos posteriores a la escolástica abrió en forma empírica y escritural las puertas al redescubrimiento de la distinción fundamental en la naturaleza humana de las funciones del alma y del espíritu. Sin embargo, incluso cuando los académicos definían el concepto de verosimilitud, estaban implicando, a su pesar, una intuición ética patrón que hacía a la razón clasificar de verosímil a determinado aserto.

Cierta antecedencia puede verse en Agustín respecto al "cogito" cartesiano. El aserto de Descartes: "Pienso, luego existo", tiene su antecedente en Agustín de Hipona. En su obra "Del Libre Albedrío" (L.II, cap. 3), dice por ejemplo:

"Puesto que es evidente para ti que existes, y puesto que no podría ser evidente si no vivieras, es también evidente que vives".

Vemos aquí a la existencia evidente por el hecho de la vida, y a la vida evidente por su propia existencia. La intuición se relaciona más a la vida, en cambio la razón, más al conocimiento. El conocimiento interpreta a la vida, pero la vida misma antecede a su autointerpretación. La sensibilidad ante la vida tiene necesariamente validez epistemológica. La experiencia mística implica sensibilidad ante Dios, la Nueva Vida. Su interpretación ortodoxa es la Revelación Escrita en las Sagradas Escrituras, normalmente razonables. Vemos, pues, la relación de los argumentos teológicos, especialmente el revelacional, con la epistemología, la ética y la existencia.

Tal praxis mística ha estado dignamente representada por los arriba citados propulsores de la vida interior y otros. Madame Guyon, en su autobiografía, abre las puertas para el reconocimiento de un sendero experiencial de consagración a Dios y conocimiento de Él. Es también famosa la polémica entre Bossuet y Fenelón acerca del Amor Puro. Bossuet, el gran campeón del romanismo a quien paradójicamente Roma repudió por galicano, disputaba con Fenelón acerca del amor a la recompensa en el amor a Dios.

Fenelón, por su parte, hallaba en Dios mismo siendo amado la recompensa. Véase, por ejemplo de Fenelón, su obra "Disertación del amor puro". De Nicolás Herman Lorenzo de la Resurrección (Lawrence) véase por ejemplo "La Práctica de la Presencia de Dios", donde se evidencia la separación del hombre interior, el espíritu, y el hombre exterior, el alma. Tal misticismo cristiano entre los católicos tuvo su émulo dentro del cristianismo protestante en William Law, hecho ministro ordenado en 1711. Su obra "Un Serio Llamamiento a una Vida Santa y Devota" influyó profundamente a John Wesley y a George Whitefield, prominentes líderes espirituales que cambiaron el rumbo de su respectiva cultura. William Law también influyó en Andrew Murray, otro prominente líder espiritual, autor de numerosos libros, dentro de los que descuella "El Espíritu de Jesucristo", en relación con la provisión divina para la apropiación humana. Andrew Murray a su vez influyó en Jessie Penn-Lewis y Austin-Sparks, cuyas obras al respecto de la experiencia y lucha espiritual, junto a las de Otto Stockmayer y Evan Roberts influenciaron a Watchman Nee To Sheng. Este último, en su importantísima obra "El Hombre Espiritual" desarrolla los asertos de Jessie Penn-Lewis en sus obras “Guerra contra los Santos" y “Espíritu y Alma”.

Nee tiene la particularidad de resumir tal corriente mística y aunarla a otras corrientes espirituales anteriores a él, superándolas. Su obra marca con Austin Sparks la vanguardia del siglo XX en el conocimiento de Dios y experiencia de Dios. De la escuela china de Nee continúa Witness Lee ahondando el tema en obras tales como "El conocimiento de Vida", "La Experiencia de Vida", "La Economía de Dios", "El espíritu humano", etc.

Me he detenido a referir tales autores y sus obras porque considero que es indispensable conocerlos para entender a fondo la propuesta de una Teología Mística Integrante que valida la epistemología del espíritu, constituyéndola en vanguardia directriz para toda indagación e intelección global, desde la directa intervención divina en gracia presente, cual aplicación de la Revelación Escrita en su exégesis ortodoxa. En su obra "Las Aventuras de Telémaco”, Fenelón prepara además la sumisión de la monarquía a los parámetros teocráticos.

Capítulo VII

DE LA INSUFICIENCIA ALMÁTICA

PARA LA EPISTEMOLOGÍA INTEGRAL

Según el amplio análisis de F. Jarauta , Kierkegaard, en su diferenciación y relación dialéctica de los elementos que, según él, constituyen el yo, enfrenta la finitud a la infinitud, el cuerpo al alma, la posibilidad a la necesidad, la eternidad a la temporalidad, la idealidad a la realidad, y la universalidad a la individualidad. Y con Fichte atribuye Kierkegaard a la fantasía y a la reflexión la capacidad de hacer infinita a la finitud del yo concreto, en la idealidad.

De nuevo parece confundir Kierkegaard el elemento fundamental de la comunión del Pacto con Dios. Aún no se libera del idealismo plenamente, y confunde el espíritu con la función racional almática de la imaginación, la cual sigue siendo apenas un intérprete de la verdadera infinitud, la del Dios que es Espíritu, allegable al hombre concreto en la intuición, comunión y conciencia de su espíritu humano.

No debe tampoco confundirse, como hace Hegel, el Dios que es Espíritu, real y concreto, eterno, necesario e inmutable, con la mera proyección progresiva racional en devenir, de una Síntesis abstracta concebida en la mente finita del hombre. Kierkegaard, en su reacción ante Hegel, no logra liberarse del todo de los confines almáticos del idealismo y del racionalismo. Kierkegaard no penetra hasta la realidad intima del espíritu, en la que sí penetran los místicos de la vida interior. De manera que en Kierkegaard, la verdadera relación de lo finito y lo infinito permanece en silencio; y de allí su salto en las tinieblas.

Dicha verdadera relación de la finitud y la infinitud se da en el espíritu, en la experiencia religiosa de la regeneración cristiana y en su correspondiente vida auténticamente espiritual. En la identidad de la fantasía y reflexión meramente

almática, apenas se interpreta tal relación, pero no se da intrínsecamente, a menos que la razón sea renovada por la presencia de la vida espiritual que ingresa desde la interioridad intuitiva. Pero, si el individuo carece de la experiencia epistemológica mística en el espíritu, la razón se queda a oscuras, apenas suponiendo o adivinando, sin los suficientes elementos de juicio para funcionar hermenéuticamente con suficiencia.

No debe confundirse, como acontece en Hegel, el Logos inmanente con el Espíritu Divino Trascendente. Aunque ambos se refieren a Dios, no obstante su aproximación al hombre es por diversos canales. La coherencia racional del Logos se corresponde con los parámetros lógicos, estéticos, y éticos naturales del alma y de su entendimiento. Pero su Personalidad Espiritual Trascendente y coinherente en la Divina Trinidad es aprehensible místicamente por el espíritu humano, distinto en función del alma intérprete. Se ha dicho que es en el espíritu donde se da la verdadera relación, concreta y real, de lo finito y lo infinito, la cual llena de Su Unción al espíritu renovando al alma que ahora sí se hace capaz de una hermenéutica segura, y cuánto más mientras su experiencia concuerda con los Términos inspirados divinamente de la Revelación Escrita. De lo anterior se comprende por qué el apóstol Pablo (1 Corintios 2.12 16 y 3:1 3) diferencia al hombre espiritual o pneumático, del hombre psíquico y natural, y del carnal. Estos últimos no están capacitados para percibir las realidades espirituales; y esa es la razón por la que también personas místicas como Madame Guyom resultan incomprensibles para racionalistas religiosos. Tal carencia epistemológica mística y espiritual quizá sería la que impidió a un hombre como Bossuet comprender a Fenelón. Este último, en cambio, sí se mostró afín con Madame Guyon. Nuestro reconocimiento de la Guyon y de Fenelón no implica, sin embargo, atribuirles infalibilidad en su eclesiología. En tal área de la Revelación reconocemos la vanguardia más bien a Watchmam Nee To Sheng . Pero reconocemos en los anteriores un verdadero liderazgo en la experiencia mística. Madame Guyon también confesaba su comunión espiritual con F. La Combe. Antes de ellos siguió ese camino Miguel de Molinos. Véase su obra "Guía Espiritual" .

El error fundamental hegeliano, del que no pudo liberarse plenamente Kierkegaard, a pesar de su reacción existencialista, es constituir a la Abstracción del Absoluto en su misma realidad, su autoconciencia histórica en el hombre, tal cual el Adam Kadmón. Todo ello es consecuencia de su experiencia intelectual almática. La realidad es que la Abstracción del Absoluto no es la infinitud misma, sino apenas su humana e imperfecta imagen ideal y racional que debiera corresponder a la realidad trascendente del Espíritu Personal Divino, el cual es conocido místicamente mediante el espíritu humano, cuyas funciones son las de intuición, comunión y conciencia. Tal verdadero conocimiento espiritual, tal relación dialéctica, se da en la experiencia de

los místicos cristianos, permitiéndoles aprehender, contener y expresar a Dios, impresionando con su Presencia canalizada.

También les permite tal relación conocerse a sí mismos en su verdadera estructura dialéctica, contingente y necesitada de la Gracia. No se da tal experiencia en el misticismo inmanentista del panteísmo oriental, donde más bien se da la influencia demoníaca, pues en sus métodos se cumplen las condiciones mediúmicas para ella. Y es que tal panteísmo desconoce la Trascendencia Divina, por lo cual se reenfoca, por el panteísmo, en el politeísmo espírita. Tampoco se da la experiencia mística trascendente plena en el Islamismo, debido a su dualismo extremo no dialéctico, que descalifica al mismo Mahoma, y debido a su desconocimiento de la Encarnación del Verbo y de su apropiación por medio del Espíritu.

Ni se da en el Judaísmo legalista, que también como el Islam abandona al hombre a sus propias fuerzas imperfectas, ignorando la profunda avanzada revelacional del Espíritu Divino de Gracia tal como se da exclusivamente a plenitud en el llamado Nuevo Pacto del Cristianismo Bíblico, no oscurecido por el cuasi-pelagianismo jesuítico resultante del humanismo aristotélico tomista erasmiano, cuya mayor oscuridad se da en Teilhard de Chardin y en las conexiones sinárquicas de Adam Weishaupt.

La reflexión kierkegaardiana, que haya la conciencia del yo concreto entre la realidad y la idealidad, a veces rehúsa su supuesta infinitización en la proyección ideal, y se concreta más bien en lo fáctico. De allí el positivismo posterior y el existencialismo particular sartreano, mucho más confinados que el racionalismo cartesiano y que el existencialismo teísta kierkegaardiano. Se desembocaría así inevitablemente en el absurdo y la relatividad; elementos que dinamizan la descomposición anárquica y el caos, la confusión perpetua.

Kierkegaard vislumbra en su conciencia del yo concreto, a lo que llama síntesis de su realidad e idealidad, dos aspectos: el del conocimiento y el de la ética. Lo que en Kant diferenciaba la razón pura y la razón práctica. En el Tripartismo, en cambio, la conciencia de Dios, de Quien provienen los valores morales absolutos y la conciencia de éstos, corresponde a la función más íntima del espíritu. La traducción e interpretación racional cognoscitiva, hermeneuta de lo más interior y de lo más exterior, pertenecen en cambio a la mente del alma. De allí que un mismo lenguaje pueda resultar pleno o hueco según la ausencia o la presencia de la Unción de la Vida de Dios y su Santa Naturaleza propia morando en el espíritu del hombre regenerado en Cristo. La presencia de la vida divina en el espíritu humano hace que la realidad mística de los valores éticos definidos y nombrados racionalmente, sea identificada por su naturaleza, no sólo por la razón, sino intuitivamente, a manera de vivificación

ferviente y fervorosa de la voluntad, dinámica, percibiéndose el contenido místico y mismo de la verdad.

Una cosa, por ejemplo, es decir "vida y paz", y comprender lo que significa; otra cosa es recibirlas y experimentarlas. El lenguaje no ungido, ajeno al contenido místico, es meramente externo y apenas incide en la comprensión racional, pero sin comunicar la realidad propia de la naturaleza comunicable; o sea, sin la auténtica comunicación dialéctica mística y epistemológica espiritual. Es por ello que la epistemología debe abrirse a la mística del espíritu, que suple el contenido a los conceptos racionales en este respecto. La epistemología debe acatar el contenido del argumento teológico revelacional, además de su discurso. La realidad mística de tal argumento que justifica a los demás periféricos, es la exégesis vital antecedente y certificante que acompaña a la exégesis ortodoxa racional de la Revelación. Todo lo cual significa confianza en el compromiso de Dios a actuar en el presente. Compromiso que Dios mismo ha adelantado, ha querido y prometido asumir, reservándose la iniciativa, de la que da místicas evidencias al corroborar hoy lo prometido y previsto ayer en las Sagradas Escrituras. La Vida de la Palabra Divina produce el oír en el hombre, y engendra la fe mediante la que se recibe la promesa del Espíritu.

En esta vertiente hemos desembocado más bien en el "Evangelio de Dios", del testimonio paulino en lo humano, y cristiano en lo divino. Y el Evangelio de Dios que posee el Cristianismo no es de carácter meramente Occidental, sino de carácter Universal, como corresponde a los propósitos soteriológicos de Dios, quien invita a los hombres de todas las culturas, estados y situaciones sin discriminación ni acepción.

Capítulo VIII

DE LA TRASCENDENCIA

DE LOS ACTOS DEL ALMA

Reexaminando, pues, la estructuración de nuestra existencia, tenemos que el ser es más que el acto. El acto es un ejercicio del ser. El ser que actúa también antecede al acto, y el acto meramente lo confirma, pero no lo constituye. El acto es posible puesto que el ser le antecede. El yo no sólo es posible antes del acto, sino que existe concretamente en la antecedencia del ejercicio del acto. El ser no se limita a las acciones sucesivas de la voluntad, sino que posee a ésta también en el reposo, en la ataraxia, y posee, además, entendimiento y sentimientos concomitantes a la voluntad. El ser humano es tripartito, y aunque el alma, como yo de la personalidad, es el pivote donde se encuentran las percepciones de los sentidos y de la intuición del espíritu, no obstante, el alma cual yo no se reduce a meros ejercicios de la voluntad, a actos. El ser es el capaz del ejercicio, y la capacidad es más que posibilidad. La capacidad es la existencia del depósito de la potencia. La actualización meramente evidencia la capacidad innata que es sustento de la potencia. La capacidad de acto como carácter original fundante de la actualización del ejercicio del yo es evidencia de la condición esencial de la existencia humana. La subjetividad del yo no deviene nueva en cada acto, sino que subyace la misma, como identidad, en todos los actos; pero en su condición esencial de responsable, ella misma, siempre idéntica, puede sin embargo actuar y contra-actuar, ejercer y arrepentirse; cambiando a la vez que permanece; todo relacionado funcionalmente con la trascendencia y con la eternidad. La capacidad de autodeterminación del hombre descansaba en la voluntad del alma. Pero una vez que el intento da las espaldas a Dios, resulta mortificado, puesta que la voluntad está diseñada para la renovación que viene del maridaje con la vida divina. La voluntad es una función esencial del alma, y ésta, a su vez, es el yo, la personalidad; pero no se realiza en plenitud a sí misma, puesto que la estructuración dialéctica del

alma, al consistir en una propiedad refleja, sólo se realiza a plenitud reflejando lo que le impresione desde el espíritu intuitivo, y desde el exterior mediante los sentidos. La esencia del sujeto contingente es la de "imagen y semejanza", cual espejo; por lo cual está estructurado el sujeto para reflejar según asentimiento. Su responsabilidad es consentir o no. El asentimiento no es sólo ante sí mismo, sino también ante los demás y el universo, y fundamentalmente ante Dios y sus disposiciones. La auténtica libertad del alma se pierde cuando ésta de hecho niega o suspende su asentimiento ante su condición esencial de consistir en propiedad refleja.

El alma no es para sí, sino primeramente para Dios. Dios la presta a sí misma, pero Él sigue siendo su sustentador y dueño. La razón de ser de la libertad para el asentimiento, es para que se realice ejercitándolo afirmativamente ante y para con Dios. Una vez que el alma niega o suspende a Dios su asentimiento, vende la libertad a la negación y se constituye enemiga degradando su dignidad original y reduciendo su realización plena que apenas se da en el matrimonio con la vida y dirección divinas.

La vida divina contenida y expresada desde el espíritu regenerado a través del alma que consiente, es el único y real sustento de la realización plena del alma, del yo, de la personalidad.

La gracia de Dios, mediante la labor del Espíritu Santo, consigue el consentimiento del alma en la vivificación del espíritu humano. Pero tal victoria se realiza sin disminuir al hombre, sino más bien honrándolo y dignificándolo inmerecidamente de éste. El alma, sin la vida divina, se corroe en su contingencia, se deteriora y se pierde.

No simplemente "soy", sino que "soy para Dios". El sujeto existencial no se agota en una simplicidad del "yo soy" del hombre. Ese "yo soy" del hombre, es una creación de Dios con propósito, y por lo tanto no solamente "es", sino que "es para Dios". La angustia ante la muerte, o ante la oscuridad de una posible nada, evidencia la contingencia del sujeto existencial; y en ella, "la pertenencia al Creador". Tal contingencia no sólo es supuesta idealmente por la razón cual mera imagen, según quería escapar Sartre; sino que es percibida concreta y realmente por la intuición del espíritu.

El "yo soy" del hombre no es absolutamente propio, sino "dado"; no se auto-origina sino que se recibe; por lo tanto no se basta "en sí", ni "a sí", sino que debe ser sostenido y poseído por Dios. Tal sostén y posesión es el Amor Divino, el "para qué" del "yo soy" del hombre individual. Cuando la razón sucumbe, lo hace ante el váguido y la ausencia, ante el abismo de su contingencia.

El alma está enfrentada al Testimonio Divino que se hace inteligible mediante los argumentos teológicos; pero además también puede abrirse a la vivificación espiritual

que es evidencia de la Vida Divina percibida en la intuición del espíritu. Tal percepción es la que alimenta la conversión a Dios y el comienzo de su conocimiento, en el nivel espiritual de la epistemología de este respecto.

Kierkegaard mismo, padre del existencialismo, y como tal, reconoce que la relación del yo consigo mismo implica a su vez relación con aquello "otro" que hizo posible tal relación. Dándose el caso en el que el yo no es puesto por sí mismo sino por otro (Krankheit zum Tode, pág. 9). Así desemboca Kierkegaard en lo que llamó el "yo teológico". Es su experiencia de creyente la que subyace en su explicación filosófica de su descubrimiento de la estructuración dialéctica teísta de la existencia. Su filosofía justifica, pues, al Teísmo de su existencialismo particular. La justificación filosófica del "yo teológico" kierkegaardiano subyacía tácita en las investigaciones precedentes acerca del "yo humano"; con estas investigaciones, presionadas por la evidencia que se conoce intuitivamente por fe, preparó la intelección del "yo teológico". Una obligación ética insidió en tal preparación. La esencialidad forzó el reconocimiento del sentido teísta de la existencialidad.

La fundamentación kierkegaardiana del yo, entronca perfectamente con los asertos aristotélico tomistas del argumento cosmológico, respecto del cual Bowne ha hecho una sutil e importante modernización en la consideración de que el universo se presenta como un sistema recíproco, de lo que depende la unidad de las partes, y por lo tanto, debe haber un Agente Único que equilibra la reciprocidad de las diferentes partes, y que es la razón dinámica de su existencia. Combinando esta variedad del argumento cosmológico adelantada por Bowne, con los asertos del argumento teológico ético o moral que reclama la existencia de Dios ante el hecho de la conciencia humana, que implica relación con un gobierno y legislación superiores, y que la naturaleza no basta para saciar las necesidades espirituales del hombre, puesto que la materia ni es moral ni espiritual, y que sólo a Dios puede atribuirse la conciencia de la ley moral y el origen de la necesidad espiritual, tenemos, en la combinación argumental cosmológico ética, el entronque del Teísmo con el existencialismo primario representado en Kierkegaard. Existencialismos posteriores, según suspensiones o actualizaciones de tipo ético, escogieron el robo de sí mismos, enajenando el existencialismo teísta primordial kierkegaardiano, y vendiéndolo a la incertidumbre con la ataraxia al estilo Jaspers, o con la radicalización atea al estilo Sartre.

Siguiendo el discurso kierkegaardiano con la ayuda del análisis y síntesis del especialista F. Jarauta , respondo ante Kierkegaard, en el respecto de su crítica de lo demoníaco, que debemos decir que el yo realmente no puede evadirse en sus posibilidades, sino que más bien se responsabiliza en ellas; por lo cual necesariamente siempre ha de regresar a su propia identidad que se ejercitó en acto, con lo cual

sembró para sí su propia retribución, conforme a la ecuación impuesta a la existencia: responsabilidad consecuencia. El intento panteísta de evasión del yo pretendiendo infinitarse embotándose con un autoengaño mental de supuesta identidad con la conciencia abstracta del Espíritu Absoluto, no es sino la mentira con que Lucero se autoengañó pretendiendo ocupar el lugar de la Deidad ; engaño y enfermedad que vendió a la raza humana con el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal , y que los ofitas promovieron en dirección al Adam Kadmón hermético y cabalístico, que la mística inmanentista rosacruz mediante Christopher Besold pasó a Hegel en Tubingia, y por éste también a los materialismos de Feuerbach y Marx. De allí, la critica de lo demoníaco en Kierkegaard, antífono de Hegel. Kierkegaard ridiculiza, pues, las obstinaciones de las determinaciones de lo finito que pretende evadirse en la abstracción infinita. Crítica que resulta bien válida para la filosofía de Teilhard de Chardin, a pesar de que el mismo Kierkegaard no pudo, como sí los místicos de la línea de la vida interior, liberarse del todo de los confines almáticos de la idealidad hegeliana. De modo que verdaderamente los tumbos del desliz del pensamiento moderno no se hicieron sin sonoras protestas.

La realización de la persona mediante su asentimiento voluntario a Dios y a sus disposiciones, constituye el maridaje de la esencia con su propia existencia. Allí se encuentran ambas: la esencialidad de la existencia que regula la realización de ésta, y la existencialidad de la esencia que concreta en subsistencia a un individuo de la especie. La especie humana se caracteriza por la personalidad distintiva a la semejanza de Dios. La paradoja antedicha está referida a la ecuación responsabilidad consecuencia. El acto existencial del yo, su actualización responsable de carácter existencial, no es, sin embargo, una creación absoluta, sino apenas un asentimiento o disentimiento voluntario frente a Dios y sus disposiciones, las cuales son de carácter esencial.

La codificación de la consecuencia cuenta con la responsabilidad de la existencia, pero no se reduce a ella. La existencia necesariamente se ejerce en medio de limitantes que se imponen al yo, no precisamente en sus diversos grados de posibilidad de ejercicio y responsabilidad, pero sí en la gradación misma y en la calidad de los logros existenciales. La calidad del logro se impone como consecuencia a la existencia a pesar de las repulsas de ésta. El infierno es el triunfo necesario de la esencialidad de la especie y su destino. A la especie le es impuesto un destino, en el sentido de función, significado y calidad. No alcanzado el logro de la posibilidad de un destino supremo, la responsabilidad existencial debe doblegarse a una calidad retributiva ineludible que le revela un significado y una función trascendente. Su propio infierno es el amor tortura de la responsabilidad culpable. Ciertas torturas no queridas acompañan ciertas devociones queridas. El aparente olvido del existencialismo teísta

kierkegaardiano respecto de la presencia de la esencialidad en la especie antropológica, abrió la tapa del abismo de1 existencialismo ateo sartreano.

Sartre no entiende las razones del sentido de angustia, absurdo, condenación e inutilidad. No comprende el fundamento de las realidades que obligan en su filosofía tales concepciones. Percibe la realidad de la consecuencia, pero no acierta a descubrir el por qué de su calidad. Podríamos decir que se engañó camino al infierno. Es la misma locura dionisíaca de Nietszche.

Heidegger, por su parte, traslada la cuestión del plano ontológico al meramente fenomenológico, quedándose en la incertidumbre, y apelando luego más bien a la poesía; por ejemplo, a la de Goethe (El Principio de Razón, pág. 88).

Kierkegaard, sin embargo, a pesar de su aparente olvido discursivo de la esencialidad, presiente que a las posibilidades del yo en devenir, antecede un “deber ser". De allí el teísmo de su existencialismo, cuya radicalización fue más bien contra el panteísmo idealista absolutista hegeliano, que al igual que los materialismos posteriores de él surgidos, irrespetan la dignidad humana y desconocen su estructuración dialéctica religiosa. La especie y el partido en el materialismo dialéctico no son lo mismo que la especie y la Alianza en el Cristianismo Bíblico. En el Cristianismo la persona es trascendente. En el monismo materialista o idealista, apenas eslabón transitorio del "Ylem Pan”. En el monismo el partido es la emergencia temporal del Ylem Pan. En el Cristianismo la Alianza es el asentimiento al recibir y contener para la canalización a la Trinidad Divina Trascendente: asimilación para la edificación de la Economía Divina. Es vano y superficial pretender hallar un común denominador. El fondo no lo permite, y la superficie nominal no es suficiente.

El camuflaje "liberacionista" de cierta teología latinoamericana actual se ha deslizado precisamente al respecto de este discernimiento, especialmente en Gustavo Gutiérrez, como bien lo hace notar Jaime Ortiz Hurtado en su exposición crítica del Liberacionismo en Medellín '88 ("La Perspectiva Teológica Evangélica Referida al Contenido Teológico de la Teología de la Liberación" y "Análisis del Contenido Teológico de la Teología de la Liberación”) .

En Kierkegaard, después del paso del estadio estético al ético, se da el paso del estadio ético al religioso, ilustrado en la experiencia de Abraham al ofrecer a Isaac. En tal estadio se descubre que la ética no es una categoría autónoma sino nítidamente arraigada en el Dios Absoluto, quien es quien le da su razón de ser. La explicación última de la ética resulta ser, pues, la rúbrica del mismo Dios: Yo Yahweh.

La brújula, pues, de la experiencia religiosa suprema indica al hombre el camino de retorno al Árbol de la Vida, donde Dios mismo, antes que el mero conocimiento del

bien y del mal, es el alimento que sustenta y realiza al hombre en su propia personalidad subjetiva. No es, pues, la ética autónoma existencialista que pretende bastarse en la deificación de su relativismo, aquella que realiza al hombre. De allí la calidad de "inútil" que intuye Sartre en su pasión. La calidad del ejercicio de actualización realizante que supera lo inútil con lo significativo, sólo se da en la superación del estadio ético con el religioso, tal como lo descubre Kierkegaard.

Dios mismo es el sentido último realizante que significa al hombre realizándolo y sublimando la calidad de su hallazgo, de su autocomprensión ahora en relación dialéctica, refleja, a Dios. Es, pues, verídica la estadiación kierkegaardiana que tras la ética descubre lo religioso. Esto no significa, sin embargo, que Dios mismo no sea ético. Significa más bien que la ética descansa en el ser mismo de Dios, y no viceversa. La ética que procede de la Divinidad es la que se ha revelado en forma especial en la Revelación histórica de Dios mediante el Jesucristo de las Sagradas Escrituras. De allí, pues, la importancia y preeminencia de la consideración prioritaria del Argumento Revelacional teológicamente nuclear, del cual los otros periféricos acumulan evidencia corroborativa en el ámbito de la teología natural con fines inculpativos y fiscales (además de persuasivos) que dejan la conciencia del hombre sin excusa, como lo sostiene Pablo apóstol escribiendo a los romanos (Ro. 1:17 32). Pertenece al alma la responsabilidad de accionar dentro de un contexto dialéctico que impone sobre ella una retribución esencial que ella misma no diseñó, pero de la cual sí es responsable.

Apéndice:

EL TRASFONDO SAGRADO DE LA

VERDADERA EPISTEMOLOGÍA

El científico, antes de ser científico, es ante todo hombre; y la integralidad humana prevalece sobre la especificidad cientista. El conocimiento per se no es la meta suficiente del hombre, sino apenas una herramienta auxiliar del hombre en relación al resto de la integridad de su ser, de su sentido, de su destino y de su contexto íntegro.

La existencia de la voluntad en el hombre, del albedrío, de la responsabilidad, por ejemplo, condicionan el ámbito del cientismo humano. El hombre conoce mediante su integridad y la totalidad de su experiencia, y no meramente mediante el análisis lógico. El reduccionismo simplemente aísla algunos factores del resto de los demás y de la realidad e influencia de éstos en el contexto holístico.

El desinterés de Karl Popper por las cuestiones de hecho, y su énfasis sobre la justificación y validez de un enunciado , olvidan los presupuestos subyacentes humanos que anteceden a la necesidad de los conceptos mismos de justificación y validez. ¿En base a qué pretende el hombre justificar o no, declarar válido o inválido un enunciado? ¿Acaso la lógica no descansa necesariamente en la ética? No puede divorciarse la lógica de la ética, ni la ética de su razón de ser, ni de lo categórico de su mandato, en el lenguaje kantiano .

La distinción popperiana entre la investigación lógica de los métodos y resultados de un examen meramente lógico, por un lado, y el proceso de concepción de una idea equis, por otro, facilita la trampa de que la lógica pretenda poder desentenderse de la condición que estructura un enunciado; y así Karl Popper y sus seguidores reducen voluntariamente el campo del conocimiento de las evidencias de tipo esencial que se revelan en la necesidad de una concepción, y de tipo existencial que se revelan en el método y los instrumentos escogidos y en el edificio de la justificación conceptual.

Cuando la mera lógica, sin su sustrato ético y sin el sustrato necesario a la ética, pretende a motu propio y sin justificación, constituirse antropocéntrica y humanísticamente en árbitro que determina la validez de un enunciado antes de que éste se pueda sostener seriamente, está descalificando a priori e injustificadamente una gran cantidad de hechos dados.

Lo dado se impone a la lógica y la desafía; ésta no puede deshacerse de lo dado, sino que debe acatarlo seriamente en su integridad, no importa su índole ni su tipo. La psicología de una concepción, y la esencia tras ella revelada, demandan el respeto de la lógica. Neciamente se puede hablar de contrastaciones sistemáticas, si para esas contrastaciones se prescinde de la psicología de la concepción, y de la esencia tras ella revelada.

Ante la negativa de Karl Popper de aceptar la tarea de comprender el proceso, y su razón de ser, de una reconstrucción racional, como si esto no perteneciese a la lógica del conocimiento, hemos de decir que a la lógica del conocimiento se antepone el requisito del conocimiento de la lógica y sus concomitancias.

Es el conocimiento de la lógica y sus concomitancias, parte de la materia propia de la epistemología; pues una lógica del conocimiento sin el conocimiento de la lógica y sus concomitancias, no califica aún para una epistemología verdaderamente científica e integral, no reduccionista. Y para que un conocimiento de la lógica y sus concomitancias sea tal, es imprescindible el acatamiento holístico a toda la realidad dada sin reduccionismos, y a las posibilidades de más allá.

Las tareas de la lógica, y las de la psicología empírica, junto con muchas otras, pertenecen todas conjuntamente a la integralidad humana y al verdadero conocimiento integrado. Por esa razón, Bergson y Einstein hubieron de reconocer el ámbito al que llamaron intuición, y que Karl Popper considera un elemento irracional del que se puede independizar, pues opina que tal ámbito no es reconstruible lógicamente. Y eso se debe a su definición de la lógica en vacío, sin su contexto integral humano.

Pero sería más ético y más científicamente integrado, integrar la intuición y la ética en el campo de la epistemología, de la teoría del conocimiento, pues todo lo dado requiere lógicamente una inclusión. De otra manera el conocimiento no sería tal. El ser reclama integración. Es una falacia hablar de una lógica desvinculada del ser. La lógica es una función concomitante del ser. La lógica no se puede independizar del ser, ni el verdadero conocimiento de la integración de la vida y de lo dado.

La “esquizofrenia” del divorcio Lógica - Realidad no conduce a una verdadera ciencia, sino a una confinación innecesaria, inconveniente, reduccionista, no ética, y por lo

tanto inmoral y no realmente científica. Es una huida culpable; el escondite de Adam. Es apenas un capricho y una injusticia. Equivale, digamos, a una ceguera voluntaria.

Las justificaciones finales de un proceso lógico descansan en un requerimiento ético, que a su vez revela una intuición que se hace certeza; lo cual, por su parte, revela uno u otro aspecto de la esencia de la naturaleza humana integral, y su contexto también integral.

La diferenciación de ciencia y tautología, no es simplemente lógica, sino también ética. Los mismos procedimientos popperianos que Karl Popper quiere meramente deductivos, y en nada inductivos, revelan la psicología de una exigencia ética inductora que antecede como fiscal al examen lógico. Si se reconoce su antecedencia, se percibirá que lo obligatorio de las deducciones revela un sustrato fideísta. El celo se levantaría religiosamente contra un comportamiento no ético que desconozca injustificadamente la lógica de los enunciados.

Es entonces cuando la conciencia y la responsabilidad se imponen a la lógica. O digámoslo mejor, se reconocen ineludiblemente hermanas, en nada independientes. Su última esperanza de justicia es de carácter religioso. Es entonces cuando lo sagrado se revela cual guardián inductivo de la lógica, de la ética, y de todo lo humano. No sería posible la verdadera ciencia y la verdadera epistemología sin el trasfondo de lo sagrado.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

En orden alfabético

A

Abraham hijo de Taré 72

Adam 77

Adam Kadmón 57, 69

Agatón 49

Agustín de Hipona 10, 45, 46, 47, 49, 50

Al Farabí 11

Anselmo de Canterbury 9

Antístenes 48

Aristóteles 9, 10, 11, 59, 67

Austin-Sparks Teodoro 14, 48, 52

B

Barth Karl 17

Bergson 78

Besold Christopher 69

Boecio 45, 46

Bossuet 51, 56

Bowne 67

C

Calvino Juan 10

Chen Cristian 14

Clemente de Alejandría 49

D

Denzinger 57

Descartes 9, 27, 28, 30, 39, 48, 50

Dion Crisóstomo 48

Dionisio 71

Diotima de Mantinea 49

Dooyewerd Herman 10

Dostowieski 36

Duyvene de Wit 10

E

Einstein 78

Epicteto 48

Erasmo 59

Ezequiel profeta 69

F

Farabí, Al 11

Fenelón 14, 48, 51, 53, 57

Feuerbach 48, 69

Fichte 54

Filón de Alejandría 49

Freud Sigmund 35

G

Gaunilo de Marmoutier 9

Gilberto de la Porré 45

Goethe 71

Gutiérrez Gustavo 72

H

Hegel 9, 12, 23, 28, 38, 39, 41, 44, 47, 48, 55, 56, 69

Heidegger 10, 71

Hugo de San Víctor 46

Hume David 12

I

Iafrancesco V. Gino 5, 12, 21, 45, 72

Inocencio VII 57

Isaac hijo de Abraham 68, 72

Isaías hijo de Amos, profeta 32

J

Jarauta F. 54, 68

Jaspers Karl 10, 44, 68

Jenofonte 48

Jeremías hijo de Hilcías, profeta 34

JESUCRISTO 21, 23, 52, 58, 60, 61, 71, 72

Josefo Flavio 47

Jung Karl Gustav 33

K

Kant Emanuel 12, 25, 28, 30, 39, 41, 59, 76

Kaung Stephen 14,

Kierkegaard Soren 10, 23, 28, 38, 39, 40, 41, 44, 45, 46, 47, 54, 55, 57, 59, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73

L

La Combe F. 57

Law William 14, 48, 51, 52

Lawrence 14, 48, 51

Lee Witness 14, 48, 52

Lucero, querubín caído 68

M

Madame Guyon 14, 48, 51, 56, 57

Mahoma 58

Marcel Gabriel 10

Marx Karl 35, 48, 69

Mateo apóstol 21

Meireles Delcio 14

Molinos Miguel de 57

Murray Andrew 14, 48, 52

N

Nee To Sheng Watchman 13, 14, 15, 21, 30, 48, 52, 57

Nietszche Friedrich 35, 70, 71

O

Orígenes 49

Ortiz Hurtado Jaime 72

P

Pablo apóstol 12, 13, 19, 32, 36, 47, 56, 74

Paine Tomás 12

Paley William 12

Panteno 49

Pelagio 58

Penn-Lewis Jessie 14, 48, 52

Platón 10, 11, 47, 48, 49

Plotino 45, 49

Popper Karl 75, 76, 77, 79

Proclo 49

R

Ricardo de San Víctor 46

Roberts Evan 14, 52

S

Salomón 33

Sartre Jean Paul 10, 68, 71,73

Schleiermacher 17

Shopenhauer 38,

Sócrates 12, 48, 49

Sparks Teodoro Austin 14, 48, 52

Spinoza 38

Stockmayer Otto 52

T

Teilhard de Chardin 59, 69

Telémaco 53

Tito, colaborador paulino 21

Tomás de Aquino 9, 10, 12, 45, 48, 67

V

Van Til Cornelio 10

W

Weishaupt Adam 59

Wesley John 52

Whitefield George 52

Wit, Duyvene de 10

Wu Oseas 14

Wust Peter 10

Y

YAHWEH 7, 34, 73

Yu Chen Hua 14. •