

CONSEJO DE REDACCIÓN

Dr. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Carlos Hoevel, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, P. Lucio Florio (La Plata, Francisco Bastitta, Dr. M. France Begué, P. Dr. Jorge Scampini o.p.

COMITÉ DE REDACCIÓN

Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Dr. C. Schickendantz (Córdoba), Dr. Florian Pitschi (Brixen)

*Director y editor responsable: P. Dr. Lucio Florio
Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna*

COMMUNIO

<i>Alberto Espezel</i>	3	Editorial. "Muerte y morir"
<i>Lucio Florio</i>	5	Complejidad y singularidad del morir
<i>Holger Zaborowski</i>	15	Creador y don del presente. Observaciones filosóficas sobre el morir y la muerte
<i>Jan-Heiner Tück</i>	25	Irrupción de la verdad en el umbral de la Muerte. Sobre la muerte de Iván Ilich, de León N. Tolstoi
<i>Silvia Anselmino</i>	35	La muerte: despojamiento y posibilidad
<i>Isabel Pincemin</i>	41	Aprender a morir. Nuevas respuestas frente a la medicalización de la muerte
<i>Rafael Cúnsulo</i>	49	Nuevos discursos sobre la muerte
<i>David Jou</i>	61	Confidencias de Dolly, oveja clónica
<i>Mauricio Beuchot</i>	63	Una hermenéutica analógico-icónica para la exégesis bíblica
<i>Edward J. Alam</i>	73	La nueva Metafísica y la vida del mundo venidero: La Teología Cristiana de la Deificación con referencias al pensamiento de Fernando Rielo

La Nueva Metafísica y la Vida del Mundo Venidero: La Teología Cristiana de la Deificación con Referencias al Pensamiento de Fernando Rielo

Edward J. Alam¹

Alguien, en una ocasión, resumió la historia de la filosofía medieval como un largo debate acerca de la naturaleza de los universales. Dado el mérito de esta afirmación, me atrevería a sugerir que toda la historia de la filosofía desde Tales hasta el presente ha sido un magnífico drama metafísico en el que los más auténticos genios, y de hecho, toda la raza humana están ligados en una feroz batalla intelectual que prácticamente les trasciende, aunque ocupan el lugar central de la escena. Estas sublimes hostilidades intelectuales están asociadas ardientemente con una antigua disputa amargamente espiritual sobre la naturaleza de los universales—una disputa que empezó, quizás desde los principios de la humanidad. Pinceladas de esta lucha sólo han sido percibidas de vez en cuando por los filósofos más atentos y astutos. Esta sublime discordia, a la que todo auténtico intelectual está atraído, es lo que define la metafísica. Tal especulación metafísica, lejos de ser un asunto aislado y puramente pedante, situado en el contexto histórico de un llamado escolasticismo enfermizo es, a su vez, la especulación más básica y exaltada de todas—una reflexión en la que, en más o en menos, todos los intelectuales de todos los tiempos y la gente en general—estén conscientes de ellos o no—están involucrados. Pues, aunque este feudo tuvo lugar antes de y por encima del hombre, la esencia de la disputa gira alrededor del significado y destino del universal “hombre”. Por lo tanto, este drama metafísico es la clave para una comprensión correcta de la historia misma, porque la pregunta termina, en definitiva, exigiendo a las personas humanas que escojan a qué lado aliarse diariamente, según escriben la historia, o con los violentos y decepcionantes poderes espirituales de la iniquidad y la corrupción,

¹ Dr. Edward J. Alam es Profesor Asociado en la Notre Dame University, Líbano, donde ha enseñado filosofía y teología desde 1996. Alam fue invitado a presentar este texto en el Second World Congress of Metaphysics, en Roma, en Julio de 2004.

La nueva Metafísica y la vida del mundo venidero

como ya está sucediendo, o con las nobles y verdaderas fuerzas sagradas de la bondad y la belleza, que permanecerán para siempre. En una palabra, el dinámico discurso de los universales es el discurso más universal de todos.

Después del advenimiento del nominalismo y hasta después del cartesianismo se había intentado reducir radicalmente la filosofía a mera epistemología. La metafísica persistentemente rechazaba romper con su papel histórico de definir la misma esencia de la empresa filosófica. Una parte de esta reducción cartesiana consistió en intentar mover las ideas universales de la mente de Dios, donde Agustín, en su intento de modificar el "exagerado realismo"² de Platón, magistralmente las había puesto. Una vez Descartes había desasociado las ideas universales de lo divino, su decencia metodológica le impulsó a encontrar a los huérfanos conceptos universales un hogar propio. Su devoción a este procedimiento audaz finalmente terminó cuando, con un magistral golpe de precisión quirúrgico, él delicadamente se propuso montar los conceptos universales en la mente misma del hombre. Pero este error quirúrgico pasó imperceptible durante este grandioso experimento epistemológico. Tal encarcelamiento no pudo durar. El debate metafísico surgió una y otra vez en los lugares más inesperados, muy al disgusto de esos que pensaban que la controversia asociada en su mejor sentido con la teología y en su peor con la superstición religiosa había desaparecido para siempre.

En el siglo pasado, por ejemplo, cuando Willard Quine se preguntó acerca de qué trataba verdaderamente la matemática, rápidamente las tres respuestas propuestas se hicieron evidentes: Logicismo, Formalismo, e Intuicionismo. Claramente con el Logicismo correspondiendo al Realismo, el Formalismo al Nominalismo, y el Intuicionismo al Conceptualismo.³ En las palabras de Quine, "Las matemáticas clásicas . . . están hasta el cuello con compromisos en una ontología de entidades abstractas. Así es que la gran controversia medieval acerca de universales ha surgido de nuevo en la filosofía moderna de las matemáticas."⁴ A su crédito, Quine se alió al lado del Logicismo, por lo tanto, comprometiéndose con una especie de realismo. De hecho, ni la modernidad ni la llegada de la pos-modernidad disminuye la importancia del debate acerca de los universales, al contrario, sólo lo intensifica. La ciencia moderna y tecnología testifican la relevancia del debate y la grave consecuencia de estar en el lado correcto. En el caso de la ciencia moderna y la tecnología, por cierto, no hay ninguna disputa acerca de cuál es el lado correcto. Si los universales en realidad no existieran, ¿cómo podemos referirnos, por ejemplo, a las leyes que hacen actuar todas las esferas elec-

² Estos son los términos que emplea Frederick Copleston a describir la posición de Platón respecto a la naturaleza de los universales. Platón declara, por supuesto, que los universales son cosas reales que existen aparte de cualquier objeto y están fuera de la mente humana.

³ Véase Ed. L. Miller's *Questions that Matter* (New York: McGraw-Hill, 1998), pp.71f.

⁴ Willard Van Orman Quine, "On What There Is," en *From a Logical Point of View: Nine Logico-Philosophical Essays*, second ed., rev. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980), pp. 13f.

tromagnéticas según conductas ciertas y esperadas? Si la tecnología moderna tiene como presupuesto la existencia auténtica de universales, ¿tendríamos confianza en arriesgar nuestras vidas sobre la fidelidad de autos y aviones?⁵ Y para los que piensan que el deconstruccionismo de la pos-modernidad⁶ ha derribado la tradición metafísica occidental, ni han entendido el deconstruccionismo ni la perplejidad sobre los universales que está en el corazón de la tradición metafísica.

Lo anterior es no simplemente un rechazo sino sobre todo una respuesta a la fenomenología de Edmund Husserl y, por ende, cuenta como otra contribución a la metafísica. Por cierto, Husserl y Derrida resistieron tenazmente ciertos sistemas de programación metafísica, pero sólo los superficiales argumentarían que filósofos de esa magnitud no estaban ocupados en metafísica. Juan Pablo II, de hecho, recientemente describió la fenomenología como "... antes de todo, un estilo de pensamiento, una relación intelectual con la realidad, cuya esencia y rasgos constitutivos uno espera recoger, evitando prejuicios y esquematismos".⁷ Si esto es una caracterización de la fenomenología, y yo creo que lo es, ¿quién podría imaginar que Derrida expresara su desacuerdo,⁸ y quien podría echar en falta sus importantes implicaciones metafísicas? Además, es apropiado tener en cuenta el famoso dicho de E. A. Burtt, en su obra monumental, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, quien escribió a principios del siglo pasado, "la única forma de evitar ser metafísico es no decir nada".⁹

De todas maneras, confío que este breve repaso constituya un con-

⁵ Quiero reconocer aquí y en todo el trabajo mi deuda al excelente artículo de Lawrence D. Goodall, "Of Universals, Angels, and Inklings," que apareció recientemente en *International Catholic Review Communio* 29 (Fall 2002).

⁶ El significado de este termino está muy debatido. El libro de Barbara Johnson, *The Critical Difference* (1981) ayuda en aclarar la gran cantidad de sentidos asociado con este termino.

⁷ El Santo Padre dice: "Me gustaría decir que [la fenomenología] es casi una actitud de caridad intelectual hacia al hombre". Esto y lo dicho arriba (mi énfasis) fueron hechas publicas recientemente por Juan Pablo II cuando recibió una delegación del World Phenomenology Institute, Estados Unidos. Véase Zenit news: ZE03032407, March 24, 2003.

⁸ Con respecto a la manera que el pensamiento de Jacques Derrida puede de hecho favorecer el proyecto metafísico, véase a la conferencia de George F. McLean, "Metaphysics and Culture: The Bridge to Religion," en el congreso mundial "Metaphysics for the Third Millennium". Esta conferencia fue un evento oficial de la Santa Sede, Roma, en celebración del Gran Jubileo 2000. McLean preguntó "... el pensamiento posmoderno de Jacques Derrida, unido al pensamiento de Immanuel Levinas, ¿nos podrá llevar como metafísicos más allá en la tradición judea-cristiana?" En este sentido, se refirió al libro de John Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* (Bloomington: Indiana University Press, 1997).

⁹ E. A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (New York: Harcourt, 1932) p. 227.

La nueva Metafísica y la vida del mundo venidero

texto adecuado para tratar brevemente el complejo dinámico de relaciones e interacciones en y entre la metafísica y las doctrinas de deificación, la encarnación y la escatología. Para ser más preciso, afirmaré que, aunque la doctrina ortodoxa cristiana de la deificación ha sido prácticamente abandonada hoy en el occidente, un proceso que comenzó desde la Reforma, la doctrina es absolutamente central al credo cristiano ortodoxo. A la luz de este aserto, intentaré articular, de una forma general y breve, cómo la nueva metafísica de Fernando Rielo¹⁰ arroja abundante luz a la relación entre el debate sobre los universales y la doctrina de la deificación; dicha luz, sintetizando antropología, escatología y teología de la Encarnación de una manera nueva y animadora, da nueva vida y vigor tanto a la metafísica como a la doctrina de la deificación.

Desde el tiempo de la Reforma, teólogos cristianos en el occidente han sido inclinados a quitar importancia a la doctrina de la deificación, y afirmar que esta enseñanza era el resultado de una mala interpretación de las Escrituras. Esta tendencia, proviene, en gran medida de la soteriología y antropología de los Reformadores; ambas fueron expresamente condenadas por el Concilio de Trento. Para Lutero, la justificación del hombre por Dios era primeramente un acto forense (*actus forensis*) en la que los pecados del hombre fueron meramente cubiertos por la sangre de Cristo, mientras el hombre seguía esencialmente vil en virtud del pecado de Adán. Siglos después, este énfasis extremo sobre el poder del pecado llevó al extremo opuesto, es decir, a un rechazo del pecado original—una enseñanza que no menos socava la doctrina de la deificación como la enseñanza a la que había reaccionado. Para el siglo diecinueve, historiadores reconocidos de la iglesia habían empezado a referirse a la doctrina de la deificación como “una de las más evidentes pruebas de una helenización del cristianismo que había logrado control y, por lo tanto, había hecho daño al moralismo religioso predicado por Jesús.”¹¹ No obstante, la mayoría de los Padres occidentales y orientales, SS. Atanasio y Agustín entre ellos, si no todos, derivaron a la doctrina acerca de la deificación del hombre por la gracia (*θεωσις* o *deificatio*) según las escrituras: Juan 1: 12-13; Juan 3: 5-6; 1 Juan 3: 1-9; Tito 3: 4-6; 1 Pedro 1: 23, y no solamente la mantuvieron en alta estima, sino que la emplearon como “una de las formulaciones más influyentes del mensaje cristiano”.¹² El dicho famoso de San Agustín: “Dios se hizo hombre, para que el hombre se haga Dios”,¹³ no está interpretado en la tradición como refiriéndose meramente a una comunión moral con Dios, en la que el hombre imita las divinas

¹⁰ Fernando Pardal Rielo (1923-2004), fundador de los Misioneros Idente, un instituto religioso que mantiene setenta centros en veinticuatro países, ha hecho aportes en las esferas religiosas y humanísticas. La vida, el pensamiento y el trabajo de Rielo ha pretendido mantener juntos la vida mística con la metafísica.

¹¹ El historiador al que me refiero es Adolph von Harnack. Véase Christoph Schönborn's *From Death to Life: The Christian Journey* (San Francisco: Ignatius Press, 1995) p. 42. Schönborn cita J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs* (Paris, 1938), 4.

¹² Schönborn, *From Death to Life*, 41.

¹³ Ibid., 41

perfecciones, sino a una comunión real, física y espiritual, con lo Divino, en la que la naturaleza del hombre está hecha para "participar" en la naturaleza divina por la gracia. Esta posición, siendo la dominante en la Iglesia primitiva, también fue válida en la Edad Media. Continuó con vigor en el periodo moderno, pero sólo en algunos sectores, dado que surgieron a manera de reacción, como ya se ha dicho, los extremos teológicos en la antropología y soteriología de la Reforma, como también los extremos opuestos.¹⁴ Hoy, a pesar de la enseñanza oficial de la Iglesia Católica, la doctrina está generalmente ignorada, o descartada como una corrupción del cristianismo original. Es mi convicción que el pensamiento de Rielo va más lejos al reestablecer la centralidad y relevancia de la enseñanza.

Cuando se le pidió que dijera ¿qué constituye el método crítico de su pensamiento?, Rielo claramente expresó que su punto de partida consiste "en poner de manifiesto, mediante la aplicación de la identidad como hipótesis crítica, las contradicciones y paradojas de los sistemas filosóficos".¹⁵ En esto, podemos decir que su sistema de pensamiento es típicamente moderno dado que la filosofía moderna también ha buscado exponer el principio de la identidad como una noción falsa y vacía. Hume, Hegel, Husserl, Lacan y Wittgenstein, como Rielo apunta,¹⁶ han estado de acuerdo en describir el concepto como defectuoso y sin sentido. No obstante, el ímpetu principal de Rielo a favor de la ruptura de la identidad—su convicción de que tal tautología destruye la posibilidad de trascendencia¹⁷—no es típicamente moderno. Más aún, esta convicción, nos dice, fue el resultado de una experiencia mística, que le hizo ver que el efecto más devastador de la identidad del ser como un principio metafísico era la fragmentación que causa en teología.¹⁸ En esto, su pensamiento se mueve aún más lejos que las preocupaciones de la mayoría en la filosofía moderna.

Con respecto a la filosofía contemporánea, su pensamiento aún se presenta en un mayor contraste, dado que él piensa que la gran parte de la filosofía corriente fracasa en su vocación de aspirar a ser metafísica—una metafísica cuyo único objeto propio es la auténtica concepción del ser.¹⁹ Por esta razón él rechaza todo intento de reducir el lenguaje metafísico a descrip-

¹⁴ Estoy simplemente haciendo la afirmación, no me he propuesto comprobarlo en esta ponencia. De todas maneras, no hay que hacer el argumento de nuevo. Véase cualquiera de los libros sobre este tema.

¹⁵ *Fernando Rielo: A Dialogue with Three Voices*. Interviews with Marie-Lise Gazarian, traducido del español por David G. Murray. (Madrid: Fundación Fernando Rielo, 2000). p. 131 (mi énfasis).

¹⁶ Ibid., 130.

¹⁷ Ibid., 132.

¹⁸ Ibid., 128. Estoy bajo la impresión que Rielo está profundamente preocupado, como lo fue Hans Urs von Balthasar, con la falta de aplicabilidad y departamentalización de mucho de la teología moderna. De muchas maneras veo que los dos pensadores se complementan.

¹⁹ Ibid., 124-5

La nueva Metafísica y la vida del mundo venidero

ción o formulación lógica e insiste que el lenguaje de la metafísica es la definición. Al hablar del papel que los diferentes tipos de lenguaje juegan en su metafísica, dice: "Desde el punto de vista de la metafísica, el lenguaje no puede reducirse a metáforas, a imágenes o comparaciones, ni siquiera a enunciados propiamente dichos. No, la metafísica no es un lenguaje de proposiciones a modo de un discurso, ni de fórmulas que, implicándose unas en otras, pongan su mirada en una lógica inductiva o deductiva; antes bien, su lenguaje es la viviente definición trascendental".²⁰ El reconoce que el discurso metafísico puede emplear símbolos o fórmulas de la lógica deductiva o inductiva, como herramientas, pero se niega a reducir este discurso a estos recursos.²¹ Para Rielo, por ende, el lenguaje no es el objeto propio de la metafísica, sino que la metafísica tiene un lenguaje preciso y propio, como cualquier otra ciencia. Y aunque el lenguaje metafísico, de nuevo, como cualquier otro lenguaje, no es estático, sino vivo y siempre cambiante, de todas maneras siempre tiene el esfuerzo continuo de definir, de una manera auténtica y relevante, el concepto del ser. Por esto, el punto de partida de este método crítico es descartar las definiciones carentes de sentido, inspiradas, de una manera u otra, en el "pecado original de la metafísica" cometido por Parménides –un pecado enraizado en la fórmula "ser es ser", que toda la metafísica consecuentemente heredó y con la que fue gravemente afectada.²² Con este énfasis en la viviente definición trascendental, volvemos al problema de los universales. Y, aunque Rielo no ha publicado un tratado sistemático sobre este problema, estoy convencido de que en su profunda apreciación de la importancia del debate histórico, él categóricamente rechaza cualquier variedad de tanto Nominalismo como Conceptualismo, que sólo consigue agravar un problema ya muy serio. Creo que Rielo simpatiza, de alguna manera, con Ockham y otros que querrían librarse de términos como esencia, sustancia, naturaleza y existencia, dado la confusión metafísica que incitan, pero a la vez, él

²⁰ Ibid., 123 (mi énfasis)

²¹ Ibid., 124

²² He dicho que, aunque estoy de acuerdo generalmente con la crítica de Rielo a la fórmula parmenidea, creo que exagera sus consecuencias negativas. Es decir a describir la propuesta parmenidea como el "pecado original de metafísicas" que ha corrompido el desarrollo de toda la consecuente reflexión filosófica. Puede ser que no está tomando con suficiente detenimiento el trabajo de importantes filósofos contemporáneos como Cornelio Fabro, quienes han enseñado satisfactoriamente como una noción más intensa y dinámica del ser surgió en la era cristiana cuando la fe y la razón se encontraron de una manera particularmente única y carismática. El reconoce que hubo intentos maravillosos para superar las contradicciones inherentes en la metafísica herida, pero también dice que nadie ha podido dar un remedio genuino y duradero. De nuevo, estoy básicamente de acuerdo con Rielo en este punto, pero estoy muy interesado en saber qué piensa Rielo acerca ¿de dónde Santo Tomás se ubica en relación a estos maravillosos intentos? Hice esta pregunta en abril 2002, en First Asian Regional Conference: *Metaphysics and Mysticism: The Metaphysical Ground For Religious Experience*, Bang Na Campus de Assumption University en Tailandia, donde fui invitado como un conferenciante principal. Las ponencias fueron publicadas en *Prajñā Vihāra: The Journal Of Philosophy and Religion* Vol. 3, No 1, 2002.

reconoce que hacer esto hasta crea más grandes y serios problemas. Esto se debe a que Rielo prefiere purificarlos, en vez de rechazar los términos de la metafísica tradicional, los cuales él considera defectuosos, debido, de nuevo, a la influencia del seudoprincipio de la identidad.²³ Esta purificación del lenguaje metafísico comienza y termina en una nueva concepción del ser, que encierra la inmanente complementariedad intrínseca de dos términos; esto reemplaza el concepto tradicional de sustancia con lo que él llama la concepción genética del principio de relación. La fórmula preferida de Rielo, "ser (+)", significa que, en lugar de la tautológica "ser es ser", él dice el "ser tiene gene". Por lo tanto Rielo llama esta nueva metafísica "metafísica genética".²⁴ Con respecto a la cuestión de los universales, esta nueva metafísica debe ser clasificada como realismo, pero nos quedamos con la pregunta de ¿qué especie de realismo?. La respuesta a esta pregunta está íntimamente conectada al esfuerzo por revitalizar la teología cristiana de la deificación para unificar todos los campos de la teología, que, como ya se ha dicho, es lo que seguramente motiva a Rielo, en primer lugar, a no permitir que el error de la identidad continúe siendo objeto de su crítica. Error sintáctico que lleva a un error semántico y que lleva a un error metafísico y a una herejía teológica, que causa confusión y división entre los hombres y que puede hasta causar enajenamiento de Dios. El término "Dios", según Rielo, no puede referirse simplemente a un ser personal singular en un sentido absoluto porque esto significaría que "ser en cuanto ser" tiene un sentido sintáctico, semántico y metafísico, cuando, de hecho, no tiene tal sentido por ser una tautología.²⁵

La metafísica genética de Rielo, o lo que podemos llamar su ciencia del Absoluto, provee una visión de Dios que busca superar la tradicional concepción filosófica de Dios, la cual está ligada a una noción identitativa de la substancia, pero también provee una ontología que presenta una definición fresca, dinámica y trascendente del hombre, como un vigoroso tratado acerca de la relación del hombre con Dios.

Ahora consideraremos cómo la metafísica y ontología genéticas de Rielo están relacionadas a la cuestión de los universales, y trataremos la especie de su realismo.

Comenzaré indicando que, entre todos los variados tipos de realismo, el realismo de Rielo está más cerca del de San Agustín. No quiero decir con esto que Rielo sigue a Platón más que a Aristóteles, ni tampoco que él deje de apreciar la crítica de Aristóteles contra el realismo exagerado de Platón o el realismo moderado de Santo Tomás.²⁶ Tampoco quiero decir que él simplemente coja prestada la enseñanza de Agustín sobre los universales como ideas eternas en la mente de Dios. Rielo mismo dice que no hay influencias en su sistema metafísico de Platón, Aristóteles, San Agustín o de Santo Tomás. Simplemente, quiero decir que es más fácil entender al realismo de

²³ *Rielo: A Dialogue*, 122

²⁴ *Ibid.*, 129

²⁵ *Ibid.*, 128

²⁶ *Ibid.*, 131

La nueva Metafísica y la vida del mundo venidero

Riello si comenzamos a verlo como guardando alguna afinidad con San Agustín. Digo esto no solamente porque el realismo de Riello no está basado en ningún tipo de acercamiento sensorial, como ocurre en el realismo de Aristóteles o de Santo Tomás, pero tampoco se funda en los extremos de un idealismo Platónico radicalmente non-sensorial,²⁷ un acercamiento que San Agustín modificó con éxito al poner los universales en la mente de Dios. Esto permitió a Agustín evadir, hasta cierto punto, algunas de las críticas básicas de la teoría de Platón, que giraban primeramente alrededor de los problemas de la unidad ante "la multiplicidad" y a devaluar la existencia corporal. Pues si consideramos las Formas eternas, como subsistiendo en la mente de Dios, pueden tomar un modo de existencia personal, casi dinámica, que ayuda a prever el valor concreto de los objetos individuales, como además a proveer unidad a la pluralidad del mundo físico. En el universo noético de Platón, no era solamente el caso de que las Formas no podían proveer auténtica unidad a la pluralidad del mundo físico, dado que eran tan drásticamente remotas de ese mundo, sino que, además, era el caso de que el mundo de las Formas estaba tan enredado y confuso como el mundo físico en el que buscaba dar unidad. Agustín entendió que en la mente ordenada de Dios, los universales tendrían que estar ordenados. Por lo tanto, la idea sencilla de Sócrates de que ciertos términos tienen significados universales que pueden ser definidos y conocidos por los seres humanos (esto puede ser una de las ideas más revelantes de la historia de la filosofía) fue preservada, y yo diría purificada, por Agustín, después que Platón la había obscurecido en su intento de desarrollarla en un sistema metafísico-cósmico combinado con la filosofía pitagórica.²⁸ Pero a pesar de esta maniobra notable de San Agustín, —que Santo Tomás alabó como una corrección cristiana a un error pagano— una serie de nuevos problemas surgieron. Santo Tomás mismo indicaría que dado que no hay distinción en el conocimiento de Dios entre universal y particular, las ideas divinas no podían tener el carácter especialmente universal propio de los conceptos humanos. Por lo tanto, Santo Tomás ajustó la supuesta corrección de San Agustín. Pero a la luz del pensamiento de Riello, a pesar de los esfuerzos de San Agustín o Santo Tomás, las dificultades metafísicas del pseudoprincipio de identidad, que ambos heredan de Parménides por medio de Platón y Aristóteles respectivamente, siguen plagando sus especulaciones metafísicas. Porque, aunque los universales fueron más ordenados y unidos en la mente de Dios, y, por ende, fueron más aptos para proveer mayor unidad y orden a la pluralidad del mundo físico, hablar de ideas en la mente divina, según Riello, introduce una complejidad en Dios que amenaza negar su simplicidad absoluta y su visión absolutamente sencilla y eterna de cada cosa singular en todas sus partes y complejidad. Más aún, la misma expresión "mente de Dios" presupone una concepción filosófica de Dios basado en

²⁷ Por idealismo "non-sensorial" quiero decir "realismo exagerado", dado que las Ideas non-material de Platón están consideradas ser más reales que cualquier objeto material y porque son conocidas por medio de una epistemología sin la ayuda de los sentidos corporales.

²⁸ Véase *Before and After Socrates* por F. M. Cornford (New York: Cambridge University Press, 1983) pp. 62-65.

una noción identitática de substancia. Ante tal supuesto, Rielo hace la obra de proveer definiciones no-tautológicas, de la "mente de Dios", incluyendo los supuestos universales inherentes allí, virtualmente imposible, dado que inevitablemente los términos aquí son considerado aisladamente y son empleado monísticamente, los cuales necesariamente lleva a la abstracción obscura y perdida de sentido. En la metafísica genética de Rielo, no obstante, ninguna realidad verdaderamente existente es totalmente unitaria; todas las realidades y, de hecho, toda la realidad, está constituida por medio de relaciones. Ni los términos universales ni los particulares tienen ningún significado metafísico o ontológico excepto cuando están definidos genéticamente, es decir, dentro del contexto de la inmanente complementariedad intrínseca de por lo menos dos seres personales constituyendo el Absoluto.

He dicho que la metafísica de Rielo debe ser clasificada como realismo, y que definiendo esta especie de realismo se está íntimamente conectando a la obra de revitalizar la teología cristiana de la deificación, que, a su vez, servirá para unificar lo que sería de otra manera campos de teología dispares.

He dicho que esta metafísica genética da lugar a una ontología genética única, que juega un papel importante en el proyecto de definir el realismo de Rielo, y, en mostrar cómo esta definición está relacionada a la obra de integrar las varias ramas de la teología. Por cierto, no pienso clarificar todo esto en este trabajo, pero, como he dicho, sólo espero proveer un esquema breve y general.

Definiré el realismo de Rielo como realismo genético. Por lo que puedo entrever, aunque la existencia real de universales está positivamente implicado en este acercamiento, no hay ningún intento de demostrar su existencia real, como en otros tipos de realismo tradicional.²⁹ En el realismo genético, la existencia real de tanto los universales de descripción y los universales de definición están considerados, pero el ángulo de la pregunta acerca de "si" o "dónde" existen los universales ha sido notablemente desplazada. Al considerar la bondad y belleza de una flor púrpura clara, por ejemplo, la pregunta ahora no es tanto "si" o "dónde" el universal descriptivo de "púrpura" existe, o "si" o "dónde" los universales de sustancia, "flor" o "color" o "belleza" o "bondad" existen, es más "cómo" tales realidades existen en el sentido de ser lo que son y más de lo que son simultáneamente. En otras palabras, Rielo redefine y purifica el lenguaje en torno al problema de universales al aplicar su comprensión del lenguaje metafísico como consistiendo en la viva definición trascendental, y el primer término que define es el término universal mismo. El rechaza la noción de "universal" cuando esta noción está calificada por el término "abstracto". Para Rielo, abstracción, a pesar de las declaraciones hechas por Hegel, Husserl, Frege, y Russel, de haber introducido nuevas y mejores usos tanto del termino como del proceso, siempre con-

²⁹ Aunque Rielo nunca ha explícitamente tratado el problema de los universales en sus obras publicadas, podemos obtener una idea de su posición al estudiar su libro *Mis Meditaciones Desde el Modelo Genético* (la traducción al inglés está en preparación). Hay otro libro actualmente en preparación donde Rielo trata el asunto de los universales de una manera crítica y analítica. Estoy bajo la impresión que el título de este libro es *Concepción genética del método*.

siste, sea en la filosofía antigua, medieval o moderna, "de extraer de una pluralidad algo que es común al mismo a fin de formar un supuesto ente universal separándolo de instancias singulares". Tal método es lo que Rielo llama una "variedad bizca de visión metafísica", y que sólo puede llevar a la producción de un concepto carente de sentido sintáctico, semántico y metafísico.³⁰ Otro desastre ocurre, según Rielo, cuando este concepto vacío está "elevado a absoluto" para servir como un principio absoluto axiomático.

Tal procedimiento malformado, en vez de "aumentar una noción [a fin de] de descubrir su consistencia, completitud, y decidibilidad", actúa para reducir la supuesta abstracta propiedad, sea lo que sea, sea la "flor" universal o "color" o "púrpura" o "belleza" o "bondad", de tal manera que separado de sus instancias singulares, se convierte en una tautología: "flor es flor", y "color es color", y "púrpura es púrpura", y "belleza es belleza" o "bondad es bondad". Sobra decir que tales afirmaciones están carentes de sentido. Para Rielo, el "elevar a absoluto" tiene que confirmar el carácter singular (no universal) de la relación, para lo cual introduce el término absolutivización en vez de absolutización. Por lo tanto él absolutiviza todos los conceptos universales de tal manera que cuando decimos, por ejemplo, que la rosa es bella, no estamos diciendo que la realidad abstracta que llamamos "belleza" existe y que esa rosa particular participa en el abstracto "belleza", sino que una "singular" belleza absoluta existe, que está constituida por lo menos por dos Personas Divinas en relación complementaria, y que la singular "belleza" de esa rosa particular está "en" la rosa en virtud de las Personas Divinas que constituyen y sostienen su existencia. De esta manera, la belleza mística de una rosa es un vestigio de la Belleza Divina.

Así, un cierto grado de unidad surge entre todos los conceptos universales cuando están absolutivizados de esta manera, y, más aún, cuando están visto a la luz del no-abstracto universal hombre. De esta manera, como veremos, una solución al perenne problema de proveer la jerarquía propia entre los universales emerge. Este problema en la historia de la metafísica es el resultado de intentar entender como todas las cosas están relacionadas con el Absoluto, pero, dado que el Absoluto, según Rielo, no ha sido entendido correctamente, este problema ha permanecido un problema perenne desde el tiempo de Platón. De todas maneras, dado que el universal hombre o humanidad se refiere a personas singulares que conocen y aman, no estamos hablando, como en el caso de la rosa, de un mero vestigio de las Personas Divinas, sino de una imagen, propiamente hablando, creada en la semejanza misma de las Personas Divinas. Todas las cosas creadas reflejan la realidad de las Personas Divinas, pero en diversos grados. Con respeto al mundo visible, el hombre, que para Rielo ocupa el más alto lugar en el orden sagrado como resultado de recibir la riqueza del patrimonio genético del Sujeto Absoluto, por la manera en que conoce y ama.

Pero cuando los conceptos universales "belleza" o "bondad" están

³⁰ Tengo que reconocer el trabajo del P. Robert Badillo, quien tan generosamente me tradujo al inglés partes de la obra de Rielo, *Mis Meditaciones Desde el Modelo Genético*. No puedo dar páginas para estas citas porque la edición en inglés todavía está en preparación. Estas citas, no obstante, son de la sección Cuestión Previa.

predicando a un hombre particular, no estamos diciendo, como en el ejemplo de la rosa, que una realidad abstracta llamada "belleza" o "bondad" existe. Por ejemplo, si decimos que José es "bueno", esto no significa que existe una realidad abstracta llamada "bondad" en la que José participa. Sino que lo que existe, según Rielo es la singular absoluta Bondad, constituida por lo menos por dos Personas Divinas. La bondad singular de José está en José, entonces, en virtud de la divina presencia constitutiva de la Bondad Absoluta de las divinas personas en José, quienes en su relación entre sí, constituyen a José mística bondad de la Divina Bondad.

Ahora bien, si tomamos el concepto universal de hombre o humanidad y lo absolutizamos de la misma manera, algo profundo ocurre, que, al mismo tiempo que clarifica la jerarquía propia en las realidades creadas, da considerable luz al misterio de la encarnación y acerca de la doctrina de deificación.

En lo que sigue, yo simplemente substituyo el universal "bondad" por el universal "humanidad", empleando la misma fórmula Rieliana de absolutivizar el universal. Lo que obtenemos es bastante interesante y al principio puede parecer algo heterodoxo. Al aplicar esta fórmula, tenemos que negar que una realidad abstracta "humanidad" existe, en la que participa cada ser humano particular. En lugar de eso, decimos que la "humanidad" singular de, por ejemplo, José, está en José en virtud de la divina presencia constitutiva de la "Humanidad" Absoluta de las Personas Divinas en José, quienes, en su relación uno con el otro, constituyen a José como humanidad mística de la divina humanidad. Esto puede causar alarma en círculos teológicos, porque parece atribuir a Dios lo que es propio al hombre, lo cual sería, por supuesto, incorrecto, dado que Dios, estrictamente hablando, en su constitución ad intra no es un hombre. Más aún, es el hombre que está creado a la imagen y semejanza de Dios, y no al revés. Pero si vemos, con Rielo, y con muchos de los primeros Padres de la Iglesia, especialmente los Padres siríacos, que la encarnación no fue una idea tardía por parte del Padre, o alguna reacción a la caída del hombre, sino que fue de hecho el mismo clímax y perfección de la creación, que hubiese ocurrido si el hombre no hubiese pecado, entonces es menos problemático hablar acerca de las Personas Divinas constituyendo en cada hombre una mística humanidad de la divina humanidad. De todas maneras, puede ser incorrecto, estrictamente hablando, atribuir a Dios lo que es propio al hombre, pero puede ser que no sea incorrecto, hacer tal atribución encarnacionalmente hablando! Aunque puede sonar sorprendente, quiero proponer que fue hasta más sorprendente cuando fue primero revelado a los ángeles, a quienes como las personas más altas en toda la creación, y, por naturaleza, por encima del hombre, se les fue dicho que rindieran homenaje al hombre, o, si se prefiere, encontrar y alabar a Dios por medio de y en un ser que era casi infinitamente inferior a ellos. Sabemos que tradiciones enteras³¹ en el este y oeste identifican la caída de los seres angélicos con su rechazo en aceptar la perspectiva potencial de la Encarnación. San Efrén el

³¹ Véase Jean Daniélou, *The Angels and Their Mission According to the Fathers of the Church* (Dublin: Four Courts Press, 1957) 47. Esto no sólo es verdad para la tradición teológica católica si no de las tradiciones judaica y islámica también.

La nueva Metafísica y la vida del mundo venidero

Sirio, de hecho, fija la caída de Luzbel en el sexto día, el día en la que Dios creó al hombre, dándole una participación en el dominio de la creación—un dominio que hasta la creación de la humanidad fue la prerrogativa entera de los ángeles. Esta prerrogativa angélica de presidir, y de hecho gobernar personalmente, el universo corporal entero, una propuesta que Santo Tomás consideraba incidentalmente, confirmada por la fe y la razón,³² estuvo amenazada con la aparición del hombre. Se puede decir que era como si los seres angélicos empezaran a entender el plan de Dios de divinizar al hombre hasta tal grado que eventualmente serían hasta más elevados que ellos mismos. El (ser humano) empieza con una participación en el dominio sobre el mundo corporal, que promete ser un dominio de no sólo el mundo corporal, sino eventualmente por encima del mundo invisible también. La revelación de la Encarnación confirma esto, dado que los ángeles ven que Dios, como el hombre, tiene un Hijo. Ellos también entienden que a pesar de su superioridad respecto al hombre y la creación, no son padres ni hijos. De hecho el único ángel llamado "padre" es el que dirige la rebelión contra el plan de la Encarnación, y él está llamado, bien dicho, un "padre", pero no un padre de un hijo, sino padre de mentiras, por intentar obscurecer el plan del Padre de elevar y deificar la creación.

Podemos preguntar, cómo muchos Padres hicieron, "¿por qué un ser resiste el plan de deificar la creación, cuando él, como el ser más alto de la creación, fue necesariamente incluido en este plan?" La respuesta, en parte, pienso, es que, al ser el ser más elevado de la creación, él no vio la necesidad de ser elevado. Es decir, él conocía a Dios como el Ser mismo, pero no tuvo idea acerca de la verdad de Dios como Ser más.

Esto no quiere decir que no conocía acerca de la Binidad que es Dios, dado que esto se puede conocer, según Rielo, por medio de la razón. Si no que, quiero sugerir que cuando esta Binidad buscó elevar su creación al revelar las profundidades de su ser personal por medio de una tercera persona divina quien se presentaría en el tiempo, en el vientre de la Virgen, lo cual había estado pensado desde toda la eternidad, es decir, un Dios-hombre, él rechazó esta idea, y por lo tanto se dió a la guerra. Es significativo que las Escrituras hablen directamente de esta batalla dentro del contexto de la Mujer vestida del Sol, sobre la Luna. Por medio de, y con este Hijo de Dios, ahora Hijo del Hombre, la "verdad", la "bondad" y la "belleza" adquieren un significado concreto, lejos de toda abstracción, como la "verdad", la "bondad" y la "belleza" de las tres Personas Divinas intercambiando conocimiento y amor infinita y eternamente. De nuevo, este rechazo se deriva de las consecuencias anticipadas de tal revelación, es decir, una divina comunicación que deificaría el cosmos y todo lo que estaba en ello, según las diferentes capacidades de las cosas variadas en el cosmos, y dado que las personas son la expresión suprema del ser, y los ángeles fueron las más altas personas creadas, les pareció propio que ellos debieran estar en el centro de tal deificación, no el hombre.

Lo que ni los ángeles ni el hombre entendía, y que se les tenía que revelar era acerca del ser, era que la persona increada más elevada, el Padre ingénito, quién es la persona más elevada en el sentido que da todo al Hijo. El

³² ST, 1, 110, 1.

Hijo, o el más del Ser, es también la expresión suprema del ser, pero, como el engendrado, recibe todo lo que es de su Padre, y se lo devuelve al Padre, en servicio amoroso y grato, todo lo que ha recibido, es decir, si mismo. Obediente a la apertura del ser más, los ángeles de la luz aceptaron esta forma de servicio a fin de realizar su dignidad en servir a Dios en él y como hombre. Es decir, dado que las Personas Divinas se definen mutuamente entre sí, las personas creadas tienen que definirse mutuamente también. Cuando obedientes a esta forma de kenosis trinitario, la antigua prerrogativa angélica de presidir, y personalmente gobernar al universo corporal, no está "amenazado" por la Encarnación, sino plenamente realizada, dado que al servir al hombre, el medio escogido por el cual el misterio trinitario se revela, ellos (los ángeles) también experimentan una especie de deificación, bastante superior a la transformación del mundo corporal. Como personas, quienes "no pueden ser definidas por nada inferior a la persona",³³ están definidas por las Personas Divinas, pero "como" reveladas por medio del hombre. Esta experiencia les anima a reclamar su autoridad por encima del universo creado de nuevo. Dado que toda la creación gime y espera la revelación de los hijos de Dios, el servicio de los ángeles "para bien de los que esperan heredar la salvación"³⁴ significa que la transformación o divinización del mundo corporal necesariamente depende de la transformación y deificación del hombre, una divinización hasta más suprema que esa experimentada por los ángeles, pero una por la cual, para bien del hombre, los ángeles se pelean de manera feroz. En esto, podemos ver otro posible "modo real de la existencia de los universales que ni es exclusivamente en las cosas ni una existencia de cosa",³⁵ y una que evita toda abstracción. Quiero proponer, siguiendo a grandes figuras literarias como J.R.R. Tolkien, C.S. Lewis, y Charles Williams, que debemos considerar seriamente qué significa filosóficamente "identificar los ángeles, o por lo menos algunos de ellos, con los universales mismos".³⁶ Ciertamente esto sería conmensurable con el método de Rielo de absolutizar los universales de tal manera que confirma el carácter de relación singular.

Finalmente, puede haber una profunda conexión mística, que no puedo explorar aquí, pero que creo es crucial a las preocupaciones de esta ponencia, y con la cual quiero terminar, entre esta imagen nueva de entender los universales y el momento culminante del origen del pensamiento de F. Rielo, que ha empezado a marcar una nueva era en metafísica. En ese momento que Rielo oyó la voz del Padre, en respuesta a su gemido agonizante, decirle "Yo soy más que el Ser que dices", Rielo simultáneamente experimentó una visión de una escala esbeltísima por la que subían y bajaban ángeles.

Traducción: Robert Badillo

³³ Robert Badillo, *Rielo's Genetic Metaphysics Elevates Mysticism to Pure Ontology*. Será publicado en International Conference On Christian Mysticism, Notre Dame University, Louaize Lebanon, 2003.

³⁴ Hebrews 1: 14

³⁵ Lawrence D. Goodall, "Of Universals, Angels, and Inklings", publicado recientemente en International Catholic Review *Communio* 29 (Otoño 2002) 528.

³⁶ Ibid., 528.